

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 Wesolowski

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

T

Premise / Premessa

A critical reflection about the relevance of translation and its many variations seems to be a priority in contemporary philosophic research. In addition, the development of thought has always gone hand in hand with a reflection on the possibility of translating it: into different languages, into different forms of expression, into different cultural forms. However, nowadays no philosophical reflection can do without an interdisciplinary approach and deal, first and foremost, with the consequences of globalisation and the spread of new technology.

This instalment of «Teoria» features the talks held at *Homo translator. Traditions in translation*, a meeting organised by Seung Chul Kim as part of the Nanzan Institute for Religion and Culture which he is the director of (Nanzan University, Nagoya, Japan, 4-5 July 2019) and which is mainly focussed on the problematic East-West relations. This instalment is completed by a few papers, selected through an international call for papers, which broaden the horizon of the survey to the spheres of literature, technology, psychoanalysis and politics.

Finally, the essays by the three young winners of the award named after the late Vittorio Sainati, professor of Theoretical Philosophy at the University of Pisa and founder of «Teoria», have been included as well.

Una riflessione critica sull'attualità della traduzione e delle sue molteplici declinazioni appare un tema di primo piano nell'ambito della ricerca filosofica contemporanea. Lo sviluppo del pensiero, d'altronde, è sempre stato accompagnato dalla riflessione sulla possibilità della sua traduzione: in altre lingue, in altre forme espressive, in altre forme culturali. Oggi però la riflessione della filosofia non può prescindere da un ampliamento interdiscipli-

nare, confrontandosi soprattutto con le conseguenze della globalizzazione e con la diffusione delle tecnologie emergenti.

Questo fascicolo di «Teoria» pubblica gli interventi tenuti al convegno *Homo translator. Traditions in translation*, organizzato da Seung Chul Kim nell'ambito del Nanzan Institute for Religion and Culture da lui diretto (Nanzan University, Nagoya, Japan, 4-5 luglio 2019) e dedicato in particolare modo al problematico rapporto fra Oriente e Occidente. Il fascicolo è completato da alcuni saggi selezionati attraverso una call for papers internazionale, che estendono la prospettiva dell'indagine agli ambiti della letteratura, delle tecnologie, della psicanalisi, della politica.

Infine sono pubblicati nel fascicolo i saggi dei tre giovani autori che hanno vinto il Premio intitolato alla memoria di Vittorio Sainati, professore di Filosofia teoretica all'Università di Pisa e fondatore di «Teoria».

Adriano Fabris
Seung Chul Kim

Philosophy of Translation

T

Homo Translator: Traditions in Translation

Seung Chul Kim

The act of understanding (*verstehen*), as Martin Heidegger's notion of the "existential" (*Existenzialien*) tries to show, belongs to the fundamental structure of human being-in-the-world. In this sense, the study of how we understand and what it means to understand requires collaboration among anthropological, philosophical, and hermeneutical approaches to the essence of the human. Needless to say, hermeneutics also entails theological and religious elements, as suggested by the etymological connection with *hermes*, the messenger of the gods in their communications with people.

For some decades now we have seen a heightened awareness of living in a pluralistic world on various fronts. To accept life in a religiously plural world is to awaken to the radical truth that one's own faith, whatever it be, is part of a larger multireligious belonging. As Paul Knitter, one of the leading theologians of religious pluralism in our age has remarked, it has begun to dawn on us that our faith was – and still is – a *hybrid* phenomenon. In a religiously plural world where all faith is a kind of *mestizaje*, self-understanding cannot take place without an effort to understand the other. Indeed, in the case of religion, the other is already included in the way we understand ourselves¹.

As human beings, we adopt a variety of linguistic forms in the attempt to understand each other, some of which open new paths for communication, some of which block the way. Many of you are living in multilingual environments. You are used to thinking, writing, and working in a linguistically hybrid world. Within and without, your *Lebenswelt* takes shape against a

¹ See Seung Chul Kim, *How could we get over the monotheistic paradigm for interreligious dialogue?*, in «Journal of Interreligious Studies», 13 (2014), pp. 20-33.

mixed horizon: the Polish and the German and the Chinese, the Italian and the Swiss Italian, the Spanish and the English, the English and the Japanese, the German and the English and the Japanese, the Japanese and the Korean, and so on, and so forth. None of you here needs me to tell you what multilingualism entails.

To translate another's language into one's own effectively, or vice-versa, one needs a keen hermeneutical awareness, allowing one to pass over into the religious and cultural traditions of the other. To communicate through another language means that in some sense we need to share the frame of reference in which that language generates meaning. Understanding through translation is inseparable from understanding the tradition from which the text is translated as well as the tradition into which it is being translated. Only then, as Jaroslav Pelikan, the greatest theologian of Church History in our age has said, can one experience a tradition as something alive that affects us. Pelikan distinguished this from traditionalism, writing that «tradition is the living faith of the dead, traditionalism is the dead faith of the living. And, I suppose I should add, it is traditionalism that gives tradition such a bad name»².

In order for a tradition to be a living tradition that guides our understanding of ourselves and others, we have to translate it into our own language. That is, one must be a *homo translator*; a human being that translates.

But just what *is* translation? I am not foolish enough to try to answer that question in a brief introduction. Permit me only to suggest some examples that might point us in the right direction.

First, translation can be understood as a process of deciphering. As an example, consider the Second World War film *The Imitation Game* based upon the biography *Alan Turing: The Enigma* written by Andrew Hodges. The hero of the story is a mathematical genius who has been given the problem of de-ciphering a German code. Curiously enough, he does not understand a single word of German, and yet he was able to solve the problem by purely logical thinking. He even invented a machine to analyze the logical relationship between one German cipher and another. He called his machine "Christopher", after a friend who had died young. The name itself comes from a legendary saint who is said to have carried the Christ child

² J. Pelikan, *The Vindication of Tradition: The 1983 Jefferson Lectures in the Humanities*, Yale University Press, London 1984, p. 65.

on his back across a river. Like Christopher (*Christóforos*), we might say, a translator is a *transporter* who carries a tradition from one age to the other age, from one place to another.

Second, translation can be understood as a process of “demythifying”. I am thinking here in the first place of the project of *Entmythologisierung* inaugurated by the German theologian Rudolf Bultmann, perhaps the greatest New Testament theologian of the twentieth century.

According to Bultmann, New Testament is a confession of faith in Christ Jesus, written in a mythical language very different from the language of the modern world. As such, the New Testament does not so much tell us who Jesus was and what Jesus did as how the first-century Christians understood themselves and their faith. In short, the New Testament itself is an interpretation of how the Christians of the first generation after the death Jesus understood him to be the Christ. In order for us to grasp that self-understanding in such a way as to appropriate their faith as our own, we have to interpret the language of the Bible through our own language that has been influenced by a scientific worldview. Bultmann, therefore, asks us to reinterpret mythical language, which, taken literally, would inhibit us out from understanding ourselves and our relationship to divine reality in the light of the Christian faith.

Unfortunately, Bultmann’s project was often misunderstood as a mere rejection of all mythological description of the New Testament. This was not his intention. Rather, “demythifying” is a way of rereading the texts in order to guide us to a truer Pauline understanding of the Christian faith, *sola fide*:

It is impossible to repristinate a past world picture by sheer resolve, especially a *mythical* world picture, now that all of our thinking is irrevocably formed by science. A blind acceptance of New Testament mythology would be simply arbitrariness; to make such acceptance a demand of faith would be to reduce faith to work³.

Third and finally, translation can be understood as an ongoing dialogue with tradition, a question-and-answer exchange between a tradition and its translator. The Romanian-born German poet Paul Celan once referred to poems as “*Flaschenpost*”, “a message in a bottle” in his essay *Ansprache anlässlich des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*.

³ R. Bultmann, *New Testament and Mythology*, in D. Sarisky (ed.), *Theology, History, and Biblical Interpretation: Modern Readings*, Bloomsbury, London 2015, p. 134.

Das Gedicht kann, da es ja eine Erscheinungsform der Sprache und damit seinem Wesen nach dialogisch ist, eine Flaschenpost sein, aufgegeben in dem – gewiss nicht immer hoffnungsstarken – Glauben, sie könnte irgendwo und irgendwann an Land gespült werden, an Herzland vielleicht. Gedichte sind auch in dieser Weise unterwegs: sie halten auf etwas zu. Worauf? Auf etwas Offenstehendes, Besetzbares, auf ein ansprechbares Du vielleicht, auf eine ansprechbare Wirklichkeit. Um solche Wirklichkeiten geht es, so denke ich, dem Gedicht.

(A poem, since it is an instance of language, hence in its essence dialogic, may be a message in a bottle thrown out to sea in the – surely not always strongly hopeful – belief that it may sometime wash up somewhere, perhaps on a shoreline of the heart. In this way, too, poems are underway: they are headed toward something. Toward what? Toward something open, inhabitable, an addressable “Thou” perhaps, an addressable reality. Such realities are, I think, at stake in a poem)⁴.

Seen as a *text* written with “encrypted” or “mythical” language, much the same can be said of a tradition. One day we find a bottle with a message inside washed ashore. On opening it, we see that it is written in an unknown foreign language. We don’t know exactly why, but it fascinates us and calls out to be rendered in our own language. We don’t know exactly from whom and from where it has been sent to us. Or, perhaps we could not be sure whether it is sent to us. But we came to believe that we should send an answer to that message, even though we still don’t know to whom and to where we should send our answer. In doing so, however, and strangely enough, we believe that we are not only going to understand the message in the bottle but also something new about ourselves. As we proceed, we come to hope, little by little, that even though we will never understand it fully, we may perhaps learn something about who or what sent it in the first place. In this sense, the tradition is like a personal “Thou”. No matter how hard we try, it remains an unfathomable other, as Hans-Georg Gadamer expresses in his commentary on Paul Celan’s poems *Atemkristall*:

Das Du ist so sehr und so wenig Ich, wie das Ich Ich ist.

(The thou is an “I” just as much and just as little as the I is a self)⁵.

⁴ P. Celan, *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen* (1958), in Id., *Gesammelte Werke Bd. 3: Gedichte III, Prosa, Reden*, Shurkamp, Berlin 1983, pp. 185-186. Quatated from P. Celan, *Collected Prose*, trans. by R. Waldrop, Carcanet Press, Manchester 1986, with a slight change of mine.

⁵ H.-G. Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge „Atemkristall“*, Shurkamp Verlag, Berlin 1973, p. 12.

Gadamer reminds me of the famous Zen exchange between two monks, Kyōzan Ejaku and Sanshō Enen. Please let me conclude this brief essay by recalling this Zen exchange;

“Kyōzan Ejaku asked Sanshō Enen, “What is your name?”

Sanshō said, “Ejaku!”

“Ejaku!” replied Kyōzan, “that’s my name”.

“Well then”, said Sanshō, “my name is Enen”.

Kyōzan roared with laughter.

「仰山問三聖。汝名什麼。

聖云。惠寂。

仰山云惠寂是我。

聖云。我名惠然。

仰山呵呵大笑。」（『碧巖錄』第六十八則）

Abstract

The act of understanding, as Martin Heidegger’s notion of the “existential” tries to show, belongs to the fundamental structure of human being-in-the-world. In this sense, the study of how we understand and what it means to understand requires collaboration among anthropological, philosophical, and hermeneutical approaches to the essence of the human. The paper will introduce the topic and the issue of “Teoria” devoted to it.

Keywords: Understanding; Translation; Deciphering; Demythifying; Tradition.

Seung Chul Kim
Nanzan Institute for Religion and Culture
sechkim@gmail.com

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

Zbigniew Wesolowski SVD

And for their sakes I sanctify myself,
that they also may be sanctified through the truth.

John 17: 19

Introduction: Does Classical Chinese Philosophy Has the Concept of Truth?

I do believe that the concept (not the idea) of truth, especially in its logical and epistemological dimension, did belong to «Western concerns»¹. The discovery of the threefold dimensionality of the concept of truth developed in Western philosophical tradition, i.e., its ontological, epistemological, and ethical aspects of truth, were like the first rays of dawn in my search to uncover the idea of truth in classical China. From the very beginning, the ontological and ethical dimensions of truth seem to have been the right direction to me. Furthermore, it has proved to me necessary to search in view of Western philosophical tradition for a kind of hermeneutics of understanding a Chinese quest for truth, and then as a result I tried to exemplify the Confucian idea of truth in the *Lunyu*. I also had to look at many historical

¹ D.J. Munro, *The Concept of Man in Ancient China*, Stanford University Press, Stanford (CA) 1969, p. 55. See also Ch. Hansen, *Chinese language, Chinese Philosophy, and 'Truth'*, in «The Journal of Asian Studies», 3, 44 (1985), pp. 491-519 and Ch. Harbsmeier, *Language and Logic in Traditional China*, in J. Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 7, part I: *Language and Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 1-479.

and systematic perspectives of Western investigations on truth by means of which we can understand more deeply these concerns². However, not all was possible to present in this contribution³.

1. *Hermeneutics and Sinology: Quest for Truth in Classical China*

Hermeneutics as the theory of interpretation, originally especially as the interpretation of biblical texts (exegesis) and philosophical ones, has become nowadays a wider discipline which includes written, verbal, and non-verbal communication. Its methods of interpretation have been applied in many disciplines of the humanities, especially in law, history, philosophy, and theology. With the help of some tenets of hermeneutics, I will below attempt to work out a hermeneutical and methodological horizon in order to look better at the idea of truth in classical China.

1.1. *Historicity of Understanding as the First Hermeneutic Principle*⁴

Gadamer's philosophical work *Truth and Method* (first published in 1960: *Wahrheit und Methode*) elaborated on the concept of philosophical hermeneutics. Gadamer's goal was to uncover the nature of human understanding. In his book, Gadamer argued that "truth" and "method" were conflicting with each other. He was critical of two approaches to the humanities (*Geisteswissenschaften*), that is, one being objective and the second – more subjective. Thus, he was critical of approaches to human sciences that modeled themselves on the natural sciences with their rigorous scientific methods. He also reconsidered the traditional German approach to the humanities (such as that of Friedrich Schleiermacher [1768-1834] and Wilhelm Dilthey [1833-1911]), the aim of which was the correct interpretation of a text as the recovery of the original intention of its author.

² In the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hereafter: *HWPh*), it seems that the concept "Wahrheit" (truth) in its basic form takes the third place after the concept "Philosophie" (philosophy) and "Gott" (God), as far as the length of a given article is concerned. The concept of philosophy has 308 columns (vol. 7: P-Q, cols. 571-879), the concept of God 92 columns (vol. 3: G-H, cols. 722-814), and the concept of truth 75 columns (vol. 12: W-Z, cols. 48-121). The length of the articles on these three concepts surely reflects their importance in Western philosophical tradition.

³ This is so especially because of the limited space given me for this contribution.

⁴ H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, Yale University Press, New Haven 2004, pp. 267-306: «The elevation of the historicity of understanding to the status of hermeneutic principle».

To reconcile these two positions, Gadamer argued that human beings have 1) a «historically effected consciousness» (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*; Gadamer 2004: 298-306) and that they are 2) embedded in the particular history and culture that shaped them. Thus interpreting a text involves 3) a fusion of horizons⁵ where the scholar finds the ways that the text's history articulates with his own background. Thus, with the help of Gadamer's philosophical hermeneutics, I could set up some hermeneutical requirements which could be helpful for the interpretation of Chinese classical works:

1. A requirement concerning a text itself:
 - 1.1. Focus on a text itself, «... (so) that our first, last, and constant task in interpreting is never to allow our fore-having, fore-sight, and fore-conception to be presented by fancies and popular conceptions, but rather to make a scientific theme secure by working out these fore-structures in terms of the things themselves (*Being and Time*, p. 153)» (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 2004, p. 269).
 - 1.2. «A text must be understood in its own terms» (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 2004, p. 292).
 - 1.3. «In interpreting, the questions a text puts to us can be understood only when the text, conversely, is understood as the answer to a question» (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 2004, p. 578).
2. Let us try to be open in front of, and listen attentively to, and let us be addressed by the traditionary text⁶ (*den überlieferten Text*), a Thou (a kind of a rehabilitated authority and tradition) (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 2004, pp. 295, 298, 300, 302, 321, 324, 330, 335, 458, 468).
3. Let us avoid arbitrary and preeminent prejudices, but simultaneously recognize that there are some legitimate ones, as for example «the fore-

⁵ The term «fusion of horizons» (*Horizontverschmelzung*) is a dialectical concept of Gadamer's philosophical hermeneutics (cf. for example H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 301, 305) which results from the rejection of two positions. On the one hand, we have objectivism, by which the objectification of any object is premised on the forgetting of oneself; and on the other, the conception of absolute knowledge, by which universal history can be articulated within a single horizon. Our modus of existence is an on-going fusion of horizons.

⁶ Cf. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 2004, p. XVI: «This ongoing conversation ist Überlieferung, 'a tradition'. English has no verb, nor any adjective that maintains the active verbal implication, nor any noun for what is carried down in the tradition. We have therefore admitted the neologism 'traditionary text', and have sometimes used the phrase 'what comes down to us from the past' or 'handed down to us from the past' to convey the active sense from German» (translators: J. Weinsheimer and D.G. Marshall).

conception of completeness» (der Vorgriff der Vollkommenheit; H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 2004, p. 294)⁷.

4. By all means let us attempt to understand the whole in terms of the parts and the parts in terms of the whole (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 2004, p. 291; Schleiermacher's hermeneutic circle). Furthermore, let us harmonize all parts and details within a whole; this is the criterion of correct understanding.
5. «*Understanding is to be thought of less as a subjective act than as participating in an event of tradition*, a process of transmission in which past and present are constantly mediated. This must be validated by hermeneutic theory, which is far too dominated by the idea of procedure, a method» (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 2004, p. 291).
6. Let us try to establish meaning as a «shared meaning» that emerges between (or in-between) author (presenter) and reader (audience) through an interpretive process of what has been written down (presentation) and reception (recognition). For Gadamer it is the starting point of his enquiry into the condition of possibility of understanding itself. This can be done by strengthening the arguments from a text itself (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, 2004, pp. 181, 238, 292).
7. Let us be always aware that we have a «historically effected consciousness» (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein).

I am convinced that a careful reading of Gadamer's *Truth and Method* can provide us, Sinologists, more help for reading and interpreting of classical Chinese works.

1.2. *Authentic Existence as a «Shared Meaning» in Quest for Existential Truth within a Spiritual Tradition: The Second Hermeneutic Rule*

In 1982 Frederick J. Streng published a remarkable contribution with the title *Three Approaches to Authentic Existence: Christian, Confucian, and Buddhist* (pp. 371-392). Although his main concern was the comparison

⁷ *Ibidem*: «The circle, which is fundamental to all understanding, has a further hermeneutic implication which I call the fore-conception of completeness. [It] ... is ... a formal condition of all understanding. It states only that what really constitutes a unity of meaning is intelligible. So when we read a text, we always assume its completeness ... The fore-conception of completeness that guides our understanding is, then, always determined by the specific content. Not only does the reader assume an imminent unity of meaning, but his understanding is likewise guided by the constant transcendent expectations of meaning that proceed from the relation to the truth of what is being said».

of thought among the three 20th-century thinkers, that is, Paul Tillich⁸, a Christian, Tang Junyi⁹, a Confucian, and Keiji Nishitani¹⁰, a Buddhist, he also explicated the concept of authentic existence. «To live authentically human being must know and actualize the ‘the nature of things’» (p. 371). Streng elucidated through the comparison among the above-mentioned thinkers the philosophical implication of this two-sided existential concern, the content of which is as follows: 1) «the object of this knowledge is the reality which is prior to, and will remain after one’s existence» (ontological-epistemological aspect) and 2) «the recognition that living in or in relation to that reality requires a change – a deepening, an enlightening, a revelation in the way one usually apprehends the world» (*ibid.*; axiological-spiritual aspect). In every form of authentic existence, we have a tension between ontology and axiology through the lenses of epistemological dimension, that is, the relation of subject and object in knowing reality.

Thus, the quest for truth as authentic existence is a kind of «shared meaning» of all human beings in search for existential truth within a spiritual tradition or a quest for an existential truth of a given person¹¹. In view of the Confucian idea of truth in the *Lunyu* it will especially turn out as an enquiry into a mode of ontological (nature of things / ultimate reality) and axiologico-spiritual process.

1.3. *The Understanding of the Difference between a Notion and an Idea/Theory and Attitude as the Third Hermeneutic Rule*

Here we would like in the first place to understand an idea as a content that is already in human mind when we begin to think about something¹². Normally, ideas are construed as representational images (mental pictures), i.e., images of some concrete contents, such as objects. In Western philosophy, there has already been a controversy over innate ideas. I am sympathetic with innatism as a philosophical doctrine that holds that the mind is

⁸ Paul Johannes Tillich (1886-1965) was a German-American Protestant theologian and Christian existentialist philosopher.

⁹ Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978) was a Chinese philosopher, one of the leading exponents of contemporary Neo-Confucianism.

¹⁰ Nishitani Keiji 西谷 啓治 (1900-1990) was a Japanese philosopher of the Kyoto School and a disciple of Kitaro Nishida.

¹¹ Cf. D. Cannon, *An Existential Theory of Truth*, in «The Personalist Forum», 2, 12 (1996), pp. 135-146.

¹² For the whole range of conceptual history of *idea* in Western philosophy, please cf. article *Idee* (idea), in *HWPPh*, vol. 4, cols. 55-134.

born with certain inborn ideas such as truth, and that therefore the mind is not a “blank slate” (*tabula rasa*) at birth, as early empiricists such as John Locke (1632-1704) claimed. The position of innatism asserts therefore that not all knowledge is obtained from experience and the senses. Nowadays innatism is mostly understood in the form of nativism.

However, it would be more correct to see innatism in reference to such philosophers as Plato who considered ideas as eternal forms (gr. εἶδος [eidos] / ἰδέα [idea]), and Descartes, who assumed that innate ideas and principles are placed in the human mind by God. Nativism is a rather scientific development of innatism, grounded in the fields of genetics, cognitive psychology and psycholinguistics. Nativists, like Noam Chomsky¹³ and Jerry Fodor¹⁴, hold that innate beliefs are in some way genetically programmed to arise in our mind, that is, innate contents are the phenotypes (as observable characteristics or traits) of certain genotypes that all humans have in common. Thus, nativism postulates the innateness of many cognitive functions and ideas. Nonetheless, nativism is also criticized as being too vague to be falsifiable, as there is no fixed definition of when some ability is supposed to be judged «innate»¹⁵.

In its modern psychological development, ideas can also be understood as pre-conceived content of mind, that is, schemata¹⁶. As examples of innate ideas there have been already proposed many ideas, such as the idea of good and evil, other ethical truths, logical and mathematical truths, metaphysical ideas concerning transcendent objects like God, soul, the idea of freedom (these three come from Kant), the idea of causality (in the sense that all events and/or everything that exists have a cause), and the ability of language. In the context of our research on the idea of truth in classical China within the *Lunyu*, I express my conviction that human beings as human beings necessary have the idea of truth or of that which is true, the reflexivity of which can have various grades with different individuals and peoples.

¹³ He argues that we are born with certain cognitive modules (specialized genetically inherited psychological abilities) that allow us to learn and acquire certain skills (such as language), cf. J. Elman *et al.*, *Rethinking Innateness: A Connectionist Perspective on Development*, MIT Press, Cambridge (MA) 1996.

¹⁴ He supports the idea of psychological nativism. For Fodor, this position emerges naturally out of his criticism of behaviorism and associationism. These criticisms also led him to the formulation of his hypothesis of the modularity of the mind; cf. J. Fodor, *Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, A Bradford Book-MIT Press, Cambridge (MA)-London 1983.

¹⁵ Cf. J. Elman *et al.*, *op. cit.*

¹⁶ D.E. Rumelhart, *Schemata: The Building Blocks of Cognition*, in R.J. Spurio *et al.* (eds.), *Theoretical Issues in Reading Comprehension*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale (NJ) 1980, pp. 33-59.

1.4. *The Triple Dimension of the Notion of Truth in the Western Philosophical Tradition as the Fourth Comparative Hermeneutic Rule*

In Western philosophical tradition¹⁷, it is with Parmenides' poem *On Nature* that we find a kind of ontological-epistemological concept of truth. Thus, truth was identified with a being (ontological aspect of truth), insofar it is cognizable (epistemological aspect of truth). Such a theory of cognoscible truth is connected with the knowledge of some necessary characteristics of being (in the case of Parmenides, they were for example the impossibility of becoming and change and oneness). With Plato we have an adumbration of the concept of a truth as transcendental which is a deepening of an ontological aspect of truth. Truth as a transcendental means a necessary property of each and every being. The other two transcendentalia are the One and the Good. In the epistemological context of Plato's dialogues, *aletheia* denotes a cognitive constitution of one who has reached a stage of (true) knowledge. In this sense, truth is not only a true judgment, but more an insight which contradicts an opinion (*doxa*).

With Aristotle, the Western philosophical quest for truth reached another significant aspect which is connected with his doctrine on virtue (ethical aspect of truth). He considers truth as a specific accomplishment of dianoetic (intellectual) virtues.

Aristotle differentiates between two fundamental cognitive aspects of human beings: a philosophical/scientific knowledge (*theoria*), the subject matter of which is a necessary state of affairs (the ability to think correctly about the nature of the world), and a practical ethical competence (*phronesis*: "prudence" or "practical wisdom") which acts among the changeable and contingent. These two fundamental modes of life orientation belong to the highest cognitive virtues of (theoretical) wisdom (*sophia*) and practical wisdom (*phronesis*) on the basis of which a man has got the most and "closest" participation in truth.

Thus, it is since Aristotle that we can find three-dimensionality of truth problematic in Western tradition, that is, its ontological, epistemological and ethical aspects which then have been continually discussed to the present day. In addition, in review of historical development of the idea of truth in the West, I found a help with Bonaventura (1221-1274: an Italian medieval Franciscan, scholastic theologian and philosopher) who divided philosophical knowledge into three realms, that is, "scientia naturalis", "scientia

¹⁷ Cf. *Wahrheit* (truth) in *HWPPh*, vol. 12, cols. 48-121.

rationalis”, and “scientia moralis”¹⁸. Thus, we have accordingly threefold truth, i.e., the truth of things (“veritas rerum”), that of language (“veritas sermonum”) and the truth of morality (“veritas morum”). The truth of things consists in undividedness of being and a being (metaphysical/ontological truth), that of language in the adequacy between word and intellect (epistemological/logical truth), and the truth of morality in the moral integrity of human life (moral truth). With this threefold division, Bonaventura wanted to present an integrating and comprehensive understanding of the idea of truth in human life. In view of our quest for the Confucian idea of truth in the *Lunyu*, so-called moral truth comes to the fore.

1.5. *Hermeneutic Truth as a Continuous and Never-ending*

*Self-understanding in the Understanding the Others and the World:
The Fifth Heuristic and Hermeneutic Rule*

Our Sinological journey of the investigation of the idea of truth in classical China is a kind of a participation in hermeneutic truth of Chinese philosophical tradition as discovery and elucidation of its various modes of experience and thought¹⁹. In the introduction to his *Truth and Method*, Gadamer said as follows:

The understanding and the interpretation of texts is not merely a concern of science, but obviously belongs to human experience of the world in general. The hermeneutic phenomenon is basically not a problem of method at all. It is not concerned with a method of understanding by which means of which texts are subjected to scientific investigation like all other objects of experience. It is not concerned primarily with amassing verified knowledge, such as would satisfy the methodological ideal of science – yet it is too concerned with knowledge and with truth. In understanding tradition not only texts are understood, but insights are acquired and truths known. But what kind of knowledge and what kind of truth? (2004: XX-XXI).

To understand oneself is thus to understand the genealogical roots of one’s own intellectual horizon. This perspective grants a new urgency to historical sciences. In addition, it offers a model of truth and objectivity that is different from that developed by the natural sciences. In a hermeneutic phenomenon – such as a quest for truth –, understanding and self-understand-

¹⁸ J.A. Aersten, *Wahrheit. B. Hochmittelalter*, in *HWPh*, vol. 12: W-Z, 2004, cols. 64-68, here cols. 65-66.

¹⁹ Cf. M. Lu, *The Confucian, Taoist and Augustinian Approaches to Truth and Their Contemporary Implications*, in «Journal of Chinese Philosophy», 1, 21 (1994), pp. 71-92.

ing cannot be sharply kept apart. Self-understanding does not culminate in statements similar to the propositions of natural sciences. Being a part of our daily life, self-understanding is oriented towards who we are and what we do, that is, within a given historical context of practice and understanding.

2. *The Junzi as a Truth-bearer according to the Lunyu*

The present-day version *Lunyu* (translated in English as the “[Confucian] Analects”) is a collection of sayings of Confucius (551–478 BC) and dialogues with his more important disciples. It consists of 20 chapters (497 verses), written by Confucius’ disciples, probably already of the second or third generation²⁰. The current Chinese title *Lunyu* appeared during the Han dynasty (206 BC–220 AD)²¹. This work is characterized by its considerable fragmentariness and aphoristic nature. It is a collection of not always essentially connected and coherent statements which in turn are often difficult to understand and interpret. However, they are linked by the key concepts of Confucius’ thought, i.e., *ren* 仁 (humanity). *Ren* is rooted in *xiao* 孝 (filial piety; love of children to parents) and *ti* 悌 / 弟 (brotherly obedience; the love of younger brothers to the older). There are also other important concepts, such as *zhong* 忠 (loyalty to the ruler) and *li* 禮 (ritualized norms of behavior, ritual). The process leading to the achievement of *ren*-humanity is related to one’s education (*xue* 學: learning) and compliance with (in conformity with) the social moral code and binding customs, i.e. *li*-ritual. Especially the relationship between *ren* and *li* seems to be the most interesting aspect of *Lunyu*, and the discrepancies in the meaning of these two basic categories of Confucius seemed to have lead Confucian disciples to a split among themselves during the editorial work of *Lunyu*²².

In addition, Confucius believed that Heaven (*Tian* 天²³) is by nature good

²⁰ C. Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992, p. 58: «The adulation of Confucius continued to the second or third generation of disciples, who introduced the next innovation. They began collection memorable conversation fragments attributed to Confucius into a text, which became the famous *Analects of Confucius* ...».

²¹ Cf. J. Makeham, *The Formation of Lunyu as a Book*, in «*Monumenta Serica*», 44 (1996), pp. 1–24.

²² C. Hansen, *op. cit.*, p. 60: «The *Analects* is not Confucius’ *dao*, but at least two warring theories of Confucius’ *dao*». These differences appeared most conspicuously in later history of Confucianism in the examples of Mengzi (371–ca. 289 BC), later viewed as “orthodox”, and Xunzi (ca. 298–ca. 238 BC) as “unorthodox Confucian”.

²³ It is one of the oldest religious Chinese concepts for Transcendence. It denotes the

and that it only wants what good is for all men. He had a deep trust in Tian and believed that Tian could always overrule human efforts. Confucius was also deeply convinced that he himself was carrying out the will of Heaven, and that Heaven would not allow its servant, Confucius, to be killed until his work was done (*Lunyu* 7/23²⁴). There are, however, situations marked by difficulties, in which a “noble man” (*junzi*) must suffer even death. In this situation, the basic task of noble men was to recognize the plan of Heaven. This could be learned from Confucius, i.e., to learn what is in agreement and what is not with the Heavenly order (*Tiandao* 天道). It was basic “experiential” knowledge, coming only from observation and learning the effects of his and other people’s actions and the proofs of acting in accordance with the Heavenly order was the fact that with time such actions brought a positive effect.

During the Spring and Autumn period, which is characterized by a deteriorating socio-political situation, the disciples of Confucius were through their own perfection of moral life and solid efforts in learning to put into action the program of building a happy human community as a rebuilding of the Heavenly order (*Tiandao*). They were to be educated and spiritually prepared for this by Confucius. They were not, as it was so far, aristocrats of birth or blood (*junzi* 君子, lit.: son / sons of a monarch or ruler), but *junzis* of Confucius, i.e., «aristocrats of the spirit»²⁵, destined to moral self-cultivation and self-perfection. They were supposed to be masters of moral self-improvement and promoters of the virtuosity of human life which brings aesthetics and ethics together. Thus, this way of life would mean a harmonious combination of the perfect virtue of *ren*-humanity with the *li*-ritual as a virtue regulating the external manifestations of the human heart. The instructions and example of life of such *junzis* of Confucius were to heal the disintegration of the traditional values of the Zhou Dynasty during the Spring and Autumn period.

highest god among polytheistic beliefs of the ancient Chinese. During the Shang dynasty (17th-11th centuries BC), the Chinese referred to their supreme god as Shangdi 上帝 (Lord on High / Supreme Deity / Highest Deity / the Highest Divine Ancestor [?]) or Di 帝 (Lord). During the following Zhou dynasty (11th-3rd centuries), Tian as the highest god of the victorious Zhou replaced or became synonymous with Shangdi. Tian worship was done by *tianzi* 天子 – the Son of Heaven (this was the sacred imperial title of the Chinese emperor) until the beginning of the 20th century. This worship constituted an orthodox state religion of China.

²⁴ The Master said: «Heaven gave birth to the *de*-virtue within me. What can Huan Tui [a high official of the Song, who was trying to assassinate Confucius] do to me?» (子曰天生德於予桓魋其如予何).

²⁵ *Lunyu* 15/39: *Teaching should be without any discrimination* (有教無類). All citations come from *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940. In not otherwise stated, all translations come from the author of this contribution.

Of particular importance was studying the effects of actions of previous generations on the one hand in order to avoid duplicating their mistakes, and on the other, to repeat as often as possible those activities that brought good results in the past. Once established, the compliance of a given action with the Heavenly order becomes in Confucian thought a kind of holiness, which should be reproduced in the future as accurately as possible²⁶. Let us here take the first quotation from the *Lunyu* 15/32 which makes us concentrate on the Dao-truth:

The master said: «A noble man (*junzi* 君子) is in search of the Dao 道-truth. Food is not his concern. Farming does not guarantee that there will be no lack of it. Learning can provide in certain circumstances a salary. The noble man is anxious to lose the search for Dao-truth, and not that poverty could hurt him»²⁷.

Junzis are bearers/carriers of Dao-truth. What does it mean? In the Western philosophical tradition, the Stoics deepened the problem of truth by introducing the category of Truth-bearer (carrier of truth; German: Wahrheitsträger²⁸). Human reason has the capacity to judge – to recognize or refuse – sensations/perceptions, having the power to distinguish the true reflection of reality from the false one. However, concepts (images, reflections) are true or false only in a derivative sense. For Stoics, declarative sentences (*axiomata*) are the first bearers/carriers of truth, because only they can build contradiction. Due to the fact that a declarative sentence (proposition) belongs to the category of what can be predicated (*lekta*) or what is denoted (*semainomena*), it is immaterial. The characteristic feature of declarative sentences-*axiomata*, in contrast to what can only be predicted, is that what can be predicted can only achieve a different degree of truth or falsehood, becoming a conviction or opinion, while sentences-*axiomata* are only true or false. Stoics, similarly

²⁶ Therefore, Confucian tradition has always been in danger of becoming transformed into a rigid ritual (*lijiao* 禮教). In this case, the Confucian way of life and thinking with its aesthetico-ethical dimension would lose its value and become an empty and rigid etiquette. *Lijiao* included not only basic ethical principles or socio-technical knowledge, but also determined the most precise behavior in a given situation, including prescribed gestures, fashion, and even facial expressions.

²⁷ 子曰：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」 *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940:2. Dao-truth is encountered in the learning process, so it is a cognitive category. For the Confucians, the learning process was mainly based on two sources. First of all, it was reading classical Chinese works and learning six arts (as the basis of education in ancient Chinese culture in the times of Confucius), and secondly, it was one's own effort to learn as a collection of introspective experiences (moral self-cultivation) and observation of other people.

²⁸ J. Szaif, *Wahrhaftigkeit, I. Antike und Mittelalter*, in *HWPh*, vol. 12, pp. 12-52.

to Aristotle, adopted the principle of the bivalence of speech and the non-graduality of truth, i.e., rejected the idea that it could be more or less true.

Thus, in the Western philosophical tradition, the candidates for possible truth-bearers in logico-epistemological perspective are declarative sentences, i.e., propositions, statements, and judgments. To a lesser degree, these are ideas, convictions, and beliefs or intuitions, etc. However, we can also – in view of the daily context of human life, thus, referring to the ultimate source of the life attitudes of human beings etc. – in human existential perspective talk about us humans as «living truth-bearers»²⁹. Hence it is my understanding of the *junzi* as the bearer of the Dao-truth. Who and what is a *junzi*? In what relation does he stand for Dao-truth? We will try to answer these questions on the basis of the *Lunyu*. The term *junzi* occurs in *Lunyu* up to 105 times³⁰. Of course, not all instances of using the word *junzi* refer to our sense of a “noble man”. In addition, not all uses of *junzi* come from Confucius or even his disciples. Therefore, we will not quote every word *junzi* here, but we will concentrate on the more important statements of Confucius himself. In the following I have chosen 10 instances according to the order contained in the 20 chapters of the *Lunyu* (the first number point to the respective chapter and the second – to the verse) which should let us better understand a *junzi* as a Truth-bearer (a carrier of the Dao-truth).

1) 1/2: 君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與³¹?

A *junzi* takes care of what is basic. Having established what is basic, the Dao-course of things will go on [naturally]. Is not the basis of *ren*-humanity *xiao*-filial piety and the *ti*-love of younger brothers to the older (fraternal submission / brotherly obedience)?

The teachings of Confucius are primarily family and individual ethics. In these two core family virtues of *xiao* and *ti* is the *locus classicus* for so-called Confucian role ethics as moral thinking based on family, family members,

²⁹ Pope Benedict XVI called often Jesus Christ as «die Person gewordene Wahrheit» / «Truth in a Person» (see his *Address of Benedict XVI to the Participants of the General Assembly of the Congregation for the Doctrine of Faith*; Clementina-Saal, Friday 10 February 2006; cf.: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20060210_doctrine-faith.pdf; retrieved 21 January 2020). Thus, Christianity believes that Jesus is the Incarnate Word and Truth of God for us humans. It does not present truth merely as an abstract idea, but as a person who can be known. Truth is much more than a mere abstract fact or concept, or a declarative sentence or statement; it is undeniably relational. For Christians, truth is a person and this person is Jesus of Nazareth. Something similar it can be said about all true witnesses of all religions.

³⁰ *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 142-143.

³¹ *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 1.

and their roles (so-called Confucian familism)³². Confucius understood man as a being who cannot live fully, and consequently, which cannot be fully understood outside of the family. He attributed to the family a huge social role, and in its hierarchical dependencies he saw the organic and natural origin of the life beyond the family, i.e., socio-political. That is why the *junzi* began his education with what is first and foremost for human life, that is, our family relations.

2) 2/12: 子曰: 「君子不器。」³³

The master said: «A *junzi* is not a device».

This enigmatic understanding of a *junzi* is very interesting. We have here a negative comparison of a *junzi* to a device, equipment, a utensil or even a machine which has always a very specific and limited use. Thus, the *junzi*'s learning is not limited to any particular way of acting, but is open to anything that could benefit the common good. The *junzi* should actually be an example and embodiment of aesthetico-ethical virtuosity of human life.

3) 2/13: 子貢問君子. 子曰: 「先行其言, 而後從之。」³⁴

Zi Gong asked [how to become] a *junzi*. The master replied: “Before you say words, act according to what is their content, and then, after doing this, you can talk about it”.

A very important place in the *Lunyu* talking about the relationship between deed and word in life of a *junzi*, i.e., there should be agreement between them, that is, between action and word, action being more important than the word (the phrase *cong zhi* 從之 means here: «words flow out of the action»)³⁵. Here we find a typical example of the Confucian attitude of unity of knowledge and action (*zhixing he yi* 知行合一)³⁶.

³² R.T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2011. The Chinese Confucian familism, understood by the author of this contribution is a tendency of humanity as co-humanity only through family, which as such has also its limits both in theoretical (i.e., ethical and political) and practical (historical) dimension.

³³ *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 3.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ This is also a *locus classicus* for the Confucian concept of *zhixing heyi* 知行合一 (the unity of knowledge and action). This is the problem of the relationship between knowledge and action which pertains to the relationship between knowledge about moral matters and doing what this knowledge calls for. The very concept was coined by the Neo-Confucian scholar Wang Yang-ming (1472-1529) who imbued this idea with his special theory. However, the traditional Confucian thought in general maintained that once one acquired knowledge, one should do one's best to put such knowledge into practice.

³⁶ Cf. W.G. Frisina, *Unity of Knowledge and Action: Toward a Nonrepresentational Theory of Knowledge*, State University of New York Press, New York 2002.

4) 2/14: 子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」³⁷

The master said: «A *junzi* is impartial [living in harmony with all people], and not biased [to be in arrangements with interest groups of people]. A petty man is biased, [and therefore] he is not impartial».

Here is a *junzi* understood in opposition to a “petty man” who is his real reverse. The *xiaoren* is mentioned in the *Lunyu* 25 times³⁸. From this contrast, we can get a lot of new knowledge about a *junzi*. Here, this opposition could be generalized to the tension between the public domain (public interest) and private domain (self-interest, egoism). It should thus be related to the attitude and virtue of justice.

5) 4/5: 子曰：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」³⁹

The master said: «Riches and honors [i.e., a noble social status] are what people desire. If you cannot get them in the proper way, you should not use them. Poverty and a low social status are what people do not like. However, if you cannot avoid them in the proper way, you do not leave them. If a *junzi* abandons *ren*-humanity, how can he deserve his name? A *junzi*, even for the length of a single meal, does not act contrary to *ren*-humanity. In moments of haste, he adheres to it. In times of difficult experiences, he is adamant in it».

The fundamental role of *ren*-humanity exists in the fact that a *junzi* must not lose it in any life situation. The following is the *conditio sine qua non* for the life of a *junzi*: to be totally opened to *ren*-humanity and to try to get close to it (*jinren* 近仁⁴⁰: get closer and closer to *ren*-humanity.) Approaching *ren*-humanity means also to come closer to *de* 德-morality, and in turn to Dao-truth. Such *ren*-humanity is to be realized in the human world, in which natural desires (after wealth, honors and social status) collide with the existing socio-economic situation. The basis of any social mobility should only be *ren*-humanity.

6) 4/16: 子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」⁴¹

The master said: The *junzi* is knowledgeable about and experienced in *yi*-obligations, and a petty man is well versed in gaining benefits.

³⁷ A Concordance to the Analects of Confucius 1940: 3.

³⁸ A Concordance to the Analects of Confucius 1940: 68-69.

³⁹ A Concordance to the Analects of Confucius 1940: 6.

⁴⁰ A Concordance to the Analects of Confucius 1940: 27.

⁴¹ A Concordance to the Analects of Confucius 1940: 7.

This is in the Confucian tradition a well-known contrast between a *junzi* and a petty man with these two categories, i.e., *yi*-obligations and *li*-benefits. Of course, we must think about *yi*-obligations as a family-rooted and -oriented morality and socio-moral duties in classical China, which society was very hierarchical. The three basic relationships in the family, understood as instincts, feelings, values, and obligations, are: 1) dependence of the son on the father (*fu zi you qin* 父子有親) – there is a blood kinship between the father and the son); 2) wife’s dependence on her husband (*fu fu you bie* 夫婦有別) – there are differences between husband and wife); 3) dependence of a younger brother than an older one (*zhang you you xu* 長幼有序) – there is a seniority relationship between the elder and the younger. These are three out of five interpersonal relationships (*wulun* 五倫) that form the basis of Confucian thought. The nation, conceived by the Confucians, was a family writ large. Therefore, with time the first of these five relationships became the dependence of the subordinate (minister) on the ruler (*jun chen you yi* 君臣有義) – there are *yi*-obligations between the ruler and the subordinate, in analogy to the relationship between the father and the son. These four relationships form hierarchically unchangeable positions; they are the basis for relations based essentially on the orders of one side and on obedience on the other. The ruler is by nature a commanding person, and the subordinate is listening and executing his ordinances. The rule regulating these relations is authority. The fifth relation concerns relations between friends (*pengyou you xin* 朋友有信) – mutual trust reigns among friends⁴².

7) 6/26: 宰我問曰：「仁者雖告之曰，井有仁焉，其從之也。」子曰：「何為其然也。君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。」⁴³

Zi Wo asked: «A man full of *ren*-humanity, when informed that in the well there is another human being full of *ren*-humanity, [will he be immediately] going to the well [to save him]?» The master replied: “And why should he do so? A *junzi* can go to the brink of the well [and see what can be done here], but he should not jump in [risking his life]. [A *junzi*] may be cheated, but not fooled.

It is a difficult place to interpret, because there is no expected unconditional readiness to save another human being! The author of this contribution interprets these words of Confucius in a spirit of goodwill: This would

⁴² This is the only equal human relationship among *wulun* which in the political life of China has not played a great role because from the political viewpoint it had always been associated with cabal, intrigue, coterie, and fractiousness.

⁴³ A *Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 11.

mean that the *junzi* should not act on the hooray, without thinking, but he has to use practical wisdom (*fronesis*⁴⁴) in solving difficult life situations, especially where he would have direct expose your own life. Such a translation seems to have its support in the words of Confucius in this context on cheating and being fooled.

8) 9/14: 子欲居九夷. 或曰:「陋,如之何?」子曰:「君子居之,何陋之有?」⁴⁵

The Master wanted to go to nine tribes of Yi [barbarians from the east]. Some [wanting to dissuade him from this intention] told him that this is a backward [i.e., uncivilized] region, so why would he go there? The master replied: «Where a *junzi* is, is there any place of backwardness?»

This fragment is interesting for two reasons. On the one hand, Confucius identified himself with the *junzi*, i.e., he treats himself as one of them. On the other hand, one can see here the cultural role of a *junzi*, which has two foundations: *ren*-humanity and *li*-ritual. On them the virtue of *yi*-obligation rise, and further *de*-virtue as the virtuosity of aesthetico-ethical human life. This is the epitome of Confucian Dao-truth.

9) 12/4: 司馬牛問君子. 子曰:「君子不憂不懼。」曰:「不憂不懼,斯謂之君子已乎?」子曰:「內省不疚,夫何憂何懼?」⁴⁶

Sima Niu asked about the *junzi*. The master replied: «The *junzi* does not feel [excessive] anxiety or fear». [Sima Niu] replied: «Do not feel excessive anxiety or fear: How can a *junzi* be described by this?» The master replied: «If, after the examination of conscience, nothing reproachable is found, how can [the *junzi*] feel anxiety and fear?»

Here we have a basic strategy for the moral self-cultivation of the *junzi* – this is the psychological-spiritual function of *neixing* 內省 (examination of conscience, literally: internal examination, internal reflection [self-reflection]; nowadays we would even say: introspection). The correspondence (agreement) of one's own interior (conscience) with one's own external action and behavior removes psychological and spiritual states of inner anxiety and fear!

10) 13/3: 子路曰:「衛君待子而為政,子將奚先?」子曰:「必也正名乎!」子路曰:「有是哉.子之迂也,奚其正?」子曰:「野哉!由也.君子於其所不知,蓋缺如也.名不正,則言不順;言不順,則事不成.事不成,則禮樂不興;禮

⁴⁴ *Fronesis*, translated also as prudence or mindfulness, is a type of wisdom relevant to practical action, implying both good judgment and excellence of character and habits, or practical virtue.

⁴⁵ *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 16.

⁴⁶ *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 22.

樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」⁴⁷

Zi Lu said: «The ruler of Wei has been waiting for you, Master, to help him lead the government. Master, what would you suggest at the beginning [of this help]? »The master replied: «It must be the rectification of names». Zi Lu replied: «Is it really like that?! The master must be exaggerating. Why is rectification?» The master replied: «How uncouth you are, You! The *junzi* is reserved with what he does not know. If the names are not rectified, the words will not be understood; but if the words are incomprehensible, then you will not be able to act [in society]; and if society does not function, then *li*-ritual and music will not flourish; and if they do not thrive, the punishment will not be adequate, and in this case, people will have no idea how to behave at all. Therefore, the *junzi* considers it necessary that the names he says are spoken accordingly, and the words thus spoken are also properly implemented. In relation to his words, the *junzi* cannot behave irresponsibly».

This fragment is important first of all because of the notion of rectification of names, which Confucius himself introduced to the discussion. The rectification / correction of names (*zhengming* 正名) means knowledge about one's social role, which knowledge flows from the Heavenly order (*Tiandao* 天道), and its implementation leads to social harmony. For Confucians, social roles based on the family structure express the eternal Heavenly order, which is close to the concept of European natural law (law of nature / Latin *ius naturale* as asserting that certain rights are inherent by virtue of human nature, endowed by nature – traditionally by God or a transcendent source – and that these can be understood universally through human reason). Because social harmony is the goal of Confucian activities, they could not miss the implementation of rectification of names in their social actions, and above all in view of the five basic interpersonal relations (*wulun* 五倫), which has already been mentioned above. Everyone should know what it means to be a father, son, elderly and younger brother, wife, ruler, minister, etc.

In the *Lunyu*, the concept *dao* occurs 75 times⁴⁸, *Tiandao* 天道 appears only once (see 5/13:8⁴⁹) in the sense of “Heavenly order”. Also once we

⁴⁷ *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 25.

⁴⁸ Cf. *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 84-85.

⁴⁹ 子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」
(Zigong said: «As to the Master's six arts [Rites (禮)/Music (樂)/Archery (射)/Charioteering (御)/Calligraphy (書)/Mathematics (數)] and the traditional texts on self-cultivation, binging family in order, reigning society, and pacifying all under heaven (修齊治平), we can hear and learn from them. The Master's statements concerning human nature and the *Tiandao* are things which are very difficult to understand, and that is why we cannot understand and learn of»).

have *daolu* 道路 (see 9/12:18) as a “road”. As in the case of the *junzi*, we will quote only three relevant uses of *dao*:

1) 3/24: 儀封人請見。曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」⁵⁰

The border guard in Yi asked to be introduced [to Confucius]. He said: «Whenever *junzis* came all the way to this land, I never refused [a privilege] of seeing them». Accompanying persons led [Confucius] to him. After leaving, the guard said: «Disciples [of Confucius], why you are grieving because he lost [the office]. Under heaven (*tianxia*) there has been for a long time no socio-political Dao-truth (rules of order and law), in the future Heaven (Tian) will make your Master a bell with a wooden tongue»⁵¹.

The idea of *dao* in the socio-political sense of truth is the most important and frequent use of this word (see 5/2: 7, 5/21: 8, 8/13: 18, 14/3: 27, 14/1: 27.15 / 7: 31, 16/2: 33, 18/6: 38). The realization of this socio-political Dao-truth was believed to lead to a perfect harmony, which is also harmony with *Tiandao* – the Heavenly order and the way of the earlier kings (*xianwang zhi dao* 先王之道: 1/22: 1, see 3/16: 5). This truth, as already stated above, can be learned by the *junzi* on the one hand by reading classical literature, which reports on the implementation of this socio-political truth and on the other by observing what is happening around it, while comparing it with the already realized *Tiandao*.

2) 4/8: 子曰：「朝聞道，夕死可矣。」⁵²

The master said: «If a man hears Dao-truth in the morning, he may die in the evening without regret».

Here *dao* can be first translated as today’s *daoli* 道理, which is understood as “truth”, “principle”, and also as “a reason”, “an argument”, and even as “a way”, “a method”. What is this Dao-truth, who?/which⁵³ exceeds the value of the life of man? Even hearing Dao-truth in the morning makes worth leaving the human world without regret on the same evening. In this sense such Dao must certainly be of transcendent character.

⁵⁰ *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 5.

⁵¹ «A bell with a wooden tongue» used to be carried by night watchmen in ancient China in order to arouse and warn townsmen when danger was present. Even the Tianzi / emperor would use such a bell to gather their ministers. Thus, such a bell means here to be an important instrument in the hands of Heaven.

⁵² *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940: 6.

⁵³ My reading of Tian and Dao in the *Lunyu*, leaves me with the conviction of the lack of their personal nature, which is known, e.g., in view of Christian God.

3) 15/29: 子曰：「人能弘道，非道弘人。」

The Master said: “Man can increase Dao-truth, but not the Dao-truth – man”.

This surprising statement by Confucius has a very simple explanation: First, one – especially *junzis* – must apply for moral self-cultivation, give a daily testimony to the example of living in harmony with Dao-truth. In this way, this truth will be enlarged with another example of living in harmony with it. Here we have a similar situation to the lives of Christians, whom Saint John the Evangelist and Saint Paul encouraged not only to know the truth (which is in the first place a religious and revealed one), but also to do the truth! And if one only preaches truth, without practicing it, the same proclamation cannot increase man! There must be an agreement between knowledge and action (*zhi xing heyi*: unity of knowledge and action; see above), otherwise the preacher of such truth will be preposterous and ridiculed by others!

Conclusion

Above, we have tried to discuss the issue of the idea of truth in classical China with the help of hermeneutics and to exemplify it within the *Lunyu*. In regard to the general idea of truth, both cultures, i.e., Western and Chinese, differ from each other in the sense that for Western culture this category is obvious, in Chinese it does not seem to appear, i.e., it is there more implicit. That is why in the first part of this contribution we sought first to develop a hermeneutical-methodological horizon of looking at the idea of truth in classical China, and then by means of the example of the *Lunyu* we presented the *junzis* – the noble men – as carriers/bearers of the Dao-truth. There is no doubt that this Confucian idea of truth in the *Lunyu*, like in ancient Greece, was based on the category of conformity (correspondence theory of truth⁵⁴):

⁵⁴ In ancient Greece it is in first place the correspondence theory of epistemological truth which states that the truth or falsity of a statement is determined only by how it relates to the world and whether it accurately describes (i.e., corresponds with, conforms with, mirrors a relation with) that world. The correspondence theory is traceable to Aristotle's definition of truth (*Metaphysics* 1011b25): «To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, and of what is not that it is not, is true» – but very similar formulations we can find in Plato's *Cratylus* (385b2) and *Sophist* (263b), without – however – taking account of our everyday intuition of truth as correspondence and conformity. The example of a classical correspondence theory is the explanation by the philosopher and theologian Thomas Aquinas (1225-1274): «Veritas est adaequatio rei et intellectus» («Truth is the adaequation of things and intellect», *Summa Theologiae*, I. Q.16, A.2 arg. 2.) Cf. W. Lan, *Aristotle and Confucius on Rhetoric and Truth: The Form and the Way*, Routledge, London 2016.

true is what is in correspondence (between something and something else), conformity with, the agreement (of things) with (one another) or in “a mirroring relation” to the external ultimate reality (here: Tian, *Tiandao*, in the West: objective morality / natural law). Confucius was convinced of the possibility of *Tian*-Heaven’s direct and non-verbal intervention in human affairs through concrete events – phenomena in nature and cosmos. This Confucian correspondence theory of moral truth was a part of his philosophical concept of *Tianming*. The course of things and events in the natural and human world was done in Confucius’ belief according to the *Tiandao*, which seems to have been in Confucius’ understanding a favorable concern of *Tian*-Heaven for humanity to create a perfectly peaceful human world. In full cooperation with *Tian*-Heaven, this would lead to total harmony in the entire cosmos. Of course, in this utopia – in the sense: there is no place and time in human history where and when this ideal has been realized – there is always place for the good will and respective actions of people living on earth and the choice between good and evil. Thus, in view of the *junzi*, this idea of truth in such a context pertains only to the ethical-moral dimension of truth. In the *Lunyu* we can surely speak of the correspondence theory of moral truth.

Within the correspondence idea of truth in the *Lunyu*, we can further distinguish its three aspects: (1) the individual-moral truth, i.e., the life of the *junzi* as a match with *ren*-humanity (human nature) and *li*-ritual (adequately expressing *ren*-humanity and other moral attitudes in the community), (2) the correspondence idea of socio-political truth, i.e., the compatibility / conformity with *Tiandao* – the Heavenly order which Confucius believed had already been realized a long time ago in ancient Chinese past (the Chinese golden age), and (3) Confucius’ faith in *Tian*-Heaven as the reality which was prior to him and would remain after his existence (ontological aspect) and only “private” knowledge of *Tianming* (the mandate/will of Heaven; *Lunyu* 2/4: «at fifty I knew the mandate of Heaven») which was difficult to transmit to his disciples (5/13: a weak epistemological aspect in the *Lunyu*; in 16/8 we see a general attitude: [the *junzi*] stands in awe of the mandate of Heaven 畏天命; it is more an attitude of admiration, respect, and veneration⁵⁵). According to my reading, *Tian*-Heaven seems in the *Lunyu* to be omnipresent,

⁵⁵ We could probably use in this context the term of Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917), i.e., the experience of Confucius was a *mysterium tremendum et fascinans* (a mystery that repels and attracts). This concept expresses the double form of human religious experience in front of the Transcendence (God; the numinous), i.e., we experience both dreadful, fearful, and overwhelming aspects of the Transcendence and its aspects which irresistibly draw us to the glory, beauty, adoration, blessing, redeeming, and salvation.

omniscient, and omnipotent, however, also more impersonal than personal. The lack of the personal character of *Tian*-Heaven with Confucius amounts to me as a Christian to a difference between Christian revelation and “natural theology” in Confucius’ *Tian*-faith⁵⁶. This third aspect of this triple dimension is the ultimate source of the standard for this conformity and agreement. As above already mentioned, both forms of this Confucian correspondence idea of truth, i.e., the individual-moral truth and socio-political truth, belong to the ethical-moral dimension of truth.

In the *Lunyu*, we find nothing like truth as a necessary property of being or a being, i.e., truth as a transcendental (Latin: *transcendentalium*). As for the epistemological-logical dimension of the idea of truth, it would seem that we could find it in the concept of rectification of names (*zhengming*: correction / adjustment of names), mentioned by Confucius (see *Lunyu* 13/3 [above: example 17] and 12/11⁵⁷)⁵⁸ in the sense that all names which can be truly attributed to a person and his conduct should correspond to the true significance of these names (here it is also about correspondence). Through accurate modeling of linguistic socio-political differences, the authorities strive to follow the traditional cultural codes. If the rectification of names means knowledge about one’s social role, which flows from the Heavenly order (*Tiandao*), as Confucius and his disciples believed, and its implementation leads to social harmony, then we can deal here in the first place with the sociology of knowledge as the theory of the relationship between human thought and the religious and socio-political context within which it arises, and as that of the effects that predominant and pivotal ideas have on societies. Thus this kind of knowledge is eventually sociology, and not epistemology or logic. Here I want to draw a line leading from the thought to Confucius as a thinker and his social world, and this is visible when the

⁵⁶ Cf. S.C. Cline, *Religious Thought and Practice in the Analects*, in A. Olberding, *Dao Companion to the Analects*, Springer Dordrecht, Heidelberg-New York-London 2014, pp. 259-293, here p. 283.

⁵⁷ «Duke Jing of Qi made an enquiry with Confucius about government. Confucius replied: ‘Let the ruler be ruler, ministers ministers, fathers fathers, sons sons’. The Duke said ‘Well said! Indeed, if the ruler is not ruler, ministers not ministers, fathers not fathers, sons not sons, though I have grain, will I be able to eat it?’» (齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」 *A Concordance to the Analects of Confucius* 1940:23).

⁵⁸ However, this idea has probably originated in Mozi’s 墨子 (ca. 470-ca. 391 BC) thought and had its further development by the legist statesman Shen Buhai 申不害 (400-337 BC; A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle (IL) 1989, p. 284). W.E. Steinkraus, *Socrates, Confucius, and the Rectification of Names*, in «Philosophy East and West», 2, 30 (1980), pp. 261-264.

thought serves the sanctioning of a specific social situation by means of explanation, justification or sanctification. It must be remembered that for Confucians, social roles based on the family structure⁵⁹ express the eternal Heavenly order (*Tiandao*) in the sense of the Western understanding of the law of nature (natural law). In this case, the notion of *zhengming* would also have to do with the general idea of moral truth as conformity, agreement, and correspondence. As such it also possesses a semantic dimension.

At the end we still want to stress the following aspect: In view of the Stoic understanding of the “truth-bearer” which was neutral, i.e., either true or false, we could also differentiate in this light among the *junzis* between true ones and false ones. The former live in accordance and in compliance with the *Tiandao* and Confucius’ teachings and the latter not!

Abstract

In order to work out the hermeneutic and methodological horizon to look at the idea of truth in classical China (i.e., before the influence of Buddhism there), the first part of the present contribution contains hermeneutic and methodological problems, such as the historicity of understanding as the first hermeneutic rule, authentic existence as a “shared meaning” in quest for existential truth within a spiritual tradition etc. In the second part, on the basis of the Lunyu, the author explores the Confucian idea of junzi 君子 (the noble people) as the Dao-truth bearers. What we deal here with is first of all the correspondence theory of individual and moral truth, i.e., a junzi as being in a compliance with ren 仁-humanity (human nature) and li 禮-ritual (the appropriate expression of ren-humanity and other moral attitudes in a society) as well as with the correspondence theory of social and political truth, i.e., as being in compliance with Tiandao 天道 – the Heavenly order.

Keywords: Truth; The correspondence theory of truth; Hermeneutic rules; Lunyu; Junzi.

Zbigniew Wesolowski SVD
The Monumenta Serica Institute
wesolowski@monumenta-serica.de

⁵⁹ R.T. Ames, *op. cit.*

What do we translate when we translate?

Jorge Martínez

Aratta and Babel

It is practically impossible not to make a reference to the story of the Tower of Babel when one approaches the topic of translation. Nevertheless, this tale is preceded by a similar narration that dates approximately from the 21st century B.C., that is about 600 years before the Biblical story in Genesis. The similarities between both writings are overabounding, particularly the ethical implications in both.

This earlier narrative is a Sumerian poem of 600 verses that N.S. Kramer names *Enmerkar and the Lord of Aratta*¹. This historic document, engraved on a square clay tablet, is preserved in the Istanbul Museum². The poem describes a golden age in which men lived in peace and prosperity. Regarding our interests, all spoke the same language and worshiped the same god, *Enlil*. However, the Sumerian god of Wisdom, *Enki*, decided to confuse the words of men. For what reason? In the poem, the motives are not explicit. However, Kramer presumes that *Enki* was envious of *Enlil*, since the latter had greater influence on men. Let us recall briefly, that this same *Enki* would have been responsible for having unleashed a Flood³. In such occasion, had humanity not relied on the intervention of *Enlil* to mitigate the consequences, the catastrophe would have been much worse. However, in

¹ S.N. Kramer, “*The Babel of Tongues*”: *A Sumerian Version*, in «Journal of the American Oriental Society», 88, 1 (1968) pp. 108-111.

² I follow J. Vicari, *La torre de Babel*, traducción de Felipe Garrido, FCE, México 2006, pp. 114-115.

³ Let us recall that the first account of the Flood is also previous to the text of Genesis. This narration is found in the Songs of Gilgamesh which was written between 2.500 y el 2.000 BC.

Enki's second attempt against men, *Enlil* did not intervene and allowed the people to continue speaking different tongues, or, more precisely, languages – that is, a verbal way of communication with characteristics common to a mother tongue, but without universal reach.

Describing the Sumerian golden age, the poem follows:

Once upon a time there was no snake, there was no Scorpion,
 There was no hyena, there was no lion,
 There was no wild dog, nor Wolf,
 There was no fear, nor terror,
 Man had no rival.
 (...) Throughout the whole universe, people in unison praised
 Enlil in one tongue...
 Then Enki, the lord of abundance, (whose) commands are trustworthy,
 The lord of wisdom, who understands the land,
 The leader of gods,
 Endowed with wisdom, the lord of Eridu,
 Changed the speech in their mouths,
 Brought contention,
 Into the speech of man that, (until then),
 Had been one⁴.

The disappearance of the unified language, as Vicari points out, «will give rise to man's use of capacities that he had not yet manifested, both beneficial and disastrous. It is necessary that history be written»⁵.

In lines 501 to 504 of the poem, the Sumerian hero *Enmerkar*, founder and king of the city of *Uruk*, home of Gilgamesh, wants to communicate with the ruler of the city-state of *Aratta* (the precise location of which is unknown, although we know it was located somewhere in present-day Iran.) *Enmerkar* desired that the lord of *Aratta* become his vassal and that his subjects provide him gold, silver and semi-precious stones, so that he may build various shrines. In particular, he wanted to build a temple in *Eridu*, the city of *Enki*. But how was he to communicate with the Lord of *Aratta*, considering that there no longer was a single unified language?

Enmerkar, therefore, invents writing. This has two consequences. The first being that he was able to communicate with the Lord of *Aratta*. Secondly, of no lesser importance, is that of leaving a mark on history. Line 525 of the poem recounts that the ruler of *Aratta* could read the writing without any dif-

⁴ S.N. Kramer, "The Babel of Tongues": A Sumerian Version, cit., p. 109.

⁵ J. Vicari, *La torre de Babel*, cit., p. 115.

faculty. How is it possible that writing marks a return to the unique language, I mean, an exit from the confusion of languages? This becomes an obvious question to one of a western mentality because our western writing system and characters attempt to depict phonemes. This is not the case in languages that are transcribed in pictographic characters. As Vicari points out, «this is what happens in China today, where a message in Pekingese, written in ideograms several millennia ago, will be read in Cantonese without difficulty, even though the Pekingese and Cantonese do not speak the same language!»⁶.

Thus, being considerably older than the biblical account, the story of *Enmerkar* and the ruler of *Aratta* is the first testimony that we have of the confusion of languages and its immediate consequence: the invention of writing. In addition, all is within the framework of divine intervention, in which the ethical aspects are not of minor consequence. I will return later on this point.

In any case, although having *logos* – the word⁷ – is what distinguishes us as a species and is characteristic of all the human beings, it is surprising that there is not a single *logos* common to all.

Writing appears as a possible redemption to this catastrophic situation because it allows to momentarily compensate for the incalculable losses derived from the appearance of the diversity of languages. Vicari says: «Who can establish the social cost of incomprehension, the economic costs that affect exchanges, the material cost of translations? And from an evolutionary perspective, who can justify the advantages of this form of biodiversity?»⁸.

This apparent anthropological degradation, caused by the fact that the same species does not speak the same language, appears, at first sight, as an evolutionary disadvantage. George Steiner enquires over why *homo sapiens*, although genetically and physiologically uniform in almost all aspects and subject to similar evolutionary opportunities and similar bio-environmental restrictions, speaks thousands of mutually incomprehensible languages, sometimes even in those separated by very short distances⁹.

However, from an equally evolutionary perspective, Steiner argues: «*After Babel* argues that it is the constructive powers of language to conceptualize the world which have been crucial to man's survival in the face of ineluctable biological constraints, this is to say in the face of death. It is the

⁶ *Ivi*, p. 116.

⁷ Aristotle, *Politics* 1253a 9-10.

⁸ J. Vicari, *La torre de Babel*, cit., p. 117.

⁹ G. Steiner, *After Babel, Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, New York 1998, Prologue to the 2nd edition, p. xiii.

miraculous – I do not retract the term – capacity of grammars to generate counter-factuals, ‘if’ propositions and, above all, future tenses, which have empowered our species to hope, to reach far beyond the extinction of the individual. We endure, we endure creatively due to our imperative ability to say ‘No’ to reality, to build fictions of alterity, of dream or willed or awaited ‘otherness’ for our consciousness to inhabit (...)»¹⁰.

But is the underlying question really answered? Not entirely, since this does not explain the diversity of languages. Steiner’s explanation accounts for the diachronic approach but does not explain the synchrony of diversity.

Now the Bible. In *Genesis* 1:28, God commands, among other things, to «fill the world». Man is ordered to have many children and to not remain in the same territory, but rather to disperse and inhabit the whole world. This mandate remains true even after all of life has been destroyed during the flood (*Genesis* 9: 7). The descendants of Noah are numerous. All speak the same language and begin to populate the land until they find a plain in the region of *Sinar* where they decide to settle. They decide to make bricks and cook them in fire. Immediately afterwards, as the biblical story tells us (*Genesis* 11: 3-4), they decide to build a city and a tower that reaches the sky.

The motive behind why men make this decision implies a new disobedience to God. Men decide not to continue spreading around the world, and instead decide to stay put and build a city. It is worth recalling that the most important action of the first murderer, Cain, was precisely the same: that of founding a city (*Genesis* 4: 17). Whether it be coincidence or not, the foundation of Rome, according to the legend, was also preceded by a homicide: that of Romulus against his brother Remus.

In the biblical account of the tower of Babel, the foundation of the city precedes a new divine curse. ¿Is founding a city truly an offense against God? Probably not, however, there is a detail in this genesis story that we cannot overlook: the city and the tower are not built from natural materials provided directly by God but rather by humans: bricks and tar instead of stones and mortar. Clearly, there is an explicit intention to not disperse throughout the earth and instead looking to becoming famous, which, according to the biblical narrative, mutually imply each other. It is of note, that the descendants of Noah intend to «becoming famous» in the eyes of other men, not before God. This search for fame will hold them responsible for having disobeyed a divine mandate. Since men are able to do this, God foresees that they will be able to do anything. Therefore, the punishment is

¹⁰ *Ivi*, pp. xiii-xiv.

laid out and can be considered a second expulsion from Paradise: the expulsion from a condition in which everyone understood each other.

Divine mercy is infinite. Immediately after the original sin and before the expulsion from the garden of Eden, God Himself «made clothes from the skins of animals for the man and his wife to wear» (*Genesis* 3: 21), as a mother would with a child before leaving on a long trip. When He curses Cain (*Genesis* 4: 11-12), out of fear that someone may kill him, the Lord «puts a sign [on Cain], so that whoever would find him would not kill him» (*Genesis* 4:15). And when He punishes men for their arrogance and creates languages «so that they do not understand each other» (*Genesis* 11: 7), when he «confused the language of all the inhabitants of the earth, and from there scattered them all over the world» (*Genesis* 11: 9), it is evident that He is not opposed to learning the language of others, thus leaving open the possibility for translation. Above all, however, this topographical dispersion will be opposed by spiritual re-unification in the outpouring of the Holy Spirit at Pentecost. As we already know, this new manifestation of divine mercy is the gift of tongues to the Apostles. This is, therefore, a dynamic of punishment-forgiveness, in which redemption is gifted in the same elements that caused the initial wrath of God. The Lord provides clothes to Adam and Eve who were naked, protects Cain from a violent death at the hands of others and, in this case that interests us, grants the gift of tongues to the Apostles on Pentecost. The spiritual reunification of humanity is made less painful.

In summary, both the Sumerian-Akkadian mythographers, as well as the Hebrew authors of *Genesis*, were convinced that «there was a time when all men spoke the same tongue»¹¹.

However, as Kramer emphasizes, there is a difference between the two writings regarding the origin of the confusion of languages. In the biblical account, the appearance of languages is God's punishment to men for their arrogance and disobedience. In the Sumerian poem, on the other hand, the rivalry and dispute is between gods, not between gods and men. However, there is no doubt that the ethical motive is the main cause of the linguistic Big Bang, setting aside who is responsible for this punishment.

I think it would be of great interest to investigate whether the Hebrew author was inspired by the Sumerian account of the appearance of languages. This would permit to empty it of the eminently moral spirit with which the Hebrews relate with Yahweh. As Paul Johnson sustains, the god with whom the Jews speak and agree with has been, is and always will be an ethical god.

¹¹ S.N. Kramer, «*The Babel of Tongues*»: *A Sumerian Version*, cit., p. 111.

Problematic Translations

Translating has always been a headache. It seems that the same problems seem to repeat themselves over and over again. St. Jeremy, for example, says it very clearly in his famous Epistle 57 to Pammachius, *On the Best Method of Translating*. This letter was sent, apparently in 396, by Pope Epiphanius to Bishop John of Jerusalem, in which the former criticizes the latter for certain opinions and invites him to do penance. The style of the letter is exemplary and became famous due to its depth and elegance. Eusebius of Cremona, who lived in Jeremy's monastery, asked him to translate the letter into Latin, because his knowledge of Greek was limited. Jeremy translated the letter and added many annotations to it, some relating to the person of Bishop John, or his opinions. Jeremy asked Eusebius that the letter be for his personal use only and that he not publish it. However, the letter was sent to Jerusalem after being stolen from the cupboards of Eusebius by a false monk – a new Judas, according to Jeremy. Jeremy's translation was widespread among his enemies, who accused him of misrepresenting the original letter of Pope Epiphanius, particularly for not having translated it word for word. Now, Jeremy's letter 57 to Pammachius only refers briefly to the circumstances of the theft and the subsequent distribution of this private translation. Most of the letter provides guidelines to the art of translation. Jeremy insists particularly on the clumsiness that results from literal word-for-word translation:

For I myself not only admit but freely proclaim that in translating from the Greek (except in the case of the holy scriptures where even the order of the words is a mystery) I render sense for sense and not word for word¹².

The importance and relevance of translation in religious-theological matters is undeniable. St. Thomas Aquinas, for example, realizes this and expresses it in his *Opusculum Contra errores graecorum*, which he writes in response to an order of Pope Urban IV, and was to be expounded by Thomas Aquinas at the Council of Lyon in 1274. As is known, Thomas Aquinas died shortly before beginning the Council. The central theme to be discussed

¹² Jerome: *The Principal Works of St. Jerome by St. Jerome*, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.html>, p. 214. We also read, p. 215: «If any one imagines that translation does not impair the charm of style, let him render Homer word for word into Latin, nay I will go farther still and say, let him render it into Latin prose, and the result will be that the order of the words will seem ridiculous and the most eloquent of poets scarcely articulate».

with the Greek theologians is, nothing more and nothing less, than that of Trinitarian consubstantiality.

In the year 325, the first Council of Nicaea had debated the terms *homoousios* and *homoiousios*. The word *homoousios* means «the same substance», while the word *homoiousios* means «similar substance». The Council affirmed that the Father, the Son and the Holy Spirit are *homoousios* (of the same substance). This is the source of the English expression «differs not by one *iota*». Note that the words *homoousios* and *homoiousios* differ only by one letter ‘i’ (the Greek letter *iota*). Thus, to say that two things differ not by one *iota*, is to say that they are practically the same substance.

The question then, was whether the three divine persons were of the same substance or of a similar substance. It is understandable how difficult and important it is to find an appropriate translation for these concepts, and that is what Aquinas means.

Certainly, this is not the place to enter the detail of this theological discussion. I only refer to it, to the extent that it helps us to understand the importance that Aquinas attributes to translation in a relevant matter such as this, where the Eastern schism is at stake. It may seem exaggerated, but perhaps the wars of religion originate in bad translations. As someone once said, the Eastern schism originates in an *iota* (*homoousios* vs. *homoiousios*) In this particular case regarding the Eastern schism, the problem originates in the Latin misuse of certain Greek terms. How to express the same truths of faith in different languages? The Greeks, writes St. Thomas, say correctly and in a Catholic way (*recte et catholice*), that the Father, the Son and the Holy Spirit are three hypostases. Now, even though the greek word *hypostasis* among the Greeks means the same as *substantia* among the Latins, it would be un-precise and lacking the rigor that the case deserves for someone among the Latins to say that there are three substances (*substantiae*) in the Trinity. In fact, in Latin, *substantia* more commonly means *essentia*, which, like the Greeks, we refer to as single among the divine persons. Therefore, according to Thomas Aquinas, we say three persons in the same way that the Greeks say three hypostases. From all this, follows the duty of a good translator:

It is, therefore, the task of the good translator, when translating material dealing with the Catholic faith, to preserve the meaning, but to adapt the mode of expression so that it is in harmony with the idiom of the language into which he is translating. For obviously, when anything spoken in a literary fashion in Latin is explained in common parlance, the explanation will be inept if it is simply word for word. All the more so, when anything expressed in one language is translated

merely word for word into another, it will be no surprise if perplexity concerning the meaning of the original sometimes occurs¹³.

This is the age-old problem already warned by Boethius, who recalls the relative philosophical poverty of the Latin language compared to that of the Greeks. And this is only regarding the term “person”:

(...) the Greeks *far more clearly* (*longe vero illi...*) called the individual subsistence of a rational nature by the name *hypóstasis*, while we *through want of appropriate words* (*nos vero per inopiam significantium vocum translaticiam*) have kept the name handed down to us, calling that *persona* which they call *hypóstasis*; but Greece *with its richer vocabulary* (*sed peritior Graecia sermonum*) gives the name *hypóstasis* to the individual subsistence¹⁴.

These are only a few lines, yet each of them shows their discontent for the philosophical poverty of Latin!

A little closer to us in time, we have the figure of Martin Luther and his Open Letter on Translation, dated September 15, 1530. We return to same old serious problem of unprecise translations and the consequences they may have. In this letter, Luther addresses nothing less than the problem of salvation: how much does our work matter and how much does faith matter? Can works justify us, or is this a matter of faith alone?

Let us examine a few lines of Luther:

To the Honorable and Worthy N., my favorite lord and friend.

Grace and peace in Christ, honorable, worthy and dear Lord and friend! I received your letter with the two questions or inquires requesting my response. In the first place, you ask why in translating the words of Paul in the 3rd chapter of the Epistle to the Romans, *Arbitramur hominem iustificari ex fide absque operibus*¹⁵, I rendered them ‘We hold that a man is justified without the works of the law, by faith alone’, and you also tell me that the papists are causing a great fuss because Paul’s text does not contain the word *sola* (alone) (weil im Text Pauli nicht stehet das Wort *Sola*), and that my addition to the words of God is not to be tolerated¹⁶.

¹³ Sancti Thomae Aquinatis, *Contra Errores Graecorum*, Pars 1, Prooemium: <http://www.corpusthomicum.org/occe.html>; <https://dhspriority.org/thomas/ContraErrGraecorum.htm#0>.

¹⁴ Boethius, *Tractates, De consolatione philosophiae*, translated by H.F. Stewart, E.K. Rand and S.J. Tester, Harvard University Press-William Heinemann Ltd., Cambridge (MA)-London 1978, p. 87.

¹⁵ *Rom.* 3: 28.

¹⁶ M. Luther, *An open Letter on Translating*: <http://www.bible-researcher.com/luther01.html>.

Let's say that this is unconvincing and very problematic. To respond that, if the papists want a justification, we should say:

If your papist wishes to make a great fuss about the word *sola* (alone), say this to him: 'Dr. Martin Luther will have it so, and he says that a papist and a donkey are the same thing'. Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas (I will it, I command it, my Will is reason enough¹⁷). For we are not going to be students and disciples of the papists. Rather, we will become their teachers and judges. For once, we also are going to be proud and brag, with these blockheads; and just as Paul brags against his mad raving saints, I will brag against these donkeys of mine!¹⁸.

Things are far from peaceful when Dr. Luther continues:

Let this be the answer to your first question. Please do not give these donkeys any other answer to their useless braying about that word *sola* than simply this: 'Luther will have it so, and he says that he is a doctor above all the doctors of the pope' (...). And there are brazen idiots among them who have never even learned their own art of sophistry (...). Truly a donkey does not have to sing much, because he is already known by his ears¹⁹.

The word "alone" is introduced in the expression "faith alone", even though the Latin text does not use it, because in the German language, when a phrase is composed of two members, one affirmative and one negative, the word "solum" is used together with "no" or "nothing". Take for example the following phrase: «the peasant brings only wheat and not money», or «I have only eaten, I have not drunk yet». In these expressions, contrary to Latin and Greek, German resorts to the word "only" so that "no" or "nothing" is more complete and clearer, says Luther. It is more evident that the farmer brings wheat and not money when it is formulated that he brings "only" wheat and not money. It is not from the Latin letters that one should expect to learn to speak German, «as these donkeys do» (*sic*), rather, it is better to ask the mother in the house, the children on the streets, or the ordinary man at the market. Only after doing this, is it possible to translate, according Luther.

Obviously, this is not a simple stylistic issue, but rather results in a major theological consequence, since nothing less than free will is at stake. Even though he claims to merely present an adaptation to the genius of the language, in fact Luther's translation has divided Christianity since.

¹⁷ This is quotation of Juvenal's sixth satire, which Luther often used to characterize the arbitrary power of the Pope.

¹⁸ Cfr. M. Luther, *An open Letter on Translating*, cit.

¹⁹ Cfr. *ivi*.

Previously it was an *iota*, now it is an adjective. Bad translations have formidable destructive power²⁰.

What do we translate when we translate?

Is it even possible to translate? What do we translate when we translate? The sweet theologian (so called by Ortega y Gasset) Friedrich Schleiermacher had noticed that in the business world, for example, when dealing with objects that are almost always at hand, or that are very specific, negotiations somehow acquire an arithmetical or geometric character, and thus, the differences that arise are insignificant. But in the arts and sciences, things change dramatically. The problem is that each word of a language does not correspond exactly to one word in another; thus, not expressing the same concept with the exact same scope. Languages do not differ only in sounds. If this were the case, translation would be a mechanical task²¹. However, the language in which we are born has its boundaries, so that «the configuration of our concepts, the way and the limits of the possibilities of combining them are previously traced by the language in which we are born and have been educated; our understanding and our fantasy are bound by it»²².

That is why Ortega y Gasset is correct in commenting:

Therefore, it is utopian to believe that two words belonging to different languages, and which the dictionary gives us as translations of each other, refer to exactly the same objects. Since languages are formed in different landscapes through different experiences, their incongruity is natural. It is false, for example, to suppose that the thing the Spaniard calls a *bosque* [forest] the German calls a *Wald*, yet the dictionary tells us that *Wald* means *bosque*²³.

²⁰ I overlook other issues that Luther deals with, for example, that of angelic salutation to Mary, which he understands as a simple colloquial greeting. *Ave Maria gratia plena*, means to him a courteous way of greeting and not the proof of a special grace of God and much less that Mary was free from sin.

²¹ F. Schleiermacher, *Sobre los diferentes métodos de traducir/Über die Verschiedenen Methoden des Übersetzens*, edición bilingüe alemán/español, traducción y comentarios de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 2000, p. 31 (the original was published in 1813).

²² *Ivi*, p. 35.

²³ J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, in «Textos y Texturas», 19 (2012), <https://www.jstor.org/stable/24391669> (originally published as columns in the newspaper «La Nación» of Buenos Aires, May-June 1937), p. 10. For English versión, see: *Miseria y Esplendor de la Traducción. Traduções Sinóticas*, in «Scientia Traductionis», 13 (2013) pp. 5-50. English translation by Elizabeth Gambler Miller: *The Misery and the Splendor of Translation*, <http://dx.doi.org/10.5007/1980-4237.2013n13p5>.

How is it possible to translate, for example, a text in a Bantu language into Spanish? Spanish divides names into masculine, feminine and neuter, while in some Bantu languages, there are twenty-four classifiers. In the Arabic language, there are five thousand seven hundred and fourteen names to designate the camel. How could a Glasgow merchant agree with a nomad of Arabia²⁴? This problem somehow underlies Schleiermacher's opinion about the greater ease of translation in commercial matters. In the Ewe language, for example, spoken by some three million people in Ghana, Togo and Benin, continues Ortega, there are thirty-three words to express the human action "to walk" and the verb "go" (to go). Truly, languages separate us and make it impossible to communicate. How would it be possible to translate? Again, what do we translate when we translate? What criteria should we use when translating?

Once we renounce the idea that translation implies a kind of operation, whereby what is said in one language magically appears in another language as a perfect equivalent, we can open ourselves to Schleiermacher's advice. According to him, there are only two ways of approaching the translation of a text. Either «the translator leaves the writer alone as much as possible and brings in the reader to meet him; or leaves the reader as alone and brings in the writer to meet him»²⁵.

Of these two criteria or methods, the most rigorous and fruitful is the first; leave the author alone and have the reader go through the trouble of meeting him. That is a true translation. Note, that it is a somewhat different criterion that both that of St. Thomas and Luther, for example, who insist on expressing in continuity with the original author «according to the genius of the language of destiny». The translator should strive to replace with his work, the knowledge of the original language of which the reader lacks. It would not make sense to have a Latin author, for example, speak as if he were an author of the target language. The latter, Ortega reminds us, commenting on Schleiermacher's text, would be a simple paraphrase of the original text²⁶. Therefore, a good translation is one in which the translator invites the reader to immerse himself in the original language and not in a translated text that is "adapted" to the genius of the target language. This is why translation cannot be a work but a way to work:

What is imperative is that, in translating, we try to leave our language and go to the other – and not the reverse, which is what is usually done. Sometimes, espe-

²⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, cit., p. 19.

²⁵ F. Schleiermacher, *Sobre los diferentes métodos de traducir...*, cit., p. 47.

²⁶ J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, cit., p. 21.

cially in treating contemporary authors, it will be possible for the version to have, besides its virtues as translation, a certain aesthetic value²⁷.

This way seems more noble than that defended by the classic authors mentioned at the beginning of this lecture (perhaps except for Boethius). That is, to take to the extreme the possibilities of one's own language to find a common ground with the translated language, a field that should be as close as possible to the translated author. This implies an effort on the part of the translator and strenuous work on the part of the reader. But it has its advantage. If the translation is done well, the reader leaves his own world and is permitted to live, feel and think as if he were in another culture, not necessarily contemporary²⁸.

Finally, a reflection on translation is also a reflection on language. Speaking, just like writing, Ortega recalls, is an act in which it is necessary to decide what will be said. If it is necessary to decide, it is because there are many things that will not be said or written. A language is real when it not only says, but also when it is silent, and when it silences. For this to be proven, let's remember what happens when we speak a language which is not ours: we must silent the four-fifths of what occurs to us because those four-fifths of our thoughts cannot be said well in a language which is not ours. In this matter, speech is composed mostly of silences, writes Ortega. It is impossible to say everything. Therefore, it is necessary to choose what to say and what to keep silent, and each culture makes its decision. It is then that the true mission of translation appears, that is, to reveal mutual secrets that peoples and the epochs hide, secrets that contribute so much to their dispersion and hostility. In opposition to this dispersion and hostility stands the translation.

Translation, which appeared then as a useless and impossible task, suddenly appears to us now as a bold integration of humanity. And, as Goethe says: «Only between all men can that which is human be fully lived»²⁹.

²⁷ *Ivi*, p. 23.

²⁸ *Ivi*, p. 24: «The German versions of my books are a good example of this. In just a few years, there have been more than fifteen editions. This would be inconceivable if one did not attribute fourfifths of the credit to the success of the translation. And it is successful because my translator has forced the grammatical tolerance of the German language to its limits in order to carry over precisely what is not German in my way of speaking. In this way, the reader effortlessly makes mental turns that are Spanish. He relaxes a bit and for a while is amused at being another».

²⁹ Quoted in J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, cit., p. 17.

Abstract

This paper deals with the problem of translation from various perspectives. The first of them refers to a possible theological origin of the need for translation. Translation became necessary because languages were confused by the gods, according to a tradition older than the Biblical account. Behind the religious accounts there are also ethical problems related to coexistence between men. A second perspective relates to the art of translation itself. Some representative theories are examined in this regard, from St. Jeremy to Luther. Finally I try to answer the question “what do we translate when we translate”? For that, my main reference is the Spanish philosopher Ortega y Gasset. Is it true that translation is ultimately impossible, strictly speaking? I end with a nuanced response to Ortega’s challenge.

Keywords: Translation; Babel; St Jeremy; Aquinas; Luther; Ortega y Gasset.

Jorge Martínez
Universidad Católica San Pablo (Arequipa - Perú)
jemartinez@ucsp.edu.pe

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

Paul L. Swanson

After publishing my translation and study of the Chinese Buddhist text *Mohezhi-guan* of Zhiyi (538-597)¹ and having worked in this area for over 30 years, I continue to reflect on the process of translation. In this essay I will take up some issues that I have ruminated over, which apply not just specifically to the translation of classical Chinese Buddhist texts but also to the art of translation in general. First I will revisit points I have emphasized in the past, with special attention to the importance of context; second I will question and try to figure out what it means to “read” Chinese and translate into English (with reference particularly to the paradox of not being able to “read” Chinese orally); finally I will examine a few phrases from the *Mohezhi-guan* and unpack the process from a simple analysis of the individual Chinese characters and phrases, to examining the context and developing a readable English rendering, and discuss the possibility and challenges of preparing two different English translations of the same text.

I. *Basic Guidelines for Translation*

I have already discussed my theories of translation in some detail in other places², so here I will only repeat the main points and add a few com-

¹ See *Clear Serenity, Quiet Insight: T'ien-t'ai Chih-i's Mo-ho chih-kuan*, University of Hawai'i Press, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Honolulu 2018 (hereafter *Clear Serenity*).

² See my *Translator's Introduction*, in *Clear Serenity*, vol. 1, pp. 43-64, and essays on *Dry Dust, Hazy Images, and Missing Pieces: Reflections on Translating Religious Texts*, in «Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture», 23 (1999), pp. 29-43 (updated and reprinted

ments concerning the importance of context, using the example of a single Chinese character mostly to illustrate what I wish to say in the following sections. In short,

- There is no one-to-one correspondence between words of different languages.
- There is never only one correct translation.
- The importance of context.
- The nuances of particular words or terms, specific concepts or ideas, and the intended audience.

The point that there is never a perfect correspondence between words of different languages – each word and phrase having a different history and covering a different range of meanings – also implies that there can be more than one “correct” translation of a word or phrase. Much depends on the context, and even then the translation can be affected by factors such as the intended audience. To illustrate these points I have created an illustration (see Chart 1), admittedly rather crude but visually presenting these basic points of translation, and which could be modified to compare any two languages. I chose the Chinese character 通, a character with a quite broad meaning that can be rendered into English as “passing through”, “penetrate”, “transmit”, “open”, “go smoothly”, or “common/shared”, and used in a wide variety of compounds³. In my chart I use a large circle (surrounding the character 通) to indicate the scope of the meaning of this term. I then add circles to indicate the meaning of words that I use in different contexts to translate this character. In the Tiantai Buddhist context of works by Zhiyi, the character is often used to indicate “penetrating” to an understanding or awakening, as in the compound 通門, “passing through” or “entering” a gate. This refers to the “four gates” (四門 or 四教, “four teachings”; the Tiantai classification of all Buddhist teachings) through which one may pass to attain awakening; as Zhiyi says, «It is like a city that has four gates; they are not different in the sense that they all offer a passageway 通 to [meet and] assemble

in P.L. Swanson, *In Search of Clarity: Essays on Translation and Tiantai Buddhism*, Chisokudo, Nagoya 2018, pp. 213-232); and *What’s Going On Here? Chih-i’s Use (and Abuse) of Scripture*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 20/1 (1997), pp. 1-30 (updated and reprinted as *Say What!?! Zhiyi’s Use (and Abuse) of Scripture*, in P.L. Swanson, *In Search of Clarity: Essays on Translation and Tiantai Buddhism*, cit., pp. 109-144).

³ See, for example, the variety of meanings given in P.W. Kroll, *A Student’s Dictionary of Classical and Medieval Chinese*, revised edition, Brill, Leiden 2017, p. 436.

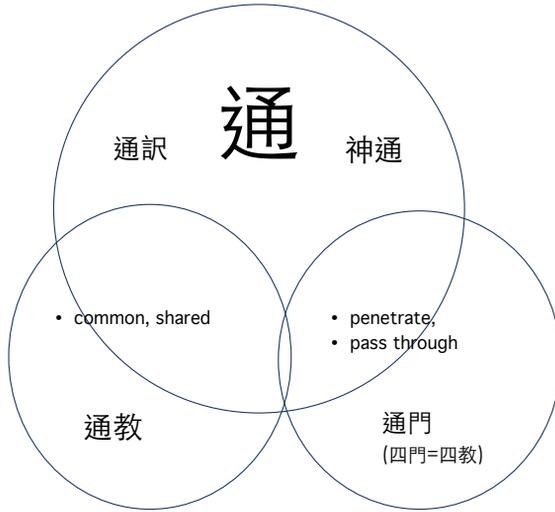


Chart 1

[in the city]»⁴. Significantly, this character is also used in the Tiantai doctrinal classification system. The “Common” or “Shared” Teaching 通教 is the second of these four types of teachings, namely, the teaching of emptiness that is common to or shared by all types of (technically, both Hinayana and Mahayana) Buddhist teachings. Clearly this character cannot be translated in the same way in both contexts, and “passing through” and “shared” (though different in English with a small overlap) both participate in the wider meaning of the character, as indicated by the two circles at the bottom of the chart. Again, there are other compounds that use this character but do not fit with the two English translations already given. For example, 神通 refers to “supernormal powers” (such as the ability to perceive your past lives; a translation of the Sanskrit *abhijñā*), and (because of the Chinese) is sometimes rendered “penetrating supernormal powers”. In another context, in modern Japanese 通訊 is the term for translating or oral interpreting. Such uses of this character must be rendered differently into English depending on the context. Sadly, what is lost in translation is the sense or feeling of this character and the commonality of compounds in which it is used.

I will refer back to these points as I discuss concrete examples of translating Chinese in Part III.

⁴ See the *Mohezhi guan*, T 46.74a12; *Clear Serenity*, vol. 2, p. 1005.

II. *What Does it Mean to “Read” Chinese?*

Often when I meet a person for the first time and they ask what I “do” and I answer that I study and translate Chinese Buddhist texts, the next comment is almost invariably, «Oh, so you read Chinese?» It seems obvious to me that if I am studying and translating Chinese texts, I do indeed “read” Chinese. But there is an important sense in which I do not read Chinese – I cannot speak Chinese (in any of its many dialects) and thus if a Chinese text is presented to me to read out loud, I cannot do it. This may sound odd to people who are only familiar with alphabetic languages, for which failure to know the pronunciation of the written texts means that one cannot read or understand it. So, what does it mean to “read” Chinese without speaking Chinese, without knowing the sounds? Some may think that since Chinese consists of “pictographs”, the visual meaning allows one to read Chinese, like a cartoon or graphic novel. But most Chinese characters are not pictographs; the majority stand for various grammatical, emotional, abstract, phonetic, semantic or other meanings, with a few that are “pictures” of concrete things (such as 木 tree, or 川 river). I must admit that it is still a mystery to me as to what exactly goes on in my mind upon perceiving a Chinese text and grasping or figuring out its meaning or rendering it into English. What is the process whereby the Chinese characters are rendered “intelligible”? This is a very complex subject, but I would like to refer to three books that I have read recently and have illuminated to some extent the process of language and translation, particularly with regard to Chinese.

1. *Sympathy for the Traitor: A Translation Manifesto*, by Mark Polizzotti (The MIT Press, 2018).
2. *Proust and the Squid: The Story of Science and the Reading Brain*, by Maryanne Wolf (Icon Books, 2008).
3. *Breaking the Maya Code*, by Michael D. Coe (Thames & Hudson, 3rd edition [Kindle version], 2012).

Sympathy for the Traitor

This short book is a feisty defense of the importance of translation, with the title playing on the Italian phrase «*traduttore, traditore*» (translator, traitor). The author’s discussion of the translator’s struggle to be “faithful” to the original text (often couched elsewhere in over-simplified arguments between creating a “literal” or “free” translation) is *de rigueur* for anyone who has at-

tempted the challenge of translation. But here I will only quote one passage that makes an important point about how language “works”:

Arguably, it is this constantly shifting balance between objective fact (the text to be translated) and subjective interpretation (a given translator’s version of it) that accounts for the persistence and vehemence of the conviction that translation is inherently impossible. It rests on a conception of human language that considers speech merely a conveyor of information, or, as David Bellos puts it, a «desire to believe (despite all evidence to the contrary) that words are at bottom the names of things». As Bellos notes, this conception goes all the way back to the Book of *Genesis*, in which Adam sets about naming «every living creature» – which begs the question of how Adam would have named a particular shade of blue (or indigo, or azure) hovering over the Paris skyline at dusk, or the feeling of melancholy (wistfulness, gloom) that might visit you at the hour [...]. Language is not all about designation. Its real meanings often hover in the spaces between utterances, in the movement generated by particular arrangements of words, associations, and hidden references. (p. 7, emphasis added)

This point that language is not merely the «names of things» is important to remember in reading Chinese and in overcoming the impression that it consists of pictographs. Again, since language is «not all about designation», this brings into relief the importance of context, «the movement generated by particular arrangements of words, associations, and hidden references».

Proust and the Squid

This is a classic study of the “history” of reading (that is, how the ability to read developed and evolved over the centuries) and how the human brain compresses this process and now learns to read in the first six years of one’s life. It uses the term “logosyllabary” (use of a letter, symbol, or sign to represent a single morpheme or an entire word) to replace the overly simplistic “pictographs” to describe languages such as ancient Sumerian and Chinese:

To get a glimpse of the ancient Sumerian reading brain, we can extrapolate from a living, flourishing, similarly constructed writing system (i.e., logosyllabary). One language today has a similar history of shifts from pictographic symbols to logographic symbols, uses phonetic and semantic markers to help disambiguate its symbols, and has ample brain images: Chinese [...]. Thus a Chinese reading brain offers a contemporary, fairly reasonable approximation of the brains of the first Sumerian readers. A vastly expanded circuit replaces the little circuit system of the token reader. This new adaptation by the brain requires far more surface area in visual and visual association regions, and in both hemispheres. Unlike oth-

er writing systems (such as alphabets), Sumerian and Chinese show considerable involvement of the right hemisphere areas, known to contribute to the many spatial analysis requirements in logographic symbols and also to more global types of processing. The numerous, often visually demanding logographic characters require much of both visual areas, as well as an important occipital-temporal region called area 37, which is involved in object recognition and which Deheane hypothesizes is the major seat of “neuronal recycling” in literacy [...]. These motoric memory areas are far more activated in reading Chinese than in reading other languages, because that is how Chinese symbols are learned by young readers – by writing over and over. (pp. 35-37, emphasis added)

This passage introduces the intriguing idea that different parts of the brain are used in reading Chinese (and other such logosyllabic languages) compared to reading alphabetic languages (or syllabograms; symbols that represent a syllable or sound). Thus, although Chinese is not totally pictographic, there is still a strong visual element in absorbing the meaning of the text that is processed in a different part of the brain. The final point about Chinese being learned “by writing over and over” is still true for many (for Chinese, Korean, and Japanese youngsters, for example), though not necessarily for people who study and learn the Chinese characters as an adult, and it would make an interesting study to see how this different learning experience affects the memory areas of people in their reading of Chinese texts.

Breaking the Maya Code

This book presents the story about how the ancient Maya language was finally deciphered by modern scholars after being delayed by more than a century due to the mistaken assumption that the language was basically pictographic or hieroglyphic, a «mentalist, ideographic mindset that had served in a far earlier epoch to bog down would-be decipherers of the Egyptian monuments» (location 4732 in Kindle edition). As it turns out, Maya (like Chinese) was logophonetic:

In the first place, we have already seen that there is no such thing as a purely pictographic writing system, nor has there ever been, even though pictures of real objects, and parts of them, are used in some scripts. Point two, there is no such thing as an ideographic script, either. And finally, all known writing systems are partly or wholly phonetic, and express the sounds of a particular language [...]. What kinds of writing systems have been devised, and how do they work? Setting aside semasiography [“writing with signs”, a non-phonetic based technique to communicate information without the necessary intercession of

forms of speech]⁵ which we have seen cannot by itself constitute a workable script, we are left with systems which really do express the utterances of a spoken language, be it Chinese or Greek. These writing systems may be categorized as logophonetic, syllabic, and alphabetic [...]. Modern alphabetic scripts, for instance, lean heavily towards the phonetic, but the earliest form of the most ancient script in the world, the Sumerian of southern Iraq, is strongly logographic. To be even more precise, Sumerian is logophonetic, as are Chinese and Egyptian. This term indicates that its semantic element is expressed by logograms, a written sign which stands for a single morpheme, or (rarely) a complete word. If written sentences consisted only of logograms, which they never do, this would be pure semasiography, but the would-be reader would never get the message right. Accordingly, some five thousand years ago a Sumerian scribe hit upon a way to take out the ambiguity inherent in semasiography; he decided to supplement, or help out, the logograms by means of signs of a purely phonetic nature. (location 410-455 in Kindle edition, emphasis added)

And so it is with Chinese. But if a large portion of Chinese characters are not pictographs but instead represent syllables or sounds, how can one “read” Chinese without knowing how it sounds, without actually being able to “speak” Chinese (in at least one of its many dialects)? It is still a mystery to me, despite actually doing it over and over again⁶. In the next section I will take up some specific phrases in Chinese that I translated from the *Mohezhi-guan* to illustrate the process by which such phrases are deciphered, and also to show how more than one “correct” translation can be made from the same text.

III. *Creating Two Different Translations of the Same Text.*

After publishing my heavily annotated translation of the *Mohezhi-guan*, I was approached by the Bukkyo Dendo Kyokai (with their massive project to

⁵ A modern form of a currently developing semasiography is Emoji, which so far is a quickly growing body of pictographs. Although it appears that some attempts are being made to construct sentences using only Emoji, these cannot go beyond crude approximations of a fully communicative language. One interesting development is the use of some Emoji (for example, the eggplant) to refer to something not directly intended by the original fruit pictograph. It will be interesting to see if Emoji to represent grammatical functions, or syllabic Emoji, are created to allow for the construction of full sentences, and if so which sounds/language they will represent. If they appear, Emoji will have taken the first steps to becoming a logophonetic language.

⁶ I have recently discovered that there is a Japanese word 看読 (*kandoku*) that is used to describe reading classical texts without knowing the pronunciation, so I am assured that this is not a phenomenon unique to myself.

translate and publish straight, non-annotated translations of a large number of Chinese and Japanese Buddhist texts⁷), about the possibility of published a “text-only” (non-annotated) version of the *Mohezhiquan* for their BDK series. I previously had hesitated about agreeing to such a project, since the text was so complicated that it needed heavy annotation to make sense to the English reader. Once the annotated and technical translation was published, however, it began to make sense to me to produce a more reader-friendly, straight translation. However, what approach would be necessary to produce such a version? It certainly would not be enough just to strip out the notes and reproduce the naked text. If the notes are gone, to be fully “faithful” to the text the translation itself would have to be revised in order to convey the “original” content. In short, one would have to prepare a “different” translation of the text that would match the context and intended audience. Thus the challenge of creating two different (yet correct, as far as possible) translations of the same text. As I pondered this possibility, it seemed that a number of revisions would be necessary.

1. First, and most importantly, all of the notes and explanatory items (such as Chinese characters inserted in the English text) must be stripped out. How, then, does this affect the translation? In many cases it would require a translation with more extrapolation or paraphrase, perhaps including specific wording that is implied but not explicit in the original Chinese. Would it be necessary to keep those words or phrases in square brackets, or would this just make the translation ugly? Some may say that this would result in a “paraphrase” and not a “translation”, but if so, so be it.
2. Avoid technical terms as much as possible. In the original translation (in *Clear Serenity*) many technical terms retained, for example, the original Sanskrit, especially for Chinese terms that were transliterations rather than full translations. Here is a brief list of such terms, with the Chinese, followed by the technical translation used in *Clear Serenity*, followed by a possible English translation of the term for use in the BDK version.
 - 菩提 → *bodhi*-wisdom → awakening
 - 陰 → *skandha* → aggregate
 - 悉檀 → *siddhānta* → method of instruction
 - 剎那 → *kṣaṇa* → moment
 - 方等 → *vaipulya* → broad

⁷ See, for example, <https://www.bdkamerica.org/translation-mahayana-buddhist-canon>

3. Translate text names into English instead of maintaining original (or supposed) Sanskrit or Chinese titles: for example, instead of *Mahāvaiṣṭya-dhāraṇī-sūtra*, use *The Great and Broad Dhāraṇī Sūtra*.

To illustrate this process, below are some illustrations of phrases from the *Mohezhiḡuan*; first I will give the original Chinese, then give a crude “word-by-word” literal reading of the individual Chinese characters, then give the translation from *Clear Serenity* (which requires sometimes extensive annotation), and finally a possible expanded translation that does not require annotation.

1. 方等云種種問橋智者所呵 (T 46.137a14-15)

This phrase appears towards the end of the *Mohezhiḡuan*, within the context of criticizing “scholastic” monks who focus only on their studies at the cost of maintaining their meditative practices, whose other extreme is “meditation masters” who focus only on their meditative practices at the expense of learning and studying. These two “extremes” are often contrasted and criticized by Zhiyi.

- Broad says various questions bridge wise one scolds/rejects; this direct translation of each Chinese character fails to convey any of the nuances of the full phrase. The first thing to realize is that 方等 – though the phrase indeed means “wide” or “broad” – if simply translated with its literal meaning of “broad” may be misinterpreted as a sexist remark. Indeed in this context it is an abbreviation of the title of a text that contains a story which is summarized by this phrase. The context is a story about a group of travelers who come to a ravine over which there is a bridge. Instead of crossing the bridge and continuing on their journey, they stop and begin to argue and discuss various questions concerning the bridge: how many people had crossed it, what kind of wood was it made of, how many elephants had been used to build it – thousands of such questions – until a wise person approached and scolded them, saying they should just cross the bridge.
- [The Great] Vaiṣṭya [Dhāraṇī Sūtra] says, «A wise person rejects various [impractical] questions about a bridge». (*Clear Serenity*, p. 1575, with notes). This straightforward translation (using square brackets for content that is not explicitly in the Chinese) reflects the awareness that it is a summary of a longer story. It is possible to make a curt translation because notes can be added to identify the source of the quote and to explain the full story behind the phrase.

- The Great and Broad Dhāraṇī Sūtra tells about those who argue over various [impractical] questions about a bridge [instead of crossing it] and are scolded by a wise person. This extended translation, assuming that it cannot be explained in detail in notes, incorporates details that are implied by the context and can thus convey the meaning of the text. Whether or not to include “impractical” and “instead of crossing it” in square brackets or not is a judgement call. Without those phrases that are not explicit in the Chinese, it is not clear why the people are being scolded by a “wise person”.

2. 止觀明靜〔前代未聞〕(T 46.1a7)

These are the famous first four opening characters of the *Mohezhi-guan*, extremely dense in significance. It could be said that these four characters capture the full content and teaching of the *Mohezhi-guan* itself, and can be fully unpacked and understood only after reading the whole text. It is impossible to translate into English while retaining the poetic balance and concise gist of the phrase in Chinese.

- stop, look, clear, quiet: a mere direct translation of the four characters results in nonsense. The first crucial point is that 止觀 (stop, look) is the Chinese translation of *śamatha-vipaśyanā*, the broad Indian/Buddhist term for meditative practices (lit. “calming and contemplation”). So, an expanded translation gives us:
- Calming/cessation (*śamatha*) leads to quietude and contemplative insight (*vipaśyanā*) leads to clarity, or [The practice of] cessation-and-contemplation (*śamatha-vipaśyanā*) is bright clarity and quietude. There are further nuances that are included in the compact Chinese phrase, namely, should the couplets “cessation-and-contemplation” and “luminous quiescence” be understood as compounds, or should the elements be considered separately? In Chinese both are possible, and are implied without further explication. The title of my book, *Clear Serenity, Quiet Insight*, is an attempt to merge these two possibilities. Again, the Chinese 止觀 can refer to either or to both the process and the result of meditative practices (e.g., by “stopping” passions and distracting thoughts one can attain a state of cessation; through focused “contemplation” one can attain insight). Without the advantage of discussing these nuances in notes or commentary, the translator must make a decision:

- Donner and Stevenson opt for «Calming and contemplation as luminosity and tranquility»⁸. “Calming” is a more accurate translation of *śamatha*, but there are reasons (including Zhiyi’s extended explanation of the term later in the text) to use a word that communicates the implications of the Chinese 止 (“stop”). Thus I have translated:
- «The luminous quiescence of cessation-and-contemplation» (*Clear Serenity*, p. 74). I am not happy with this translation; it has none of the poetic conciseness of the original Chinese and, to be honest, is clunky English. In *Clear Serenity* the phrase is explained and unpacked in long footnotes, as well as in a more extended endnote, and Zhiyi himself devotes a whole chapter (*Clear Serenity*, vol. 1, pp. 424-48) to explain the term 止觀. But for an unannotated translation, an extended explanatory version (sacrificing completely the conciseness of the original) may be necessary:
- To put an end [to passionate afflictions, wrong views, and distracting thoughts] is to attain quietude, and focused contemplation results in clear insight.

3. 一觀心是不可思議境 (T 46.52b18-19)

This is one of the most important phrases in the *Mohezhi-guan*, coming at the beginning of perhaps the most well-known and influential passage in the text, on «Contemplating Objects as Inconceivable». Again, it can be interpreted in a variety of ways, but the translator must decide on one of many possibilities.

- First, contemplate mind this not-possible-to-conceive object. Again, merely listing a direct translation of each Chinese character does not provide an intelligible rendering. Read in context, one can see that it refers to the first of ten “modes of contemplation” that have already been listed in the text. Thus we have:
- The first [mode of] “contemplating thoughts” 觀心 is [to contemplate] objects as inconceivable (*Clear Serenity*, p. 795). A more traditional reading would be «the first [mode of contemplation] is to contemplate thoughts (or, “the mind”) as inconceivable object[s]», or, «First, contemplating the mind (or thoughts) as an inconceivable object». Gram-

⁸ See N. Donner, D.B. Stevenson, *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i’s Mo-ho chih-kuan*, University of Hawai’i Press, Honolulu 1993, p. 99).

matically, one can take the two characters 觀心 as a compound, or one can take “contemplating” 觀 to modify the whole phrase. Again, is it the mind itself or “thoughts” that is/are the inconceivable object(s), or is it that one contemplates all phenomenal objects (including the mind or thoughts) as inconceivable – that is, as beyond conceptual understanding, and incapable of being “apprehended” or “obtained”? Does Zhiyi mean that the mind contemplates only itself, or its own thoughts, as “objects”? These questions were of great import for the later development of Tiantai/Tendai thought in China and Japan⁹, and it is impossible to come up with a single English translation that would reflect this broad ambiguity.

- Leon Hurvitz, in his pioneering biography and study of Zhiyi¹⁰, translated this as «The contemplation of the ‘realm of the inconceivable»». However, this translation is closer to the phrase in the earlier list of the ten modes of contemplation (觀不可思議境) than the phrase under consideration here.
- For an unannotated translation, here is a possible compromise: «The first mode of contemplation is to contemplate that all objects of our experience are inconceivable».

3. 如醉婆羅門剃頭戲女披袈裟 (T 46.20a23)

This phrase refers to two stories from the *Dazhidulun* to explain the importance of having some sort of connection with the Buddhist path, and that even people with various faults can benefit from an unintended relationship with the Dharma: a Brahman who unintentionally took the vows to become a monk while in a drunken stupor, and a “female entertainer” who wore a nun’s habit just to play a part as an actress.

- like drunk *poluomen* shaves head playful woman spreads robe; this direct translation could be misunderstood to refer to a single example (a playful women spreading her robe for a drunk Brahman?) rather than two different examples. The translation must make it clear that these are two different examples:

⁹ See, for example, Jacqueline Stone’s discussion of “mind-contemplation” in her *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, University of Hawai’i Press, Honolulu 1999, especially Chapter 4 on *Hermeneutics, Doctrine, and “Mind-Contemplation”* (pp. 153-189).

¹⁰ See L. Hurvitz, *Chih-i (538-597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Monk*, vol. XI, *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, Peeters Publishers, Leuven 1980, p. 330.

- [The primacy of the Way] is illustrated by [the stories in the *Dazhidulun* about] the drunken Brahman who took the tonsure, and the female entertainer who donned monastic robes. (*Clear Serenity*, pp. 407-408, with notes). This expanded translation clarifies the content of the two examples, and further details are provided in the notes. Donner and Stevenson (p. 334) render this similarly as «[This supreme importance of the dharma] may be illustrated by the case of the drunken brahmin who took the tonsure or the actress who donned monastic robes». This could be rendered without square brackets as:
- This is illustrated by the drunken Brahman who took the tonsure, and the female entertainer who donned monastic robes. In this case (unlike the previous examples), the translation could be left plain and without explanation. If read within its context, it is clear that it refers back to an earlier explanation in the text that «although good [moral conduct] is conducive to [realizing] the principle [of reality], the Way derives [primarily] from [the cultivation of] cessation-and-contemplation [as a home-departed one]» thus emphasizing the importance of contact with the monastic life. The intent of the passage is clear without having to indicate that the stories appear in the *Dazhidulun* (and they probably appear in other sources as well) or explaining further details about the stories. Thus there are passages that need not be modified even in the absence of explanatory notes.

In Closing

In this essay I have reflected on some personal guidelines for translation (especially the importance of context), speculated on what it means to “read” Chinese, and examined the process of developing more than one “correct” translation for the same Chinese text. I look forward to further developments as I rethink and redo my heavily annotated translation of the *Mohezhi-guan* into an unannotated straight translation.

Abstract

This essay presents some ruminations on the challenge of translating Chinese Buddhist texts, based on more than thirty years of working on such a task, and looking forward to developments for future translations. First I will recall some personal guidelines for translation (especially the importance of context). Second, I will then reflect on a few passages and arguments from three books I have read recently on translation and language (in particular the characteristics of the Chinese language) and what it means to “read” Chinese. Third and finally, I will examine a few terse phrases from the Chinese text (the Mohezhiqian) I published recently in a heavily annotated translation to illustrate how a translation proceeds, and to show that more than one correct translation is possible, depending on the annotation (or lack thereof) and the intended audience.

Keywords: Translation; Chinese; Context; Reading; Logophonic; Annotation.

Paul L. Swanson
Nanzan Institute for Religion and Culture
pswanson@nanzan-u.ac.jp

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

Alicia M. de Mingo Rodríguez

1. *Reivindicando la traducción y al traductor*

1.1. En la época de la *globalización* del mundo, la tarea que compete a la traducción y, concretamente, al traductor, no es separable de lo que podríamos considerar un compromiso ético en favor de la mediación intercultural y con vistas a la configuración de una *comunidad de comunicación* en el horizonte de una *universalidad/traducibilidad transversal*, articulada con el reconocimiento de la diversidad y la apertura al Otro. A este respecto, si bien la traducción *lingüística* no agota lo que cabe esperar de la traducción en general, sin embargo, sigue siendo una magnífica guía de cara a abordar la posibilidad de la traducción como *oportunidad* para una filosofía y ética contemporáneas atentas a los signos y debates de su propio tiempo.

Pensar la traducción exige que no olvidemos la figura del *traductor*, y ello no por un empeño en simplemente “subjetivizar” lo que supone la traducción, sino porque consideramos que es verdaderamente en la proximidad del traductor como podemos comprender lo que se decide en la traducción y lo que ésta implica – esto será esencial – no como sólo como *resultado*, sino principalmente como *proceso*. Por otra parte, pensar la traducción a fondo requiere que no prosigamos el camino más “expeditivo”, en el que el desafío de la traducción queda claramente atenuado, cuando no eclipsado, en favor de una presunta *eficacia operativa*.

A este respecto, es necesario rescatar el *proceso* de traducción en la proximidad del traductor frente a, por una parte, a) la traducibilidad aligerada que propicia la *lingua franca*, y, por otra parte, b) frente a la traducibilidad mecanizada que favorece la *traducción automática*. No serán los recursos a aquella *lingua* ni a esta *artificial intelligence* los que nos brinden justamente

el motivo esencial de lo que aquí quisiéramos pensar. Nuestra propuesta en torno a la *traducibilidad crítica* requiere al traductor en circunstancias *fenomenológico-hermenéuticas* complejas y sutiles, no solventables desde una mera *funcionalidad pragmático-comunicativa* de la traducción. Ciertamente, la “mediocridad” de la *lingua franca* favorece la comunicación, pero una comunicación que, en el abuso de la oferta de la *lingua franca* (mil por uno) en un mundo urgido por el *comercio* y el *tráfico* de todo tipo de mercancías y personas, corre el peligro de una *pandemia* de simplificación de la inteligencia, de empobrecimiento¹ de lo que sería la posibilidad, infinitamente más compleja, pero también mucho más enriquecedora, de mantener activa la traducibilidad “horizontal” inter-lingual e inter-cultural... Bajo la cobertura de la *lingua franca* ya no se trata de que *se encuentren creativa y esforzadamente* las diversas lenguas entre sí. Nada que objetar, en principio, siempre y cuando se evite que esa *monoconvertibilidad vertical inter-lingual* que propicia la *lingua franca* (aunque ésta también se diversifica, ciertamente, gracias a la *glocalización*²) vaya en detrimento y desprestigio de la horizontalidad transversal de la traducibilidad. La crítica sólo podrá operarse en otro terreno, que es necesario explorar, especialmente desde la posibilidad privilegiada de una filosofía traductológica.

Por otra parte, decíamos, nos encontramos con la *traducción automática*, que es una *traducción-sin-traductor*. Precisamente esta posibilidad tecnológica, con sus grandes avances, nos motiva a pensar en la figura del *traductor*, no en lo que tiene de meramente subjetivo (aunque ello sea importante), sino por lo que representa de mediación en el terreno *experiencial*³, que una máquina sería incapaz de vislumbrar ni aportar⁴. Por lo demás, la traducción automática se desenvuelve también en una ausencia de mundo y de contexto y, por tanto, en una “ceguera” hermenéutica básica que impide considerar que traducir equivalga a *comprender*, y no sólo a (cuasi)entender lingüísticamente.

1.2. La posibilidad de una *traducibilidad crítica* no sólo se confronta con la expansión de la *lingua franca* y de la traducción automática, sino también

¹ Incluso de la propia lengua inglesa. Cfr. G. Steiner, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, FCE, México 2001, pp. 476-479. También A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris 1984, p. 288.

² Cfr. Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando Editore, Milano 2005.

³ A. Berman, *op. cit.*, p. 74 y ss.

⁴ Cfr. Ch. Bezari, R. Raimondo, T. Vuong, *The Theory of the Imaginaries of Translation*, in «Itinéraires», 2 (2018) et 3 (2019), acceso el 3/04/2020. URL: <http://journals.openedition.org/itineraires/5077>.

con factores más estructurales, que guardan relación con el *olvido de la traducción* y del *traductor*. La razón primera de dicho olvido se halla en la inmediata (e ideal) transparencia del significante en el signo, que nos hace olvidarlo a él mismo y a quien debe trabajar con el significante precisamente en la complejidad del acceso semántico y pragmático al significado⁵. Abordándolo como problema global, y con especial atención a la cultura anglosajona (lo que es interesante, pues en su argumentación confluye esta problemática con la de la *lingua franca*), Venuti llama la atención críticamente sobre la exigencia de invisibilidad del traductor concretamente en dicho entorno cultural, que valora especialmente una traducción si no se aprecia o detecta que es justamente una traducción. El valor de la transparencia se vincula, entonces, con el de la *fluidez*⁶. Dice Venuti que

una traducción fluida es inmediatamente reconocible e inteligible, “familiarizada”, domesticada y no “desconcertantemente extranjera” [...]. Bajo el régimen de traducción fluida, el traductor trabaja para hacer su trabajo “invisible”, produciendo el efecto ilusorio de una transparencia que al mismo tiempo oculta su propia condición ilusoria: el texto traducido parece “natural”, es decir, no traducido⁷.

Y más adelante:

La prevalencia de la traducción domesticadora y fluida ha favorecido estos desarrollos gracias a su valor económico: [...] la fluidez da como resultado traducciones que son fácilmente legibles y que, por lo tanto, se convierten en un óptimo bien de consumo para el mercado del libro, favoreciendo su accesibilidad y garantizando la marginación de los textos extranjeros y las traducciones en inglés que ofrecen una mayor resistencia a la lectura fácil. La invisibilidad del traductor puede ser vista ahora como una mistificación de proporciones preocupantes, una ocultación del éxito extraordinario de la multiplicidad de causas desencadenantes y efectos de la traducción al inglés, de la multiplicidad de jerarquías y exclusiones en las que está involucrada [dicha invisibilidad]⁸.

Comentando al traductor J.M. Cohen, dice Venuti que «practicar la traducción como simple comunicación significa reescribir el texto extranjero según valores de la lengua inglesa, entre ellos el de la transparencia, lo que

⁵ J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, in *Obras completas*, vol. V, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983, pp. 434-435.

⁶ L. Venuti, *L'invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*, Armando, Roma 1999, p. 22.

⁷ *Ivi*, pp. 25-26. La traducción es nuestra.

⁸ *Ivi*, pp. 39-40.

eclipsa totalmente el trabajo de domesticación del traductor, incluso a los ojos del traductor mismo»⁹.

El menosprecio del traductor exige no únicamente el prejuicio cuasi-“regulativo” de la transparencia de la traducción, sino también el de la primacía concedida al autor¹⁰, que desemboca, todo ello, en la presentación de la figura del traductor como *olvidado* (Steiner), *traidor* (*traduttore, traditore*¹¹), *apocado* (Ortega), *obediente* (Hugo) o *melancólico y dubitativo* (Monterroso)¹². Decía el autor de *After Babel* que hasta 1953

la descripción que hace Valéry Larbaud del traductor como un mendigo a las puertas de la iglesia tenía mucho de verdad: «*Le traducteur est méconnu; est assis a la dernière place; il ne vit pour ainsi dire que d'aumônes*» [El traductor es desconocido; está sentado en el último lugar: no vive por así decirlo más que de limosnas]. Aun el día de hoy, las compensaciones financieras con que se remunera la traducción suelen ser irrisorias si se tiene presente la dificultad y la importancia del trabajo implicado [...] el traductor suele ser una presencia fantasmal. Apenas si lo notamos en el reverso de la portada. ¿Quién recuerda su nombre, quién siente gratitud por el trabajo que ha consumado¹³?

Antoine Berman se refería, por su parte, a «la condición ocultada, reprimida, reprobada y *ancilar* de la traducción»¹⁴ que a los ojos del público se torna, además, sospechosa¹⁵. El drama del traductor consiste en *servir* a dos señores (Rosenzweig). Tendemos, pues, a olvidar, si no menospreciar, la traducción. Cuanto más perfecta, más invisible el traductor, por su virtuosa fidelidad y obediencia. Entretanto, no nos percataremos de que el texto traducido viene de otra lengua, de otra cultura ni, por supuesto, que se pudiera vincular con algo que pudiera ser intraducible como expresión de una *diferencia* en la lengua de origen que no encontrase cabida en la lengua de destino. Traducir se convertiría, de este modo, en una suerte de “domesticación” tendente a devaluar el factor de *alteridad*, o a no dejar rastro de él.

⁹ *Ivi*, p. 28.

¹⁰ *Ivi*, p. 30 y ss.

¹¹ E. Kahane, *Traduttore Traditore: de consideración estética a estigma social*, in *aiic.net*, 27 Octubre 2016, <http://aiic.net/p/7787>.

¹² Vid. M. Sáenz, *Servidumbre y grandeza de la traducción* (Discurso de Ingreso en la Real Academia Española de la Lengua), Real Academia Española, Madrid 2013, p. 18.

¹³ G. Steiner, *op. cit.*, p. 278.

¹⁴ Refiriéndose a la traducción de Eugenio Oneguín, decía V. Nabokov que «a la fidelidad de la transposición lo he sacrificado todo: elegancia, eufonía, claridad, buen gusto, uso moderno e incluso corrección gramatical» (vid. M. Sáenz, *op. cit.*, p. 30).

¹⁵ A. Berman, *op. cit.*, pp. 14-15.

Intercambiaríamos inteligibilidad por domesticación. Por lo demás, ¿quién pensaría al traductor como *co-autor*? Y si lo fuese, ¿acaso no podría sospecharse que fuese un *traidor*?

Por su parte, Ortega y Gasset ya destacó la contraposición entre la rebeldía del autor, en su creatividad respecto a la gramática, la lengua y el contorno social, y, por otra parte, el traductor, del que decía que

el traductor suele ser un personaje apocado. Por timidez ha escogido tal ocupación, la mínima. Se encuentra ante el enorme aparato policíaco que son la gramática y el uso mostrenco. ¿Qué hará con el texto rebelde? ¿No es pedirle demasiado que lo sea él también y por cuenta ajena? Vencerá en él la pusilanimidad y en vez de contravenir los bandos gramaticales hará todo lo contrario: meterá al escritor traducido en la prisión del lenguaje normal, es decir, que le traicionará. *Traduttore, traditore*¹⁶.

Y Hugo, por su parte, había destacado que

el traductor verdadero, el traductor definitivo y de calidad, si es inteligente, se subordina al original, y se subordina con autoridad. La autoridad se manifiesta en esa obediencia soberana. El traductor excelente obedece al poeta como el espejo obedece a la luz, devolviéndoo su resplandor¹⁷.

Así, el traductor puede asumir, desde el comienzo, que se debe a la transparencia, evitando demorarse en lo que no la favorezca y esforzándose en pasar desapercibido. Ya piensa en esto también quien, como autor, prevé al traductor, calibrando de qué modo podría ser la traducción máximamente transparente – lo que le incitará a “acomodar” su texto a la lengua de destino, con lo que ello supondría de empobrecimiento de las posibilidades expresivas, especialmente en el ámbito de las Humanidades.

Así pues, paradójicamente, siendo muy importante, el traductor parece no tener relevancia. Siempre imprescindible al principio, parece prescindible a la postre.

2. De la confianza

Qué duda cabe: el traductor y la traducción deben ser *fiabiles*, de *confianza*. Tanto, que ni siquiera deberíamos reparar en ella, si “todo marcha

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, pp. 182-183.

¹⁷ V. Hugo, *Los traductores*, in D.L. García (ed.), *Teorías de la traducción. Antología de textos*, Escuela de Traductores de Toledo, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 1996, p. 283-308, p. 288.

bien”. Pero se trata, en muchos casos, como requerimiento, de una confianza de baja intensidad, una confianza “de mínimos”. De entrada, en apoyo de la confianza que se deposita en la traducción viene la confianza en que la traducción es posible, porque las lenguas la permitan, y en virtud de la coherencia, razonabilidad y cordura de lo que se ha de traducir. En este sentido, parte del trabajo de traducción se sustenta en la *familiaridad* de un mundo presupuesto, con sentido. Lo recordaba Steiner cuando decía que

Se parte de una confianza inicial; de una convicción apoyada en la experiencia anterior, pero epistemológicamente frágil y psicológicamente riesgosa; con un dar crédito a la significación total; a la “seriedad” del texto propuesto [...]. Aventuramos un salto al frente: concedemos, de entrada, que “hay algo allí” que debe comprenderse; que el traslado no será vacío. Todo entender y, con mayor razón el aserto demostrativo de haber entendido qué es la traducción, se inicia con un acto de confianza. Confianza, por lo común, inmediata y espontánea, pero no por ello menos compleja en su fundamento. Constituye una convención operativa, derivada de una secuencia de hipótesis fenomenológicas sobre la coherencia del mundo; sobre la presencia de la significación en sistemas semánticos muy diversos y, quizá, antitéticos en lo formal, sobre la validez de la analogía y la semejanza. La generosidad radical del traductor (“Concedo de antemano que debe de haber algo allí”), su confianza en la “otra” manera de decir, aún no evaluada ni explorada, concentran en grado filosóficamente abrumador la propensión del hombre a considerar el mundo como algo simbólico; como un todo constituido de relaciones en las que “esto” puede equivaler a “aquello”, y en el que debe de ser así, efectivamente, tiene que haber significaciones y estructuras.

Pero la confianza no se otorga nunca de una vez por todas. Se ve traicionada, trivialmente, por lo incoherente; por el descubrimiento de que “no hay nada allí” que pueda traducirse y esclarecerse [...] la confianza también se pone a prueba, con mayor o menor rigor, en la rutina cotidiana del aprendizaje de una lengua y en la traducción [...]. “¡Esto no quiere decir nada!”, exclama el niño exasperado ante su manual de latín, o principalmente frente a su método *Berlitz*. Se trata de una sensación que casi llega a ser táctil; la sensación de enfrentarse a un espacio en blanco: a una superficie inclinada y resbaladiza que no ofrece ningún asidero. La emulación, ese oficioso testimonio de los precedentes (“Otros han logrado traducir este pasaje antes que tú”), nos incita a seguir en la tarea. Pero el otorgamiento de la confianza sigue siendo ontológicamente espontáneo, y se anticipa a la prueba de la posibilidad de traducir, pasando a menudo por un largo y arduo abismo [...]. Al poner manos a la obra, el traductor debe apostar a la coherencia; a la plenitud simbólica del mundo¹⁸.

¹⁸ G. Steiner, *op. cit.*, pp. 303-304.

Es importante no olvidar esta confianza básica, que habrá de ser *desafiada* cuando precisamente la traducción deba enfrentarse con la *alteridad*, tanto de la lengua como de otra cultura, en la medida en que no resulte fácilmente accesible esa razonabilidad previa. En este aspecto, la traducción es un problema hermenéutico más¹⁹, que presupone una *familiaridad* previa que auxilia eficazmente, en muchas ocasiones, de cara a calibrar la razonabilidad de una traducción en una situación de *precariedad epistémica* extrema, por ignorancia total de la otra lengua, cuando el receptor ha de ponerse por completo “en manos del traductor”. Es necesario creer, de entrada, en que, a pesar de todas las dificultades, hay la *posibilidad* de traducir, pues ya *hay-traducción*²⁰.

Con efectos benéficos y perjudiciales, mucho antes de que pensemos en el traductor como traidor, contamos con él en la confianza que nos merece su esfuerzo, una confianza que justificará precisamente que el *traductor-de-confianza* se pueda convertir en *traditore*. Al “estar en sus manos” quedamos expuestos, y más aún en la situación en que todo se desenvuelve en una (presunta) transparencia que nos “infantiliza”. Por ello es necesario que la traducción se “visibilice”, que no quede eclipsada (aparentando ser transparente), de modo que la confianza pueda ser desafiada, contrastada y sometida a la exigencia (ética y epistémica) de su perfectibilidad.

Se comprenderá mejor lo que tratamos de decir si recordamos una escena memorable del reconocido film *La vita è bella* (Benigni, Miramax, 1997), concretamente aquella en que, haciendo gala de una osadía extrema, Guido, preso en un campo nazi de concentración, se dispone a hacer de traductor de alemán, idioma que no entiende en absoluto, a fin de que su hijo, preso también, no tenga que escuchar las terribles normas del campo. De este modo, para el niño, todo debe parecer un juego. Al terminar de “traducir”, Guido pide a Bartolomeo (uno de sus compañeros, con conocimientos de alemán) que traduzca a los otros prisioneros lo que el oficial alemán había dicho verdaderamente, pues ignorarlo comportaría, para todos, un grave peligro.

La escena sólo puede construirse bajo un doble requisito: a) que los dos idiomas implicados (alemán e italiano) resulten *ininteligibles* para todos (el italiano para el soldado alemán, y el alemán para todos – excepto para Bartolomeo), de modo que no pueda haber control alguno de la corrección

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 462-467.

²⁰ Ricoeur recordaba a Davidson: «En teoría difícil y duro (*hard*), en la práctica fácil y cómodo (*easy*)» (P. Ricoeur, *Le paradigme de la traduction*, in «Esprit», 253 (1999), pp. 8-19, p. 10. Cfr. también p. 14.

de la traducción ni de la competencia de Guido como traductor; y b) que nosotros (y buena parte de los prisioneros) sepamos que esa traducción es completamente inverosímil, lo que, sin embargo, no sabe, por su “inocencia” hermenéutica, el hijo de Guido. En este caso, sin duda hiperbólico, nos percatamos de la *confianza* que se puede llegar a depositar en el traductor, obviamente, cuando se desconoce por completo el idioma y no hay otro recurso que dicha confianza, por lo que ésta debe aumentar exponencialmente – hasta la *credulidad* (reforzada por la relación hijo/niño-padre, en este caso). Al mismo tiempo, también llegamos a comprender que gracias a la confianza que se deposita en el traductor, éste posee un gran poder, en virtud de su competencia lingüística, que se le presupone, y porque, de entrada, ¿quién iba a desconfiar de él, que se presenta (recordémoslo) como apocado (Ortega) y obediente (Hugo)? Entonces, ¿no podría degenerar ese poder del traductor en poder de *manipulación*, potenciado por el exceso de confianza/credulidad? En la escena del film, percatarse del engaño es fácil. En otras ocasiones no lo será tanto (y menos, si ni siquiera nos percatamos de que se trata de una traducción).

Es necesario, en todo caso, contar con la expectativa del traductor no sólo en su *fiabilidad lingüística*, sino también en su *honestidad* y en su *lealtad* tanto al emisor como al receptor. El traductor podría ser tentado: él, tan obediente, tan apocado... está en la mejor de las circunstancias para pasar desapercibido y, por tanto, encubrirse, y se podría imaginar – quizás un buen argumento para un relato novelesco – que aprovechara su propio disimulo para vengarse de los olvidos y desprecios que sufre (también como *co-autor*, en cierto modo²¹), como si pudiese aprovechar su rencor para fines deshonestos. Ciertamente, este comportamiento es infrecuente. Sin embargo, ese pasar desapercibido, ¿no justifica acaso que se olvide el proceso que conduce a la traducción, y, más críticamente, todo lo que en la traducción podría ser mejorable o, por el contrario, lo que en ella va en detrimento de la tarea que se le encomienda?

Sin duda, la fidelidad y la lealtad son virtudes esenciales para el traductor. Se le conceden “a priori”, en la medida en que le requerimos que se haga acreedor de nuestra confianza. Sin embargo, se puede debatir respecto a qué deben medirse esas fidelidad y lealtad, más allá de las que el traductor debe a quien le encomiende una traducción (si ese es el caso).

²¹ Cfr. S. Basalamah, *Du droit à l'éthique du traducteur*, in «TTR: traduction, terminologie, rédaction», 2, 17 (2004), pp. 67-88.

3. «*La traducción no es la obra, sino un camino hacia la obra*»²²

Tal como lo imaginamos usualmente, el traductor asume como fin de su tarea la elaboración de un producto *acabado*. Sin embargo, más allá de nuestra *representación*, lo que en la traducción se dilucida, ¿se dejaría amoldar a un resultado *acabado*? Miguel Ángel nos dejó como legado, no es seguro si intencionado o no, un conjunto de obras inacabadas en las que se podía apreciar el esculpir como *proceso*. ¿No estaría, acaso, la verdad de la escultura en ese proceso, de modo que, paradójicamente, la obra acabada pudiese provocar que nos pasara desapercibido el *proceso* mismo: el trabajo esmerado con la piedra, el peligro de rotura que amenaza a cada instante...? En la asignación al traductor de tareas *usuales* que deben verse a toda costa *culminadas*, se nos suele olvidar un proceso que no se deja plasmar, en absoluto, en la presunta culminación de lo traducido. Si antes hemos insistido en la *transparencia* y la *fluidéz* es precisamente porque favorecen ese olvido y la creencia en que el objetivo se ha alcanzado, habiéndose superado dificultades y obstáculos. Es como si, con esta ilusión, quisiéramos superar la “malignedad” de una traducción amenazada por su eterno inacabamiento, es decir, por la imposibilidad de domar lo Otro o por la exigencia – que también reconoce el buen traductor – de tener que renunciar a la *traducción perfecta*, lo que, según Ricoeur, implica un *duelo*²³.

Verdaderamente, podemos confiar en que *hay-traducción* (Steiner, Ricoeur) y en que la traducibilidad es una opción al alcance. Y, sin embargo, en las ocasiones en que verdaderamente surge *l'épreuve de l'étranger*, nos arriesgamos, por una confianza poco desafiada, a bajar el nivel de exigencia. *Hay-traducción*, ciertamente, en un nivel de *objetividad* que podemos *compartir, entre culturas* que pertenecen a un mismo entorno hermenéutico, y de acuerdo a *ámbitos de realidad* que son suficientemente comunes. Pero el *desafío-de-confianza* se plantea cuando se encomienda a la traducción el *llegar al Otro* ¡traduciéndolo! Ello sólo sería posible en una zona intermedia, que la traducibilidad crítica debe explorar. El traductor ha de ser fiable y fiel, pero ¿podrá seguir siendo “obediente”? ¿A qué deberá obedecer? Si ya no es posible la mera *transcripción*, ¿no será que sólo hay semejanzas, a veces inciertas y frágiles?

En el horizonte de la traducibilidad crítica llegamos a saber que el traductor no simplemente *transporta* o *traslada*, sino que, en verdad, *transforma*

²² J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 449.

²³ P. Ricoeur, *op. cit.* p. 16.

ma y *mezcla*. Aunque no se “vea”, porque esté escrito (representado) con caracteres de la lengua de destino, el texto que recibimos como ya traducido no pertenece en su verdad, en el proceso interior del esfuerzo de traducción, ni a la lengua de origen ni a la de destino. Ambas han debido ser “estimuladas” recíprocamente, gracias al traductor, para llegar a un posible (y a veces precario) encuentro. Cuando Lutero emprendió la traducción de la *Biblia* al alemán... la lengua de “destino” en verdad sólo estaba “a medio hacer”, pues él aspiraba a traducir a una lengua *hablada* por el hombre común alemán, pero aún no instituida en un *corpus* de escritura. Lutero quería traducir al alemán – es bien conocido – preguntando «a la madre en la casa, a los niños en las calles, al hombre corriente en el mercado, y deducir su forma de hablar fijándose en su boca»²⁴.

4. *Fecundantes confrontaciones.*

Traducción y desafío ético de la interculturalidad

Sin duda, la posibilidad de traducir conecta con la confianza en la posibilidad no ya sólo de trasladar o transitar, sino también de *transformar*, ciertamente, bajo la guía de la *fiabilidad*, la *fidelidad* y la *lealtad*, y con vistas a un máximo de *comunicación* (encuentro). Aunque en su versión más estereotipada el traductor sea pensado desde la “felicidad” de la fluidez y la transparencia, sin embargo, éstas no son siempre posibles, y en muchos casos la confianza que parece brindar el propio ideal debe ser no ya *cuestionada* (sospecha contra credulidad), sino *desafiada*. Lo que aquí consideramos como *traducibilidad crítica* se despliega como *precaución y exigencia* respecto a la posibilidad de que en la traducción (traslación, pero sobre todo transformación y mezcla) no se guarde memoria de, ni se deje expresión a, la *diferencia* en la comunicación. Ya hemos llamado la atención sobre la circunstancia de que precisamente el valor de la confianza favorece que se debilite la tensión que la traducción requiere cuando en ella está en juego no sólo la *sensibilidad* para con la diferencia²⁵, sino un encuentro verídico, pues ya vimos que la traducción adopta la apariencia de ser posible y exitosa y, además, tiende a pasar desapercibida. Por eso es necesario pensar

²⁴ M. Lutero, *Misiva sobre el arte de traducir*, in D.L. García (ed.), *Teorías de la traducción*, cit., pp. 51-65, p. 56.

²⁵ Cfr. U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993, cap. XVII (*La traduzione*).

la traducibilidad *crítica* como traducibilidad *reflexiva*, pues precisamente busca lucidez respecto al acto de traducir en cuanto tal, acorde a la ética de la traducción²⁶, que parte del *deseo (puro) de traducción* debiendo reconocer, por supuesto, los escollos, excusas y complacencias que amenazan al traductor.

Pues bien, ya ha sido muy reconocido en la traductología que lo que está en juego no es simplemente una cuestión lingüístico-epistemológica, sino un desafío ético tan exigente como es el *respeto al Otro*. Un Otro duplicado: de origen, emisor, y de destino, receptor. El traductor se debe a la *mediación* más que a la (doble) *servidumbre*. Su terreno por antonomasia, si lo pensamos en profundidad, es el de las posibilidades de la *mediación sinónímica*²⁷.

Verdaderamente, el tema general de la traductología va más allá de la mera problemática específica de la traducción lingüística (que, sin embargo, puede ser mantenida en su relevancia *modélica*, por su apelación a lo “extranjero”²⁸). La traducibilidad crítica apunta también, sin duda, a la posibilidad y realidad del entrecruzamiento interhumano e intercultural. Decía Hugo que

los traductores tienen una función civilizadora. Sirven de puente entre los pueblos. Trasvasan el espíritu humano de unos hombres a otros. Están al servicio del paso de ideas. Gracias a ellos el genio de una nación visita al genio de otra. Fecundantes confrontaciones. Los cruces son tan necesarios para el pensamiento como para la sangre.

Otra función de los traductores: superponen los idiomas, y a veces gracias al esfuerzo realizado, preparando y adaptando el sentido de las palabras a las acepciones extranjeras, acrecientan la elasticidad de la lengua. Esta tracción del idioma, siempre y cuando no llegue a desgarrarlo, lo desarrolla y lo engrandece.

El espíritu humano es más grande que todos los idiomas. No todas las lenguas lo expresan en idéntica medida. Cada una saca agua de este mar según su capacidad. Está en todas, más puro o más turbio. Los dialectos lo cogen con su cántaro. Los grandes escritores obtienen más de este infinito. De ahí, a veces, lo incomprendible; de ahí, otras muchas veces, lo intraducible»²⁹.

²⁶ A. Berman, *op. cit.*, p. 17.

²⁷ La búsqueda en la lengua de destino exigirá explorar la lengua de origen, que no puede ser transformada de hecho, pero sí “removida virtualmente”. Cfr. P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 17. Se trata de pensar desde la traducción uno de los lemas de la hermenéutica gadameriana: «*Pensar históricamente* quiere decir en realidad *realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado* cuando intentamos pensar en ellos» (H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 476-477).

²⁸ Cfr. H. Weinrich, *Petite xénologie des langues étrangères*, in «Communications», 43 (1986), pp. 187-203, p. 189.

²⁹ V. Hugo, *op. cit.*, p. 299.

Si *comprender es traducir* (Steiner), la traducción no es sólo una práctica intelectual, sino un *acontecimiento*, algo que sucede, o que puede suceder en nuestras vidas, en nuestras culturas..., un *estilo o modo de ser* que nos incumbe cotidianamente. En último término, y en cierto modo, lo que está en juego en la relación con el Otro no es tanto un saber-acerca-de..., sino la posibilidad de *conversar*. Decía Geertz – y esto me parece decisivo – que (él se refería al etnógrafo)

no tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos [...] o de imitar a los nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante más difícil [...] de lo que generalmente se reconoce³⁰.

Actualmente, la traducibilidad se ha convertido en una posibilidad y una oportunidad de inter- y transculturalidad, convocando, como se lo reconoce en los programas de estudio e investigación de los *Translation Studies*, a investigadores en los ámbitos de la teoría literaria, la sociología, la etnografía, la filosofía, la semiótica, la historia y la historiografía, la teología, los estudios de género y sobre postcolonialismo, etc.

En tal sentido, algunos pensadores vislumbran en la traducción una nueva oportunidad para pensar a fondo el *universalismo*. Para Judith Butler, una de las principales promotoras de esta línea crítica,

sólo podemos rearticular o resignificar las categorías básicas de la ontología, del ser humano, del ser de un género, de ser reconocible sexualmente, en la medida en que nos sometemos a un proceso de traducción cultural. No se trata de asimilar nociones de género foráneas o distantes como si fuera simplemente una cuestión de incorporar lo ajeno a un léxico establecido. La traducción cultural es también un proceso de ceder nuestras categorías más fundamentales, es decir, de observar cómo y por qué se disuelven, cómo requieren la resignificación cuando se encuentran con los límites de la episteme disponible: lo que se desconoce o lo que todavía no se conoce. Es crucial reconocer que la noción de lo humano sólo se construirá con tiempo, en y a través del proceso de traducción cultural, ya que no se trata de una traducción entre dos lenguajes que se mantienen cerrados en sí mismos, distintos, compactos. Más bien, *la traducción obligará a cada lenguaje a cambiar con el fin de aprehender al otro*, y este aprehender en el límite de lo que es familiar, estrecho de miras y ya conocido, proporcionará la ocasión para una transformación ética y social. Constituirá una pérdida, una

³⁰ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1987, p. 27.

desorientación, pero en la cual lo humano hallará una oportunidad para ser de nuevo³¹.

Más adelante, en la misma obra, Butler toma como ejemplo la obra de la escritora y activista Gloria Anzaldúa para conducir la traducción a la crítica de la identidad monolítica, en la medida en que gracias al proceso interior de la traducción tiene lugar dicha crítica y se producen *transformaciones y mezclas* que favorecen el universalismo intercultural desde y en la diversidad. A su juicio,

Anzaldúa nos pide que consideremos que la fuente de nuestra capacidad de transformación social se halla precisamente en nuestra capacidad de mediación entre diferentes mundos, de involucrarnos en la traducción cultural y de, a través de la experiencia del lenguaje y de la comunidad, recibir la diversa serie de conexiones culturales que nos convierte en nosotros mismos. Se podría decir que para Anzaldúa el sujeto es «múltiple» más que unitario [...]. Nos pide que permanezcamos en el linde de lo que conocemos, que pongamos en cuestión nuestras certezas epistemológicas y que, a base de arriesgarnos y abrimos a otro modo de conocimiento y de vivencia del mundo, amplíemos nuestra capacidad de imaginar lo humano. Ella nos pide que seamos capaces de formar coaliciones que atraviesen las diferencias, con el fin de construir un movimiento más incluyente. Así pues, lo que Anzaldúa argumenta es que solamente a través de la existencia en el modo de traducción, de la constante traducción, aparece la posibilidad de producir un conocimiento multicultural de las mujeres o, de hecho, de la sociedad³².

Así que ya no se trata, en absoluto, de la *lingua franca imperante*, simplificadora. La traducibilidad crítica ha de favorecer, así pues, una *comunidad de comunicación* que no se deje medir sólo, ni quizás primordialmente, por la posibilidad de *acuerdo* con los Otros, sino por la *oportunidad* de una comunidad, siempre abierta, autocrítica, de los diferentes más allá del escepticismo y del dogmatismo. Para Butler, en este sentido, repensar la universalidad en términos de traducción cultural significaría que no serían viables el recurso a la presunción de una comunidad lingüística o cognitiva, ni el postulado teleológico de una fusión final de todos los horizontes culturales³³.

³¹ J. Butler, *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona 2006, pp. 64-65. Cfr. E. Ingala Gómez, *Figuras de lo humano en Judith Butler. La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo*, in «Ideas y valores», 168, LXVII (2018), pp. 151-176.

³² J. Butler, *op. cit.*, p. 322.

³³ J. Butler, *Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, London-New York 2000, pp. 20-21. La traducción es nuestra.

Y más adelante añade:

Sin traducción, el concepto mismo de universalidad no puede cruzar las fronteras lingüísticas que afirma poder cruzar, en principio. O podríamos decirlo de otra manera: sin traducción, la única forma en que la afirmación de universalidad puede cruzar una frontera es a través de una lógica colonial y expansionista [...]. Por supuesto, la traducción por sí sola también puede funcionar en plena complicidad con la lógica de la expansión colonial, cuando la traducción se convierte en el instrumento a través del cual los valores dominantes se transponen al lenguaje de los subordinados, y los subordinados corren el riesgo de llegar a conocerlos y comprenderlos como señales de su “liberación”³⁴.

El *desafío de confianza* implica que ya no podemos seguir confiando simplemente en una *familiaridad* previa – que (ya lo dijimos) sólo resulta eficaz en contextos culturales próximos –, o en un mundo razonable previo, que auxilie incondicionalmente a la traducción, ni en que no habrá debate ni conflicto. El desafío consiste en que ya no podremos seguir confiando en que la traducción deba ser sencillamente fluida y transparente (lo que nos haría creer que “todo está bien”), ni en que el traductor deba ser psicológicamente apocado y éticamente obediente – sin por ello ser traidor.

Por tanto, es urgente no perder el valor que aporta, no ya la traducción, sino, como diría Berman, el *deseo de traducción*, de cara a alcanzar una universalidad que no se “imponga” verticalmente, por así decirlo, o que sea sospechosa de compromisos ideológicos, etnocéntricos, etc., sino que se despliegue horizontal-transversalmente. Será decisivo, en este sentido, que no se pretenda que la traducción apele a mecanismos de transparencia y fluidez que favorezcan la invisibilidad del traductor, de la que decía Venuti, refiriéndose especialmente al mundo anglosajón, que «es sintomática de la autocomplacencia presente en las relaciones angloamericanas con la alteridad cultural, autocomplacencia que puede ser descrita – sin pecar de exageración – como imperialista en el extranjero y xenófoba en la patria»³⁵.

5. La traducción como desafío: oportunidades y riesgos

La traducción es una *reserva cultural de inteligencia*, sin duda, y a la altura de un tiempo en el que la comunicación, en todos los sentidos

³⁴ *Ibi*, p. 35. La traducción es nuestra.

³⁵ L. Venuti, *op. cit.*, p. 41.

imaginables, pero especialmente en el horizonte de lo que se denomina *globalización*, brinda oportunidades excelentes, como nunca las había habido antes, pero también revela riesgos y amenazas. Entre otras, la de una uniformización y banalización del mundo, en el que las diferencias corren el peligro de quedar anuladas, olvidadas o reducidas a su propio, y cada día más estrecho, rincón. Sin embargo, la comunicación ha de avanzar *junto con* la diversidad, no *contra* la diversidad. Es cierto que el traductor *debe* colaborar con vistas a un mundo más intercomunicado, pero no favoreciendo una *credulidad perezosa en lo global-común-indiferenciado*, ni tampoco estrategias encubridoras de un *universalismo sustitutivo* con apariencia de un monolingüismo disfrazado de eficacia comunicativa³⁶. El encuentro entre filosofía y traductología pondría de manifiesto la importancia de la comunicación y de la protección de la *diversidad* de formas de vida, pensamiento y lenguaje, de acuerdo al inmenso valor añadido que aporta a la comunidad humana.

En buena medida, lo que aquí hemos tratado de mostrar es que la traducción se asienta en una *confianza* que motiva las mejores expectativas, pero que debe ser, no ya *negada* o *impugnada* por una mera *sospecha* (incapaz de encontrar lo que pudiese reemplazar el valor positivo y benéfico de la confianza), sino – es nuestra propuesta – *desafiada*. Es tarea filosófico-traductológica imprescindible, en este sentido, reivindicar y mantener viva la *memoria* o la *visibilidad* de la traducción. No se trata sólo ni principalmente de que se realicen muchas o pocas traducciones (lo que favorecería, en este segundo caso, la endogamia cultural), sino de que no se devalúe la percepción y valoración de la traducción como tal, de modo que esa devaluación lleve consigo el olvido de la *proveniencia del Otro*, con el inmenso valor que esta proveniencia tiene para la configuración de una cultura *abierta y autocrítica*.

Ciertamente, en la traducción podemos encontrar el mismo riesgo y desafío que planteaba la escritura en el *Fedro* platónico. Se recordará el conocidísimo pasaje en el que el dios Theuth argumenta frente al rey Thamus que la escritura hará a los egipcios más sabios y capaces de recordar, siendo la escritura el fármaco de la memoria y de la sabiduría. Sin embargo, Thamus replica a Theuth:

³⁶ Con su crítica al *universalismo sustitutivo*, Benhabib aspira a la configuración de un *nosotros* que no se deje suplantar por un falso universalismo. Cfr. S. Benhabib, *Situating the self*, Polity, Cambridge 1992, cap. V, y A.M. de Mingo R., *Suplantados. Una terapia para la democracia (de Kant a Seyla Benhabib)*, in J.J. Garrido, C. De Bravo, J. Ordóñez (eds.), *La Filosofía como terapia en la sociedad actual: Desafíos filosóficos de nuestro tiempo*, Fénix Editora, Sevilla 2016, pp. 143-163.

¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente [...], les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad³⁷.

La defensa de la traducción exige que se guarde memoria de la *interioridad* de su verdad como *proceso* (*interlingüístico y/o intercultural*), sin que se confunda esta verdad con la apariencia superficial de la traducción como resultado acabado, “transparente” y “fluido”, en el que hemos de confiar (para, de inmediato, olvidarla). Ya decía Ortega que «la traducción no es la obra, sino un camino hacia la obra»³⁸. Sólo si se preserva la memoria de la *interioridad* de dicho camino se podrá mantener el respeto al Otro y favorecer una “universalidad” no hipostasiada, abstracta o ideologizada, sino viva y veraz.

¿Presupondría esa traducibilidad crítica la realidad o quizás la posibilidad de una *lengua pura*, casi como una especie de seno maternal originario de todas las lenguas, que haría posible que se comunicaran, aunque nos resultase imposible acceder de hecho a ese seno o fondo? ¿Podría la lengua pura, tal como pensaba en ella Benjamin, “estimular” a modo de “idea regulativa”³⁹? Benjamin se apoyaba en Goethe para pedir que la lengua de destino *se ensanchara para recibir* a la lengua de origen. De eso se trataría, en suma. No de domar la lengua de origen para que cupiese en la de destino, sino de abrir ésta a aquella, de modo que nos dejásemos orientar hacia el Otro gracias a la traducción. Benjamin recordaba que para Pannwitz, en *Die Krisis der europäischen Kultur* (1917),

nuestras traducciones, incluso las mejores, parten de un principio falso, quieren germanizar el hindú, el griego, el inglés; en vez de hinduizar, helenizar o an-

³⁷ Platón, *Fedro*, in *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid 1988, pp. 289-413 y 403-404.

³⁸ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 449.

³⁹ W. Benjamin, *La tarea del traductor*, in D.L. García (ed.), *Teorías de la traducción*, cit., pp. 335-347, p. 346.

glizar el alemán. Tienen un respeto mucho más significativo hacia las costumbres lingüísticas propias que hacia el espíritu de la obra ajena... El error principal del traductor consiste en que capta el estado fortuito de la lengua propia en vez de hacer que ésta sea conmovida vigorosamente por la lengua extranjera. Más aún, cuando la traducción se hace entre dos lenguas muy distantes, debe insistir en volver a los elementos principales de la lengua misma donde se unen la palabra, la imagen y el tono. Tiene que ensanchar su lengua y profundizar en ella a través de la lengua extranjera. No puede uno imaginarse en qué medida eso es posible, hasta qué punto cada lengua puede transformarse, cómo se diferencian las lenguas casi sólo como los dialectos; pero esto no es así si se las toma uno demasiado a la ligera, sino precisamente cuando se las toma uno lo suficientemente en serio⁴⁰.

Por su parte, algunos años después de la propuesta de Benjamin, la de Ortega en *Miseria y esplendor de la traducción* es doble: muy “especulativa”, por una parte, y muy práctica, por otra. Ortega creía que el encuentro entre las lenguas, que obsesiona al traductor, podría producirse *en torno a los silencios...*, en tanto lo que una lengua no puede o no se atreve a decir, lo dice otra, de otro modo. El argumento invita a explorar en la “locuacidad” de una lengua y los silencios de otra, cruzándolos recíprocamente. De este modo, se podría pasar desde la *precariedad* de cada lengua al *exceso* que se anuncia en la traducibilidad. Decía Ortega que

constantemente, al hablar o escribir *renunciamos* a decir muchas cosas porque la lengua no nos lo permite. ¡Ah, pero entonces la efectividad del hablar no es sólo decir, manifestar, sino que al mismo tiempo, es inexorablemente renunciar a decir, callar, silenciar! El fenómeno no puede ser más frecuente e incuestionable. Recuerden ustedes lo que les pasa cuando tienen que hablar en una lengua extraña. ¡Qué tristeza! Es la que yo estoy sintiendo ahora al hablar en francés: la tristeza de tener que callar las cuatro quintas partes de lo que se me ocurre, porque esas cuatro quintas partes de mis pensamientos españoles no se pueden decir buenamente en francés, a pesar de que ambas lenguas son tan próximas [...]. No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas, sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas *para* poder decir otras. Porque *todo* sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar⁴¹.

⁴⁰ *Ibidem*. Cfr. D. Barreto, *Escuchar al extranjero. Sobre la idea de traducción en Rosenzweig*, in «Doletiana», 4 (2012-2013), pp. 1-8.

⁴¹ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, pp. 443-444.

Y concluía Ortega:

Pero, a la vez, se entrevé lo que traducir puede tener de magnífica empresa: la revelación de los secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su dispersión y hostilidad; en suma, una audaz integración de la Humanidad. Porque, como Goethe decía: «Sólo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano»⁴².

De este modo, nos “completamos” o “reciprocamos” en torno a nuestras precariedades, en su recíproca (alternante) “versatilidad”, en nuestros *silencios compensatorios*. Esto es lo que la traducción debe reconocer. Por eso, el desafío estriba en la posibilidad de «un viaje al extranjero, al absoluto extranjero, que es otro tiempo muy remoto y otra civilización muy distinta»⁴³.

El *esplendor* de la traducción es pensado por Ortega como la exigencia del esfuerzo *reflexivo* que se esmera al máximo en la aproximación al Otro. Es justo lo contrario del olvido de la traducción y de aquella pobre confianza que cree que la mejor traducción es la más transparente y fluida. Ortega, en 1937, pensaba lo contrario. A su juicio, mientras que otras épocas necesitaban debilitar la alteridad, hoy justamente requerimos respetarla y aprender de ella. En este sentido, no se trata de que el lector encuentre complacencia en una traducción bella o “amable”, sino de llegar al Otro, haciéndolo inteligible en su exotismo y distancia⁴⁴, gracias justamente al desafío de la confianza en el horizonte de una *traducibilidad crítica* como expresión de *hospitalidad lingüística*⁴⁵. La ética de la traducción que propuso Berman sigue hoy vigente como propuesta interlingüística e intercultural. Ir al encuentro del Otro como un modo, imprescindible, de ir al encuentro de sí mismo, exige un punto de vista ético. Decía Berman que «la esencia de la traducción es ser apertura, diálogo, mestizaje, descentramiento. Ella es puesta en relación, o no es nada»⁴⁶, y señalaba que la mala traducción es aquella que «generalmente bajo la cobertura de la transmisibilidad [nosotros diríamos: *confianza no desafiada*], opera una negación sistemática de la

⁴² *Ivi*, p. 444.

⁴³ *Ivi*, p. 449.

⁴⁴ *Ivi*, p. 451. En este sentido, habría que valorar la importancia de la traducción comentada. Recuerda Sáenz que el ideal de V. Nabokov era aportar copiosas notas a sus traducciones, «“notas que se alcen como rascacielos hasta lo alto de las páginas, dejando sólo el fulgor de una línea textual entre el comentario y la eternidad”. No está muy lejos de las tesis de Ortega y no resulta muy animador para un traductor que aspire a ganarse la vida con su oficio» (M. Sáenz, *op. cit.*, p. 30).

⁴⁵ P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 16 y 19.

⁴⁶ A. Berman, *op. cit.*, p. 16.

extrañeza de la obra extranjera»⁴⁷. Es por ello por lo que hemos considerado que, dada la importancia de la confianza en la traducción y en el traductor, pensar el desafío-de-confianza no supone un cuestionamiento escéptico de la traducción, sino una oportunidad para el afianzamiento de su lucidez en la propuesta de una *traducibilidad crítica*.

English title: Trust Challenge and Critical Translatability. Notes for an Ethics of Translation.

Abstract

The trust placed in translation, which is fundamental to its effectiveness, and which must deny, but at the same time it can justify the famous expression “Traduttore, traditore”, that trust finds decisive support in the ethics of the “obedient” translator, that plays “second fiddle” (to the author), and in the requirement of transparency and fluency in translation; all this often contributes to the invisibility of the translator and of the inner process of translation’s truth. Demand for efficiency causes the challenge of interlingual and intercultural mediation effort of translation to be trivialized, challenge in which respect for the Other and his alterity is decisive. In this way, translation offers a suitable model for thinking about a cross-disciplinary and active universality in the horizon of possibilities of a critical translatability.

Keywords: Trust; Critical Translatability; Transparency; Alterity; Ethics; Universality.

Alicia M. de Mingo Rodríguez
Universidad de Sevilla
amingo@us.es

⁴⁷ *Ivi*, p. 17.

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

Carlo Chiurco

1. *La critica post-strutturalista alla traduzione, e quella del pensiero ermeneutico*

L'idea che la traduzione sia l'operazione fondamentale del pensiero è ben presente alla riflessione di Derrida e di Gadamer. In entrambi i casi, tale identificazione di filosofia e traduzione vuole mostrare i limiti del λόγος occidentale, denunciando tanto l'inefficacia della sua pretesa di riuscire a determinare i significati, quanto l'inesistenza di questa concezione "chiusa" del significato come essere una determinatezza, un "questo e non altro", che sta alla base di ogni concezione "forte" della verità, e dunque del pensiero stesso. Per Derrida, la traduzione è «l'unica tesi della filosofia»¹, così come proprio un problema di traduzione starebbe alla base del «passaggio alla filosofia»² dal mondo del mito. Tale «tesi» consiste nella "portabilità dell'essenza", cioè nella capacità del λόγος di operare una mediazione capace di trasferire senso. Effettivamente, la traduzione sembra essere una figura di tipo analogico, capace di stabilire quel certo rapporto proporzionato³ che è indispensabile per trasferire un significato all'interno della stessa lingua, o da una lingua a un'altra, o da un linguaggio

¹ J. Derrida, *La mitologia bianca*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 298 (cfr. anche *infra* la nota 4).

² Mi riferisco al «problema di traduzione» del termine φάρμακον, in merito al quale, secondo Derrida, abbiamo «a che fare nientemeno che con il problema del passaggio alla filosofia»: Id., *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2015, p. 59.

³ Si cfr. la celebre argomentazione sull'analogia (che si divide, come noto, in analogia di proporzione e analogia di proporzionalità) elaborata da Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, q. 2, a. 11, resp., Bompiani, Milano 2005, p. 275.

a un altro. Tutte le figure del “trasferire senso” – lo stabilire un rapporto di proporzione, e il misurare necessario per il determinare – implicano però la capacità di stabilire un’effettiva equivalenza, che per Derrida è semplicemente presupposta. Essa è la duplice fede, da un lato, in un’inesistente neutralità e oggettività dell’attività noetico-traduttiva – la fede nella trasportabilità «di un’essenza rigorosamente indipendentemente da ciò che la trasporta»⁴ –, e, dall’altro, nella capacità del λόγος di dominare l’intrinseca plurivocità di ogni significato⁵. Questa duplice fede è un sogno, una «scena favolosa»⁶, «un fantasma» desiderativo che brama la stabilità «di un nucleo intatto», quando invece è necessario (Derrida cita l’ἀνάγκη) ammettere «che non vi è tale nucleo intatto, né vi è stato mai»⁷. La tesi di Derrida è che il senso si costituisca invece come *metafora pura*, segno assolutamente libero che né “rinvia a” un significato, né “sta per” esso, appunto perché *non vi è un significato* nel senso di quella chiusura semantica di ogni determinatezza richiesta dall’idea di “verità”. Nessun significato può quindi essere l’immagine di un altro, ma soltanto il suo *doppio*, così come i morti non sono l’immagine dei vivi, ma i loro doppi. Strutture come l’analogia o l’equivalenza semantica presuppongono il «fantasma» del senso “forte” del λόγος come di quella struttura capace o di riconoscere la rete *naturale* dei rapporti che si instaurerebbero tra i termini che compongono la realtà (gli enti, i significati...), come nel realismo, o di *crearla* da se medesima, come nell’idealismo. La tesi di Derrida mette perciò in questione l’esistenza stessa della traduzione, per lo meno quanto al suo *senso*, giacché non

⁴ Il λόγος si sforza, a partire da «opposizioni filosofiche cosiddette “fondamentali”, “strutturanti”, “originarie”», di «porre il senso intenzionato attraverso queste figure» come «un’essenza rigorosamente indipendente da ciò che la trasporta, il che costituisce [...] addirittura l’unica tesi della filosofia»: J. Derrida, *La mitologia bianca*, cit., p. 298.

⁵ Id., *L’oreille de l’autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, VLB, Montréal 1982; tr. eng. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*, Schocken Books, New York 1985, pp. 119-120: «The philosophical operation, if it has an originality and specificity, defines itself as a project of translation. [...] If the plurivocality of meaning can be mastered, then translation, understood as the transport of a semantic content into another signifying form, is possible». Questa plurivocità del significato fa sì che ogni testo, per Derrida, sia al contempo totalmente traducibile e totalmente intraducibile: cfr. L. Foran, *Translation as Path to the Other*, in Id. (ed.), *Translation and Philosophy*, Lang, Bern 2012, pp. 75-88. Sulla plurivocità come conflitto, cfr. A. Benjamin, *Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words*, Routledge, Oxon-New York 1989, pp. 150 sgg.

⁶ Per l’analisi del significato di questa espressione si veda *infra*, il § 4.

⁷ J. Derrida, *The Ear of the Other*, cit., p. 115: «The desire or the *phantasm* of the intact kernel is irreducible – despite the fact that *there is no intact kernel*. [...] The *anankē* is that there is no intact kernel and there never has been one».

riesce non può negare il *fatto* del suo esserci, quale accade costantemente nell'esperienza quotidiana di ognuno.

Il pensiero post-strutturalista, non ammettendo alcuna stabilità del significato, non accetta neppure la possibilità di circoscriverlo. Quest'ultima tesi, sebbene per ragioni molto diverse, costituisce anche un caposaldo della riflessione ermeneutica. Se l'essere in situazione impedisce l'oggettività, e ci impone la sua «chiarificazione» come «un compito che non si conclude mai»⁸, la natura dei testi ci presenta a sua volta una propria inesauribilità, che si oppone al primato della ricostruzione storica come forma peculiare e insieme suprema della realizzazione dell'«ideale conoscitivo [...] proprio della scienza naturale, secondo il quale comprendiamo davvero un dato processo solo quando siamo in grado di riprodurlo artificialmente»⁹:

Contro a questa prospettiva, abbiamo messo in rilievo come qualunque storico e filologo debba fare i conti con la non circoscrivibilità dell'orizzonte di significato entro il quale si muove la sua comprensione. La tradizione storica si può capire solo nella misura in cui si tiene presente la sua permanente vitalità e lo sviluppo ancora in atto dei suoi effetti; allo stesso modo, il filologo che ha a che fare con testi poetici o filosofici, sa che essi sono qualcosa di inesauribile¹⁰.

L'insormontabilità dell'essere in situazione e la «non circoscrivibilità dell'orizzonte di significato» portano dunque ad una condizione che potremmo chiamare esperienza dell'incommensurabilità, in cui l'operazione intellettuale di mediazione allo scopo di stabilire un certo rapporto proporzionato tra i termini, in cui la traduzione consiste, non può che fallire, e tale insuccesso è sigillato dallo «scarto fra l'originaria lettera del discorso e la sua riproduzione, scarto che non si riesce mai completamente a recuperare»¹¹. Questa esperienza dell'incommensurabilità, plasticamente resa da Gadamer con la formula dell'«inesauribilità del testo», è alla radice di tutte le preoccupazioni di tipo ermeneutico quando si opera una traduzione (specialmente se sono coinvolti dei testi *filosofici*), tra le quali possiamo ricordare

⁸ Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1990⁷, p. 352: «La coscienza della determinazione storica è anzitutto coscienza della *situazione* ermeneutica. La presa di coscienza di una situazione, però, è sempre un compito carico di una peculiare difficoltà. Il concetto di situazione implica infatti, come sua caratteristica essenziale, che essa non è qualcosa a cui ci si trovi *di fronte* e di cui si possa avere una conoscenza obiettiva. La situazione è qualcosa dentro cui stiamo, nella quale ci troviamo già sempre ad essere, e la chiarificazione di essa è un compito che non si conclude mai».

⁹ *Ivi*, p. 430. Gadamer cita Vico come massimo rappresentante di tale corrente di pensiero.

¹⁰ *Ivi*, p. 431.

¹¹ *Ivi*, p. 442.

l'obbligo di un lavoro di «ricostruzione» e «riproduzione» [*Wiederaufbau, Reproduktion*] del *contesto-mondo* del pensiero del filosofo affinché non vada persa questa «esperienza del mondo che costituisce una parte significativa dei testi filosofici»¹², e la necessità di dover tener conto del fatto che tali testi producono per definizione numerose interpretazioni (e dunque altrettante “traduzioni”) già nella lingua stessa in cui sono scritti¹³.

2. *Incommensurabilità estensionale ed intensionale*

Le conclusioni della critica post-strutturalista e di quella ermeneutica concordano nell'indeterminabilità di ogni significato, sì che quell'equivalenza secondo un certo rispetto (o analogia, o “trasportabilità dell'essenza”) che è la traduzione – e, in senso lato, ogni pretesa di una conoscenza “vera” – o è impossibile, o non può che risolversi in un processo di *approssimazione indefinita* ad una meta – il significato – che però a tale attività di determinazione si sottrae costantemente. Tali critiche rimproverano al *λόγος* occidentale di aver tralasciato la questione dell'*incommensurabile*: dire che il significato è intraducibile perché metafora aperta, e non determinatezza chiusa, o che tradurre è sempre uno *Streben* infinito dovuto alla natura inesauribile del testo, sono diversi modi di ribadire che quel ricercare l'equivalenza che è la traduzione (e il pensiero stesso) si scontra con l'essenziale *assenza di misura* che caratterizza invece il reale.

Storicamente, però, tale osservazione è scorretta, perché in realtà sin quasi dal suo sorgere la filosofia ha dovuto rapportarsi all'*incommensurabile*, e tale rapporto, lungi dall'avvenire lungo binari precostituiti, è stato sempre visto in tutta la sua *problematicità*. Se è vero che conoscere è determinare, una parte decisiva di tale attività di determinazione consiste in quell'opera di mediazione la quale mette in relazione tra loro le varie determinatezze, ricercando dei rapporti proporzionati tra di esse. Tale opera, come detto, iniziò già con la riflessione operata dai Pitagorici in campo matematico e geometrico, ma assieme ad essa apparve anche la necessità di confrontarsi con l'eventualità del suo fallimento.

¹² M. Bykova, *Probleme der philosophischen Übersetzung*, in A.P. Frank, K.-J. Maaß, F. Paul, H. Turk (eds.), *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen*, Schmidt, Berlin 1993, vol. 1, pp. 248-255, p. 249.

¹³ Emblematico, in tal senso, il caso di Heidegger, sul quale cfr. I. Fehér, *Übersetzbarkeit philosophischer Texte und philosophische Probleme ihrer Übersetzung: Der Fall Heidegger*, in «*Existentialia*», 1-4, 3 (1993), pp. 607-623.

Furono sempre i Pitagorici, infatti, coloro che per primi si trovarono innanzi all'impossibilità di stabilire un rapporto proporzionato, allorquando la scoperta delle grandezze incommensurabili espose la mente greca all'imprevisto spettacolo dell'infinito come limite¹⁴. Merita una menzione anche il caso della *translatio theologica*, che tenne i pensatori medievali impegnati per secoli nel tentativo di risolvere la questione se le categorie siano o no *traducibili* se applicate a Dio: per effetto dell'assoluta semplicità dell'essenza divina, infatti, esse divengono una cosa sola con quella, mutando radicalmente di significato¹⁵ e recidendo il legame con la creaturalità, e dunque con la sfera ordinaria del semantico¹⁶.

È quindi *sempre* stato chiaro al pensiero che il senso della mediazione razionale – cioè del λόγος stesso – si trova originariamente in rapporto con l'incommensurabile, il quale si sottrae al potere delimitante di quella, e lo tiene sotto scacco¹⁷. Proprio per questo, però, tale difficile rapporto ha determinato sin dall'inizio il carattere dell'identità del λόγος e della sua attività,

¹⁴ Cfr. sul tema L.M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della "Mathesis universalis" dall'Accademia antica al Neoplatonismo*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 57-59 e relative note.

¹⁵ Boezio, *De Trinitate*, 4, in Boethius, *Tractates. The Consolation of Philosophy*, Loeb Classical Library-Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1997, p. 16.7-9: «At haec cum quis in diuinam uerterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt». La fonte di questa problematica si trova in Agostino, *La Trinità*, XV, 5.8-6.9, in *Opere*, vol. IV, Città Nuova, Roma 1987², pp. 629-631.

¹⁶ Sul problema della *translatio* cfr. C. Chiurco, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Vita&Pensiero, Milano 2005, pp. 39-44.

¹⁷ A tal proposito, è interessante notare come i termini per indicare la misura siano poi spesso passati a indicare la moneta, cioè la misura economica di quella forma del valore astratto che forse, tra le figure dell'equivalenza generale inventate dal λόγος, è quella dal maggior successo: si pensi, ad es., alla sterlina e alla libbra, entrambe indicate con *pound*. Anche questa la misura economica, però, non si sottrae al rapportarsi all'incommensurabile: nel *Mercante di Venezia* di Shakespeare il mercante Antonio, per fare da garante del prestito concesso all'amico Bassanio dall'usuraio Shylock, accetta che, in caso di mancata restituzione del dovuto, il debito venga ripagato con una libbra della sua carne. La disparità enorme del riscatto sta qui a significare non l'equivalenza, ma la sua impossibilità perché ne va della vita – che è sempre un Tutto non identificabile alla sommatoria delle parti – e della morte. Mostrando l'impossibilità di mediare l'incommensurabile, Shakespeare qui espone il limite dell'economico, che sulla reciprocità equivalente si fonda, come afferma K. Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, in K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, Free Press-Falcon's Wing Press, Glencoe (IL) 1957, pp. 64-94, pp. 73-75, con l'avvertenza che l'equivalenza economica è concetto qualitativo e non quantitativo: «Reciprocity demands adequacy of response, not mathematical equality» (*ivi*, p. 73). Sulla figura dell'usuraio, colui che cerca di tenere assieme «la borsa e la vita», e dunque di forzare l'incommensurabilità cui si rapporta l'economia, cfr. J. Le Goff, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Pluriel, Paris 2010.

imponendo una distinzione di cui né il pensiero post-strutturalista né la riflessione ermeneutica, tanto nelle loro ricostruzioni storiche quanto nelle loro elaborazioni teoriche, sembrano avere consapevolezza. Vi è infatti una mediazione *oggettivamente* (o *a priori*) impossibile, quella appunto riferita ad enti *per sé* incommensurabili (come il numero che sorge dal rapporto tra il lato del quadrato e la sua diagonale, oppure Dio, ma anche la morte, come vedremo), che non è traducibile in alcun tipo di rapporto misurato, e che configura l'attività del pensiero come un compito infinito perché gli enti, che costituiscono l'oggetto di quel rapporto, godono effettivamente di un'"inesauribilità" semantica, o meglio, di un'incommensurabilità estensionale del loro significato. In questi casi, si assiste ad un'oscillazione semantica di tipo *assoluto*, accompagnata da una fatica del pensiero che si presenta *a priori* come infinita: ad esempio, tradurre il rapporto tra il lato del quadrato e la diagonale è possibile solo a patto che l'incommensurabilità (qui, delle grandezze) non sia vista come un concetto residuale da eliminare, un limite in senso negativo, e si parta dall'accettazione che essa sfugga all'atto comprensivo dell'intelletto nella sua oscillazione tra un indefinito accrescersi e un altrettanto indefinito rimpicciolirsi¹⁸. Qui il significato – ma anche l'attività stessa del pensare – patisce la spinta ad andare "oltre" se stesso, sì che tradurre/mediare, in questi contesti, si struttura nel suo operare come uno *Streben* concettuale infinito, così come senza una fine (per rimanere nell'ambito algebrico) è il compito della determinazione dei decimali di π . Qui il senso è condotto in prossimità di un "sovrasenso", la cui manifestazione però non si produce, perlomeno non in termini linguistico-noetici¹⁹: il senso qui passa dall'essere commensurabile – nel senso letterale del termine: "misurabile assieme", ciò che indica una misura che sta in un rapporto – all'essere un *rapporto senza misura*.

Di fronte a questa esperienza dell'incommensurabilità, si può certamente mantenere che *anche* l'attività di determinazione dei significati definiti, non incommensurabili per sé (come "casa", "stella", "universo", o un testo filosofico) sia *in un certo senso* inesauribile, e costituisca pertanto una *certa* esperienza dell'incommensurabilità, ma non per sé. Un significato definito,

¹⁸ Cfr. L.M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine...*, cit., p. 58: «Quel rapporto [tra «il lato e la diagonale del quadrato»] non è infatti espresso da un numero intero o frazionario "finito", ma dalla radice quadrata di un quadrato non perfetto e dunque da una doppia serie di numeri decimali, che si approssimano all'infinito al numero cercato, rispettivamente per eccesso e per difetto».

¹⁹ Sembra infatti che tali limiti siano in qualche modo aggirabili in alcuni tipi di rappresentazioni figurative: si pensi ad esempio ai celebri disegni di Maurits Escher.

infatti, benché non incommensurabile per sé, *può*²⁰ resistere, magari anche in modo estremamente efficace, all'attività mediatrice, determinatrice e traduttrice del λόγος, determinando l'insorgere di un'interpretazione potenzialmente infinita, in cui *può* apparire come indecidibile, ambivalente, e semanticamente indeterminabile: parleremo allora di una infinità intensionale del significato. Ma in ogni caso non è corretto confondere indebitamente le due sfere, che devono invece restare distinte.

3. Traduzione, mediazione, incommensurabilità: gli esempi dell'Antigone e del Convivio

Da quanto detto, emerge come, contrariamente alle critiche rivolte da certi ambiti del pensiero contemporaneo, il rapporto con l'incommensurabile, ossia con la possibilità che la mediazione fallisca o si risolva in un'attività infinita, sia costitutivo dell'attività mediatrice del λόγος, al punto da diventare addirittura ἡθός. Il primo stasimo dell'*Antigone* (vv. 332-375) determina tale rapporto con grande finezza concettuale. L'attività di determinazione del reale (ossia di traduzione, cioè di riconoscimento dell'equivalenza del senso degli enti) portata avanti dal λόγος conduce alla proliferazione delle «arti [μηχαναί]» (v. 348), con le quali l'essere umano stabilisce il suo dominio [κρατεῖ] (v. 349) sulla terra e su tutti gli altri viventi (vv. 342-352), e poi all'apprendimento della «parola», del «pensiero veloce come il vento», e dell'«impegno civile» (vv. 353-355), coi quali la vita umana passa ad un piano compiutamente metempirico. Il reale è dunque avvolto da una rete di significati misurati – analoga alle «reti ritorte» (v. 346) con cui l'umano intrappola fiere, pesci ed uccelli –, cui sfugge «la sola morte» [αἶδα μόνον] (vv. 361-362), cifra dell'incommensurabile e perciò più forte persino delle «malattie incurabili [νόσων ἀμηχάνων]» (vv. 362-363), cui l'umano pure è stato capace di trovare un rimedio²¹. Se da un lato l'attività del λόγος

²⁰ Si apre qui la notevolissima questione, se *tutti* i significati definiti possano godere di tale incommensurabilità intensionale. Se infatti siamo disposti a riconoscere tale proprietà ad un testo filosofico, diversa sembra essere la situazione con altri significati ugualmente definiti (ad es. “sedia” o “rasoio elettrico”). Si tratta, *mutatis mutandis*, dello stesso problema affrontato da Platone nel *Parmenide*, se vi siano o no idee anche di enti «spregevoli e senza importanza», quali ad es. «i peli della barba» (*Parm.*, 130c).

²¹ Nello stasimo, solo la morte è realmente una figura dell'incommensurabile. L'umano, infatti, è sì la fonte di ogni mediazione, ma non è una fonte incondizionata in sé (se così fosse, egli non sarebbe soggetto a mediazione alcuna, cosa che non è, dal momento che egli è appunto costretto a mediare con l'incommensurabile che è la morte). Egli è perciò «ciò che fa sorgere il

di mediazione/traduzione fallisce (con la morte), dall'altro però è proprio tale fallimento a spronarla continuamente, rendendola uno *Streben* infinito: lungi dall'essere una *chiusura*, anche semantica, essa si fa lavoro protratto indefinitamente, in un'irrequietezza che è la sua condizione ontologica²². La costruzione della rete dei significati determinati è uno *Streben* che, fondato sul confronto/mediazione con l'incommensurabilità della morte, non cessa di apportare sempre nuove modifiche al suo "testo".

Anche il *Convivio* menziona tale tratto di approssimazione indefinita, mostrando come essa, lungi dall'essere incompatibile con l'idea di verità, ne costituisca invece l'unica forma autenticamente plausibile; non solo, ma il costante confrontarsi del λόγος con l'impossibilità di tradurre l'incommensurabile in termini proporzionati è posto come il vero ἦθος del pensiero. L'eterna irrequietezza della mediazione, nella sua fatica di Sisifo, anziché essere temuta, come era stato per i Pitagorici, diviene lo *Streben* del λόγος – tanto indefinitamente protratto quanto necessario – nel suo avvicinarsi all'Assoluto, quale ci appare nella demonologia platonica di Eros. Il λόγος erotico, pur capace di filosofica ἐπιστήμη, stabile e vera di contro alla δόξα, incessantemente media tra il divino e l'umano (*Conv.*, 202d13-e1); tuttavia, proprio perché media, esso – e dunque l'umano, visto qui nella sua miglior tipizzazione, vale a dire il filosofo – non può dirsi propriamente sapiente, come invece lo è il Dio [ἔστι γάρ], che proprio per questo giammai ricerca la sapienza, ossia, alla lettera, filo-sofa [φιλοσοφεῖ]²³. Esempio forse insuperato di filosofia della traduzione, l'Eros platonico è la perenne attività del λόγος che, mediando, si avvicina indefinitamente al divino, "traducendone" l'incommensurabilità²⁴ precisamente in quella *resa* incondizionata del linguaggio/pensiero che, proprio *perché* cerca di descriverlo, ne conferma l'assoluta inarrivabilità, come nel caso della "definizione" del Bello

massimo stupore [δεινόταρον]» (v. 332), cioè è *il primo elemento* nella serie delle determinatezze che compongono la realtà (la determinatezza più elevata tra tutte, per dir così), ma non si colloca *al di là* della serie stessa.

²² Per un'analisi del rapporto tra *Unheimlichkeit* e traduzione, cfr. D. Erdinast-Vulcan, *Reading Oneself in Quotation Marks: At the Crossing of Disciplines*, in L. Foran (ed.), *Translation and Philosophy*, cit., pp. 41-52.

²³ Il passo completo recita: «Anche fra sapienza e ignoranza [Eros] si trova a mezza strada, e per questa ragione nessuno degli Dei è filosofo, o desidera diventare sapiente (ché lo è già), né chi è già sapiente si applica alla filosofia»: *Conv.*, 203e5-204a2 (tr. it. Platone, *Simposio*, in *Opere complete*, 3, Laterza, Bari 1971, p. 191). Amore infatti non è un Dio, ma «un grande demone» (*ivi*, 202 d; tr. it. cit., p. 190).

²⁴ Nel testo platonico, tale incommensurabilità, nello *Streben* operato dal λόγος, è analoga all'anelito con cui, nel mito di Aristofane, le due metà dell'androgino cercano di ricongiungersi.

e della conoscenza ad esso connessa. Questa, cui si è iniziati da Amore, «non è un discorso e non è neppure scienza vera e propria [οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη]», in quanto quest'ultima appartiene propriamente al filosofo²⁵ e non al Dio, né «risiede in cosa diversa da lei, per esempio in un vivente, o in terra, o in cielo, o in altro, ma essa è sé per sé con sé, eternamente univoca [αὐτὸ καθ'αὐτὸ μεθ'αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν]»²⁶. La vertigine semantica di questa definizione è un potente esempio del lavoro del λόγος e dell'ἐπιστήμη filosofica nel loro avvicinarsi indefinitamente al divino, se è vero che solo in tal modo il significato è tra-dotto venendo fatto “passar oltre” – e noi con esso –, indicando (e indicandoci) questa ulteriorità che, sebbene a noi intraducibile, pure “è”.

Non solo il divino, però, è figura dell'incommensurabile nel *Convivio*, ma anche la morte stessa, giacché Eros, come Diotima spiega a Socrate, è così importante perché permette anche agli esseri mortali di eternizzarsi nel succedersi della storia: ad una generazione se ne sostituisce una nuova, e questo in qualche modo azzera la distruzione²⁷, perché ad essa segue la rinascita²⁸. Subito dopo, il discorso chiude il cerchio, mostrando il perfetto parallelismo tra le due forme dello *Streben* infinito di Eros, cioè tra la rinascita biologica e quella spirituale/conoscitiva, mostrando oltre ogni ragionevole dubbio come il λόγος non escluda un'idea “aperta”, determinata ma sempre *in fieri*, tanto della conoscenza, quanto della realtà: «Anche fra le conoscenze vere [ἐπιστήμαι] [ed è, fra gli esempi degli effetti del divenire qui citati, «la cosa che più sfugge», πολὺ ἀτοπώτερον], alcune a noi sorgono [γίγνονται] ed altre si disfanno [ἀπόλλυνται], e noi non rimaniamo mai gli stessi neppure riguardo a tali conoscenze, ma ciascuna di esse patisce la stessa sorte. Perché ciò che chiamiamo “studio” [μελετᾶν] consiste in questo, che la conoscenza vera se ne va [ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης]: l'oblio [λήθη] è infatti la dipartita [ἔξοδος] della conoscenza vera, mentre lo studio, creando un ricordo al posto di quello perduto, la salva [σώζει], sì che sembri

²⁵ *Ivi*, 211a7 (tr. it. cit., pp. 199-200).

²⁶ *Ivi*, 211a8-b2 (traduzione mia).

²⁷ *Ivi*, 207d (tr. it. cit., p. 195): «Poiché anche durante il tempo in cui ogni vivente si dice che vive come unità e che è lo stesso... in realtà esso si chiama allo stesso modo ma non conserva mai in sé le stesse cose. Anzi sempre si rinnova e in altra parte deperisce».

²⁸ *Ivi*, 206c sgg. (tr. it. cit., pp. 194-195): «Questo è il fatto divino, e nel vivente destinato a morire questo è immortale: la gravidanza e la riproduzione. [...] Perché la riproduzione è il qualcosa di sempre nascente e immortale per quanto è possibile a un essere mortale. [...] La natura mortale cerca, con ogni mezzo, di perpetuarsi e di essere immortale. E può riuscirci solo per questa via, mediante la riproduzione».

la stessa [τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι]»²⁹. Lo *Streben* che è il costante rapporto all'incommensurabile, dunque, fonda non solo la conoscenza, ma la vita stessa, e si configura come l'ἦθος più autentico di entrambe.

4. Traduzione, sostituzione, sacrificio

Oltre all'obiezione di tipo teorico (fondata cioè sull'impossibilità di stabilire l'equivalenza tra significati, necessaria alla traduzione, in quanto il λόγος non avrebbe tematizzato il rapporto all'incommensurabile), Derrida ne muove anche una di tipo storico: la distinzione tra mito e λόγος sarebbe essa stessa un mito, il "mito della Ragione" appunto, sì che la traduzione – l'operare stesso della «Ragione» – in realtà neppure si costituirebbe:

La metafisica – mitologia bianca che concentra e riflette la cultura dell'Occidente: l'uomo bianco prende la sua propria mitologia, quella indoeuropea, il suo *logos*, cioè il *mythos* del suo idioma, per la forma universale di ciò che egli deve ancora voler chiamare la Ragione. [...] Mitologia bianca – la metafisica ha cancellato in se stessa la *scena favolosa* che l'ha prodotta e che tuttavia resta attiva, irrequieta, inscritta in inchiostro bianco, disegno invisibile e nascosto nel palinsesto³⁰.

La «scena favolosa» è appunto il mito – racconto, *fabula* – il cui potere, sceso sì nel sottosuolo ma non persuaso, al contrario di quanto accade nel finale delle *Eumenidi*, seguita nel suo lavoro alle radici del mondo. Se mito e λόγος sono lo stesso, allora è solo uscendo da tale mito-logia che ci si può lasciare alle spalle quella che, coerentemente, appare a Derrida come la *violenza* della pretesa di chiudere i significati nella loro determinatezza, rivendicando invece per il semantico quella natura di "segno di segno" o di metafora pura che obbliga il linguaggio ad un'interpretazione infinita. Si è già mostrato come, per il λόγος, il suo lavoro indefinitamente protratto in uno *Streben*, lungi dall'essere incompatibile con la verità, sia in realtà la condizione per la realizzazione più piena di quella, e non comporti un senso del determinato come chiusura. Tuttavia, l'obiezione di Derrida sulla continuità tra mito e λόγος merita di essere discussa, perché effettivamente sembra esservi un tratto in comune ai due nella centralità della *sostituzione*. Ogni mediazione, infatti, è essenzialmente un processo che si conclude con un risultato, il quale a sua volta gode della caratteristica di poter sostituire i termini di partenza (è appunto quell'equivalenza, in cui consiste anche la traduzione). Ora, la sostit-

²⁹ *Ivi*, 207e (traduzione mia).

³⁰ J. Derrida, *La mitologia bianca*, cit., p. 280 (corsivo mio).

tuzione appare decisiva per la costituzione stessa del *vivente*: cosa sono, infatti, i processi fondamentali della respirazione e, soprattutto, della digestione, se non questo? Se però, per organismi relativamente semplici (come ad esempio gli esseri unicellulari) o anche più complessi (come il mondo vegetale) la sostituzione appare più prossima alla trasformazione incruenta, nel regno animale il processo sostitutivo necessario al processo vitale assume invece la forma dell'uccisione, in un rapporto dove il *sacrificio* dell'altro – la sua digestione, la sua sostituzione ad opera mia con me stesso, il suo divenir-me – è indispensabile alla conservazione e allo sviluppo della vita: «Il sacrificio è inscritto nella nostra fisiologia»³¹. L'animale insieme predatore e culturale per eccellenza, l'uomo, non fa certo eccezione, e la sostituzione sacrificale segna l'inizio delle sue forme di vita, culturalmente organizzate. E una sostituzione – veniamo così all'obiezione di Derrida –, uno “stare-per” qualcos'altro, è anche ciò in cui si risolve, in ultima analisi, lo stesso *atto semantico* in cui consiste la traduzione/mediazione che è il *λόγος*, fatta di parole che stanno per altre parole, o per dei concetti, o per delle cose; e di parole, suoni o immagini, tutti caricati di un proprio significato; ma poi di *ogni gesto*, sempre che se ne riconosca l'intrinseco “metabolismo” semantico³². In breve, l'insieme della *cultura* non è altro che un immane edificio eretto sulla sostituzione sacrificale: nel gesto culturale iniziale del sacrificio è anche la prima, potentissima forma della traduzione, giacché in esso la vittima è intenzionalmente posta come *l'equivalente* di ciò che si vuole ottenere o respingere, ossia è *traslata in esso*, segnando con ciò stesso il passaggio dalla mediazione puramente organica di vegetali e animali a quella, culturale e concettuale, propria all'uomo. È chiaro perciò che l'equivalenza è in realtà un'invenzione del mito, non del *λόγος*, che al massimo proprio dal mito l'avrebbe ereditata per trasformarla – *tradurla*, come vedremo – nella “trasportabilità dell'essenza”, cioè nella possibilità universalmente applicabile dell'equivalenza semantica in generale (ciò che, agli occhi di Derrida, appare come la violenza della «Ragione»): quindi non si può rimproverare al *λόγος* di *essere una traduzione*, come afferma Derrida, ma, al massimo, di operare una *cattiva* traduzione, non efficace come quella del sacrificio e dell'universo mitico che ad esso si accompagna, sì che in ogni caso l'accusa finirebbe inevitabilmente per ritorcersi contro questi ultimi. Ma a questo punto si apre un ulteriore ambito di dibattito: ammesso infatti che la

³¹ R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1994, p. 195.

³² *Ibidem*: «L'unico ordine senza espulsione visibile [cioè non fondato sul sacrificio] sarebbe quello che coincidesse con un metabolismo vegetale: una cultura che riuscisse a sussistere senza fondarsi sulla differenza, quindi senza fondarsi: una cultura indistinguibile dallo stormire di un albero».

violenza consista nell'operazione del λόγος di ridurre il semantico a determinatezza, ad una rete di significati chiusi, tale pretesa equivarrebbe alla volontà (di potenza) di tradurre l'incommensurabile. Tuttavia, tale accusa non può essere rivolta al λόγος che, come sappiamo, non ha mai pensato di poter davvero intrappolare l'incommensurabile nella sua rete dialettica, sia esso Dio o la morte: proprio nel caso di quest'ultima, però, altrettanto non si può dire del mito, che con la morte intrattiene invece un rapporto assai più ambiguo.

5. *L'ambiguità del sacrificio come tensione tra l'equivalenza e l'incommensurabile*

Anche il sacrificio – così come il mondo pre-filosofico in generale – possiede una sua coscienza della morte come figura dell'incommensurabile, ma essa presenta «degli aspetti di tensione e come d'oscillazione»³³. Da un lato, si è visto, la sostituzione sacrificale implica la piena ammissione di una logica dell'equivalenza, in cui la vittima “sta per” qualcos'altro o qualcun altro, ma dall'altro, proprio nel momento in cui essa afferma l'equivalenza, afferma anche il suo esatto contrario, cioè l'impossibilità dell'equivalenza con la realtà dell'incommensurabile: la vittima, infatti, si traduce ciò che si va ad espellere, ma tale espulsione avviene al “prezzo” della sua stessa vita, il valore che, per definizione, non è quantificabile, così come incommensurabile è ciò che si vuole espellere, sia esso la morte o l'ira divina. Il sacrificio si ingegna ad apparecchiare un'impossibile mediazione, mettendo l'uno di fronte all'altro l'incommensurabile della morte o del Dio col valore senza prezzo della vita della vittima sacrificata; ed è proprio così che esso rivela pienamente il suo carattere di «sotterfugio», cioè quell'intrinseca sua debolezza che non fa che riprodurre la finitezza intrisa di necessità che è propria alla *vita* stessa.

³³ J.-P. Vernant, *Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del “doppio”*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1978, pp. 343-358, p. 357. Questo della coscienza della morte nel mondo pre-filosofico è un tema molto ampio, cui naturalmente in questa sede si può solo accennare. Si cfr. però, come linee guida generali, le interessanti osservazioni fatte da J. Assmann, *La morte come tema culturale*, Einaudi, Torino 2002, che suddividono i possibili atteggiamenti innanzi alla morte in due strategie fondamentali, quella approntata dall'ebraismo e quella dell'antico Egitto: «Entrambe le religioni sono connesse con la morte [...] nell'adoperarsi entrambe per bilanciare lo squilibrio prodotto nell'uomo dalla consapevolezza dell'ineluttabilità della morte: l'una sottraendo Dio alla morte in quanto essenza della vita e fornendo all'uomo l'assistenza di Dio mentre è in vita; l'altra, viceversa, guardando alla morte, nella figura della divinità materna, come alla massima forma del sacro, e promettendo all'uomo l'assistenza di Dio dopo la morte» (*ivi*, p. 36).

Vivere è quel sostituirsi ad altri che sempre comporta un'uccisione, ma si tratta fondamentalmente di un guadagnare tempo dall'efficacia sempre provvisoria rispetto all'inevitabilità della morte. Analogamente, sulla scia della vita, anche il sacrificio solo *pospone* il ripresentarsi della crisi, per la quale è evocato, senza mai vincerlo una volta per tutte, così come pospone il trapasso ma non lo annulla, rivelando la propria natura di *μηχανία*:

L'impossibilità di sopravvivere se non si mangia, quindi se non si uccide, perché anche la recisione di una pianta significa uccisione, è la condanna con cui Zeus risponde all'inganno sacrificale di Prometeo: gli dèi, ingannati, avranno solo le "bianche ossa" e il fumo delle carni, ma gli uomini, che scelgono le grasse carni, avranno in eredità anche la fame, quindi la morte. Questo evento primordiale è il fondamento del sacrificio, il *ῥτα* indissolubile. Offrendo il sacrificio, noi accettiamo – pur dietro il sotterfugio della sostituzione, che provvisoriamente ci mantiene in vita – di essere un giorno noi stessi divorati, se non dagli uomini, da quegli dèi che sono gli ospiti invisibili al banchetto: "uccidere è sempre uccidersi"³⁴.

Il sacrificio, disconnettendo la vittima dalla trama del reale – dal Tutto – cerca anche, nella sua opera di impossibile mediazione, di riconnetterla in altro modo, di "tradurla", riproducendo in sé la necessità, affinché la vita si perpetui, di togliere vita:

La percezione all'origine del sacrificio è appunto che ogni *cogliere* è anche un *assassinare*, che ogni sradicamento, distacco di qualcosa da ciò che gli è connesso (e non è altro che, di passaggio in passaggio, il Tutto), è un'uccisione. Ma la vita, se vuole perpetuarsi, esige che si colga qualcosa. Il sacrificio avvolge il primo sradicamento, il primo distacco, l'originaria decisione (da *caedo*, il verbo dell'uccidere la vittima sacrificale con effusione di sangue), in una delicata, sottilissima, immensa rete, che riconnette al Tutto la cavità della ferita, nel momento in cui essa si apre³⁵.

Anche il *λόγος*, come ci ricorda l'*Antigone*, ha le sue *μηχανίαι*, le quali non hanno miglior fortuna di quelle sacrificali nel tradurre l'incommensurabile: tanto le reti di corda costruite per intrappolare i pesci e gli uccelli, quanto quelle semantiche che avvolgono il reale nelle varie forme del concetto (parole, numeri, figure geometriche...), *non* salvano l'uomo dalla morte. Ma il *λόγος*, contrariamente al mito, *non vuole* mediare l'incommensurabile, tradurlo in un'equivalenza di senso, perché esso *sa* – con un senso della necessità che è diverso dall'ineluttabilità "fatale" di cui è intriso il mondo mitico-sacrificale, il senso appunto della necessità *logica* – come

³⁴ Cfr. R. Calasso, *La rovina di Kasch*, cit., pp. 208-209.

³⁵ *Ivi*, p. 178.

ciò sia impossibile, e ne ha quindi una consapevolezza diversa. Il frutto dell'attività del λόγος, cioè l'essenza del significare come essere una determinatezza, un "questo e non altro", crea una consapevolezza della morte come cesura che si rispecchia nella consapevolezza del λόγος del suo essere necessariamente votato al naufragio nel suo rapportarsi all'incommensurabile. Viene il momento, nell'incessante attività di mediazione che è il λόγος, in cui il determinato cede il posto all'indeterminabile, la misura all'incommensurabile, e in cui il determinato si traduce, portandosi oltre se stesso, nel "sovra-senso". È *destino* che ognuno degli enti – i quali, in un rapporto di reciproca misura e misurabilità, abitano il regno del determinato – si confronti con l'incommensurabile/indeterminabile in una mediazione tanto impossibile, quanto necessaria per il costituirsi stesso della sfera del veritativo e dunque del λόγος medesimo, come mostra il *Convivio*, sì che quel destino diviene per l'appunto la necessità logica citata in precedenza.

La *μηχανία* sacrificale si rapporta invece all'incommensurabile della morte in modo ambiguo, perché i riti che permettono la comunicazione col mondo dell'oltretomba sembrano affermare e insieme negare la possibilità di stabilire una mediazione con l'incommensurabile della morte, dovendo al contempo ribadire tanto l'estraneità dei vivi ai defunti, quanto la loro prossimità. Si tratta di «ristabilire dei rapporti corretti»³⁶ tra i due mondi, in modo da «tradurre in una forma visibile la potenza del morto e di inserirla, in modo conforme all'ordine, nel mondo dei vivi», e questo fuor di metafora, giacché, una volta compiuti i riti, «è veramente il "doppio" che si vede sorgere al di sopra del sepolcro»³⁷. Se, per Derrida, il mondo del mito era il regno dell'unica forma realmente possibile del semantico, non cioè come determinatezza, ma come segno puro, che non "rinvia a" un significato né "sta per" esso, in realtà il mondo mitico-sacrificale sembra avere del segno una concezione diversa. Il segno, infatti – e il termine deve essere inteso in tutte le sue forme e possibilità manifestative, tanto come una formula rituale pronunciata dal sacerdote, o l'epica narrazione delle gesta degli antenati, quanto come la raffigurazione che, come il κολοσσός, effigiava il morto³⁸ –, possiede una funzione evocativa che va intesa in senso letterale, come possibilità di chiamare alla presenza mondi, di riunirli o allontanarli, che lo carica di un significato eminentemente numinoso:

³⁶ Cfr. J.-P. Vernant, *Figurazione dell'invisibile*, cit., p. 356.

³⁷ *Ivi*, p. 357.

³⁸ Ai i rituali dei Greci legati al κολοσσός è appunto dedicato il testo di Vernant, *Figurazione dell'invisibile*, cit.

Il segno religioso non si presenta come un semplice strumento di pensiero, non mira solo ad evocare nella mente degli uomini la potenza sacra alla quale rinvia, ma vuole sempre anche stabilire una vera comunicazione con essa, inserire la sua presenza nell'universo umano. Ma, cercando così di gettare come un ponte verso il divino, deve nello stesso tempo sottolineare la distanza, accusare l'incommensurabilità fra la potenza sacra e tutto quello che la manifesta, in modo necessariamente inadeguato, agli occhi degli uomini³⁹.

La critica alla tesi di Derrida si arricchisce dunque di un carattere nuovo: non solo l'equivalenza va ascritta già al mondo mitico-sacrificale, ma esso, contrariamente al λόγος, fa della mediazione impossibile con l'incommensurabile, nel tentativo di «stabilire una vera comunicazione» con esso, la sua caratteristica dominante.

6. *L'espulsione sacrificale e il carattere reversibile della traduzione/mediazione del λόγος*

Da quanto si è visto finora, quell'unione in continuità di mito e λόγος – la mito-logia di cui parla Derrida – non può costituirsi, sì che il λόγος segna uno scarto *reale* rispetto al mondo mitico-sacrificale. Ma vi è un *ulteriore* elemento, dal carattere etico, che rende tale scarto davvero incolmabile. Ammettiamo, per un momento, che il λόγος, fedele alla sua natura essenziale di mediazione/traduzione, effettivamente non sia che la prosecuzione del mito⁴⁰, sì che all'equivalenza sacrificale si sostituisce quella semantica, e al posto della vittima – segno in carne ed ossa – stanno segni astratti, quali parole, numeri, immagini, concetti. Il λόγος, in

³⁹ *Ivi*, p. 358.

⁴⁰ A questo tema è dedicato il testo di G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1991¹¹, dove però il sorgere del λόγος è il segno di una stanchezza, un infiacchimento, un'esperienza del senso meno autentica e meno originaria, che conduce infine ad un fraintendimento del senso stesso. Il caso emblematico è quello della dialettica, la quale «nasce sul terreno dell'agonismo. Quando lo sfondo religioso si è allontanato e l'impulso conoscitivo non ha più bisogno di essere stimolato da una sfida del dio, quando una gara per la conoscenza tra uomini non richiede più che essi siano divinatori, ecco apparire un agonismo soltanto umano»: *ivi*, p. 75. Benché infiacchito, l'universo sapienziale greco seguita però a rimanere violento: «Si ricordi il carattere di Apollo come dio "che colpisce da lontano", la cui azione ostile è differita: ciò si incarna tipicamente nell'interrogante dialettico, che sapendo di vincere indugia, pregusta la vittoria, frapponendo le trame errabonde del suo argomentare. Sotto questo punto di vista uno sfondo religioso rimane ancora nella sfera dialettica: la crudeltà diretta della Sfinge diventa qui una crudeltà mediata, travestita, ma in questo senso addirittura più apollinea» (*ivi*, pp. 80-81).

questa ricostruzione, non sarebbe quindi che la *traduzione* dell'equivalenza sacrificale in termini formali, logico-discorsivi. Ebbene, anche se così fosse, la sostituzione logico-discorsiva sarebbe pur sempre diversa da quella sacrificale in questo, che è *reversibile*. In cosa consiste precisamente tale reversibilità? Essa è il negativo della caratteristica fondamentale dell'azione sacrificale, cioè l'espulsione della vittima: questa infatti è *irreversibile*, una vera irruzione dell'incommensurabile sul piano della finitezza, laddove la mediazione/traduzione operata dal λόγος, proprio perché *Streben* infinito, *deve* contemplare una sua modificabilità, dunque una sua reversibilità, proprio perché la attua al livello del semantico. Il gioco del reciproco sostituirsi e tradursi di parole, immagini, significati e numeri, infatti, è tale che esso può *sempre* volgersi all'indietro, interrompersi o ricominciare infinite volte, è mediazione infinita ma non impossibile, di contro all'irreversibilità del gesto sacrificale che toglie la vita alla vittima in una mediazione unica ma impossibile. Se la sostituzione irreversibile che si compie nel sacrificio non è l'unica possibile – se dunque essa non è *necessaria* –, allora il mondo sacrificale è perduto, e viene meno la sua legittimazione, anche politica⁴¹. Se quella necessità è solo pretesa, allora l'uccisione della vittima è inutile, e diviene l'unico vero abominio. La vittima, caricata di significato abominevole proprio perché, con la sua espulsione, utile ad allontanare o avvicinare l'incommensurabile e la sua potenza fuori misura, si dimostra in realtà *innocente* di tutte le accuse che le rivolgono i suoi persecutori: «I persecutori credono sempre nell'eccellenza della loro causa, ma in realtà odiano senza causa. E quest'assenza di causa nell'accusa (*ad causam*) i persecutori non la vedono mai»⁴².

⁴¹ La fine della legittimazione del mito ad opera della nascita del λόγος segna anche il definitivo distacco dall'Oriente con l'affermarsi del modello politico democratico, fondato proprio sulla reversibilità, la quale, sostiene Vernant, possedeva l'eminente significato politico di costruire la «città-stato greca [...] secondo uno schema geometrizzato di relazioni reversibili», in contrasto con «lo spazio politico delle monarchie orientali», formato da «una piramide dominata dal re, con una gerarchia di poteri, di prerogative, e di funzioni digradanti»: J.-P. Vernant, *Struttura geometrica e nozioni politiche nella cosmologia di Anassimandro*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 218-242, p. 219.

⁴² Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1999², p. 168. Cfr. anche *ivi*, p. 175: «L'essenziale, dunque, che non è stato mai percepito né dalla teologia né dalle scienze dell'uomo, è dare scacco alla rappresentazione persecutoria. Perché questa abbia la massima efficacia, bisogna che avvenga nelle circostanze più difficili, quelle più sfavorevoli alla verità e più favorevoli alla produzione di una nuova mitologia. Ecco perché il testo evangelico insiste immancabilmente *senza causa* della sentenza emessa contro il giusto e simultaneamente sull'unità senza cedimenti dei suoi persecutori, ossia di tutti coloro che credono o fanno finta di credere nell'esistenza e nell'eccellenza della causa, l'*ad causam*, l'accusa, e che cercano di imporre universalmente questa credenza».

7. Conclusione

Lo scarto tra il λόγος e il mito è dunque non solo esistente, ma insanabile, ed è proprio la presenza dell'elemento etico a renderlo tale. In nessun caso il λόγος può essere la traduzione del mito (cioè il suo equivalente, la sua immagine), perché ne è sempre il *doppio*: la consapevolezza dell'innocenza della vittima rende impossibile, e non solo incommensurabile, un rapporto tra i due.

In conclusione, il senso della traduzione consiste nel suo essere cifra dell'attività stessa della mediazione, in cui il λόγος consiste. Tale mediazione, contrariamente a quanto affermato da alcune voci del pensiero contemporaneo, intrattiene un rapporto essenziale con l'incommensurabile, e si pone come attività potenzialmente infinita della determinazione del significato a seconda che essa sia di tipo intensionale o estensionale. Tale attività, a sua volta, permette che la determinatezza del significato resti sempre compatibile con una sua concezione di tipo "aperto", perché, come insegna il *Convivio*, è proprio nell'infinità del suo compito di mediazione/traduzione che il λόγος realizza il proprio ἦθος e la propria destinazione alla verità.

English title: Mediating the Immeasurable. Remarks on the relation between philosophy and translation.

Abstract

Both post-structuralist and hermeneutical thinking have recognized translation as the very essence of philosophy. However, they also reached the conclusion that translation – i.e., the λόγος as it was shaped during centuries of philosophical tradition – is untenable. In their view, philosophy held possible to establish an equivalence between different meanings (an equivalence which translation necessarily implies) either without taking properly into account the problematic existence of the incommensurable, or deliberately avoiding it. Another objection has it that the λόγος never fully detached itself from the pre-philosophical world of myth. The essay will show that it is sacrifice, and not the λόγος, that presupposes the equivalence between meanings without problematizing the incommensurable. Moreover, λόγος is actually opposed to myth in its unrepentant denunciation of the innocence of all sacrificial victims.

Keywords: Philosophy; Mediation; Myth; Death; Sacrifice; Translation.

Carlo Chiurco
 Università di Verona
 carlo.chiurco@univr.it

Making the Unconscious Conscious: A Reflection on the Concept Translation in Freud

Elinor Hållén

Towards the end of the essay *The Unconscious* (1915), Freud presents a new understanding of repression and of what happens when something repressed becomes conscious:

Now, too, we are in a position to state precisely what it is that repression denies to the rejected presentation in the transference neurosis: what it denies to the presentation is translation into words which shall remain attached to the object. A presentation which is not put into words [...], remains thereafter in the Ucs. in a state of repression¹.

We learn that repression is a denial of putting the unconscious presentation into words and this prevents the presentation from becoming conscious. Conversely, to become conscious of a previously unconscious presentation means translating it into words. Freud writes that psychoanalytic work consists in such a transformation or translation.

How are we to arrive at knowledge of the unconscious? It is of course only as something conscious that we know anything of it, after it has undergone transformation or translation into something conscious. The possibility of such translation is a matter of everyday experience in psychoanalytic work. In order to achieve this, it is necessary that the person analysed should overcome certain resistances, the very same as those which at some earlier time placed the material in question under repression by rejecting it from consciousness².

¹ S. Freud, *The Unconscious* (1915), in J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, vol. 14, The Hogarth Press, London 1978, pp. 161-215, p. 202.

² *Ivi*, p. 166.

Freud's understanding of repressed mental content expressed in these quotes show something important: becoming conscious means that one can *articulate* the repressed feeling, idea or wish. In this paper I will attempt to enunciate what such articulation amounts to in the setting of the therapeutic conversation and inquire into if the concept translation can do justice to conscious-making as articulation.

When Words are not Available

The concept translation plays a central role in Freud's exposition of what happens when something repressed becomes conscious and when it is precluded from becoming conscious. Freud writes that what repression denies the presentation is translation into words that will be attached to the object. How are we to understand this? Let us first look at how this is not to be understood. Freud is careful to point out that not all that is unconscious is repressed. The unconscious comprises more, that which is not present to memory at this moment and in Freud's theory are called latent states. Freud describes them as having

abundant points of contact with conscious mental processes; with the help of a certain amount of work they can be transformed into, or replaced by, conscious mental processes, and all the categories which we employ to describe conscious mental acts, such as ideas, purposes, resolutions and so on, can be applied to them³.

With these latent states contrasts repressed material which has been precluded from consciousness because it stands in conflict with conscious ideas and presentations. This material has not been articulated by their bearer as a certain idea, desire, decision, judgment or intention.

This difference between repressed unconscious material on the one hand, and conscious and latent unconscious material on the other, might seem to make translation a misleading description for what goes on when something repressed becomes conscious, at least if we proceed from a certain understanding of translation which I now will try to articulate.

When we speak of translation, I assume we commonly think of translation from one language to another. We know that translation involves some degree of interpretation. In translations between different natural languages it can be hard to find a word with the same meaning and implications, arousing

³ *Ivi*, p. 168.

the same associations. We sometimes speak of translations within our own language, from abstract, scientific expressions to ordinary language for example. Such a translation can have different effects. Precision can be lost but it can also, reversely, be the case that when one tries to express oneself in ordinary language it becomes clearer, or a problem inherent in the way of thinking is revealed. Thus, there is no simple and exact correspondence between the two sides in the translation but common to all these cases is that the translation is from one language (natural language, scientific vocabulary, et cetera) to another. In other words, translation takes place within the realm of language, and both sides have a conceptual and logical structure. However, that does not seem to be the case in Freud's interpretation of what happens when something previously unconscious becomes conscious.

The picture Freud presents in *The Unconscious* is that what is repressed, the dynamic unconscious, can only be characterized in terms of thing-presentations that are connected by associative processes, and what happens when an unconscious presentation becomes conscious is that a word-presentation is associated with it. How are we to conceive of the absence of the word in the dynamic unconscious? Does it imply that the unconscious feeling is completely lacking a linguistic structure? That seems wrong. First, we may ask how something could be part of an adult person's (language user's) inner life and remain non-linguistic? Further, Freud describes how associations take place on the level of the unconscious, associations that give rise to reactions; how could these associations take place in absence of language? I want to describe the dynamic unconscious as qualitatively different from the conscious or latent unconscious because it is lacking in conceptual and logical structure. Still the repressed mental content that makes up the dynamic unconscious must, it seems, be linguistically structured to some degree because what would otherwise give rise to the reaction of repression?

What characterizes the unawareness that repression amounts to rather seem to be that no words are available to the subject that can express her feeling, which means that the feeling has not quite taken shape yet. A feeling arises as a certain feeling first when it can be articulated. I understand Freud's description of how something attains a higher level of organization when the word-presentation is attached to the thing-presentation to mean: when one can articulate one's feeling it receives a place among all other feelings that one ascribes to oneself and also among all the other of one's conscious ideas, and this context gives the feeling its form. Repression means a (temporary) mutilation of the feeling since the articulation that is needed to give the feeling its contour by giving it a place in a context is unavailable.

Expression and Exclusion

This addresses the question: if becoming conscious of something means that it receives a place in a conceptual and logical structure, a context in which it can be understood, can conscious-making then be explained as translation? Does the concept translation capture the transformation and continuation of unconscious, vague ideas into well-articulated conscious ones? A thought which is shared by many contemporary philosophers is that the ability to express in words what one feels and wants is what being conscious consists in, but exactly how this is to be understood is a question of interpretation and debate. The discussions sometimes take the therapeutic situation as starting-point, as we will later see exemplified, and it is made clear that to be able to express oneself in words is not the same as accepting someone else's (e.g. the therapist's) interpretation of one's own behaviour. To repeat and admit to another's interpretation is not to express what one feels but first when one *experiences* the feeling – for example, as a fear of something specific that occurs in certain situations – can one give *expression* to this feeling. Thus articulation is seen as being necessarily connected to experiencing. To become conscious of something repressed implies recapturing first-person access to one's feelings and beliefs.

Looking at other explanations and images that Freud uses, apart from that of thing- and word-presentation, can help us better understand what it means to become conscious of something previously repressed. In his later writings, when Freud has introduced his structural model, he develops an understanding of the ego as an organization which includes and excludes. When the ego is strong it is united with the superego and the id but when there is tension or conflict, a division takes place. Repression, says Freud in *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety* (1926), reveals that «the decisive fact is that the ego is an organization and the id is not [...] “[t]he ego is indeed, the organized portion of the id [...] As a rule the instinctual part which is to be repressed remains isolated»⁴.

This image overlaps with the one we are already acquainted with, because as the ego is an *organization* on the structural model, that which is conscious form a *structure* in *The Unconscious*. The ego as organization is a unity where different perceptions, values, opinions and feelings are inter-twined in a

⁴ S. Freud, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, in J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, vol. 20, editore, luogo 1926, pp. 7-179, p. 97.

coherent whole. That which belongs to Consciousness is, in contrast to that which is unconscious, that which has been put to words. When one is able to articulate one's feeling, idea or fear it receives a place in a logical and conceptual structure and in one's life since one then understands it as a certain feeling, idea et cetera related in certain ways to one's other conscious ideas.

Capturing the Unconscious

We have seen Freud describe the transition from unconscious representations to conscious in terms of translation, suggesting that what repression denies the presentation is translation into words that remains attached to the object. This characterization is problematic if one thinks of translation as requiring a high degree of articulative structure on both sides, that is also in the unconscious. How are we then to understand the important difference between consciousness and the dynamic unconscious?

In *The Unconscious* Freud presents a metapsychological understanding of repression and unconscious mental content. This theoretical understanding is complemented by writings emanating from Freud's therapeutic practice, such as the case studies. We will be better able to understand the role that language plays in our inner life and the role linguistic articulation plays in conscious-making if we look at Freud's case study of Ernst Lanzer, the Ratman⁵ as Freud called him, together with the critical reflections of it that philosopher and psychoanalyst Jonathan Lear makes in *Restlessness, Phantasy and the Concept of the Mind* (1999)⁶. The fact that this is a pathological case, Lanzer suffered from obsessional neurosis, I believe not to be of importance for what we are looking at here. The case displays characteristic elements of repression, whether that occurs in an otherwise "normal" person or one suffering from a mental condition, and that is what I attend to below.

The Ratman is trying to understand his own behaviour: why he, at certain moments of therapy, cringes before Freud. He says that he is afraid of Freud, and he justifies his fear with the belief that Freud is going to give him a beating. Realizing that he has no reason to fear Freud, he comes up with the thought that Freud reminds him of his violent father. Lear points out that

⁵ S. Freud, *Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis (The Ratman)*, in J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, vol. 10, editore, luogo 1909, pp. 155-249.

⁶ J. Lear, *Restlessness, Phantasy and the Concept of the Mind*, in J. Lear, *Open Minded. Working out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999.

what the Ratman does here is to rationalize his reaction so that it takes the form of a conscious action. The Ratman is trying to understand a reaction the motivation of which he is unconscious, and in doing so he presents the reaction as a specific, motivated fear. That is, like an ordinary feeling of fear – one that one senses and understands – but still unconscious: the fear that his father is going to give him a beating but projected upon Freud. The fear is backed up by beliefs and soon the unconscious takes the shape of a second mind as rationally structured as the conscious. In rationalizing his behaviour and making it appear as a motivated action, the Ratman distorts what it is. Instead, what the Ratman did was to act something out – anxiety or fright – without himself knowing what was bringing this feeling about.

Lear emphasizes the challenge involved in trying to describe the dynamic unconscious. One must account both for the sense and the unclarity that it there. There is no transparent and easily accessible meaning, yet there *is* meaning in associations that are made on this level and in the behaviours in which they are revealed. Lear asks how mind can make an understanding out of that which it does not understand? Being sense making, even the dynamically unconscious part of consciousness must be able to make associations between ideas. At the same time these associations appear obscure and ambiguous for the person making them. Lear uses Freud's concepts displacement, condensation and phantasy to describe the form of mental activity required for the unconscious to make these leaps and associations, which from a rational perspective may seem strange.

Displacement and condensation stand for the capacities to be able to associate by connecting one idea to another and to tie different ideas together into one. The dream is a good example: in a dream something that happened to one yesterday can connect with a scene in a film and, in an obscure way, include something reminding one of an experience from childhood. These concepts are helpful in trying to understand the Ratman's behaviour. It is characteristic of the fearfulness he feels that it changes between objects according to principles of association. First he is afraid of Freud, then it is a projected fear with the father as the real object of the fear. In the quote I presented at the beginning of this paper, Freud speaks of transference neuroses. Transference signify just that exchange of object of a fear (belief, desire et cetera) that is common in therapy where fear is directed at the therapist rather than at someone in the analysand's past.

Lear describes the Ratman's acting out as a phantasy to distinguish it from an intentional action. A phantasy, in contrast to a fantasy, displays unconscious aspects of our mental life. While the fantasy has a conceptual

content that does not stand in need of interpretation and deciphering in order to be understood and is directed towards a goal with a desire to have that goal fulfilled, the phantasy displays a meaning that the person himself cannot understand or express. It is a mental capacity that makes use of language in associations and of mental capacities such as rationalizations, but at the same time it is shielded from the understanding and judgment that a full blown conceptual and logical capacity makes possible. In Lear's words:

What the cringe lacks is, in the literal sense of the term, information. It has not yet been fully formed, because it has not been taken up into logos and embedded in the web of beliefs, expectations, and desire which would help constitute it as fear⁷.

Lear captures what it means for something not to have become conscious. The Ratman does not know what his cringe is an expression of. He is searching for a good explanation to his behaviour which he does not understand. The Ratman gives seemingly plausible explanations for his behaviour, but he cannot yet experience his behaviour in the context of beliefs, expectations, and desires where it could take form and become conscious, as an expression of fear for something specific.

In his interpretation of the Ratman, Lear looks to modify the image that Freud sometimes presents: that the unconscious feeling is just like the conscious the only difference being that it is not yet conscious. He uses the word fearful to point to that the Ratman, who harbours an unconscious fear, does not know what he fears nor why he fears it. We expect that a person should be rational and transparent to himself – to able to express why he does as he does and feels as he feels without interpretation and with first-person authority – but this is what the Ratman cannot do. (And what many of us sometimes cannot do, we sometimes fail in rationality and transparency.) The cringe is not a rational action based on a belief that Freud is going to beat him with the only difference that the belief is unconscious. Instead the cringe is an instinctive reaction the motivation of which can be grasped only later, when the context which gave rise to it has been reconstructed with the aim of understanding the reaction. The thought that becoming conscious of something means that one uncovers or recollects something that has been there all along is thus misleading. The Ratman may later experience fear of something specific, and it may be clear that his anxiety and reaction of cringing were primitive expressions for what would later develop into a well-articulated fear, but this should not be understood as an unveiling of a fear.

⁷ *Ivi*, p. 94.

It would be truer to say that the feeling hadn't quite taken shape before.

Freud says that what happens when something becomes conscious is that the word is added to the thing-representation. If this would only mean that a wordless presentation, which did not in other respects differ from a conscious presentation, was dressed in words, Freud's account would be poor. That would not capture much of what becoming conscious of something means. When that which is unconscious is only sensed, for example by giving rise to vague feelings and associations too obscure to form a whole, it distinguishes that of which we are conscious that it is understood *as* something and as distinct from something else. It implies certain things and it excludes other, it is desirable in certain ways and undesirable in other. That which is conscious has a place in a linguistically meaningful context and in other meaningful contexts (emotional, rational, ethical) while that which is unconscious lacks such a place because it has not taken form as a certain feeling, thought or suspicion yet. Thus, it lacks a clear meaning and content. Rather than being understood as a certain feeling or judgment open for reflection and modification, it crops up in behaviours and mood swings that one does not understand the import of oneself.

The Feeling Completed in Language

In another context where Lear is trying to capture the role that verbal expression plays in the information of a feeling, he suggests that we can understand the key-role that expression plays in the transformation of an unconscious feeling to conscious if we understand expression as *replacement* of a non-verbal expression for a verbal expression. Lear turns to Ludwig Wittgenstein's *Philosophical Investigations* (1953), where Wittgenstein discusses how words that express pain relate to the cry, the primitive, natural expression of pain. Wittgenstein says that the verbal expression *replaces* the cry⁸. He describes how words come to express sensations and is attentive to the difference between expressions (of pain, joy, disappointment) and descriptions. In this context he asks: how can we learn verbal expressions for sensations when sensations cannot be demonstrated? In his attempt to dissolve this difficulty, Wittgenstein aims to show that sensations are manifest, the pain as a cry for example, and that the linguistically formulated expres-

⁸ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, transl. by G.E.M. Anscombe, Blackwell Publishing, London 2001³, §244.

sion should be viewed as a continuation of such natural expressions.

The philosopher Richard Moran, however, is doubtful of Lear's application of Wittgenstein's remark that the verbal expression replaces the primitive expression:

The idea of 'replacing' one mode of expression for another is not perfectly clear to me, particularly in the therapeutic context where Lear is importing the idea. [...] we might ask, if the two modes of expression are really doing the same work, then what is the point of 'replacing' one with the other⁹?

Moran expresses scepticism against bringing together what he sees as two radically different things: a person's own self-understanding and the experience of pain. Initially this remark seems relevant and important. Is the reflection that the verbal expression for pain grows out of the natural illustrative in understanding what it means to become conscious of something, as the ability to express one's feeling in words? Wittgenstein's discussion is clearly illustrative for how we learn to express pain in words when we learn to speak. But Lear makes use of these passages in Wittgenstein to express coming to consciousness of something repressed as regain of the capacity that one normally possesses, that is: to be able to express one's feelings in words instead of acting them out and, later, try to disclose what it was one felt and why through intellectual reasoning. Moran objects, if the two modes of expression do the same job, what is the point of replacing the one with the other? But the question I will pose is if the verbal expression really performs the same job as the cry which it replaces. Sure, they both express pain. But "Ouch, it hurts so bad!" expresses something more than "Aaaaa!!". The verbal expression makes evident that the person who expresses herself has a concept of pain. A person who yells "Aaaaa!!" does not have to have a concept of pain, nor does she have to understand what caused the sensation. Thus, replacing the cry with a verbal expression does not imply that the latter is *the same* as the cry. The verbal expression is not interchangeable with the natural, rather it is a manifestation of pain that reveals more.

Here I want to return to Freud's statement that what distinguishes the conscious presentation from the unconscious is that the former is the translation into words of the latter. I believe that the parallel which Lear makes, and that Moran objects to – of expressing one's pain in words and being able to express a previously repressed feeling in words – enable a more fruitful

⁹ R. Moran, *Psychoanalysis and the Limits of Reflection*, in J. Lear, *A Case for Irony*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011, pp. 103-114, p. 113.

interpretation of Freud's use of translation to account for the transition from the unconscious to the conscious.

The use that Lear makes of Wittgenstein's statement that word replaces the natural expression can be understood in terms of transformation and development. In his analysis of the Ratman case study Lear talks of the Ratman's cringe as an expression, though one where the Ratman does not know what it is an expression for. In a case such as this, where first-person authority is lacking, the person must start with the natural expression, the reaction, in his strive to regain first-person awareness and authority. Thus, as I understand it, it cannot be Lear's view that the two expressions do the same job (as Moran implies) – the primitive cringe and the verbalization of the fear that the Ratman might be able to accomplish at the end of the therapeutic work. If they were identical articulation, the verbal expression, could not play the decisive role that Lear, in Freud's aftermath, takes it to play in therapy, of being that moment when something becomes conscious. For something to be an articulation of a previously unconscious feeling, the articulation must *get it right*; it must be an expression of that feeling, and a continuation of it.

That the verbal expression replaces the primitive, natural expression thus does not imply that the expressions are interchangeable or the same. Still, replacement articulates something important in Wittgenstein's analysis as well as in Lear's analysis of the situation of therapy, namely how strongly connected the natural and the verbal expressions are. They are part of the same process and the verbal expression is a continuation of the natural. Both expressions display the person's inner life but the natural expression is not necessarily comprehended by the person whose expression it is.

I have argued that replacement, in the meaning it is given in the context above, describes well what goes on when we learn to express our pain in words and when something unconscious is transformed into something conscious. But the question remains, can the discussion of Wittgenstein's and Lear's use of replacement illumine what the concept translation may signify in the process when something becomes conscious?

Translation as transference

The German expression *etwas zu übersetzen* has the literal meaning of carrying something across. The English word translate is related to the Latin *transfere*, to transfer something, and thus bear a similar meaning. What is

it that one puts across when one translates? In the translation of a sentence formulated in one language to another language it seems right to say that it is the sense or meaning that one puts across to the other language. In a broad sense, comprising connotation, denotation the musicality of language et cetera, in the cases where it is important and to the extent that this is possible.

Freud speaks of conscious-making as translation and I have reflected upon how this use can, misleadingly, suggest that the unconscious feeling has the same form or structure as the conscious feeling. In *The Unconscious* Freud speaks of the presentation becoming conscious when the word is added to the object, as exemplified in the second quote on the first page of this paper. In Freud's formulations "translation into words" and "translation into something conscious", the object, the presentation or idea, can seem to be the same conscious as well as unconscious and this would not make sense of the transformation and continuation. And still, in some way or to some extent it must be the same because the unconscious, still undeveloped feeling is *a primitive form* of the conscious and well-articulated feeling. For an utterance to be an expression of the previous unconscious feeling it must, so to say, hit the spot. Something remains and something separates the two. Lear's and Moran's discussion of the use of replacement illuminated this but did not discuss translation. Can we imagine a use in which the concept translation can capture this?

The philosopher and psychoanalyst Johan Eriksson writes of a development in Freud's thinking. In his early years Freud was using hypnosis to treat cases of psychosomatic distress. Hypnosis put resistance out of play so that the patient could recollect (*erinnern*) earlier experiences with ease. An underlying assumption here was that there was a memory of the experience there to recollect.¹⁰ In *Remembering, Repeating and Working Through*¹¹ Freud presents another understanding, where coming to awareness of repressed and unconscious mental content requires not mere recollection but structuring. Unconscious aspects of a person's character are thought of as undeveloped and lacking affective organization and orientation (this is what we have seen Lear describe). Thus, what is repressed must be articulated and integrated into the analysand's self-understanding in a transformative process described by the theory of psychoanalysis as working-through. While the method of recollection is a searching for and a callback of the

¹⁰ J. Eriksson, *Att minnas – om erinring, upprepning och genomarbetning*, in «Tidskriften Divan», 3-4 (2014), pp. 74-85, pp. 78.

¹¹ S. Freud, *Remembering, Repeating and Working Through*, in J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, vol. 12, editore, luogo 1911, pp. 145-156.

past, working-through, Eriksson writes, is an activity in which remembering involves a *formation* of the past. It is a creation, development and transformation. While Freud and Breuer in the early years were trying to avoid defensive strategies, working through means that analyst and analysand together start to modify the defensive, rigid and libidinally loaded character structures that have been formed to prevent unconscious impulses and processes to develop and take form¹².

Freud says that in practicing psychoanalysis one experiences on an everyday basis that translation from the unconscious to conscious is possible, and that it requires that the patient overcomes the resistances that once led to that something was rejected from consciousness. Psychoanalytic work is successful when the therapist finds ways to help the analysand to get hold of repressed feelings and thoughts and to articulate them so that they can become part of her conscious inner life. As we have seen, that means helping her to pass from primitive expressions and associations to verbalising her feelings and be able to reflect upon them. The therapeutic conversation, when it succeeds, is the context in which vague and wandering associations can be articulated and understood as part of a conceptual, rational, emotional and moral whole. If we allow ourselves a metaphorical description, we can see the successful therapeutic conversation as a bridge between the unconscious and the conscious, since it can help the patient to articulate previously unconscious feelings, wishes or ideas and thereby make them conscious.

If we understand Freud's use of translation as bridging, carrying something across – as transference – from a state of being unconscious to a state of being conscious, the problems that first arouse is no longer there. That is, that the concept translation does not sufficiently well make visible the development that a feeling (wish, idea, et cetera) undergo when it becomes conscious. Translation into words now means that what was not possible to express verbally because it was held apart from the context in which it could be experienced as a certain feeling, takes shape as a full-blown feeling when resistance has been overcome and the feeling can gain a place in a meaningful context.

I see the interpretation that I have just presented as an opening towards a sense in which the concept translation can contribute to an understanding of conscious-making in a way that complement the other descriptions. We can understand the process through which something becomes conscious as translation if we understand translation not first and foremost as *mediating* meaning but as *creation, development* and *transformation*.

¹² J. Eriksson, *Att minnas – om erinring, upprepning och genomarbetning*, cit., p. 84.

The transition from a therapy of recollection to a therapy of working-through has implications for the psychoanalytic conversation. Since remembering the repressed no longer means recollection of an experience in the past but involves a forming of the past, the interplay between the patient and the analyst takes center stage. Eriksson writes that the past must now be present here and now and we have seen that it is in the process of working-through. This is particularly true in the so-called object transference, where the analyst ascribes feelings and attitudes associated with a person in her past (and perhaps present) to the therapist and directs her own responses to the person in the past to the therapist. Therapy is a recurrence of the problems of the past in the present and this makes it possible for the therapist to, as Eriksson puts it, work with the past as a force in the present¹³. In the therapeutic conversation frustration, disappointment, anger, self-reproaches stemming from relations and episodes from the past are acted out impulsively and directed at the therapist. This allows the therapist not only to experience, interpret and talk about these manifestations with the analysand but to play an active part in these “scenes” in which a memory is about to be articulated, a past is beginning to form, and a self-understanding is beginning to grow.

The task of the translator

I wrote earlier that we can understand the process through which something becomes conscious as translation if we understand translation not first and foremost as mediating meaning but as creation, development, and transformation. In the last part of the paper I want to turn our gaze to translation as we best know it, from one language to another. I have chosen a piece of writing that can help us see similarities between translation in this sense and translation in the Freudian context, from non-verbal expression to verbal, Walter Benjamin’s classic piece *The Task of the Translator* (1923)¹⁴. This, I hope, will not only be of help in understanding Freud’s use of translation but can also open our eyes to simplifications in a conventional understanding of translation.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ W. Benjamin, *The Task of the Translator* (1923), in M. Bullock, M.W. Jennings (eds.), *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol. 1, 1913-1926, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002, pp. 253-263.

At the beginning of the essay, Benjamin asks what a translation of a literary work is meant to do. Is it to communicate what the original text says? This at once gives rise to the question: what does a literary work “say”? Its essential quality, writes Benjamin, lies not in “telling” us something. Benjamin adds that thinking of the literary work and the translation as imparting information is wrong-headed because this is not the essential quality of these texts. Benjamin does not articulate what the essential quality would be but he describes the intention of the poet as “spontaneous, primary, manifest”¹⁵. These descriptions suggest, I think, that the literary work should be understood as an *expression* of the poet. An expression through language but spontaneous and primary nonetheless.

What about the translation, what should it be like? We have seen that a translation of a literary work is not meant to transmit information and reproduce meaning. Fidelity in translation is something else. Benjamin expresses it beautifully, «a translation, instead of imitating the sense of the original, must lovingly and in detail incorporate the original’s way of meaning, thus making both the original and the translation recognizable as fragments of a greater language».¹⁶ A translation should not strive for likeness to the original, it is rather a continuation of the original, its afterlife as Benjamin puts it. This implies limits as well as openness. The first translation and later to come are parts of the afterlife of a literary work and Benjamin describes the translation as a transformation and renewal of the original. The original is not something static and permanent. No, it is something living and changing.

It is the translator who is giving the literary work its afterlife. Benjamin writes that the laws governing the translation lie within the original and must be derived from it. The originality of a translation is thus different than the originality of a literary work, as the description of the latter as a spontaneous and primary expression signals. Benjamin further characterizes the intention of the translator as ideational as opposed to the poet’s manifest intention. The poet gives expression to the sensual, while the translator pertains to the formation of ideas of objects not immediately present to the senses. While the original is a spontaneous and primary literary expression of that which is perceived, the translation interprets and forms ideas of the literary expression. The translation of the literary work involves interpreting the meaning of its words in the context of the given language, culture and time.

¹⁵ *Ivi*, p. 259.

¹⁶ *Ivi*, p. 260.

Psychotherapeutic work as translation

Although Benjamin writes of translation from one articulate linguistic form to another, he carefully and vividly portrays the differences in form of a literary work and a translation of it. This helps us see that there are close similarities between what Benjamin writes about a good translation of a literary work and the work of the analyst and analysand in attempting to understand “the spontaneous, primary and manifest” expressions of the analysand. These expressions, although spontaneous and primary, carry meaning which because of the patient’s situatedness is culturally and historically bound and the interpretation must grow out of the meaning already expressed in these primary expressions, however incomplete this meaning may appear. In other words, what is just sensed needs to be inquired into, continued and articulated as a certain thought, feeling, memory, idea, etc. This is what the psychoanalytic conversation aims at.

Benjamin’s essay offers a fruitful context for contemplating psychotherapeutic work as translation. First it is clear that translation cannot mean transmission of content or information since if there is a distinguishing mark of what within psychoanalysis is called the dynamic or repressed unconscious, it is that it does not contain any defined content or piece of information. There is behavior, utterances, resistance, reactions but we who are standing by, as well as the person who behaves, resists et cetera, are initially at loss in grasping the meaning or knowing how to interpret these actions. Lear says of the repressed unconscious that what it lacks is information. What he refers to is that it has not yet taken shape *as* a certain belief, emotion, wish etc. The Ratman’s cringe before Freud is not a response to a certain fear he has and can articulate. The fear has not yet been in-formed. It is not yet a fear because a fear is a fear of something, and the Ratman does not know what he fears. This is also explicative for what information is; information already has a form, it has taken shape.

The literary work is an expression in words, but we saw Benjamin reject the idea that a translation of a literary work would be imparting information. It has content and possibly expresses information, but the literary text is very different from an informative text, it has other qualities and they are primary. Benjamin does not define these and he doesn’t have to. Take the ability of a literary work to move us as an example. This is why a translation that intends to perform a transmitting function doesn’t touch the essence of the literary work. There is a close parallel to this in Freud’s work expressed in a section of his *Introductory Lectures* (1916-17) that gets right to the heart of repression and the psychotherapeutic practice.

Knowledge is not always the same as knowledge: there are different sorts of knowledge, which are far from equivalent psychologically [...] The doctor's knowledge is not the same as the patient's and cannot produce the same effects. If the doctor transfers his knowledge to his patient as a piece of information, it has no result. [...] The patient knows after this what he did not know before – the sense of his symptom, yet he knows it just as little as he did. Thus we learn that there is more than one kind of ignorance¹⁷.

In plainly presenting his interpretation to the patient the doctor transfers it as a piece of information. The patient understands what the doctor says and he might even adhere to this interpretation on a conscious level, accepting it as knowledge. But this knowledge doesn't remove his symptoms, it doesn't make him feel better. This passage shows well what repression is like and it points to what is peculiar about the psychotherapeutic conversation. A statement, a transmission of knowledge, of information, might provoke the patient but it does not help him to understand what troubles him or what plays out in his reactions and symptoms. It does not bring about the "internal change in the patient" that is needed to bring about the kind of knowledge that matters. Another way of putting this is to say that the doctor's statement doesn't affect the patient's inner dialogue, because dynamically unconscious mental life is not primarily rational and responsive to evidence or reasoning. Thus, in order to bring about internal change in the patient, the doctor's talk must have other qualities. It must, to start with, help create a room for the inner life of the patient to express itself, in behavior and unreflective verbal language as well as in therapeutic relations (e.g. transference). And in this dialogue the doctor can help the patient explore his inner life by, for example, encouraging and triggering associations.

The psychoanalyst and writer Thomas Ogden writes about the openness, uncertainty and productive fragility of therapeutic discourse in the paper *How I Talk With My Patients* (2018), with particular emphasis on the importance of creating a space for the patient to be creative in the act of communicating since this can be an essential part of «his coming into being in a way that is uniquely his own»¹⁸. Ogden is trying not to interrogate his patient, for example by asking him how he feels, since he has found that this invites the patient to move to the surface level of his experience, «to think and speak

¹⁷ S. Freud, *Introductory Lectures* (part III), in J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, vol. 16, editore, luogo 1916-17, p. 281.

¹⁸ T. Ogden, *How I Talk With My Patients*, in «The Psychoanalytic Quarterly», 87, 3 (2018), pp. 399-413, p. 400.

[...] in conscious, logical, sequential, chronological, cause-and-effect (secondary process) modes of thinking»¹⁹ and that this can prevent the patient from exploring his feelings rather than taking him closer to them.

This reminds us of the rationalizations that Lear pointed out in the Ratman's self-interpretation, how they played a part in upholding the resistance rather than in trying to overcome it. We also see that therapy for Ogden is not about mediating meaning but about allowing for and encouraging creation and development of meaning, similarly to how Benjamin describes the translation of a literary work. Benjamin describes the translation as the afterlife of the literary work and in Ogden's as well as in Eriksson's account is the past seen as imbuing the present and as taking shape through the cause of therapy.

The therapeutic conversation

The psychotherapist's task is to make room for the "spontaneous, primary, manifest" to show itself and to be translated in the psychotherapeutic conversation into a reflective, reasoned and conceptual discourse without losing the meaning and deep significance of these primary manifestations. If that is lost, translation is lost; there will be no carrying over from unconscious mental states to conscious. Here I want to use Benjamin's words «Translation is a form. To comprehend it as a form, one must go back to the original, for the laws governing the translation lie within the original, contained in the issue of its translatability»²⁰. What the psychotherapeutic conversation gives room for are spontaneous and primary expressions, expressions that the expressing subject does not yet understand. The translation must be a translation into another form of expression. Not into a statement, a piece of information, or a knowledge claim. This is just what Benjamin brings out in his text, though here the object of the translation is a literary text, a poet's expression. Benjamin says that a translation must in large measure refrain from wanting to communicate something, from rendering the sense. Instead, the translation must lovingly and in detail incorporate the original's way of meaning, making both the original and the translation recognizable as fragments of a greater language.

As seen in the context of psychotherapeutic practice, Benjamin's words

¹⁹ *Ivi*, p. 401.

²⁰ W. Benjamin, *The Task of the Translator*, cit., p. 253.

express the ideal outcome of therapy. If the patient can lovingly and in detail remember and affirm the strong primary feelings which gave rise to repression while bringing them into his reflective, evaluative and verbally expressive discourse, he will have reached greater self-awareness and harmony. In writing of the relation of the translation to the literary work, Benjamin uses that word: the translation should give «voice to the *intentio* of the original not as a reproduction but as a harmony [...] A real translation is transparent; it does not cover the original, does not block its light, but allows its pure language [...] to shine upon the original all the more fully»²¹. This can also be heard in Ogden's articulation of how he talks, or aims to talk, with his patients. Similarly, a life-affirming and truthful self-understanding acknowledges and grows out of the insights gained in tracing the reaction back to its roots, letting the feelings manifest in the reactions reveal the meaning of the traumatic experience.

Epilogue

If we now return to the question that I posed at the beginning of the paper, can the concept translation do justice to conscious-making as articulation, where have we ended up? I ended the first part of the paper with the suggestion that we can metaphorically see the successful therapeutic conversation as a bridge between the unconscious and the conscious, since it can help the patient to articulate previously unconscious feelings, wishes or ideas and thereby make them conscious. Translation into words could not, in my interpretation, imply that what was repressed stands outside of language but that the repressed is cut off from a conceptual and logical whole and that is why it cannot be articulated or put into words. When resistance has been overcome and the feeling can gain a place in a meaningful context and be articulated, it takes shape as a full-blown feeling. I concluded that the concept translation can contribute to an understanding of conscious-making if we understand translation not first and foremost as mediating meaning but as creation, development, and transformation.

In attending to Benjamin's essay, we have seen that a translation of a literary work, when it is good, is a further articulation or continuation of the original. It is not an imparting of information, a saying "the same thing" all over again. Expressed differently, it is not a mere mediation of mean-

²¹ *Ivi*, p. 260.

ing. The translation is, as Benjamin writes, the afterlife of the original. This describes very well the relation between the repressed idea or feeling and the articulation of it that marks the way out of repression. It is an articulation of the repressed, thus a *continuation* of it in being a replacement of a verbal expression for a primitive. And in being an articulation it is already the afterlife of the repressed because with the articulation the repression is lifted. The articulation gives meaning to the behaviour that repression gave rise to, the “symptom”, the fearful cringe, because articulation of ones’ fear implies knowing what it is a fear of and why one fears it. Even if it is an irrational or unmotivated fear, the person who expresses or articulates it now relates to it as hers.

Abstract

In The Unconscious Freud uses the concept translation alongside transformation and replacement to describe the process in which dynamically unconscious mental content takes conscious form. This paper inquires into how translation should be understood in the psychoanalytic context and if translation can capture conscious-making. Intuitively there seems to be a problem: translation is typically used for translations from a language with an articulative structure to another while it is distinctive of the repressed unconscious that it is lacking in conceptual and logical structure. Can translation account both for the meaning that is there and what is lacking? In dialogue with contemporary psychoanalytic writers, philosophers in the Wittgensteinian tradition and Benjamin’s The task of the translator the author presents a reading in which translation as used to describe the therapeutic work of making the unconscious conscious is understood not as as mediating meaning but as creation and development.

Keywords: Articulation; Translation; Replacement; Becoming conscious; Psychotherapeutic conversation.

Elinor Hällén
Södertörn University
Elinor.Hallen@filosofi.uu.se

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 VI¹.

¹ 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*)»²; 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»³; c.) quando Heidegger sembra arrivare molto vicino ad un punto decisivo per comprendere il movimento traduttivo, il discorso viene differito⁴; 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»⁵. 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 Beiträage 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.

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

³ 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.

⁴ 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.

⁵ 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»⁶. 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»⁷. 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»⁸. 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. Milliaressi (éds.), *Traduire les sciences humaines*, Editions Classiques Garnier, Paris, pp. 113-122 (in uscita il 27/01/2021).

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

⁷ *Ibidem*.

⁸ 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 [...]»⁹. 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*»¹⁰. 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*»¹¹. 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

⁹ *Ivi*, p. 316.

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

¹¹ *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 cosa¹².

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 – volatilizzandosi¹³.

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-

¹² M. Heidegger, *Heraklit*, cit., p. 63; trad. it. cit., p. 45.

¹³ Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1971⁴), 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»¹⁴. 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 fondativo¹⁵. 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 VI¹⁶.

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

¹⁵ 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.

¹⁶ 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 Destruttione

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 Platone¹⁷.

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*.

¹⁷ 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*»¹⁸. 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*¹⁹ che in *Essere e tempo* diventano *ursprüngliche Erfahrungen*²⁰) 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 individuare 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 intralinguistica²¹:

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 apparenti²².

¹⁸ *Ibidem*.

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

²⁰ Id., *Essere e tempo*, cit., p. 36.

²¹ 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.

²² 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 ἀριθμόν-
ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γάρ καὶ δόξη
ἐνδέχεται διαψεῦδεσθαι (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, täuscht²³.

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»²⁴. 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

²³ 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).

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

ἀληθεύει ἡ ψυχή con «l'anima si trova nel vero»²⁵ 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)»²⁶; la σοφία, la sapienza, un «comprendere che vede autenticamente» e il νοῦς, tradizionalmente inteso come l'intelletto, diviene un «puro percepire»²⁷.

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»²⁸. Se l'indagine aristotelica è stata tradizionalmente posizionata su un piano pratico-morale, nell'appropriarsene traduttivamente Heidegger la declina su un piano squisitamente ontologico²⁹. 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.

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

²⁶ 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.

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

²⁸ M. Heidegger, *Natorp-Bericht*, cit., p. 52.

²⁹ 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»³⁰, 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 vita³¹.

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 tecnica³². 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

³⁰ M. Heidegger, *Natorp-Bericht*, cit., p. 56.

³¹ 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).

³² 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)»³³ 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*)»³⁴ 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.

³³ M. Heidegger, *Natorp-Bericht*, cit., p. 61. Traduzione modificata.

³⁴ *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 ridiscussione, 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 ἄληθεύειν altrimenti.

E, si noti, il luogo testuale scelto da Heidegger per far emergere la sua ritraduzione dell'ἄληθεύειν 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»³⁵.

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

La prospettiva di fondo rimane la stessa: l'ente è chiuso, coperto, velato e il movimento dell'ἄληθεύειν 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'ἄληθεύειν.

Nel corso sul *Sofista* l'analisi dell'ἄληθεύειν 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

³⁵ 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 ἄληθεύειν 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).

³⁶ Id., *Natorp-Bericht*, cit., p. 46; trad. it. cit., p. 48.

³⁷ Id., *Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles)*, cit., p. 71.

³⁸ Id., *Platon: Sophistes*, cit., p. 21; trad. it. cit., p. 67.

³⁹ 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*⁴⁰.

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 αἶδιον. Più che immer, sempre, ἀεί significa per Heidegger «immerwährend», «stets», «was nie unterbrochen ist»⁴¹. 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

⁴⁰ 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.

⁴¹ *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'ἀληθείην: 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'ἀληθείην 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 giudizio⁴² o l'*adaequatio*⁴³ 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 derivata⁴⁴. Il fondamento dell'essere nel vero del *Dasein* è il suo essere-aperto (*Erschlossenheit*), da intendersi come l'ἀληθείην aristotelico tanto come aperto che come aprente. Il *Dasein* è esposto al mondo, è in esso e gli coappartiene 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 *Rhetorica* di Aristotele avvenuto nel corso del semestre estivo del 1924, dove il termine *Befindlichkeit* traduce διάθεσις e Heidegger si sofferma sull'analisi dei πάθη, in particolare

⁴² «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).

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

⁴⁴ «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 φόβος⁴⁵. Nel *Verstehen* si sarebbe tentati di individuare l'atteggiamento teoretico, 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'ente⁴⁶. 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»⁴⁷ 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 ὁρέγονται nella sorprendente versione dell'incipit della *Metafisica*:

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὁρέγονται φύσει

Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens⁴⁸.

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. 1). A partire da questa prospettiva possono poi essere riposizionati i fenomeni della coscienza (*Gewissen*) e della decisione (*Entschlossenheit*) che

⁴⁵ Id., *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., pp. 277-290.

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

⁴⁷ M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 72.

⁴⁸ 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)⁴⁹. 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 «*deprezentazione* dell'oggi e una disabitudine alle consuetudini del Si» (cap. 5)⁵⁰. 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*⁵¹? 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»⁵². 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-

⁴⁹ Si vedano i paragrafi 8 e 22 del corso sul *Sofista*.

⁵⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 460.

⁵¹ F. Volpi, *Being and Time: A “Translation” of the Nicomachean Ethics?*, in Th. Kisiel, 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).

⁵² 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 metafisica⁵³.

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

⁵³ «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.).

Ermeneutica filosofica
e filosofia politica.
Il paradigma della traduzione
in Paul Ricoeur

Alberto Martinengo

1. *Ermeneutica e filosofia pratica*

Il rapporto tra l'ermeneutica filosofica novecentesca e la riflessione politica non può essere ricondotto a un solo modello. Non esiste insomma *una* filosofia politica di stampo ermeneutico: esiste semmai una rete di percorsi, talvolta fitta e talaltra sfilacciata, che è stata lungamente discussa, ridisegnata, contestata nei decenni più fortunati dell'ermeneutica. Vale a riassumere la vicenda una mappa che Franco Volpi traccia a cose fatte, cioè sul finire del “momento ermeneutico” della filosofia contemporanea, in un articolo del 1998¹. L'associazione tra l'ermeneutica e la politica – scrive Volpi – «evoca», più che delineare strettamente, dibattiti diversi²: il primo e più influente è naturalmente il dissidio tra Gadamer e la Scuola di Francoforte sul tema della critica dell'ideologia, una controversia influente non soltanto perché coinvolge le figure più rilevanti delle due tradizioni, ma anche perché persiste – in molte forme diverse – lungo tutto l'arco pluridecennale dell'ermeneutica filosofica contemporanea, tornando di una qualche attualità perfino negli anni della sua dissoluzione. La seconda emergenza del binomio tra l'ermeneutica e la filosofia politica, nello schema di Volpi, è di tipo epistemologico e si manifesta in due modi: da una parte, accompagna i dibattiti attorno allo statuto descrittivo oppure critico di alcune scienze sociali, in particolare nella teoria del diritto; dall'altra, assume un ruolo importante nelle discussioni metodologiche sulla *Begriffsgeschichte*. Il terzo modello di quel rapporto è infine la scoperta dell'«attualità» e della

¹ F. Volpi, *Ermeneutica e filosofia pratica*, in «Filosofia politica», XII (1998), 3, pp. 363-386.

² *Ivi*, pp. 364-365.

«funzione paradigmatica» della filosofia pratica, su cui come è evidente si concentra l'attenzione di Volpi.

Il ruolo decisivo in queste tre “evocazioni”, come le chiama Volpi, è attribuito a Hans-Georg Gadamer e alla teoria dell'*applicatio* di *Verità e metodo*: un percorso teorico che però – secondo Volpi – non è davvero una *scoperta* bensì una *riscoperta*, un ritorno in grande stile del dibattito contemporaneo ad Aristotele e all'*Etica nicomachea*. È una *Rehabilitierung* che di fatto trasforma l'ermeneutica filosofica in una disciplina pratica, prima ancora che politica. L'ermeneutica filosofica è una disciplina pratica in quanto la sua nozione-chiave, ossia la comprensione, è costitutivamente situata, cioè coinvolge la realtà storica del soggetto comprendente: l'*applicatio* è il nome di questo coinvolgimento di ciò che l'interprete è, in ciò che l'interprete comprende. È in questo contesto che le brevi ma decisive pagine sull'«attualità ermeneutica di Aristotele» trovano il loro significato nella seconda parte di *Verità e metodo*, accanto alle pagine altrettanto decisive sul problema del pregiudizio, sulla riabilitazione della tradizione e sull'esempio del classico³. Aristotele è un modello paradigmatico perché formalizza un tipo di sapere che per Gadamer è analogo a quello in gioco nella comprensione: un sapere pratico – Volpi non manca di rilevare la sovrapposizione, in queste pagine di *Verità e metodo*, della *phronesis* e dell'*episteme praktike* – che disegna il perimetro delle scienze dello spirito, fuori dall'invasione di campo delle scienze oggettuali.

Da qui la sintesi di Volpi, che vale riportare per intero:

Se [...] per l'ermeneutica filosofica si tratta di caratterizzare il comprendere come un sapere essenzialmente determinato dalla situazione storica concreta, ma evitando di pensare che in esso, con una «applicazione» tecnica *a posteriori*, si metta semplicemente in relazione un universale dato con la particolarità della situazione, allora la configurazione aristotelica del sapere pratico-morale della *phronesis*, nella sua demarcazione sia rispetto al sapere teoretico dell'*episteme*, sia rispetto a quello pratico-tecnico della *techne*, prospetta una soluzione magistrale dei problemi con cui l'ermeneutica deve confrontarsi⁴.

Nella prospettiva di Volpi, il rilievo di Aristotele è insomma aver costruito un precedente per esemplarizzare la filosofia pratica fornendo così, all'altro capo della storia del pensiero occidentale, una risposta alla domanda sullo statuto dell'ermeneutica: su queste basi, Gadamer può dunque

³ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, pp. 363-376.

⁴ F. Volpi, *art. cit.*, pp. 375-376.

trasformare l'ermeneutica filosofica in una *moral science*⁵, abbandonando l'illusione (fondativa) di una disciplina teoretica.

Alle spalle del Gadamer di Volpi ci sono due riferimenti influenti: *in primis* Paul Natorp e i suoi lavori su Platone, che danno un'immagine più complessiva della vocazione gadameriana per la filosofia greca, non soltanto aristotelica⁶; e, accanto a questi, l'insegnamento heideggeriano del primo periodo friburghese e del periodo di Marburgo, un laboratorio concettuale che per Heidegger ha i propri autori-chiave in Paolo, Agostino e Lutero da una parte, e nello stesso Aristotele dall'altra. Proprio il riferimento al primo Heidegger è importante per completare il quadro delle relazioni tra l'ermeneutica e la filosofia pratica, che ovviamente non si limita a Gadamer.

Le letture che individuano nello Heidegger degli anni che vanno dal 1919 a *Essere e tempo* quello decisivo per la comprensione di *tutto* il suo pensiero e non soltanto dell'opera del 1927 colgono un tratto indiscutibile: i primi corsi di Friburgo e quelli di Marburgo non sono soltanto, per ovvie ragioni biografiche, il luogo in cui modelli teorici, categorie e perfino parole si forgiavano e si correggono assumendo via via la forma dell'analitica esistenziale; ben di più, sono il momento in cui la sua idea di ermeneutica riceve una collocazione e delinea le proprie differenze specifiche rispetto alle filosofie di riferimento di Heidegger. Per esempio, questo è il caso della nozione di vita, che è un indicatore utile lungo il quale misurare le distanze che *Essere e tempo* approfondirà nei confronti di Husserl e, per altra via, della *Lebensphilosophie*. Ma lo stesso può dirsi per tutto il campo concettuale che va dalla nozione di ontologia a quella di *Faktizität*: una costellazione che a sua volta contribuisce a definire il perimetro dell'ermeneutica, come accade nei due testi decisivi del primo periodo friburghese, il *Natorp-Bericht* (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles [Anzeige der hermeneutischen Situation]*, 1922) e il corso del semestre estivo del 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*⁷.

⁵ Volpi non manca di ricordare che "Geisteswissenschaften" rende in tedesco l'espressione "moral sciences" di John Stuart Mill, tanto che nella prima edizione tedesca (1849) del suo *Sistema della logica deduttiva e induttiva* (1843) ricorre ancora la formula "moralische Wissenschaften".

⁶ Sulla convivenza tra il platonismo e l'aristotelismo in Gadamer si è scritto molto. Una sintesi esauriente del dibattito si trova per esempio in un articolo di François Renaud del 1997 (*Gadamer, lecteur de Platon*, in «Études phénoménologiques», XIII, 26, pp. 33-57), aggiornato più di recente per la traduzione italiana, *Il Platone socratico di Gadamer*, in «Rivista di storia della filosofia», LXIII (2008), 4, pp. 593-619.

⁷ Sulla nozione di *Faktizität* e sull'evoluzione e abbandono del concetto di vita, cfr. la contestualizzazione proposta da E. Lisciani-Petrini, *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, cap. 2. Ma, restando agli studi italiani, cfr. anche

Ciò che questo percorso consegna dunque a *Essere e tempo* non è soltanto un apparato concettuale, ma un modo di concepire la filosofia. Volpi lo definisce come il luogo «in cui si intrecciano l'appropriazione fenomenologica della filosofia pratica aristotelica e l'elaborazione filosofica dell'esperienza proto-cristiana della fatticità»⁸. Sotto questo profilo, *Essere e tempo* è (anche) un'indagine sulla filosofia – e lo sforzo metafilosofico è tutt'uno con quello analitico-esistenziale, nel senso che entrambi concorrono a definire un livello radicale (della filosofia o dell'esistenza, rispettivamente) che si caratterizza come pratico. La triade data dalla *Befindlichkeit*, dal *Verstehen* e dalla *Rede* dicono esattamente di una struttura dell'Esserci che ha nel *theorein* una funzione derivativa, rispetto all'originario “saperci fare” con il mondo, che è l'apertura più originaria del *Dasein*. Di più, il senso stesso degli oggetti è in quel sapere pratico che Heidegger coglie ribadendo lungo tutto l'arco di *Essere e tempo* il primato della *Zuhandenheit* sulla *Vorhandenheit*: al di là del modo in cui queste nozioni sono state intese, e talvolta fraintese, l'utilizzabilità porta infatti indelebile il marchio del fare e non quello del contemplare.

2. *Ermeneutica e filosofia politica*

Comunque si interpreti la declinazione pratica dell'ermeneutica da parte del primo Heidegger e di Gadamer, è evidente che con ciò non si è ancora detto nulla rispetto al suo significato politico. Per farlo lo sguardo deve spostarsi altrove: da una parte allo Heidegger degli anni trenta; dall'altra, con un salto avanti cronologico, a Hannah Arendt. Sono due alternative nette, come è noto; ma entrambe – in momenti diversi – hanno una grande importanza se si cerca di dare un seguito al cantiere heideggeriano degli anni venti. Delle connessioni e rotture tra il pensiero politico di Arendt e il primo Heidegger si è scritto molto, e molto diversamente. Ma per ciò che interessa qui, il vero punto è enfatizzare come Arendt, almeno da *Vita activa* in poi, lavori a riprendere e approfondire la rottura di Heidegger con il primato della *theoria*. Sotto questo profilo – senza voler rendere conto della complessità del modello arendtiano – quella di *Vita activa* è insomma un'estensione dell'anti-teoreticismo che, in forma più esplicita rispetto a Gadamer, Arendt

A. Ardovino, *Heidegger, esistenza ed effettività: dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale, 1919-1927*, Guerini, Milano 1998. Tra i molti riferimenti al ruolo del cristianesimo in questa vicenda, cfr. L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo, 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001.

⁸ F. Volpi, *art. cit.*, p. 367.

colgie come la vera chiave di lettura dei primi corsi heideggeriani: un anti-teoreticismo che in *Vita activa* prende la sua forma specifica, ossia l'analisi diagnostica e prognostica della crisi del politico.

Il quadro si complica molto se invece si guarda all'altro versante, ossia allo Heidegger degli anni trenta. È in questa direzione che conviene lavorare più in dettaglio. Se infatti le linee di continuità che connettono le analisi degli anni venti e gli sviluppi gadameriani e arendtiani sono riconoscibili, paradossalmente le cose stanno in termini diversi per lo stesso Heidegger. La *Kehre*, infatti, non risparmia quest'ambito, con un risultato evidente e una serie di conseguenze meno decodificabili ma decisive. La conseguenza più ovvia è rappresentata dalla radicale trasformazione delle categorie (parole, concetti...) e dei riferimenti filosofici a cui il pensiero heideggeriano va incontro e che non risparmia neanche la "riscoperta della filosofia pratica": per usare uno schema grezzo e impreciso si può dire che, anche in quest'ambito, il risalimento a fonti diverse rispetto ad Aristotele e al cristianesimo (Paolo, Agostino, Lutero) ha un impatto notevole, che sposta lo stesso problema della prassi verso quella prospettiva arcaizzante che – non solo sul piano dello stile – caratterizzerà d'ora in poi il pensiero di Heidegger. D'altro canto – e con ciò si arriva al nucleo più decisivo – questo ispessimento dei temi e dei riferimenti ha il merito di portare in primo piano le parole della politica: anzitutto la principale, *polis*.

Nel suo ultimo libro, *Pensiero istituyente*, Roberto Esposito ricostruisce nei dettagli quest'intricata vicenda, in cui la genesi del politico si accompagna a un percorso che approfondisce sempre più il solco rispetto a *Essere e tempo* e alla fase precedente. Le sue tappe principali sono l'*Introduzione alla metafisica* (1935), alcune parti dei *Quaderni neri* (1931/'38 e 1939/'41) ma anche, subito dopo la fine degli anni trenta, il corso estivo del 1942 su *Der Ister* di Hölderlin e quello successivo (WS 1942/'43) su Parmenide. Esposito disegna una vicenda che, nella sua prospettiva, mette capo a una forma di pensiero destituente, in cui la questione del politico finisce per essere affrontata a partire dalla sua negazione, cioè dall'impolitico. L'impolitico – la destituzione dell'azione, e dell'azione politica in particolare – è per Esposito la vera parola-chiave della filosofia politica heideggeriana: il suo libro lo argomenta con un lavoro testuale che si concentra soprattutto sul modo in cui la nozione di *polis* si costruisce, diventando di fatto un altro nome del conflitto tra Mondo e Terra di cui – negli stessi mesi dell'*Introduzione alla metafisica* – parla il saggio sull'*Origine dell'opera d'arte* (1935/'36). Semplificando un discorso altrimenti complesso, si può dire che la *polis*, al pari dell'opera d'arte, sia il luogo della differenza ontologica.

Scrivendo Esposito a proposito del commento heideggeriano al primo coro dell'*Antigone* sofoclea: «La *polis* è l'ambito in cui la storia accade – cui appartengono essenzialmente, vale a dire in quanto tali, re, templi, dèi, poeti, pensatori, eserciti, navi»⁹. E ancora: «*Polis* non è un regime politico, come una tradizione filosofica culminata in Hegel ha sempre immaginato, bensì quello da cui il politico si origina. [...] Della lotta intestina della violenza contro se stessa, la *polis* costituisce lo spazio più proprio, perché configura precisamente il margine che divide, e insieme congiunge, dentro e fuori»¹⁰. La *polis* come margine e come luogo di creazione continua di forme, dunque. Ma questa prospettiva infinitamente “costituente” – l'infinita produzione di forme – è solo apparente: il margine di cui Heidegger parla commentando l'*Antigone* non disegna tanto il perimetro tra il dentro e il fuori della *polis*, ma attraversa la *polis* stessa. Il “fuori” (che come tale garantirebbe la tenuta del “dentro” e dunque la sua capacità costitutiva di forme politiche) non c'è davvero, o meglio – scrive Esposito – coincide con un pezzo dell'interno.

La questione della differenza ontologica che attraversa – e non circonda – la *polis* è sottile ma decisiva: la funzione eminentemente creatrice del politico può mantenersi soltanto a condizione di tracciare il perimetro (fin qui, la *polis*; più oltre, l'impolitico) e di superarlo ancora sempre. «Coloro che abitano [la *polis*] sono definiti», prosegue Esposito, «precisamente dal rapporto mobile che intrattengono con quel confine che essi stessi hanno istituito nell'atto di fondazione. È il limite che stabiliscono per poi superarlo, prima di tracciarlo di nuovo. Solo in questo modo essi possono mantenere il ruolo di creatori cui Heidegger lega la funzione del politico»¹¹. Nell'*Introduzione alla metafisica*, questo equilibrio tra il politico e l'impolitico ha dunque un ruolo produttivo molto vicino a quello del Mondo e della Terra, di cui si diceva. Ma le cose mutano rapidamente con lo scorrere degli anni: almeno a partire dai *Beiträge zur Philosophie* (1936/'38), il lessico dell'agire perde la connotazione positiva aderendo via via alla regione semantica della tecnica e della *Machenschaft*. Come la tecnica diventa una questione politica, così «la politica inizia ad assumere sempre di più caratteri tecnici che ne pervertono l'originaria valenza affermativa»¹².

In questo snodo, che lungo i *Quaderni neri* si coglie con precisione ancora maggiore, si legge la spaccatura che prepara la risposta definitiva di Heidegger

⁹ R. Esposito, *Pensiero istituyente*, Einaudi, Torino 2020, p. 27.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 36.

al tema della *polis*: consegnata alla tecnica la sfera originaria dell'operare, al dominio del politico non rimane che l'opzione del "ritrarsi inoperoso", cioè dell'impolitico¹³. Il corso su *Der Ister* di Hölderlin e quello successivo su Parmenide compiono quest'ultimo passo, anche attraverso una rilettura in presa diretta degli eventi storici di quei mesi, tradotti in chiave metafisica. Nel primo caso, il nucleo del discorso si svolge sul filo della logica: se la *polis* è il luogo a partire dal quale il politico si pensa (oppure è), non si può affermare il contrario, cioè che il politico sia il fondamento della *polis*. Scrive infatti Heidegger che la *polis* non è un concetto politico¹⁴ e – ribadisce appena qualche mese prima nelle *Überlegungen* (1939/41) – la politica è ormai interamente complice della macchinazione¹⁵. Insomma, come mostra Esposito, la *polis* è semmai il *polos*, uno «status intrinsecamente inquieto», il vortice intorno al quale ruota tutto ciò che nella grecità si relaziona all'ente¹⁶. Con ciò, la *polis* assume una struttura completamente sovrapponibile all'*aletheia*: in quanto è il luogo della manifestazione dell'ente, si fonda a sua volta sul ritrarsi, sul negarsi, sul suo opposto, dunque sull'impolitico. Il corso su Parmenide conferma questa sovrapposizione e, per così dire, storicizza il contrasto originario del politico con l'impolitico: si tratta del percorso della "romanizzazione", in cui incorre la comprensione latina e moderna della *polis* greca, espellendo da essa il nascondimento e dunque il conflitto. Così Esposito: «Da allora l'ambito del politico, trascinato dalla sua romanizzazione in direzione tecnico-operativa, si separa drasticamente dall'essenza della *polis*, intesa come sito a partire dal quale l'uomo interpella l'essere dell'ente»¹⁷. Da qui, il tratto dominante di tutta la riflessione filosofico-politica successiva di Heidegger: se c'è una salvezza possibile per l'azione politica, va nella direzione della disattivazione, della smobilitazione dell'illusione della politica come *fare*¹⁸.

¹³ «Nel momento in cui l'intero orizzonte politico è occupato dalla tecnica, o risucchiato nei suoi dispositivi, il pensiero della politica si contrae nello spazio dell'impolitico. Perché questa opzione diventi irreversibile, nella riflessione di Heidegger, bisognerà aspettare il crollo della Germania nazista» (*ivi*, p. 38). Il riferimento indiretto è a Jean-Luc Nancy, tanto per la sua interpretazione del *Dasein* come agire improduttivo, quanto per il suo modello della comunità inoperosa: cfr. in partic. il saggio di J.-L. Nancy, *La decisione di esistenza* (1990), in *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995, e il suo volume, *La comunità inoperosa* (1983), Cronopio, Napoli 2002.

¹⁴ M. Heidegger, *L'inno "Der Ister" di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 74.

¹⁵ M. Heidegger, *Riflessioni XII-XV. Quaderni neri (1939/1941)*, Bompiani, Milano 2016, pp. 54-55.

¹⁶ R. Esposito, *op. cit.*, pp. 46, 48.

¹⁷ *Ivi*, p. 50.

¹⁸ Rispetto al modello suggerito in queste pagine, Esposito individua una maggiore conti-

La lettura di Esposito richiama in alcuni tratti fondamentali l'interpretazione proposta da Reiner Schürmann già negli anni ottanta¹⁹. Al di là di differenze pur importanti²⁰, due dati contano più di tutti: in primo luogo, la legittimità di un'indagine sul significato politico della filosofia di Heidegger, che faccia un passo in più rispetto alla ricostruzione biografica (di qualsiasi segno) dei suoi rapporti con il nazismo; in secondo luogo, l'idea che la sua riflessione politica sia una prosecuzione coerente – se non un pezzo essenziale, per Schürmann – della sua proposta anti-metafisica. Una coerenza rivendicata, da parte di letture come quelle di Esposito e Schürmann, in controtendenza rispetto a una storia delle interpretazioni che, per ampi tratti del Novecento, ha sostanzialmente interdetto l'ipotesi di uno Heidegger politico. Con un risultato duplice e indesiderato in quella storia delle interpretazioni: rendere di difficile comprensione la filiazione da Heidegger della gran parte delle filosofie politiche continentali; ma anche, da un punto di vista più interno, mutilare e forse travisare il pensiero di Heidegger, in parti molto consistenti del suo percorso.

Ma questa è tutta un'altra storia. Ciò che qui conta di più è che la presenza ingombrante dello Heidegger politico proietta luci e ombre su tutta l'ermeneutica filosofica contemporanea, che nel corso del Novecento incontra ostacoli spesso insuperabili ad accreditarsi a propria volta nel dibattito filosofico-politico. Figure-chiave della filosofia politica come Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Jean-Luc Nancy o Peter Sloterdijk non sono propriamente classici dell'ermeneutica filosofica e non di rado il sospetto è che la loro "politicità" sia inversamente proporzionale alla loro vicinanza ai nuclei forti dell'ermeneutica. Se dunque Esposito parla di un vero e proprio paradigma politico heideggeriano, sarà almeno possibile domandarsi se – nonostante i sospetti tradizionali – esistano *altri paradigmi politici* nell'ermeneutica filosofica. La sottolineatura va spiegata: quando si parla di *paradigmi*, ci si riferisce qui a veri e propri modelli teoretici e non interessi o impegni intellettuali in politica, di cui fortunatamente l'ermeneutica filosofica è ricchissima; inoltre, bisogna verificare la loro paradigmaticità *politica*, se cioè si

nuità con la riflessione heideggeriana sul cristianesimo delle origini: più forte del cambio radicale di riferimenti (l'abbandono di Paolo, Agostino e Lutero a favore della Grecia preclassica), c'è secondo Esposito un filo conduttore che si sostanzia appunto nella disattivazione, di cui la discussione sull'*os me* nella *Introduzione alla fenomenologia della religione* (1920/21) sarebbe la prima attestazione.

¹⁹ Cfr. in partic. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* (1982, 1987), il Mulino, Bologna 1995.

²⁰ Cfr. R. Esposito, *op. cit.*, pp. 65-67.

tratti di una qualifica “essenzialmente” e non occasionalmente politica, che faccia del problema politico la vera posta in gioco di un autore o di un’autrice; infine, occorre accertarsi che siano effettivamente paradigmi *altri*, non imparentati con quello heideggeriano.

3. Il caso di Paul Ricoeur: il paradigma della traduzione

Come si può immaginare, se si amplia l’orizzonte al di là del caso, già complesso, di Heidegger, le questioni in gioco si moltiplicano. Ciò dipende certamente dall’estensione delle “fortune” dell’ermeneutica filosofica nel secondo Novecento e dunque dalla sua capacità attrattiva nei confronti di autori e autrici che appartengono per intero – o, di contro, per tratti limitati del loro percorso – a quella tradizione. Ciascuno di questi casi meriterebbe un discorso a sé stante. Per nominare due autori diversi che tuttavia s’incontrano lungo questi snodi, si pensi a Gianni Vattimo e a Richard Rorty. L’uno, completamente interno al canone dell’ermeneutica novecentesca, sviluppa solo in fasi molto avanzate del suo pensiero posizioni filosofico-politiche: cioè passa dall’impegno intellettuale per la politica a una certa forma di riconoscimento dell’essenza politica della filosofia stessa (è il percorso da *Oltre l’interpretazione* in poi). L’altro, in un percorso che lo avvicina gradualmente alle parole-chiave della filosofia continentale, finisce per sviluppare una certa vocazione filosofico-politica (che, di nuovo, è cosa più specifica dell’impegno pubblico del filosofo) in corrispondenza della sua fase ermeneutica. Ma per ragioni evidenti – e diverse tra loro – né Vattimo né Rorty sembrano essere buoni candidati a definire un paradigma politico dell’ermeneutica in senso stretto. Giocano ruoli di primo piano per la filosofia politica e, al contempo, per l’ermeneutica; ma già soltanto per le poche ragioni ora evidenziate, è impossibile accreditare loro una paradigmaticità filosofico-politica nel significato specifico che si è appena proposto.

Ma se si guarda al canone più ristretto dell’ermeneutica filosofica novecentesca, cioè al novero dei nomi per i quali sia soddisfatta almeno la precondizione di essere interamente riconducibili a essa da parte a parte della loro produzione, ce n’è almeno uno che merita di essere analizzato a fondo. È il caso di Paul Ricoeur. È a lui che si può attribuire effettivamente la costruzione di un paradigma filosofico-politico in senso proprio: un paradigma che per complessità e per contenuti può essere affiancato (e contrapposto) a quello di Heidegger.

3.1. *Il politico come luogo del paradosso*

Una tesi del genere incontra una prima obiezione immediata ed è da qui che conviene cominciare: un'obiezione che, per inciso, è spesso sollevata nei confronti di un altro nome fondamentale che richiederebbe un discorso a sé stante su questo tema, ossia Jacques Derrida. Si tratta della *vulgata* per cui la lunga e prolifica produzione di Ricoeur – iniziata alla fine degli anni trenta e proseguita fino alla sua morte, nel 2005 – incontrerebbe una svolta decisiva alla fine degli anni ottanta aprendo soltanto da lì in poi un quindicennio di lavori di stampo etico e politico. In effetti il pensiero di Ricoeur sembra svilupparsi secondo fasi facilmente scandibili: dapprima il confronto con la filosofia riflessiva francese e l'esistenzialismo (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1947), poi la fenomenologia (*Il volontario e l'involontario*, 1950), poi la lunga stagione ermeneutica (la fondazione, con *Finitudine e colpa*, 1960; l'apertura alla psicoanalisi e allo strutturalismo, con *Dell'interpretazione*, 1965, e con *Il conflitto delle interpretazioni*, 1969; l'ampio confronto con il linguaggio, nella *Metafora viva*, 1975, e in *Tempo e racconto*, 1983-1985), e infine lo spartiacque rappresentato da *Sé come un altro* (1990), con cui la riflessione etico-politica sostituisce completamente il percorso pregresso arrivando infine ai *Percorsi del riconoscimento*, 2004.

In realtà, come spesso capita per le semplificazioni bio-bibliografiche, le cose non stanno così. Ed è importante notare come le obiezioni all'idea di un Ricoeur non-politico arrivino già prima del momento-chiave costituito dall'uscita di *Sé come un altro*. Nel 1988, infatti, la rivista «Esprit» pubblica un numero monografico su Ricoeur, le cui prime due parti sono dedicate proprio all'azione politica (e al tema del male). Il saggio centrale della raccolta è quello di Olivier Mongin, il cui titolo – *Les paradoxes du politique*²¹ – riprende un saggio dello stesso Ricoeur, *Le paradoxe du politique*, pubblicato sullo stesso «Esprit» nel 1957²²: una formula, quella del paradosso del politico, ripresa diverse volte, tanto da Ricoeur quanto dalla letteratura secondaria²³. La tesi di Mongin è netta. Mongin contesta l'idea che l'interesse filosofico-politico di Ricoeur sia occasionale e saltuario: a favore di questa

²¹ O. Mongin, *Les paradoxes du politique*, in «Esprit», 140-141 (1988), pp. 21-37.

²² P. Ricoeur, *Le paradoxe du politique*, in «Esprit», 250 (1957), pp. 721-745

²³ Lo stesso saggio esce nella seconda edizione di *Histoire et vérité* (1955), Seuil, Paris 1964², ma la medesima formula ricorre, con rimando tematico al testo del 1957, come titolo della prima sezione di *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991. Quanto alla ricezione italiana, va menzionato almeno L. Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita&Pensiero, Milano 2007.

interpretazione – ammette Mongin – ci sarebbero tanto l'evidenza (superficiale) dei temi portanti delle sue opere principali, come si è ricordato sopra; quanto l'affermazione stessa di Ricoeur, a premessa del saggio del 1957, secondo cui quella riflessione è direttamente connessa ai fatti d'Ungheria del 1956. Questa impressione è sbagliata e proprio una comprensione di che cosa sia il *paradosso del politico* per Ricoeur consente di identificarlo come un filo conduttore – diremmo meglio: un basso continuo – di momenti del suo percorso apparentemente privi di rilievo filosofico-politico.

Spiega Francesco Fistetti in un articolo dedicato al “socratismo politico” di Ricoeur, che muove proprio dal testo del 1957: il paradosso è «l'ambivalenza strutturale del politico, che è nello stesso tempo “razionalità specifica”, irriducibile a qualsiasi sottostruttura economica, e “male specifico”, che l'accompagna come un'ombra: cioè, esso è indissociabilmente forma e forza, universalità e violenza»²⁴. La stessa tensione si trova sul piano della differenza tra la politica e il politico, ancora nel 1957. Scrive Ricoeur: «Il politico prende il suo senso *ex-post*, nella riflessione, nello “sguardo retrospettivo”», al contrario «la politica entra in gioco di volta in volta, nello “sguardo prospettico”, nel progetto, cioè nella decifrazione incerta degli eventi contemporanei e nella fermezza delle risoluzioni»²⁵. Una discussione adeguata di quest'articolazione del problema del politico – della sua *autonomia*, in particolare – richiederebbe tutt'altro approfondimento: ed è ciò che Mongin propone nell'articolo appena richiamato. Ma il punto è (anche) un altro. Nel modello teorico che Ricoeur abbozza in queste pagine, chi conosce le sue ricerche degli anni cinquanta riconoscerà immediatamente una risonanza molto familiare: ciò che qui si chiama paradosso del politico è, dal punto di vista formale, la stessa tensione tra la dimensione eidetica e la sfera empirica su cui Ricoeur fonda la sua ermeneutica filosofica. È ancora Fistetti a spiegarlo bene: la razionalità politica definita in questi termini è «una dialettica costitutivamente aperta» alle diverse sorgenti del “male volontario”, ossia ciò che rappresenta la questione del *Volontario e l'involontario*, il libro fenomenologico di Ricoeur. Né è un caso che il suo programma ermeneutico parta proprio da qui, esattamente negli anni attorno all'uscita del *Paradoxe du politique*: infatti *Finitudine e colpa* muove esattamente dalla ricerca di un metodo, diverso dalla fenomenologia, che consenta di superare la frattura tra il piano eidetico-formale della volontà e

²⁴ F. Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricoeur*, in «Filosofia politica», XII (1998), 3, p. 425.

²⁵ P. Ricoeur, *Le paradoxe du politique*, cit., p. 729.

il piano storico-empirico della *culpabilité*. Da qui, come è noto, la necessità di guardare alle formazioni di senso in cui la *culpabilité* si offre all'analisi: una *culpabilité* che ha la caratteristica essenziale di non darsi mai direttamente, per così dire "fenomenologicamente", ma di rendersi riconoscibile in costrutti specifici, che per Ricoeur sono i miti e i simboli. L'ermeneutica nasce qui – in un modo molto diverso da Heidegger e Gadamer – come disciplina atta a interpretare i linguaggi della *culpabilité*, cioè a decifrare la sfera mitico-simbolica. Tuttavia il vero passo non è quest'ultimo, bensì quello immediatamente precedente: l'identificazione di due livelli distinti – la volontà libera e la *culpabilité* – che al contempo parlano entrambi dell'umano ma non si lasciano dire allo stesso modo.

Per dirla in modo schematico, ciò che nel saggio del 1957 si chiama *paradosso del politico*, negli stessi anni diventerà a tutti gli effetti il *paradosso dell'ermeneutica*. Da *Finitudine e colpa* in poi, infatti, Ricoeur immagina l'ermeneutica filosofica come la risposta a una realtà – quella dell'umano – che si riproduce in una serie di dualismi dei quali l'interpretazione si pone come principio di integrazione. La prima di queste figure doppie è il binomio tra l'attività e la passività del soggetto, la cui identificazione è il legato più importante che Ricoeur conserva della fenomenologia. Ma proprio il testo del 1957 inizia a riscriverlo in termini che *Finitudine e colpa* sancirà: ciò che spacca l'apparente sinonimia del politico e della politica è esattamente la realtà del male, di un male che precede l'agire e dunque è principio di passività²⁶. Nel *Paradoxe du politique* lo schema non è così chiaro: non lo è per tante ragioni che vanno dall'occasionalità del testo, ai suoi intenti critico-polemici nei confronti di Eric Weil e all'uso di un lessico hegeliano che in questo caso non agevola schematizzazioni stringenti. Pur tuttavia, se ci si sposta dalla domanda su che cosa siano il politico e la politica alla questione "che cos'è il paradosso?", la risposta più generale che si può dare è proprio questa: il paradosso è la coesistenza tra la libertà e l'agire limitato dal contesto, tra *l'action politique* e *les sombres temps*, come titolano non a caso le prime due parti del volume monografico di «Esprit» nel 1988.

Tuttavia, se questi richiami tra il saggio sul politico e lo sviluppo successivo dell'ermeneutica filosofica possono essere dati per acquisiti, l'ipo-

²⁶ Sul tema del male, cfr. anche la conferenza sulla teodicea pronunciata a Losanna nel 1985 e pubblicata l'anno successivo (*Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1992). Non è un caso che il testo riprenda riferimenti e argomentazioni molto vicini a quelli di trent'anni prima, dando così una conferma ulteriore dell'andamento carsico che si sta ricostruendo qui.

tesi più naturale rimane che il legame sia semplicemente di tipo evolutivo: Ricoeur individua un problema che lo allontana via via dalla fenomenologia, lo sperimenta in diversi ambiti dell'umano e, prima della sistemazione definitiva in *Finitudine e colpa*, lo mette alla prova in un testo politico, destinato tuttavia a rimanere isolato nella sua produzione, almeno fino agli anni novanta. In realtà, una lettura del genere è insoddisfacente sotto molti punti di vista: attribuisce effettivamente al politico un certo primato in senso cronologico, ma risolve in termini piuttosto ingenui l'avvicendamento tematico, non spiegando la sostanziale scomparsa e poi l'improvvisa ricomparsa – trent'anni dopo – di questioni che, come si è appena visto, sono tutt'altro che secondarie nella scoperta del “meccanismo” di funzionamento dell'ermeneutica filosofica.

Del resto, sebbene siano molto minoritarie, non mancano letture del suo pensiero che scommettono sull'idea di una paradigmaticità della questione del politico in Ricoeur – cioè che ne fanno non semplicemente un tema essenziale, ma la vera “cosa del pensiero” ricoeuriano, che gli dà forma anche – e paradossalmente soprattutto – quando è assente²⁷. Il punto è proprio questo: valutare in che misura il politico governi l'ermeneutica di Ricoeur, al di là della sua presenza effettiva.

3.2. *Dal paradosso al conflitto*

La risposta decisiva in questa direzione arriva se si pensa alle nozioni-chiave che Paul Ricoeur consegna alla storia dell'ermeneutica contemporanea. Ovviamente, trattandosi di un classico, ne consegna molte: dal simbolo al mito, dalla metafora al racconto, fino alla memoria e al riconoscimento. Ma tutte queste sono, in una certa misura, condivise con altre filosofie novecentesche di tradizione ermeneutica. Ce n'è invece almeno una che identifica solo e soltanto Ricoeur: è la nozione di *conflitto*. Il titolo del volume del 1969, *Il conflitto delle interpretazioni*, non è semplicemente una formula fortunata, peraltro presente in tutti i suoi maggiori testi ermeneutici, da *Finitudine e colpa* in poi; né è solo un'etichetta a cui Ricoeur stesso si mostra affezionato. È in qualche senso la modalità stessa con cui la sua ermeneutica si mette in atto. Di più, “conflitto” è la parola che sostituisce

²⁷ Proprio O. Mongin ne dà un saggio nel suo libro, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994, che individua nel concetto di azione una sorta di chiave di volta del pensiero ricoeuriano. È ancora più esplicito O. Aime, che nel suo *Senso e essere*, difende la tesi di una presenza “ubiquitaria” del politico: cfr. O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007, parte V, cap. I, “L'ubiquità del politico”.

“paradosso” quando si tratta di parlare – fuori dal contesto del politico – di quel fenomeno che si è descritto sopra come paradosso dell’ermeneutica: insomma, il conflitto è la serie di dualismi in cui si articola l’esperienza e, al metalivello, la serie di interpretazioni contrastanti a cui i fenomeni dell’umano danno corpo.

Di fronte alla realtà del conflitto tra dimensioni dell’umano (volontario *vs* involontario, libertà *vs* male...) e tra modalità di interpretazione (archeologia *vs* teleologia, semantica *vs* semiotica, decostruzione *vs* ricostruzione...), l’ermeneutica di Ricoeur si pone infatti come una forma di sintesi senza *Aufhebung*: una sorta di ricucitura dei diversi piani su cui si articolano la complessità dell’umano e la varietà delle discipline dell’interpretazione. Ricoeur stesso insiste a più riprese sull’idea che la sua non voglia essere un’ermeneutica che fa da arbitro nel conflitto, ma che appunto integra le alternative: per un tratto del percorso, il suo motto è “spiegare di più, per comprendere meglio” – con esplicito riferimento al binomio tra il *Verstehen* e l’*Erklären* e, per così dire, alla necessità di non escludere nessun contributo possibile all’interpretazione dell’umano.

Questo schema del conflitto e della sua ricomposizione si ripete per ognuno degli “oggetti” principali dell’interpretazione, che l’ermeneutica incontra via via. Ricoeur lo dice esemplarmente per il simbolo, in uno dei testi raccolti nel *Conflitto delle interpretazioni*: «Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo»²⁸. Ora, la specificità di questa definizione, all’apparenza ovvia, è che il perimetro di queste strutture semantiche è esattamente il profilo del «campo ermeneutico»²⁹: un campo nel quale il senso «diretto, primario, letterale» non è cancellato a favore dell’altro, ma va pensato assieme e in qualche misura mantenuto, anche nell’interpretazione simbolica. Ma, ai tempi di *Finitudine e colpa*, la stessa permanenza del conflitto si trovava già al livello del mito, nella sua doppia forma di storia delle origini e di anticipazione dei tempi ultimi. E tornerà quando – nel corso degli anni settanta – il *focus* dell’ermeneutica si sposterà sulla metafora, che vive della tensione tra una predicazione impropria e la sua interpretazione metaforica – e non della cancellazione della prima a vantaggio della seconda³⁰. Così come si ripresenterà – nella produzione degli anni ottanta –

²⁸ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1999, p. 26.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. per es. P. Ricoeur, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 2001, settimo studio.

nel conflitto tra i due modi della temporalità (tempo dell'anima *vs* tempo del mondo) che alimenta la costruzione narrativa³¹.

Insomma, se il tema del contrasto tra interpretazioni non è certo appannaggio di Ricoeur nella filosofia del novecento, la costanza e la centralità con cui la nozione di conflitto è presente nella sua ermeneutica, almeno per un trentennio, è un caso unico: quella di Ricoeur è anzitutto l'ermeneutica del conflitto; il conflitto è il riferimento principale attraverso cui la sua ermeneutica guadagna una definizione stabile e organica; ed è attraverso il conflitto – attraverso la sua gestione secondo modalità specifiche – che la filosofia dell'interpretazione si mette in moto.

Ma questa qualificazione non è neutra: il conflitto di cui parla Ricoeur è anzitutto una metafora. O, meglio, è la principale di una serie di espressioni figurate e di tropi dell'ermeneutica ricoeuriana, che si raccolgono in un dizionario di natura filosofico-politica: una sorta di metaforica politica influente – di più, *una metaforica che decide della natura stessa della filosofia dell'interpretazione*, nonché dei suoi strumenti teorici, della sua metodologia, della sua “vocazione”. E proprio questa è la forma in cui il politico, il suo lessico e le sue forme governano l'ermeneutica di Ricoeur, sottraendosi dall'evidenza grazie a un travestimento metaforico.

L'ermeneutica filosofica lavora dunque nel conflitto: meglio, fa lavorare il conflitto con l'obiettivo di ricucirlo in una sintesi non dialettica. Questa caratterizzazione, che pure è stata criticata – o più probabilmente fraintesa – per l'intonazione eccessivamente irenistica, è la più fedele all'impianto di Ricoeur. Ma è anche indeterminata, sotto un certo punto di vista. Sui diversi piani ai quali opera – simboli, miti, narrazioni... – la strategia ricoeuriana è perfettamente chiara nella sua applicazione di fatto. Ma la situazione cambia molto, proprio se ci si sposta sul piano delle metafore influenti: sembra infatti mancare una determinazione positiva di ciò che è implicato nelle idee di “far lavorare il conflitto” e di produrne una sintesi. In una certa misura, questa mancanza è confermata a sua volta dal graduale declino della metaforica del conflitto dopo il “trentennio ermeneutico” di Ricoeur.

C'è insomma una coincidenza che non si può considerare casuale. La fine degli anni ottanta non porta con sé soltanto il passaggio da tematiche tipiche della filosofia dell'interpretazione a questioni più esplicitamente filosofico-politiche: con questo passaggio, è la stessa metaforica influente della fase ermeneutica a esaurirsi. Si tratta di una svolta che ha tratti paradossali: quando Ricoeur apre la fase filosofico-politica del suo pensiero, contem-

³¹ Cfr. in partic. P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, volume I, Jaca Book, Milano, 2008, capp. 1-2.

poraneamente abbandona la traccia più politica – di fatto l'unica – che lo ha caratterizzato fin lì. Ma questa è ancora una determinazione negativa. Il passaggio dal politico *come metafora* dell'ermeneutica filosofica al politico *come oggetto di indagine* corrisponde all'affacciarsi graduale di una metaforica diversa, che fa capo alla nozione di traduzione³².

3.3. *Filosofia della traduzione*

La filosofia della traduzione di Ricoeur è apparentemente marginale, almeno sotto il profilo bibliografico. I testi di riferimento sono quantitativamente pochi, i principali dei quali – ora raccolti in un volume del 2004 – datano a partire dal 1997³³; tuttavia contengono elementi decisivi per comprendere la fase politica dell'ermeneutica ricoeuriana e non soltanto, come si vedrà.

Anzitutto, è bene identificare i punti-chiave del discorso a partire dal più ampio, che compare nel saggio centrale della raccolta, *Il paradigma della traduzione*. Accanto al senso tecnico della traduzione come «trasferimento» da una lingua all'altra, Ricoeur richiama infatti un senso esteso, che fa di quel termine il «sinonimo di interpretazione di ogni totalità significativa all'interno della stessa comunità linguistica»³⁴. Questa doppia declinazione non è casuale perché l'idea è proprio quella di fare della traduzione un paradigma, come recita il titolo del saggio: un paradigma della stessa ermeneutica filosofica, ovviamente. Né ci sono ragioni per sottovalutare questa tesi, considerandola solo occasionale. Al pari di ciò che avviene alla fine degli anni cinquanta per il paradosso (poi riformulato come conflitto), anche qui una formula apparentemente secondaria è infatti destinata a ben maggiore fortuna.

³² Per alcuni di questi passaggi devo rimandare al mio *Dal conflitto alla traduzione*, in G. Chiurazzi (ed.), *The Frontiers of the Other: Ethics and Politics of Translation*, LIT, Berlin 2013, pp. 145-162. Il presente articolo dà per acquisite le premesse che lì si trovano discusse più ampiamente.

³³ P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione* (2004), Urbaniana University Press, Roma 2008. In italiano va inoltre considerata una raccolta di saggi di Ricoeur, con un'estensione temporale più ampia, curata da Domenico Jervolino, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001. Tra gli studi più recenti sul tema della traduzione in Ricoeur, si distingue per ampiezza il volume di C. Canullo, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis, Udine 2017.

³⁴ P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile*, cit., p. 27. Ricoeur parla della natura paradigmatica della traduzione – o, meglio, della traduzione come “modello” – già in un saggio del 1992, *Quale nuovo ethos per l'Europa?*, che in italiano è disponibile proprio nella raccolta curata da Jervolino nel 2001: la traduzione, in chiave politica, è uno dei modelli attraverso cui pensare l'integrazione europea (cfr. *La traduzione*, cit., pp. 76 sgg.).

In effetti, Ricoeur è interessato al fenomeno della traduzione per un motivo preciso. Non si tratta di guardare al tradurre dal punto di vista della filosofia, proponendo una lettura filosofica di taluni aspetti del fenomeno: per esempio l'alterità tra le lingue, gli spazi di comunicabilità (o incomunicabilità) tra le culture, la distanza temporale, il ruolo della *intentio auctoris* e via discorrendo. Le cose stanno esattamente all'opposto e da questo capovolgimento deriva l'idea della paradigmaticità del fenomeno: *la traduzione mostra qualcosa della filosofia*³⁵. Di più: la traduzione mostra qualcosa della teoria in generale e del suo rapporto con la prassi, in un senso che finisce per avvicinarsi a quel nocciolo di riflessioni comuni che, all'altro capo del "momento ermeneutico" della filosofia contemporanea si trovano già in Heidegger e in Gadamer. Lo spiega l'ultimo dei tre saggi contenuti nella raccolta del 2004, *Un "passaggio": tradurre l'intraducibile*. Riferendosi alle modalità più appropriate per definire la traduzione nelle sue condizioni di possibilità, Ricoeur argomenta che la questione si avvolge in una spirale di aporie: a quali condizioni due lingue sono traducibili l'una nell'altra? Quali sono i criteri che distinguono traduzioni migliori o peggiori, al di là dell'aderenza punto per punto dei due codici linguistici alla cosa? Esiste insomma un ideale della traduzione?

Qualcosa di simile emerge anche in un altro saggio della raccolta, *Sfida e felicità della traduzione*, il cui senso principale è uno: la traduzione è una sfida che sulla carta è impossibile; tuttavia, aggiunge Ricoeur, a onta di questa impossibilità, le traduzioni si danno di fatto. Ciò è possibile a patto che la traduzione *ideale* sia sostituita da un'esperienza differente, che il titolo francese del saggio identifica come *bonheur de la traduction*. Curiosamente, questa identificazione pone a sua volta una sfida di traduzione, o forse una traduzione impossibile: il termine francese "bonheur" non è infatti reso con precisione dalle scelte traduttive dell'edizione italiana, che opta appunto per "felicità", né da quelle dell'inglese, che predilige "source of happiness". "Bonheur" è infatti una sorta di *vox media*, che sta tanto per "felicità" quanto per "fortuna". Proprio il riferimento alla fortuna, connesso alla sfida, rende il senso del rifiuto di un ideale della traduzione, di una traduzione buona "in teoria": nella teoria non esiste traduzione perfetta, perché le specificità delle due lingue non sono mai totalmente commensurabili, per

³⁵ Nella ricezione italiana, il primo ad aver intuito questa portata del discorso di Ricoeur è stato D. Jervolino, a partire da *La traduzione come paradigma ermeneutico e le sue implicazioni per un'etica dell'ospitalità*, in «Ars interpretandi», 5 (2000), pp. 57-69. Per una contestualizzazione più ampia, cfr. D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008.

sintassi, semantica e contesto; o, meglio, esisterebbe se si desse una «lingua universale», un *medium* traduttivo che garantisse il giusto fattore di passaggio da un codice all'altro³⁶.

Eppure, scrive Ricoeur, *nonostante la teoria* dica diversamente, le traduzioni si sono sempre fatte e, con ogni probabilità, non si smetterà di farle. Per questa ragione, l'attenzione va dunque spostata su un piano diverso da quello dell'aporia teorica: quello che sostituisce il “che cos'è” con il “come si fa”. «Come fa il traduttore?», si chiede dunque Ricoeur. E la risposta più generale è apparentemente una non-risposta: «È proprio tramite un fare che cerca la sua teoria che il traduttore vince l'ostacolo – e anche l'obiezione teorica – dell'intraducibilità di principio da una lingua all'altra»³⁷. L'immagine di *un fare che cerca la sua teoria* è molto pregnante – e alla filosofia italiana ricorda quasi testualmente la formula dell'*Estetica* di Pareyson (1954), che è anche il primo approdo dell'ermeneutica nel nostro paese. La natura “tentativa” della traduzione è l'indizio più rilevante a favore della sua natura paradigmatica: privo di una *theoria* che sia presupposta alla *praxis*, l'atto del tradurre costruisce il proprio stesso paradigma – in altri termini, accanto al trasferimento da una lingua all'altra – la traduzione è anche costruzione di paradigmi.

Quando Ricoeur accosta la traduzione intralinguistica all'ermeneutica, ha in mente esattamente questo tratto. Il legame tra la prima e la seconda forma del tradurre va infatti ben al di là dell'analogia tra due trasferimenti che concernono significanti e significati: l'atto interpretativo che muove da costrutti di senso complessi, per i quali non esistono dizionari né regole sintattiche (miti, simboli, metafore...), è davvero altra cosa dall'interpretazione che si limita a trasferire contenuti da un dizionario all'altro. Dunque, se c'è qualcosa che lega i due sensi dell'interpretare, linguistico ed ermeneutico, per Ricoeur va cercato altrove. E in ciò la traduzione linguistica è esemplare per la filosofia dell'interpretazione: la traduzione è un modello di prassi che funziona là dove la teoria si ferma al paradosso.

L'accostamento tra il paradosso, che è la prima parola-chiave della ermeneutica di Ricoeur, e la sua filosofia della traduzione non deve apparire artificioso. Ciò che Ricoeur dice della traduzione – peraltro richiamando un vero e proprio *topos* delle discipline traduttologiche – è una sorta di amplificazione della sua impossibilità sul piano teorico: se la teoria dice che la traduzione ideale è quella che adegua perfettamente la lingua di arrivo alla lingua di partenza, allora il suo corollario immediato è che, non dandosi da

³⁶ P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile*, cit., p. 57.

³⁷ *Ivi*, pp. 17-18.

nessuna parte quest'adeguazione, la traduzione è semplicemente impossibile. Sotto questo profilo, l'atto del tradurre fa parte di quell'insieme di esperienze che Ricoeur qualifica come la «lunga litania dei “nonostante tutto”». Ecco il paradosso del tradurre: «Nonostante l'eterogeneità degli idiomi ci sono dei bilingui, dei poliglotti, degli interpreti e dei traduttori»³⁸.

La traduzione oscilla dunque tra l'impossibilità teorica e la sua possibilità pratica, che si realizza “nonostante tutto”. In realtà, quando parla dei fenomeni del “nonostante tutto”, Ricoeur ha in mente soprattutto un altro esempio, di cui scrive negli stessi anni a cui risalgono i suoi testi sulla traduzione. Si tratta del perdono: anche il perdono si caratterizza infatti per un'aporia sul piano teorico e una (difficile) fattibilità al livello pratico. Le analisi che *La memoria, la storia, l'oblio* (2000) e, ancor prima, il breve saggio quasi omonimo raccolto in *Ricordare, dimenticare, perdonare (Passato, memoria, storia, oblio, 1996)*, convergono tutte nell'identificare il perdono come una linea oscillante tra realtà apertamente inconciliabili: perdonare significa tracciare una via stretta che separa la prospettiva dell'amnesia, la quale si propone di cancellare le ragioni delle vittime di un'azione delittuosa, e il vincolo di un debito infinito, che tende a inchiodare il futuro dei carnefici (o dei loro discendenti) al delitto compiuto. Ed è un'oscillazione che, contrariamente a quanto si possa pensare, non si esaurisce affatto sul piano individuale, ma ha un rilievo sociale – e dunque politico – di primaria importanza: il perdono è infatti un ingrediente fondamentale per la costruzione del legame sociale, che altrimenti sarebbe minacciato in continuazione dall'insorgere di divisioni e conflitti, in corrispondenza di quelle che, non a caso, chiamiamo le ferite della storia.

Da questo punto di vista, l'analogia con il modello della traduzione è perfetta. La posta in gioco del tradurre è data dal dilemma tra la fedeltà al testo di partenza, che però viola le specificità della lingua di arrivo, e il tradimento, che asseconda la lingua del destinatario, ma rischiando di annullare il mondo in cui il testo nasce. Il profilo ancipite della traduzione sta tutto qui, in questa sorta di doppio legame che la tradizione pensa sotto la forma dei due imperativi classici: portare il lettore all'autore, oppure ricondurre l'autore al lettore. La soluzione è pratica, ancora una volta: esclusa la possibilità di pensare il trasferimento interlinguistico nei termini di una adeguazione perfetta del testo di arrivo al testo di partenza, la traduzione perseguirà allora una forma di «equivalenza senza adeguazione»³⁹, ossia

³⁸ *Ivi*, p. 35.

³⁹ *Ivi*, p. 57.

una comparazione possibile tra oggetti strutturalmente incomparabili⁴⁰. Non dunque la riduzione di una lingua all'altra, ma un atto che – con una formula particolarmente felice – Ricoeur definisce di *ospitalità linguistica* e del quale, in questa forma, il significato pratico e politico è ormai innegabile⁴¹.

Analogamente, sul fronte del perdono – che per Ricoeur è un fenomeno essenzialmente politico, come gli dimostrano gli esempi delle riconciliazioni comunitarie, da ultima quella del Sudafrica del post-*apartheid* – perdonare non può consistere nel tentativo di “adeguare” le vittime ai colpevoli – cioè di sovrapporre i racconti delle une a quelli degli altri. Questo sarebbe ancora un effetto dei dispositivi giocati sull'amnesia/amnistia, che presuppongono l'esistenza di qualcosa che non si dà mai: una perfetta compatibilità tra storie che, per natura, si pensano invece come reciprocamente esclusive. Di contro, ancora con un'immagine che Ricoeur riserva al lavoro del traduttore, per il perdono la risposta giusta consiste in una sorta di “costruzione comparativa”, che non ipotizza l'esistenza di una tavola di corrispondenze tra realtà diverse, ma opera nel senso di promuovere la stipula di accordi successivi (e via via provvisori) tra esse. Se questa via rompe i confini della logica del paradosso, ciò dipende allora dal fatto che tanto la traduzione, quanto il perdono, funzionano come una specie di *possibilizzazione dell'impossibile*.

Quello dell'impossibile che si realizza “nonostante tutto” può così essere pensato come il confine estremo dell'azione politica: è un fenomeno che interviene quando tutto il resto “in teoria non funziona”, come si dice colloquialmente. Ciò vale per il perdono, che è appunto un dispositivo straordinario, messo a garanzia del funzionamento ordinario della sfera politica; ma vale anche per la traduzione, almeno nel secondo senso di Ricoeur, cioè come «interpretazione [...] all'interno della stessa comunità linguistica»⁴²; e ancor più per la traduzione in un terzo senso, che Ricoeur non tematizza qui ma riconosce bene, ossia l'interpretazione come attraversamento dei

⁴⁰ *Ivi*, p. 21.

⁴¹ Cfr. per es. uno dei saggi raccolti in *La traduzione. Una sfida etica*, nel quale l'*ospitalità linguistica* è definita come un compito (pratico, politico) «ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero» (P. Ricoeur, *La traduzione*, cit., p. 50). Da qui una definizione della traduzione come «scambio tra due intenzioni: quella di trasferirsi nella sfera di senso della lingua straniera, e quella di accogliere il discorso dell'altro nella sfera di senso della lingua d'accoglienza» (*ivi*, p. 100). Sul concetto di ospitalità linguistica, cfr. F.D. Fischer, *L'hospitalité langagière. Paul Ricœur et la question de la traduction*, in «Esprit», 2 (2014), 402, pp. 37-98; F. Brezzi, *Etica della traduzione per un'Europa plurale*, in «Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy», 2 (2018), 2, pp. 61-78.

⁴² *Ivi*, p. 27.

confini tra una comunità e l'altra. Ma proprio perché la "litania dei nonostante tutto" sta a cavallo tra l'interno e l'esterno dell'azione politica, è il fenomeno che meglio di altri è in grado di disegnarne l'immagine, guardandola appunto dal suo confine.

Questo rilievo dato al fenomeno della traduzione è ricorrente nella filosofia novecentesca, da Benedetto Croce e Franz Rosenzweig, da Walter Benjamin a George Steiner. Ma Ricoeur ha il merito – condiviso con pochi altri, tra cui Jacques Derrida – di far lavorare più a fondo la sua portata paradossale. Ed è proprio l'insistenza sul paradosso a valorizzarne la portata politica. Richard Kearney lo evidenzia bene quando, rispetto a Ricoeur, parla della traduzione come di una «ripresa creativa delle promesse non mantenute del passato»⁴³: tradurre (e, tipicamente, tradurre in una lingua diversa autrici e autori che non ci sono più) significa proporsi di «dare un futuro al passato», aprire al passato un ventaglio di opportunità non ancora realizzate, proprio come accade per il perdono. Ma, a ben vedere, questo gioco di tempi differenti sull'asse tra il passato e il futuro è esattamente lo stesso lungo il quale Ricoeur costruisce la distinzione tra la politica e il politico in *Le paradoxe du politique*, all'altro capo della sua riflessione: da una parte la politica è l'ambito del progetto, cioè «scommessa probabile sul futuro»; dall'altra il politico è il luogo della riflessione, della «retrospezione», del giudizio del futuro sul presente.

Questa è la luce che la filosofia (politica) della traduzione getta sul "momento ermeneutico" del pensiero ricoeuriano, ossia sull'ermeneutica del conflitto che copre il trentennio dagli anni sessanta alla fine degli ottanta. Il passo che Ricoeur non fa e che anche la maggior parte delle interpretazioni lascia intentato è la ricostruzione punto per punto delle analogie e delle differenze tra l'uno e l'altro paradigma. Di certo è un obiettivo possibile, per quanto la sua ampiezza sia un ostacolo non banale, ancor più per la sproporzione tra l'estensione del primo modello rispetto allo spazio molto ridotto che è occupato dal secondo. La sua praticabilità sta soprattutto nell'idea che l'ermeneutica del conflitto è in realtà un'analisi e una sperimentazione di strategie che ne rendano possibile il superamento: il compito dell'interpretazione che Ricoeur riconosce come il proprio non è semplicemente fotografare la contrapposizione ai diversi livelli che si sono ricordati (archeologia vs teleologia, semantica vs semiotica, *Verstehen vs Erklären*...), ma integrarla, cioè farla lavorare. Il che è esattamente quanto la traduzione fa integrando

⁴³ R. Kearney, *Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation*, in «Research in Phenomenology», 37 (2007), 2, p. 157.

l'universo linguistico di partenza e quello d'arrivo: ossia lasciandoli lavorare non soltanto nelle loro analogie ma anche nelle differenze, che si intrecciano imprevedibilmente determinando *le bonheur* della traduzione. Riconoscendo implicitamente l'analogia tra l'ermeneutica del conflitto e l'ermeneutica della traduzione, Ricoeur stesso può parlare del secondo senso del tradurre, come un interpretare nel significato più lato possibile. Ma c'è un dato in più da cui il compito di sovrapporre la metaforica del conflitto a quella della traduzione dovrebbe partire: ed è proprio l'origine comune nella nozione di paradosso. Il pensiero di Ricoeur è tutto tranne che una filosofia del paradosso, nonostante le sue radici jaspersiane. Tuttavia prende le mosse da lì, provando al contempo a uscirne: il conflitto e la traduzione sono le due risposte – o forse la medesima risposta – che Ricoeur elabora lungo tutto il suo percorso per trasformare il paradosso nel *terminus a quo* dell'ermeneutica filosofica.

English title: Philosophical Hermeneutics and Political Philosophy. The Paradigm of translation in Paul Ricoeur.

Abstract

The relationship between philosophical hermeneutics and political reflections cannot be reduced to a unique model. Differences are relevant among its main authors: from Heidegger's analysis of polis as a site where ontological difference appears, to Gadamer's practical turn, and Ricoeur's political background of his hermeneutics of the conflict.

The present paper argues that – despite appearances – the political issue is a general presupposition of Ricoeur's hermeneutics from the late 1950's onwards: in his philosophy of symbolism, metaphor, and narrative, it acts as a metaphorical reservoir giving rise to thought. After the ethical turn of the 1990's, the political matters come to the fore in the form of a theory of translation, which is the very heart of Ricoeur's hermeneutics.

Keywords: Hermeneutics; Political Philosophy; Ricoeur; Conflict; Translation.

Alberto Martinengo
Scuola Normale Superiore
alberto.martinengo@sns.it

Traduzione, negazione, riflessione: sulla natura negativo-contraddittoria della traduzione¹

Saša Hrnjez

0. *Introduzione*

Riflettere sulla natura della traduzione implica necessariamente una riflessione sulla natura della lingua. D'altronde accade spesso che le svariate teorizzazioni sulla natura della lingua non offrano uno sguardo sul fenomeno traduttivo oppure considerino la traduzione un'attività secondaria, derivativa rispetto all'essenza del linguaggio. In questo articolo partiamo dalla convinzione che la traducibilità riguarda la vita stessa del linguaggio, e cioè costituisce la sua parte fondamentale, per cui il discorso sulle caratteristiche essenziali dell'essere linguistico diventa inscindibile dall'analisi del significato teorico della traduzione. Come filo conduttore prenderemo l'indagine sulla negazione linguistica condotta da Paolo Virno: questa ci apre una via diretta al nocciolo più radicale della traducibilità e del suo nesso intrinseco con l'essere-lingua della lingua. Mettere in luce negatività, come uno dei tratti salienti della lingua, significa per noi spiegare la sua trasformatività ed esporre anche un certo concetto di riflessione che si invera soprattutto nella prassi traduttiva. Variando un po' il frammento di Wittgenstein che diceva che in una gocciolina di prassi simbolica si condensa tutta una nube di filosofia, potremmo dire che una gocciolina di traduzione racchiude un intero mondo delle questioni filosofiche.

Il nostro testo prende le mosse da tutte quelle ricerche della traduzione che portano in luce la questione della differenza e riferendosi all'im-

¹ This article is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 798275.

magine della pluralità offerta dal mito di Babele definiscono la traduzione come essenzialmente babelica, come «la messa in opera delle differenze» con un «compito fondamentale ed elettivo: mettere in comunicazione le differenze»². La differenza è, ovviamente, il punto di partenza per ogni atto traduttivo: senza la differenza tra le lingue e le culture la traduzione perderebbe la sua ragion d'essere. Ma allo stesso tempo la differenza è anche un esito della traduzione, il suo risultato, nel senso che è la traduzione a mettere in evidenza tutto il complesso di differenze tra lingue, culture e testi. In altri termini, solo traducendo riusciamo a scorgere quell'elemento dell'intraducibile che traspare come un resto insopprimibile di ogni atto traduttivo. Per questo Barbara Cassin parla dell'intraducibile come sintomo della differenza³ e non invece come un non-traducibile: bisogna ribadire che un intraducibile è sempre un intraducibile tradotto. L'intraducibile è quindi un altro segno della negatività peculiare e della contraddizione che alligna nella lingua. Questo aspetto sarà esaminato nel nostro testo in riferimento all'apparato concettuale benjaminiano esposto nel suo illuminante testo sul compito del traduttore.

Definire la traduzione come uno stare nella differenza oppure come un avere a che fare con l'alterità non basta, a nostro avviso, per cogliere il fenomeno in tutta la sua complessità. Per vedere di che tipo di differenza si tratta cercheremo di fare un passo in più: adoperando un approccio dialettico, sulla scia della logica hegeliana, vorremmo esaminare l'aspetto non solo differenziale ma anche contraddittorio della traduzione. È in questo che risiede la natura trasformativa e riflessiva della lingua. È possibile concettualizzare la traduzione non solo come un'esperienza di differenza ma anche come un'esibizione della contraddittorietà? E quali strade ci apre questo focalizzare la natura negativo-contraddittoria della traduzione nell'approcciare altre questioni come, ad esempio, il rapporto tra storia e linguaggio?

Il nostro percorso si divide nelle seguenti tappe: nella prima fase intraprendiamo l'analisi di Paolo Virno per dimostrare l'intrinseca relazione tra il linguaggio e la negazione; in un secondo momento, cercheremo di dimostrare come la natura negativo-differenziale della lingua si radicalizzi nella traduzione e a tal scopo analizzeremo alcuni passi del saggio di Walter Benjamin; infine, alle conclusioni benjaminiane imprimeremo una torsione

² S. Borutti, U. Heidmann, *La Babele in cui viviamo. Traduzione, riscritture, culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 16.

³ B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Le Robert, Paris 2004.

hegeliana per dimostrare il rapporto contraddittorio di identità e differenza che si palesa nella traduzione.

1. *La natura negativo-differenziale della lingua*

Partendo dalla teoria linguistica di Saussure, Virno nel suo saggio del 2013, intitolato *Il Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, sviluppa le tesi intorno a «l'essenza puramente negativa, puramente differenziale»⁴ della lingua. Questa viene espressa attraverso il concetto di fatti negativi. I cosiddetti fatti negativi sono una prerogativa della lingua stessa: non si intendono con essi delle proposizioni che negano una qualità, o dei termini che indicano una mancanza, privazione o contrarietà. I fatti negativi, seguendo il pensiero dello strutturalista svizzero, sono piuttosto le relazioni generative che determinano *ogni* fatto linguistico e dunque ogni segno. Secondo la nota definizione saussuriana, «nella lingua non vi sono che differenze *senza termini positivi*»⁵ e «nella lingua tutto è negativo – riposa su una opposizione *complicata*»⁶. Il significante e il significato traggono il loro valore soltanto dalle differenze fonetiche e concettuali che li distinguono rispettivamente da altri significanti e significati. Per ogni significante o significato vale che esso è il risultato di un sistema di differenze foniche e concettuali, cioè il risultato delle relazioni con altri significanti e significati. Detto con le parole di Saussure: «La lingua non consiste in un insieme di valori *positivi e assoluti*, ma in un insieme di valori *negativi* o di valori *relativi* aventi esistenza solo per la loro opposizione»⁷.

La negatività intrinseca della lingua rende possibili non solo le proposizioni negative, ma anche ogni segno a prescindere dal suo contenuto, che a sua volta può essere affermativo o negativo. È la differenza che fa nascere qualsiasi fatto linguistico. Definire un fatto nei termini di differenza vuol dire nient'altro che definirlo nei termini di relazioni con l'altro da sé.

Noi al contrario neghiamo invece che un fatto di lingua, dal momento [in cui lo individuiamo], esista un solo istante per se stesso fuori della sua opposizione con altri e che esso sia altra cosa che una maniera più o meno felice di riassumere un insieme di differenze in gioco: di modo che solo queste differenze esistono [...]⁸.

⁴ F. De Saussure, *Scritti inediti di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 70.

⁵ F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 145.

⁶ F. De Saussure, *Scritti inediti di linguistica generale*, cit., p. 78.

⁷ *Ivi*, p. 87.

⁸ *Ivi*, p. 72.

Queste sono le riflessioni saussuriane che a Virno servono da base per sviluppare il discorso sulla negatività della lingua, concentrandosi soprattutto sulla questione relativa al ruolo della parola ‘non’, la quale fa parte della lingua, viene generata, al pari di tutti gli altri segni, da un rapporto negativo-differenziale, ma esprime anche la negatività stessa. Questa domanda introduce una distinzione che è quella tra il ‘non’ *nella* lingua e il ‘non’ *della* lingua, ossia, tra la negazione empirica, espressa in una *determinata* proposizione negativa o in un termine che designa la mancanza o contrarietà, e la negazione primaria, “ontologica”, di cui è dotato *ogni* sistema linguistico.

Se la formula saussuriana ripresa e sviluppata da Virno indica che il significato di una parola, di un segno, è determinato dalle sue relazioni negativo-differenziali con altre parole (es. ‘x è qualcosa solo perché *non* è a, *non* è b, *non* è c’), allora la domanda sarebbe: quale è il significato del segno ‘non’ in questa formula? Il segno ‘non’ ha un valore determinato in virtù del suo *non* essere x, *non* essere a, b, c, etc. Anche il segno ‘non’ viene definito da una molteplicità di altri ‘non’ che lo distinguono e lo oppongono agli altri segni. La peculiarità della lingua è che essa è capace di esprimere ciò che la costituisce – la negazione. Dall’altra parte, la peculiarità della parola ‘non’ sta nel fatto che essa, per essere definita, deve esprimere il processo di formazione che non è solo il suo, bensì di tutti i segni. Il segno ‘non’ è l’unico segno che oltre ad essere generato dalla negazione, denota anche la stessa negazione formante, la stessa genesi negativa dei segni. Nella definizione di quel ‘non’, la negazione è determinante (come in tutti i segni), ma è anche da determinare: la negazione viene così espressa nella forma di un’unità lessicale, appunto un ‘non’.

Da questa analisi del connettivo ‘non’ deriva la tesi virniana che esso, incarnando la negazione linguistica, è dotato di una certa *riflessività* – è un segno che riflette ed espone la genesi del segno in quanto tale. È una parte, un elemento della lingua che rimanda alla lingua nella sua totalità, all’origine di ogni singola unità linguistica – la negazione. Questa negazione *intra*linguistica, espressa dall’operatore logico ‘non’, rappresenta solo una faccia della negatività della lingua, della sua natura bifronte, come la definisce Virno: la lingua è capace di esprimere ciò che la costituisce, di dire la propria natura, e cioè di enucleare in un segno «il nulla inerente alla *stessa* parola»⁹.

La vocazione riflessiva, ma non metalinguistica, della negazione traspare proprio dal duplice ruolo, empirico e ontologico, che essa adempie; traspare cioè

⁹ P. Virno, *Saggio sulla negazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 38.

dalla sua natura anfibia e bifronte. Gli enunciati negativi comprendono, come parte integrante del loro significato puntuale e circoscritto, un termine, l'umile 'non', che riguarda innanzi tutto il significato di 'significato' [...] il segno riflessivo, che illustra il modo di essere di tutti i segni, ha sempre una immediata incidenza operativa¹⁰.

Virno conclude che la relazione negativa è il significato del significato. Non è possibile concepire nessun significato, e quindi il significato di nessuna parola, senza la negazione determinante. La negazione è insita al concetto di significato, ne è la sua determinazione analitica, nello stesso modo in cui il peso è la proprietà analitica del corpo. E tutto questo è possibile solo grazie alla natura bifronte della negazione che è capace di condensarsi in un elemento riflessivo, il 'non' che riassume la genesi di ogni segno, e dunque di ogni significato. Il carattere negativo del significato è poi anche ciò che apre il significato ai suoi molteplici usi. Sembra che la molteplicità del 'non', costitutiva di ogni significato ('x significa qualcosa perché non è y, non è z, non è [...]') sia la garanzia della molteplicità della variazione dell'uso di significati.

La trattazione di questa indole negativo-differenziale della lingua conduce Virno al rapporto tra il non-essere e il linguaggio: il non-essere non ha un'esistenza autonoma fuori dalla nostra esperienza linguistica; il nulla piuttosto coincide con la stessa vita del linguaggio. La capacità di dire il nulla corrisponde alla nostra possibilità di parlare. Donde deriva una certa asimmetria della negazione rispetto all'affermazione: attribuire un predicato, la sua affermazione, non può stare allo stesso livello del negare lo stesso predicato. Virno argomenta che la negazione di uno stato di cose o di un concetto non aggiunge niente al loro contenuto. Sulla falsariga dell'esistenza, nel famoso esempio kantiano dei cento talleri¹¹, la negazione non trasforma il concetto a cui si riferisce, non comporta nessuna modifica, né aggiunge né toglie. La negazione rimanda soltanto a tutto ciò che è diverso dal concetto negato mentre il soggetto grammaticale rimane indeterminato oppure determinato negativamente. Ad esempio: quando diciamo che 'x non è bello' non aggiungiamo niente a ciò che rappresenta 'x', ma rimandiamo a qualcos'altro, per cui la negazione di essere bello non si può risolvere in un'altra affermazione (ad esempio, 'x è brutto'). Il contenuto semantico di 'x' rimane uguale, solo che disgiunto da un predicato negato (bello) viene posto

¹⁰ *Ivi*, pp. 92-93.

¹¹ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Werke. Band III*, De Gruyter, Berlin 1968, A599/B627.

in relazione a tutto ciò che è diverso dal bello, indicando un campo indeterminato di altri predicati che potrebbero subentrare.

Nonostante questa caratteristica quasi tautologica della negazione, per cui il soggetto a cui viene negato un predicato rimane uguale, non si può non riconoscere un certo potere trasfigurativo della negazione e Virno in effetti lo ammette: tale potere non si riferisce però al contenuto negato. «Il ruolo effettivo della negazione» – afferma Virno – consiste nel «trasformare ciò che il linguaggio è in qualcosa che il linguaggio *esprime*»¹². La negazione primaria, quella che spetta alla natura linguistica dell'essere umano, si riferisce a se stessa, cioè alla sua stessa capacità di negare, trasformando se stessa in una negazione proposizionale che è capace di dire il 'non' riferendosi a qualsiasi contenuto empirico o non. La cosiddetta natura bifronte e duplice della negazione è il prodotto dunque della negazione stessa: lo sdoppiamento della negazione su due livelli, l'uno ontologico-trascendentale, l'altro empirico-proposizionale, è la conseguenza della capacità della negazione di riferirsi a se stessa. Su questo rapporto tra negazione e autoriferimento torneremo più avanti discutendo della traduzione.

Ciò che ci proponiamo di indagare ora è in che modo il carattere negativo-differenziale del linguaggio si manifesti nel rapporto tra le lingue diverse, e cioè nel rapporto di traduzione. È lecito far entrare in campo un fenomeno come la traduzione sotto il segno della negazione? Se la negazione compete alla vita del linguaggio stesso, allora anche la traduzione, come un processo che espone tutta la complessità del nostro essere linguistico, dovrebbe giocoforza avere a che fare con la negazione. Però, in che senso la traduzione può essere interpretata come una procedura che esibisce il carattere negativo della lingua? Cosa cambia nel concetto di negazione se ora rivolgiamo lo sguardo al passaggio delle parole e dei significati da una lingua all'altra?

2. Traduzione come negazione che si riferisce a sé

Abbiamo visto che secondo la teoria saussuriana analizzata e riformulata da Virno il significato di una parola è definito a partire dalla sua relazione escludente con altri segni: X *non* è A, *non* è B, *non* è C etc. e perciò X ha un valore determinato, un significato. La domanda che vogliamo porre è la seguente: la stessa formula vale anche se i segni che entrano in relazione sono dei segni tradotti che appartengono alle lingue diverse? La parola 'rosso'

¹² P. Virno, *op. cit.*, p. 45.

significa qualcosa perché non è ‘azzurro’, non è ‘giallo’, ma non è nemmeno ‘umido’, ‘triste’, ‘cartaceo’, ecc. Ciò che la parola ‘rosso’ esclude in realtà è *tutto* il resto, tutto ciò che è differente in un modo indeterminato. Ma possiamo dire *allo stesso modo* che la parola ‘rosso’ non è ‘red’, non è ‘rot’, non è ‘rouge’, non è ‘crveno’ e così via? Già di primo acchito si capisce che l’esclusione che opera questa negazione delle proprie traduzioni richiede una diversa attenzione perché assume uno statuto particolare: è un’esclusione che contrassegna un’identità autodifferenziante, un’identità che non è separata dall’altro, ma lo tiene in sé. Per dimostrarlo e sviluppare il discorso sulla negazione prenderemo in esame alcune pagine del noto saggio di Benjamin “Il compito del traduttore”¹³.

In questo testo Benjamin non adopera termine ‘negazione’ per parlare della traduzione. Ciò nonostante la traduzione nella visione benjaminiana è articolata come processo prettamente trasformativo in cui la discontinuità tra l’originale e la traduzione, e cioè gli effetti trasformativi del passaggio all’altro testo e all’altra lingua, costituiscono la stessa continuità della vita dell’opera. Questa trasformazione e discontinuità implicano una sorta di negazione che istituisce una tensione perenne tra l’originale e le sue traduzioni, nonché un’esigenza inesauribile di continuare a tradurre. C’è anche un destino negativo del testo tradotto, sempre sostituibile da altre traduzioni, destinato a perire, sempre necessario mai sufficiente: «anche la più grande traduzione è destinata a essere presa dallo sviluppo della lingua e a perire nel suo rinnovamento»¹⁴.

Ora, vorremmo focalizzare l’attenzione su quel brano – forse uno di più densi e difficilmente penetrabili del densissimo testo di Benjamin – dove viene esposta l’idea della parentela delle lingue che si inverte nella traduzione. Questa parentela (*Verwandschaft*) è strettamente legata all’effetto trasformativo (*Verwandlung*) della traduzione: solo nelle trasformazioni che subiscono le lingue che si traducono è possibile scorgere il loro intimo rapporto, il loro fondamento comune, il loro essere-lingua. Le lingue si integrano proprio nel fatto che esse intendono l’una e la stessa cosa, e tuttavia

¹³ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, pp. 9-21, (trad. di R. Solmi, *Il compito del traduttore*, in Id., *Opere Complete. Vol. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, pp. 500-511). Per la sua fedeltà all’originale, preferiamo usare la traduzione di Antonello Sciacchitano (W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in «aut aut», 334 (2007), pp. 7-20). Per un commento dettagliato e originale del testo di Benjamin rimandiamo ad A. Berman, *L’âge de la traduction. “La tâche du traducteur” de Walter Benjamin, un commentaire*, PUV, Saint-Denis 2008.

¹⁴ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 12.

questa ‘cosa’ non è raggiungibile da nessuna lingua presa singolarmente. Per questo, solo un rapporto traduttivo tra le lingue, una ‘cooperazione’ tra le differenze linguistiche, per così dire, è capace di indicare l’orizzonte di una integrazione di tutte le lingue che si accordano in ciò che vogliono dire. In altri termini, la parentela sovrastorica delle lingue (*die überhistorische Verwandtschaft der Sprachen*) è nascosta se si rimane dentro i limiti di una lingua, e viene a galla – si manifesta – solo traducendo. Sembra però che questo argomento abbia una forma tautologica: le lingue sono affini perché intendono l’una e la stessa cosa, cioè la propria affinità, la parentela.

Nel discorso che fa Benjamin ci sono i due piani: il primo è quello dell’integrazione di tutte le lingue in un orizzonte sovrastorico, che comunque riguarda ciò che le lingue vogliono dire¹⁵; il secondo è quello della pluralità storica delle lingue e le loro reciproche differenze. Benjamin è così portato a un’asserzione di primo acchito assurda: «le lingue non sono reciprocamente estranee ma, *a priori* e a prescindere dai loro rapporti storici, sono affini in ciò che vogliono dire»¹⁶. Ma se la traduzione non è nient’altro che l’attività di mediare le differenze irriducibili dovute all’estraneità insopprimibile delle lingue, in che senso allora si può sostenere che le lingue non sono reciprocamente estranee? Le lingue stanno in una relazione reciproca sin dall’inizio, per cui la relazione traduttiva tra le lingue è qualcosa che a pieno diritto riguarda l’essere di ogni lingua, la sua condizione di possibilità. Con Benjamin possiamo argomentare che ciò che fa di una lingua la lingua è il suo potersi relazionare con l’altra lingua. E le lingue si relazionano reciprocamente solo perché indicano una stessa origine – quella che Benjamin chiama la ‘pura lingua’. In questo senso le lingue fra loro straniere non sono in realtà estranee, perché condividono lo stesso orizzonte di possibilità della traduzione e del loro reciproco relazionarsi.

Le tesi sulla non-estraneità delle lingue, insomma, va letta insieme a un altro punto del saggio benjaminiano:

Infatti, mentre i singoli elementi – parole, frasi, nessi – di lingue straniere si escludono reciprocamente, tali lingue si integrano nelle loro intenzionalità. Per comprendere esattamente questa legge – una delle leggi fondamentali della filosofia del linguaggio – bisogna distinguere nell’intenzionalità tra ciò che si intende [*Das Gemeinte*] e il modo di intenderlo [*Art des Meinens*]¹⁷.

¹⁵ *Vouloir-dire*, ovvero voler-dire: così anche A. Berman traduce in francese il verbo tedesco “meinen” (cfr. A. Berman, *op. cit.*).

¹⁶ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., pp. 10-11.

¹⁷ *Ivi*, p. 12.

Le lingue straniere si escludono nei singoli elementi linguistici, nei 'fatti di lingua', però nella loro totalità, che abbraccia sia i modi di intendere sia l'inteso, le lingue si completano, si integrano. Anche qui vediamo i due piani accennati che Benjamin designa precisamente con i due concetti: l'inteso, ciò che si intende [Das Gemeinte] e il modo di intendere [Art des Meinens]. Sul piano dell'inteso l'estraneità delle lingue non compare, mentre sul piano del modo di intendere essa possiede pieno diritto di cittadinanza. Questi due livelli però non si possono tenere separati come se l'inteso potesse esistere senza il modo di intendere. Anzi, ciò che Benjamin ci suggerisce è che l'inteso non è mai autonomo, non si può incontrare da solo, ed è sempre mediato da un modo di intendere. Per questa ragione sarebbe sbagliato dire che qui l'inteso sta per qualche oggetto extralinguistico, per un denotato che rimane sempre uguale a se stesso; l'inteso risiede proprio nella totalità delle differenze date nei modi di intendere¹⁸.

L'inteso espresso in *una lingua sola* è per certi versi sempre parziale, frammentario¹⁹. Benjamin lo ribadisce dicendo che l'inteso rimane nascosto nelle lingue finché non emerge la pura lingua. E se essa può emergere solo nella traduzione allora quest'ultima non è solo il luogo principale nel quale emergono i modi di intendere che definiscono le differenze tra gli elementi della lingua, ma anche il luogo dell'inteso stesso: la traduzione come l'unico luogo dell'ultima verità dell'essere lingua. Ciò che la traduzione presenta non è soltanto la differenza tra le lingue, contenuta nei vari modi di intendere, ma anche ciò che loro vogliono dire e che una lingua da sola non può, strutturalmente, dire. Insomma, per concepire l'inteso ci vuole la prospettiva della totalità della lingua, che non sopprime le differenze, ma le integra in un processo del divenire, della crescita delle lingue.

Per certi versi la tensione tra l'inteso e il modo d'intendere sottostante alle tensioni tra le lingue straniere sta nel fatto che la pluralità dei modi d'intendere è l'ostacolo principale che impedisce all'inteso di rivelarsi dentro una singola lingua. Tuttavia, l'unica via per cogliere l'inteso è attraverso

¹⁸ Lo conferma anche Carol Jacobs: «'What is meant' is never something to be found independently of language nor even independently in language, in a single word or phrase, but arises rather from the mutual differentiation of the various manners of meaning» (C. Jacobs, *The Monstrosity of Translation*, in «MLN», 6, 90 (1976), pp. 755-766, p. 761).

¹⁹ Il frammento è un'altra immagine tipica benjaminiana, di provenienza romantica, ermeticamente sfruttata nelle interpretazioni decostruzioniste di Derrida e De Man. Cfr. J. Derrida, *Des Tours De Babel*, in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano 1995, pp. 367-418. Cfr. P. De Man, *Conclusions: Walter Benjamin's 'The Task of Translator'*, in Id., *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, pp. 73-105.

la stessa pluralità delle differenze che si realizzano nella traduzione. Tutto questo Benjamin lo spiega usando un esempio: *Brot* in tedesco non è *pain* in francese. Anche se questi due termini intendono lo stesso, la loro differenza è irriducibile.

In *Brot* e *pain* ciò che si intende è lo stesso, ma il modo di intenderlo è diverso. Nel modo di comprendere troviamo, infatti, che le due parole significano qualcosa di diverso in tedesco e in francese, che non sono intercambiabili per entrambi e che in ultima analisi tendono a escludersi²⁰.

Dunque, tenendo fermo il livello dell'inteso possiamo dire che *Brot* in tedesco è *pain* in francese, oppure *pane* in italiano. Stando al piano del modo di intendere, invece, *Brot* nega *pain*, perché essi si escludono reciprocamente, esprimono i modi di intendere diversi (per un francese il significato della parola 'pane' non sarà mai lo stesso che per un tedesco o per un italiano)²¹. Tuttavia, è possibile dire che *Brot* e *pain* significano lo stesso solo a partire dalla loro esclusione reciproca generata dai loro modi di intendere differenti. Le due parole, va ribadito, non significano la stessa e identica cosa [*das Selbe und Identische*] perché indicano lo stesso oggetto, ma perché unite dalla stessa relazione che costituisce il significato di entrambe. Più che un oggetto l'inteso è il concetto relazionale: si tratta di una relazione, la stessa e identica relazione che rimane nella differenza²². Detto altrimenti, *Brot* e *pain* intendono lo stesso non *malgrado* i modi di intendere diversi, ma *in virtù della* loro reciproca esclusione. E nei termini più dialettici: *Brot* e *pain* sono identici solo nella loro differenza. «Mentre i modi di intendere in queste due parole si *contrappongono reciprocamente*, essi si integrano nelle due lingue di origine e precisamente si integrano in ciò che si intende»²³ (corsivo nostro).

A questo punto giungiamo alla domanda centrale: è possibile applicare la formula negativo-differenziale, la quale secondo Saussure e Virno de-

²⁰ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 12.

²¹ De Man parla della disgiunzione tra 'Das Gemeinte' e 'Art des Meinens', tra *logos* e *lexis*, per cui, secondo l'autore, l'ermeneutica e la poetica si escludono senza rimedio: «What I mean is upset by the way in which I mean – the way in which it is *pain*, the phoneme, the term *pain*, which has its set of connotations which take you in a completely different direction» (P. De Man, *op. cit.*, p. 87). Tra l'altro, *Reine Sprache*, 'pura lingua', sarà definita da De Man come «a permanent disjunction which inhabits all languages as such» (*ivi*, p. 92).

²² Per questo motivo, la scelta di tradurre 'Das Gemeinte' con 'the intended object' nella traduzione inglese di Zohn sembra fuorviante. Cfr. W. Benjamin, *The Task of the Translator*, in L. Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, Routledge, London 2000, pp. 15-23.

²³ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., pp. 12-13.

termina ogni segno ('parola x è qualcosa perché non è y, non è z, ecc.'). al rapporto tra le parole in traduzione? In che senso l'esempio benjaminiano rettifica la visione sulla lingua che ci offrono il linguista svizzero e il filosofo italiano?

Nell'affermazione che *Brot* non è *pain* il senso di negazione *non* può essere lo stesso come nella formula analizzata (x non è y né per il significato né per il significante): cioè, *Brot* non può escludere *pain* allo stesso modo in cui esclude un'altra parola, o più precisamente tutte le parole che *non* sono la sua propria traduzione. La dinamica di esclusione-negazione che qui si realizza deve essere diversa rispetto alla negazione delimitante e determinante che definisce il significato di una parola escludendola da tutto il resto che rimane indeterminato. Il rapporto di traduzione, in effetti, introduce un ulteriore livello di differenza e dunque di determinazione proprio in quell'ambito che, secondo la definizione formale del segno, rimane in-differente. Ma questo ulteriore differenziarsi della parola nella traduzione si regge anche su un rapporto di identità tra la parola tradotta e la parola traducete: esse intendono la stessa cosa, ma non la dicono. Ciò che è identico tra le due parole esiste soltanto nella loro differenza, nel loro non-poter-dire la stessa cosa²⁴. La traduzione dunque non veicola un'esclusione in-differente, ma piuttosto un'esclusione che rivela la profonda co-implicazione tra le parole. La parola che si traduce passando nell'altra parola mantiene sempre il riferimento a sé nel suo diventare altro di sé: essa *si* traduce e *si* mantiene. Proprio grazie a questo riferimento a sé la differenza del tradotto dal traducete deve essere inclusa nella determinazione di entrambi.

In altri termini, il rivelarsi della differenza tra le due parole arricchisce entrambe e contribuisce in modo niente affatto marginale alla loro identità. È la negazione che si ripercuote sul contenuto sia del negante che del negato. Questo vuol dire che qui viene meno il carattere 'neutrale' della negazione che abbiamo visto mettere in risalto nelle analisi di Virno²⁵: negare un predicato di un oggetto non vuol dire modificare il significato dell'oggetto; il suo contenuto semantico rimane uguale come anche rimane uguale il pre-

²⁴ Secondo Roman Jakobson le lingue differiscono fra loro non per ciò che possono dire, ma per ciò che devono dire: il dover-dire di una lingua funziona effettivamente come non-poter dire la stessa cosa. Cfr. R. Jakobsón, *On Linguistic Aspects of Translation*, in K. Pomorska, S. Rudy (eds.), *Language in Literature*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1987, pp. 428-435 (*Aspetti linguistici della traduzione*, in L. Heilmann (a cura di), *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 56-64).

²⁵ Cfr. P. Virno, *op.cit.*, pp. 36-41.

dicato negato. Nella traduzione invece il ‘non’ altera, e trasforma ciò che è negato, ma anche ciò che nega. Questo doppio effetto trasformativo viene messo in atto da un peculiare rapporto riflessivo che si istaura nella traduzione: la parola tradotta e la parola traduce si riflettono l’una nell’altra, si riconoscono nel loro voler-dire la stessa cosa continuando a escludersi, cioè a mantenere le loro incompatibilità. Questa riflessione è forse più palese se mettiamo in rapporto i due testi – l’originale, ovvero il testo di partenza e il testo di arrivo, ovvero la sua traduzione. Il primo sviluppa le sue capacità di significazione e di interpretabilità riflettendosi nell’altro testo, cioè diventando l’altro testo, ovvero non perdendosi come testo di partenza, ma riconoscendosi nell’altro come quel testo entrato in differenza. Questo riflettersi nell’altro si attua soltanto come trasformazione²⁶.

Siamo ora in grado di anticipare la tesi che vorremmo qui sostenere: la parola tradotta si nega e si riflette nella parola traduce, che a sua volta retroagisce sul significato della prima, nonché sulla stessa negazione. La negazione implicata nel rapporto di traduzione è autoreferenziale (*eine selbstbezügliche Negativität*): la stessa negazione si differenzia e per certi versi viene negata. Ma questa doppia negazione non significa mai il ripristinare la semplice affermazione di identità, per cui sarebbe possibile dire che *Brot* equivale a *pain*. La traduzione esibisce una sorta di negazione della negazione: essa nega l’equivalenza di due parole, per cui ‘*Brot non è pain*’, e allo stesso tempo nega questa stessa negazione, e non per ristabilire l’equivalenza, ma per aprirsi a una trasformazione del loro significato attraverso il gioco dialettico di identità e di differenza. Questa doppia negazione può essere espressa come ‘*non è che Brot non è pain*’. Negare l’equivalenza di due parole vuol dire stabilire un’identità aperta tra di esse in cui l’identità di ciascuna parola si sviluppa riferendosi all’altra. Per questo anziché una serie lineare di esclusioni, mediante una molteplicità del ‘non’, che può andare all’infinito, nella traduzione abbiamo piuttosto un continuo rimando reciproco tra i termini messi in relazione.

²⁶ Per un approfondimento del nesso tra riflessione e trasformazione, applicabile anche all’attività traduttiva, sarebbe opportuno fare un confronto con la dissertazione di Benjamin sul concetto di critica d’arte: W. Benjamin, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in Id., *Opere Complete. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, pp. 353-451. Cfr. anche W. Menninghaus, *Walter Benjamin’s Exposition of the Romantic Theory of Reflection*, in B. Hanssen, A. Benjamin (eds.), *Walter Benjamin and Romanticism*, Continuum, New York-London 2002, pp. 19-50.

3. *Negazione: traduzione dell'altro*

La natura negativo-differenziale della lingua si presenta assumendo un'altra forma non riconducibile alla negazione delimitante: ed è il rapporto traduttivo tra le parole appartenenti alle lingue diverse ciò che porta in superficie una negazione autoriferita, un movimento di doppia negazione. Nella prima parte di questo articolo abbiamo visto che una certa riflessività era individuata soprattutto nel segno 'non' che non è paragonabile con altri segni della lingua: mentre tutti gli altri segni della lingua hanno bisogno del 'non' per definire il proprio campo semantico, il 'non' si definisce attraverso se stesso, cioè, per distinguersi dagli altri segni il 'non' deve applicare a sé la negazione che esso *esprime*. Solo il connettivo 'non' esprime ciò che ogni segno è – un risultato determinato delle molteplici relazioni negative – e dunque solo il 'non' è allo stesso tempo il risultato e l'origine della genesi. La riflessività del 'non' è un altro nome per designare la sua autoreferenzialità circolare.

Ma non è anche la negazione traduttiva dotata di una simile circolarità? E non è proprio questa circolarità ciò che contrassegna il rapporto tra la parola tradotta e la parola traducete? Se la traduzione parte come una ricerca del corrispettivo equivalente, portandoci ad esempio dalla parola 'rot' alla parola 'rosso', essa è comunque anche una continua messa in questione di questa equivalenza. Il campo semantico di una parola viene articolato anche attraverso i riferimenti culturali e simbolici che un sistema linguistico custodisce al suo interno, ma anche dal carattere del testo e dall'intero contesto in cui una parola viene collocata ('rosso' in una poesia e in un manuale d'uso, ad esempio, non hanno lo stesso peso). Queste determinazioni del campo semantico rientrano nella categoria dei modi di intendere che abbiamo visto in Benjamin, per cui la parola 'rosso' dunque non può mai corrispondere alla parola tedesca 'rot' – esse perfino si escludono dice l'autore. La traduzione è l'attività che mette in piena luce le opposizioni e le incompatibilità tra le unità lessicali di lingue diverse, ma la differenza che entra in campo non è solo il fattore della reciproca esclusione, bensì una differenza che retroagisce su tutte e due le parole in relazione: dal momento che entrano in un rapporto di traduzione sia la parola traducete che la parola tradotta includono nel proprio significato quel 'non' che le separa, cioè la loro reciproca differenza. L'esclusione dunque diventa un fattore dell'inclusione. La parola tradotta arricchisce e concretizza il campo semantico della parola traducete in un rapporto di circolarità riflettente. E questa è la distinzione principale da una semplice negazione che può determinare, rimandare, sospendere, ma non può trasformare.

In un rapporto di traduzione la parola tradotta *appare* nella parola traducendo come nella *sua* alterità riflessa. Questo altro, in quanto tradotto, stabilisce un'autorelazione: nell'alterità la parola tradotta trova sempre se stessa, ma non come un semplice riconoscimento dell'identità. Essa si relaziona a se stessa come differente, come nuova, come deformata, come sempre mancante. In altri termini, né la parola tradotta né la parola traducendo rimangono identiche a se stesse. La differenziazione, la negazione ha la forma del tradursi nell'altro: la parola X in una lingua *si* traduce nella parola Y, ma Y *non* è X. Questa negazione è inscindibile da un riferimento a sé della parola X nella parola Y, per cui tutto il processo assume la forma della doppia negazione²⁷.

La negazione pertanto non è solo quella dell'altro per stabilire il sé, ma anche la negazione del sé; la traduzione cioè dice che la parola non è mai uguale a se stessa e necessita della propria differenziazione: 'X non equivale mai a X' e 'Y non equivale mai a Y'. Questo diventa più chiaro se entrano in gioco i termini più complessi che significano, ad esempio, i concetti astratti o gli stati d'animo. Se la parola 'amore' traduce una serie di termini nella lingua greca (ad esempio, Eros, Philia, Agape, Antérōs, Thélema e così via), è solo perché la parola 'amore' non è mai uguale a se stessa nemmeno dentro l'una e la stessa lingua (la differenza in italiano tra 'amore' e 'voler bene' n'è la prova). La parola ha bisogno di differenziarsi per concretizzarsi, e dunque esige la propria traduzione per esplicitarsi in tutta la sua ricchezza semantica. Da ciò è possibile ricostruire i due movimenti paralleli tra il tradotto e il traducendo: il primo, quando si dice, ad esempio, che 'amore' traduce 'eros' ma *non* è *solo* 'eros', perché sta nel rapporto traduttivo con altri termini che esplicano il suo significato complesso, ossia i suoi vari modi d'intendere; e il secondo movimento, quando diciamo che 'eros' non è 'amore', ma anche che '*non* è che eros *non* è amore'. Solo la co-esistenza della prima negazione con la seconda doppia negazione stabilisce un rapporto di identità traduttiva che non si riduce mai alla semplice equazione ('eros' uguale ad 'amore'). La traduzione è il doppio movimento che nega e oltrepassa sia la semplice identità che la semplice differenza.

²⁷ È interessante che nel suo trattato sulla negazione Virno dedichi l'ultimo capitolo alla negazione della negazione nella quale riconosce un modello della prassi: la negazione della negazione (non-non-p) costituisce un'azione, trasforma il significato del negato (p), perché lo apre verso qualcosa di nuovo che non è una semplice affermazione, articolando il suo divenire (P. Virno, *op. cit.*, pp. 190-196). Questo meccanismo è esattamente in atto nella traduzione. La prassi è un'azione traduttiva realizzata come negazione della negazione. Il nesso tra traduzione e prassi rappresenta un importante tassello nella ricostruzione della natura negativa della traduzione e meriterebbe un'ulteriore attenzione.

La parola tradotta non è uguale a se stessa ed è chiamata a includere la propria differenza come momento della propria identità autodifferenziata. Nella traduzione la parola tradotta si differenzia, scopre la propria differenza come *propria*, e dalla parola traduce torna a se stessa che non è più 'lo stesso'.

Le due negazioni che abbiamo cercato di distinguere, anche se non sono totalmente e astrattamente separabili, e cioè la negazione del 'non' che pervade ogni segno e la negazione del differenziarsi della parola tradotta, corrispondono in linea di massima alle figure della negazione che ci presenta la logica hegeliana. Ed è questo che ci ha in certo modo autorizzato ad utilizzare un linguaggio che è evidentemente riconducibile alla dialettica hegeliana. In questa sede non è possibile entrare nel merito del complesso argomento della negatività hegeliana²⁸. Ci limiteremo ad evidenziare alcune analogie che ci possano aiutar a capire meglio proprio quel processo di negazione che qui ci interessa, e cioè la traduzione.

L'analisi delle categorie dell'essere nella *Scienza della Logica* di Hegel ci fornisce una figura della negazione molto simile a quella che abbiamo visto essere alla base del rapporto del segno con altri segni: le determinazioni logiche dell'essere sono determinate attraverso il loro non-essere altro, dove quest'altro rimane indifferente, avendo un'unica determinazione, appunto quella negativa di non-essere qualcosa. All'essere è dunque sottesa una logica della negazione determinata. È nient'altro che applicazione della nota formula spinoziana, secondo la quale *omnis determinatio negatio est*²⁹. Il significato della negazione, però, non si esaurisce nel suo essere negazione

²⁸ Nella vasta bibliografia sul tema delle negatività e negazione in Hegel rimandiamo qui solo a un paio di titoli rilevanti: D. Henrich, *Formen der Negation in Hegels Logik*, in «Hegel-Jahrbuch», 1974, pp. 245-246; M. Heidegger, *Die Negativität*, in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 68, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; C. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*, De Gruyter, Berlin-New York 1990; A.F. Koch, *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 53 (1999), pp. 1-29; S. Žižek, *Tarrying with the negative*, Duke University Press, Durham 1993; J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietude du négatif*, Hachette, Paris 1997; A. Bellan, *La logica e il suo altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il poligrafo, Padova 2002; K. De Boer, *On Hegel: The Sway of the Negative*, Palgrave, Basingstoke 2010. Tra i contributi recenti dei giovani studiosi: H. Papoulias, *Forme di negatività nella Logica di Hegel*, in «Annuario Filosofico», 30 (2014), pp. 243-274; M. Bordignon, *L'autoriferimento della negazione nella logica hegeliana*, in «Verifiche», XLVII, 2 (2017), pp. 117-137.

²⁹ Questa logica si scorge bene nella dialettica di qualcosa e un altro [*Etwas und ein Anderes*]: un altro è sempre l'altro di qualcosa, essendo il non-essere di questo qualcosa, ma un altro è anche un esserci, è dunque un qualcosa. In questa dialettica ciascuno è allo stesso tempo qualcosa e un altro, ciascuno è *alter alterum*, e dunque tra qualcosa e altro non c'è una vera differenza: «Tutti e due sono determinati tanto come qualcosa, quanto come altro. Perciò sono lo stesso, e non v'è ancora una loro differenza» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 114).

determinata. Bisogna, come indica Hegel, comprendere la negazione che si nega, e cioè la negazione assoluta³⁰.

La scoperta dell'autoreferenzialità introduce l'elemento della riflessività che abbiamo visto emergere dalle analisi virniane del connettivo 'non', il quale applica a se stesso la negatività intrinseca nella genesi di ogni segno. Anche in questo caso però l'individuazione di un elemento riflettente lascia tutti gli altri segni e la lingua in quanto tale al di fuori della portata della riflessione. Sembra che la riflessione sia condensata solamente in quell'eccezione semantica del 'non', mentre tutti gli altri segni definiti attraverso il loro non-essere rimangano estrinseci l'uno rispetto all'altro. La relazione negativo-differenziale tra i segni rimane essa stessa indifferente, uguale a se stessa in ogni applicazione semantica.

Dunque, la regola secondo la quale qualsiasi segno possiede un valore solo perché non è tutti gli altri stabilisce un nesso costitutivo tra le parole, che tuttavia non si manifesta ancora come la vera relazione. Usando la distinzione che ci fornisce la lingua tedesca, possiamo dire che tra il segno e il suo altro c'è una *Beziehung*, ma non un *Verhältnis*. La delimitazione attraverso la negazione degli altri segni non è ancora una mediazione tra di loro. La relazione di mediazione – questo il nostro punto – c'è solo se anche i relati che entrano in relazione vengono dotati di una riflessività, dove l'altro non è semplicemente il non-essere del primo, ma l'altro riflesso. È la relazione riflessiva che abbiamo visto inverarsi nella traduzione. La traduzione, potremmo dire, rivela la capacità riflessiva di *ogni* parola, cioè la sua autoreferenzialità negativa nel rapporto con le parole di altre lingue³¹.

La traduzione per certi versi radicalizza il ruolo di quel connettivo 'non' che definisce ogni parola nel suo essere-per-altro. Se per la sua indole negativo-differenziale la lingua viene strutturata come un'esposizione all'altro, la traduzione non fa altro che compiere ulteriormente questa esposizione all'alterità, la quale però qui non viene definita solamente dal suo non-essere, dal suo carattere escluso, perché essa diventa piuttosto un elemento della differenza interna, dell'identità autodifferenziata. L'altro tradotto non è

³⁰ «La *determinatezza* è *negazione*; questo è il principio assoluto della filosofia spinozistica. Costesa veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla *negazione* come *determinatezza* o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta; vale a dire come *negazione che si nega*» (G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 604).

³¹ Queste idee possono essere rintracciate anche nella teoria del linguaggio e della riflessione nei romantici, i quali sono senz'altro stati una fonte importante per il giovane Benjamin. Per un approfondimento in riferimento anche a Saussure («self-referential and differential systematic character of language»), rimandiamo al già citato W. Menninghaus, *op. cit.*, p. 40.

semplicemente l'altro escluso, affinché lo spazio semantico si delimiti, bensì l'altro incluso attraverso un riferimento a sé. Quel 'non' curioso e sintomatico continua perciò a svolgere la sua operazione fondamentale di distinguere, ma nella traduzione esso separa le due parole per ritornare all'interiorità di ogni parola, separandola da se stessa, spingendola a differenziarsi attraverso la molteplicità delle lingue. Questo *Selbstverhältnis* attraverso la negazione di sé (come alterazione di sé) costituisce il meccanismo trasformativo della traduzione che realizza la parola: la parola lasciata a se stessa, la parola autosufficiente, e cioè la parola che non conosce l'altra lingua, rimane una parola irriflessa dove la relazione con sé non affetta particolarmente il suo contenuto, ovvero lo determina ma non lo concretizza. Nella traduzione, invece, l'autorelazione (*Selbstverhältnis*) è pervasa da una riflessività che permette alla parola di trasformarsi, di uscire da stessa assumendo nuove forme e di trasformare, tornando a sé, il suo contenuto.

La traduzione sviluppa ulteriormente la natura negativo-differenziale della lingua e porta le unità linguistiche alla loro verità: prima del suo tradursi una parola (e il discorso vale anche per le espressioni, le unità sintattiche ecc.) non esibisce ancora la sua verità da realizzare, ciò che una parola può e deve essere soltanto confrontandosi con la propria immagine nell'altra lingua, e con la propria mancanza nell'altro. Tradursi nell'altro significa negarsi nell'altro come anche trovarsi nella propria negazione. La negazione che traduce l'altro deve perciò negarsi in quanto mera negazione: è una negazione autoriferita che dall'alterità torna allo stesso, all'identità che non è mai uguale a se stessa³².

Abbiamo detto che la traduzione sviluppa e determina la stessa natura negativo-differenziale della lingua, e lo fa introducendo un altro momento, quello della contraddizione. Nella semplice determinazione del segno non c'è nessuna contraddizione. Non c'è cioè alcuna contraddizione nel dire che la parola X significa qualcosa solo perché non significa Y, Z, ecc., e che allo stesso momento la parola Y significa qualcosa solo perché non è X. Nemmeno l'operatore logico 'non' che si definisce attraverso gli altri 'non' si rivela contraddittorio. La contraddizione si manifesta là dove c'è la relazione nega-

³² Stando a Hegel, possiamo dire che esattamente questo meccanismo della negazione assoluta è ciò che non lascia la negazione a se stessa, e il movimento negativo deve risultare con un che di positivo. Perciò dire che in un sistema (es. lingua) c'è solo la negazione significa non riconoscere ancora la contraddizione come principio interno del sistema: «Come contraddizione che si toglie, questa negatività è il *ristabilimento* della *prima immediatezza*, della semplice universalità; perché immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il *positivo*, l'*identico*, l'*universale*» (G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pp. 948-949).

tiva a se stessa, e dove cioè non si esclude soltanto il non-essere dell'altro, ma si realizza un'auto-esclusione. In altri termini, la contraddizione nasce là dove la parola X non è uguale a X, si stacca da sé, diventa un'altra parola (in un'altra lingua) in cui allo stesso momento si nega e si riconosce. È la contraddizione della cosa «rotta in sé» di cui parlava Hegel³³. La parola rotta è la parola che è in traduzione.

Va precisato, però, che la parola tradotta non contraddice la parola traduce: non si tratta di una contraddizione tra i due termini su un piano meramente orizzontale, per cui sarebbe contraddittorio tradurre *Brot* con *pain*. La contraddizione sta nel fatto che lo stesso si esprime in due modi diversi che sono incompatibili e si escludono reciprocamente. Detto usando la terminologia benjaminiana: la contraddizione è la struttura dell'inteso che si esprime con una pluralità di modi di intendere e solo grazie a questi rimane l'uno e lo stesso l'inteso. La contraddizione dunque non è tra i termini in traduzione, ma all'interno di ciascuno di questi, sia esso il termine tradotto o quello traduce. La contraddizione è la scissione e la tensione interna della parola aperta all'altro per accoglierlo. Il concetto di identità autodifferenziata a cui ci hanno portato le nostre analisi ci permette dunque di concepire il carattere negativo-contraddittorio della traduzione come sviluppo di quella natura negativo-differenziale della lingua.

4. *Traducibilità: la condizione della possibilità della vita storica delle lingue?*

Nel corso di questa trattazione abbiamo esaminato sostanzialmente le tesi che riguardano il rapporto tra negazione, lingua e traduzione. Vediamole.

- 1) La natura negativo-differenziale della lingua si attua nella formazione di ogni segno e si esprime particolarmente nel connettivo 'non' che è l'elemento 'eccezionale', riflessivo della lingua;
- 2) la negatività della lingua si radicalizza nella traduzione e raggiunge un ulteriore livello di riflessività che si rivela in ogni elemento linguistico che entra in traduzione;
- 3) il rapporto tra la parola tradotta e la parola traduce esibisce una forma di negazione autoreferenziale per cui la stessa negazione finisce per essere negata e la differenza nella traduzione viene così a configurarsi come contraddizione.

³³ Cfr. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 494.

Ora, da queste considerazioni vorremmo trarre altre possibili conclusioni sulla natura stessa della traduzione alla luce della negatività della lingua. Abbiamo visto che la negazione è vista come la vita stessa degli elementi della lingua. Non è in fondo possibile dire lo stesso, e forse con maggior ragione, anche per la traduzione? La traduzione, ovvero, la traducibilità delle lingue, non costituisce la loro vita, o più precisamente, la condizione della loro storicità? Tornando al saggio di Walter Benjamin tenteremo perciò di argomentare a favore di un nesso essenziale tra negazione, storia e traduzione.

Nella dinamica dell'inteso e dei modi di intendere Benjamin pone le basi per una particolare visione storica delle lingue che si trovano in un continuo divenire. Lo scarto tra l'inteso e i modi di intendere appare come una tensione *interlinguistica* in cui le lingue insieme si escludono e si integrano reciprocamente. Questa tensione è ciò che mette in moto le lingue, le stacca dalla loro immobile immediatezza e rende possibile la loro storia³⁴. La traduzione è il campo dove si esibisce sia questa storicità delle lingue sia quella destinazione metastorica, irraggiungibile ma sempre operante nella traduzione, che trova espressione nel concetto benjaminiano di 'pura lingua'. Anche se mai realizzabile come *una* lingua storica definita, la pura lingua tuttavia non può essere anti-storica: anzi, per certi versi essa indica l'inesprimibile origine sovrastorica della storicità e della pluralità delle lingue³⁵. Ed è la lontananza dalla pura lingua ciò che tiene aperta e irrisolvibile la scissione tra l'inteso e i modi di intendere – la scissione che coincide con l'esistenza storica delle lingue e dunque con la storia delle differenze tra le lingue. Tanto che si può persino dire che il divenire storico delle lingue non è nient'altro che la storia delle loro differenze. La pura lingua benjaminiana si dà nella storia soltanto nella forma della sua lontananza, come una condizione inesauribile della storicità e della traducibilità.

La storia indica uno stato segnato non solo dalla pluralità e dalle differenze tra le lingue, ma anche da non-armonia, da disintegrazione. Le lingue non integrate, e cioè le lingue in cui i modi di intendere rendono parziale

³⁴ Angelica Nuzzo nella sua analisi hegeliana del processo traduttivo attribuisce al potere contraddittorio del medio, dello spazio in mezzo, la condizione della sua trasformabilità: «The movement of translation does justice to the originality of the beginning by violating and subverting its alleged originality, that is, by showing its contradictory character. The justice that belongs to the contradictory middle is the loss of the innocence of immediacy, a loss that advances historical processes and produces individual and collective transformation» (A. Nuzzo, *Translation, (Self-Transformation), and the Power of the Middle*, in «PhiloSophia», 3, 1 (2013), pp. 19-35, p. 24).

³⁵ Sulla pura lingua, il non-detto dell'inteso, che fonda la storia, cfr. G. Agamben, *Storia e linguaggio*, in L. Belloi, L. Lotti (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 65-82 (p. 73).

e limitata la presenza dell'inteso, fanno parte di un processo di costante crescita, di vitalità storica, anche se protese verso un'armonia messianica in cui l'inteso [*Das Gemeinte*] si rivela nella sua natura pura e vera – quella della pura lingua.

Nelle singole lingue non integrate ciò che si intende [*Das Gemeinte*] non è mai relativamente indipendente, per esempio nelle singole parole o frasi, ma è concepito in continuo divenire, finché dall'armonia dei modi di intendere non emerge come pura lingua [...] Ma se le lingue crescono in questo modo fino alla fine messianica della loro storia, è alla traduzione, che si accende per la sopravvivenza [*Fortleben*] delle opere e l'infinita risorgenza [*Aufleben*] delle lingue, che tocca di nuovo mettere alla prova la sacra crescita delle lingue [...]»³⁶.

La traduzione è dunque il modo in cui l'opera tradotta va avanti vivendo, continua a vivere [*Fort-leben*] mentre le lingue rivivono, rinnovando la loro forza vitale [*Auf-leben*]. Le lingue vivono in quanto 'dis-integrate', dunque separate e irriducibilmente differenti, e finché hanno bisogno di tradursi e di integrarsi l'inteso che viene espresso nelle singole lingue sarà in continuo divenire, mai completo. Ciò a cui lingue tendono, ovvero, ciò che in-tendono, non va concepito soltanto come ciò che deve avvenire, ma anche come una sorta di condizione nascosta che sta alla base della storia stessa della lingua. «Ciò che cerca di rappresentarsi [*sich darzustellen*], anzi di presentarsi [*herzustellen*], nel divenire della lingua è il nucleo della lingua pura»³⁷. Questo nucleo Benjamin lo definirà come l'intraducibile, un residuo intangibile che si sottrae a qualsiasi resa espressiva, e che «seppure latente e frammentato, è tuttavia presente nella vita come simboleggiato e abita le formazioni linguistiche come funzione simboleggiante»³⁸. L'essenza ultima della lingua, il suo più radicale essere-lingua, è a sua volta l'intraducibile e l'incomunicabile. La vita storica delle lingue dunque scaturisce da questa intraducibilità trascendentale che rimane immanente a ogni tentativo di traduzione come sua condizione di possibilità. La storia continua a vivere attraverso le traduzioni, o meglio attraverso le lingue che si traducono. La loro traducibilità, intesa benjaminamente come esigenza (*Forderung*) dell'altra lingua, è la fonte della loro vita³⁹.

³⁶ W. Benjamin, *art. cit.*, p. 13.

³⁷ W. Benjamin, *art. cit.*, p. 19. In questo luogo sarebbe meglio dire che la pura lingua cerca di presentarsi e di prodursi, ovvero, di costituirsi.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Sull'essenza linguistica del tempo storico che origina nella traducibilità, e sul movimento della traduzione come a sua volta intraducibile, cfr. il notevole testo di W. Hamacher, *Intensive Sprachen*, in C.H. Nibbrig (Hrsg.), *Übersetzen: Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, pp. 174-235.

La tesi con cui vogliamo concludere è che questa vita storica della lingua e delle sue creazioni è un effetto della negatività che si esibisce nella traduzione. In questo senso la traduzione smette di essere un atto comunicativo di secondo grado, come spesso viene rappresentato dal senso comune, ovvero come una mediazione posteriore che deve rimediare alla mancata comunicazione di primo grado. La traduzione – questo insegna il testo di Benjamin – non deve comunicare il senso, ma emanciparsene. Solo la traduzione liberata dal suo compito comunicativo si rivela nella sua natura più intima, quella di essere la vita interiore della lingua, il processo di apertura all'altro che costituisce l'essere-lingua della lingua. Ma questa apertura, la scissione che alligna in ogni lingua, corrisponde alla negatività depositata nello scarto tra l'inteso e il modo d'intendere che esibisce la traduzione. La traduzione, dunque, esibisce la negatività dell'essere linguistico legittimata a sua volta dall'esistenza e dalla lontananza della pura lingua.

Sembra che in fondo ci sia una negazione più radicale, un essere-già-negato: l'ambito in cui le lingue si conciliano e compiono, secondo Benjamin, è predestinato, predeterminato [*vorbestimmt*] e allo stesso tempo negato, interdetto [*versagt*]⁴⁰. Questo essere-negato dello stato finale della conciliazione delle lingue apre in realtà lo scarto tra l'inteso e i modi d'intendere che si palesa nel reciproco escludersi tra le parole delle lingue straniere. In altri termini, tutto il rapporto di negazione e complicazione tra il *Brot* tedesco e il *Pain* francese che Benjamin porta come esempio è strettamente legato alla natura anfibia della pura lingua, che è sia predestinata che negata, ossia, nello stesso tempo, necessaria e impossibile. Ciò che rende possibile la traduzione deve essere a sua volta attraversato da una negazione originaria, un evento di negazione già avvenuto, ovvero da una preclusione di fondo che Benjamin definisce come il nocciolo intraducibile della lingua. Il carattere intraducibile è il garante della permanenza del condizionamento e dell'apertura della storia. La stessa condizione del divenire storico delle lingue a sua volta, nella prospettiva benjaminiana, deve rimanere *storicamente* negata pur essendo operante come negazione sottostante al divenire delle lingue: l'intraducibilità è quindi negante e negata.

Si potrebbe obiettare che qui sono in gioco due nozioni diverse di ne-

⁴⁰ «Nella traduzione l'originale lievita in un'atmosfera linguistica più alta e pura, dove tuttavia non può vivere a lungo (e del resto è lungi dal raggiungerla in tutte le sue componenti formali), ma almeno vi allude in modo meravigliosamente penetrante come a una terra, promessa [*vorbestimmt*] e interdetta [*versagt*], dove le lingue si conciliano e si compiono» (W. Benjamin, *art. cit.*, p. 13).

gazione: l'una che è esprimibile nell'operatore logico 'non' ed è il motore della logica della determinazione, e l'altra che indica una scissione, un'impossibilità, un'interdizione, un'intraducibilità. Ciò che volevamo trarre da Benjamin è l'idea dell'inseparabilità tra questi due piani, così come sono inseparabili la traducibilità e l'intraducibilità, la lingua e l'incomunicabilità: il piano dell'immanenza della lingua, del suo funzionamento interno dato nel movimento tra l'inteso e il modo di intendere, e il piano di auto-trascendenza della lingua che è portata fuori di se stessa, diretta verso la pura lingua che non è nient'altro che la negazione della lingua nella sua istanziazione storica. In quanto parola inespressiva e creativa [*ausdrucksloses und schöpferisches Wort*]⁴¹, nota Benjamin, la pura lingua non esprime e non intende nulla; essa è in questo senso una vera non-lingua. È la pura forma della lingua scevra da qualsiasi contenuto, una lingua senza parole e regole grammaticali⁴². Essa, in quanto non-lingua, incarna quel 'non' della lingua, che origina anche il 'non' nella lingua, al quale si riferiva Virno nelle sue analisi. L'origine negativa, uno stato dell'essere-negato della lingua, coincide con la lingua in quanto tale, con la lingua allo stato puro: questa si presenta come mera relazione linguistica che in sé già include la possibilità della pluralità delle lingue, il loro essere-l'una-per-l'altra. La non-lingua inespressiva, ma espressa col concetto di pura lingua, funge da negazione originaria che costituisce ogni determinazione semantica, come abbiamo visto, e la sua più completa articolazione viene esibita nel rapporto traduttivo. La traduzione non è una sorda equazione di due lingue morte, diceva Benjamin; e non lo è proprio perché essa esibisce la natura negativo-contraddittoria della lingua che dà luogo alla vita storica delle lingue che nel loro riecheggiarsi si riflettono l'una nell'altra.

⁴¹ Cfr. W. Benjamin, *art. cit.*, p. 18.

⁴² È interessante notare che Angelica Nuzzo nel testo già citato (cfr. A. Nuzzo, *art. cit.*, p. 25) descrive l'idea assoluta della fine della Logica di Hegel negli stessi termini: l'idea assoluta come parola originaria [*das ursprüngliche Wort*] non comunica niente, un'espressione che sparisce subito, è il puro atto di traduzione (cfr. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 936).

English title: Translation, Negation, Reflection: on the Negative-Contradictory Nature of Translation.

Abstract

The article aims to examine the relationship between translation, negation, and reflection. Starting with some Saussure's claims and Paolo Virno's An Essay on Negation, the article shall bring to light how the negative-differential nature of language manifests itself in the relationship between different languages, i.e. in a translational relationship. By using the categories from Walter Benjamin's The Task of the Translator, such as 'the intended' and 'the mode of intention', we will try to argue the main thesis: the negativity that manifests itself in the translation process has a reflexive, self-referential and transformative character. In the next step, we will analyze the dynamics of the negation of negation in translation as the relationship of identity and difference, which is actually structured as contradiction. In conclusion, it will be claimed that translation, far from being a secondary communicative phenomenon, constitutes rather, due to its negative and reflexive nature, the historical life of languages.

Keywords: Translation; Negation; Reflection; Contradiction; History.

Saša Hrnjez
Università di Padova
sasa.hrnjez@unipd.it

La traduzione algoritmica del pensiero relazionale

Maria Benedetta Saponaro

On peut dire que tout ce que nous savons,
c'est à dire tout ce que nous pouvons,
a fini par s'opposer à ce que nous sommes?

Paul Valery, *Le Bilan de l'intelligence*, 1935

1. *Le macchine possono pensare?*

Alain Turing pose questo interrogativo nel 1950 in un noto articolo, *Computing machinery and intelligence*, apparso sulla rivista «Mind»¹. La macchina in questione è il calcolatore numerico.

Un calcolatore numerico può essere normalmente considerato composto di tre parti: i) memoria; ii) complesso operativo; iii) governo. La memoria è un deposito di informazioni, e corrisponde alla carta del calcolatore umano, sia che si tratti della carta, sulla quale egli fa i suoi calcoli, sia di quella sulla quale è stampato il suo libro di regole [...] Il complesso operativo è la parte che compie le varie operazioni singole che un calcolo comporta [...] Abbiamo fatto presente che il “libro delle regole” fornito al calcolatore umano è sostituito nella macchina da una parte della memoria. Si chiama allora “tavola delle istruzioni”. È compito del “governo” controllare che queste istruzioni siano eseguite correttamente e nell’ordine giusto. Il governo è costruito in maniera tale, che questo avviene necessariamente².

Turing giunse alla conclusione che i calcolatori avrebbero potuto essere usati *come* cervelli meccanici, ma per definirli cervelli non era sufficiente che si comportassero come tali. Avrebbero dovuto possedere determinate

¹ A.M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, in «Mind», 59 (1950), pp. 433-460 (traduzione italiana in: V. Somenzi, R. Cordeschi, *La filosofia degli automi. Origini dell'intelligenza artificiale*, Boringhieri, Torino 1986, pp. 157-183).

² *Ivi*, p. 437.

facoltà (ad esempio il libero arbitrio), che il progresso tecnologico, in quel dato momento, non era in grado di garantire. Se il libero arbitrio fosse un'illusione, la macchina sarebbe determinata così come lo è l'uomo; se non fosse una illusione, comunque non potremmo valutare il possesso della libertà di determinazione semplicemente attraverso il comportamento. Nel secondo caso, si potrebbe inserire un elemento casuale, tale da rendere la scelta non determinabile, ma in ogni caso il comportamento attuato sarebbe implicito nel programma³. In *Computing machinery and intelligence* prende in esame una serie di altre possibili obiezioni, che potrebbero essere opposte all'affermazione che le macchine pensano, utilizzando lo stesso stile di confutazione in modo ingenuo e non riuscendo, per sua stessa ammissione, a superarle con argomenti convincenti. Per progettare una macchina pensante, era necessario sapere come avvenisse l'attività del pensare nell'uomo, studiando in particolare il cervello infantile⁴.

Nell'impossibilità di pervenire ad una risposta definitiva, riformulò il quesito, introducendo il gioco dell'imitazione (*imitation game*): una macchina (interlocutore sconosciuto) deve conversare con un umano su argomenti di varia natura, simulando di essere un umano. Se al termine della conversazione l'umano non è in grado di determinare se si tratti di una macchina o di un umano, allora la macchina può dirsi intelligente. La migliore strategia di vittoria per la macchina è di certo imitare l'uomo, simulando e mentendo (comportamento ovviamente consentito). Si potrebbe, dunque, ritenere pensante una macchina che mente e simula, benché «nonostante vari tentativi e qualche vittoria annunciata e poi smentita, ad oggi nessun computer sembrerebbe aver superato il test»⁵. Se una macchina dovesse superare il test di

³ A.M. Turing, *I calcolatori digitali possono pensare?*, in «Sistemi intelligenti», 1 (1998), pp. 24-25. I modelli di calcolo hanno carattere universale. L'universalità della macchina è una delle intuizioni più significative di Turing.

⁴ «Il cervello infantile è qualcosa di simile ad un taccuino di quelli che si comprano dai cartolai. Poco meccanismo e una quantità di fogli bianchi (meccanismo e scrittura sono dal nostro punto di vista quasi sinonimi). La nostra speranza è che ci sia così poco meccanismo nel cervello infantile, che qualcosa di analogo possa venir facilmente programmato. Per il processo educativo possiamo supporre che il lavoro, in prima approssimazione, sia pressappoco uguale a quello necessario per il bambino» (A.M. Turing, *Computing machinery and intelligence*, cit., p. 456. Riteneva che si potesse circoscrivere l'apprendimento della macchina al programma e all'educazione, tralasciando l'esperienza).

⁵ C. Accoto, *Il mondo dato. Cinque brevi lezioni di filosofia digitale*, Egea, Milano 2017, p. 58. Vedi anche L. Floridi, M. Taddeo, M. Turilli, *Turing's Imitation Game: Still an Impossible Challenge for All Machines and Some Judges - An Evaluation of the 2008 Loebner Contest*, in «Mind & Machines», 19 (2009), pp. 145-150. In verità, oggi non solo numerosi chatbots hanno superato il test di Turing, ma addirittura le stesse macchine sottopongono a noi il test di Turing, proponendoci i *captcha* (completely automated public Turing test to tell computers and humans apart), per determinare se siamo umani o agenti artificiali. Cfr. C. Accoto, *op. cit.*

Turing, potremmo affermare che quella tal macchina è in grado di pensare? La questione, secondo la prospettiva funzionalista di Turing, non è se possano essere costruiti calcolatori che siano in grado di fare tutto ciò che può fare l'uomo, o che abbiano sembianza umane⁶, ma se possano fare ciò che si chiama pensare in senso proprio, e ciò che «deve fare una macchina per pensare, è essere capace di risolvere tutti i problemi intellettuali con cui potrebbe essere messa a confronto»⁷, compreso *l'imitation game*.

Gli appetiti, i desideri, le pulsioni, gli istinti avrebbero rilevanza se volessimo dotare la macchina di volontà. Per essere realizzabile il progetto di Turing, ovvero la costruzione di una macchina capace di pensare come un essere umano, deve essere vero il presupposto, ovvero che con l'attività del pensare ci si riferisca alle sole proprietà di calcolo, memoria, ragionamento per analogia. Il presupposto è discutibile, come ci riserviamo di argomentare nel paragrafo successivo.

A Turing viene conferito il merito di aver posto le fondamenta di ciò che John McCarthy definì nel 1956 Intelligenza Artificiale⁸, ovvero il sapere scientifico e ingegneristico deputato alla costruzione di macchine capaci di eseguire attività o processi di ragionamento, associati all'intelligenza in un essere umano. Seppure non sia riuscito a costruire materialmente la macchina pensante, ha tratteggiato la visione che sta a monte della civiltà del virtuale. In più occasioni ha sottolineato come la costruzione di macchine capaci di pensare sia subordinata alla scoperta del funzionamento del cervello umano, ma in *I calcolatori digitali possono pensare?* inverte gli addendi

⁶ Anzi Turing spera e crede, che «non si farà alcuno sforzo notevole nella costruzione di macchine con le caratteristiche più distintivamente umane, ma non intellettuali, come la forma del corpo; mi sembra che fare tali tentativi sia del tutto futile e che i risultati siano condannati ad avere la qualità sgradevole dei fiori artificiali» (A.M. Turing, *I calcolatori digitali possono pensare*, cit., p. 26).

⁷ A.M. Turing, *Si può dire che i calcolatori automatici pensano?*, in «Sistemi intelligenti», 1 (1998), p. 38. L'articolo è la trascrizione di un dibattito radiofonico tra Turing, R.B. Braithwaite, *fellow* del King's College a Cambridge, M.H. Jefferson, *fellow* della Royal Society e professore di neurologia all'Università di Manchester e M.H. Newman, *fellow* della Royal Society e professore di matematica all'Università di Manchester, nonché direttore del progetto della macchina omonima.

⁸ Gli studi sull'intelligenza artificiale e sulla costruzione di macchine intelligenti sono stati condotti essenzialmente in due direzioni: la prima indirizzata alla costruzione di macchine che replicassero la capacità umana di problem-solving, la seconda indirizzata alla costruzione di macchine che non replicassero necessariamente meccanismi cognitivi umani. McCarthy ritiene che l'AI si debba occupare della risoluzione dei problemi e non del funzionamento della mente umana, appannaggio della filosofia. J. McCarthy, *The Invention of Functions Defined by Turing Machines*, in C.E. Shannon, J. McCarthy (eds.), *Automata Studies*, Princeton University Press, Princeton 1956.

ed è la stessa macchina pensante che ci consentirà di scoprire come noi stessi pensiamo⁹. Il rapporto tra esseri umani e macchine si può leggere attraverso la dinamica del rispecchiamento: «nell'immagine dello specchio, infatti, io non solo mi riconosco e mi contemplo, ma in essa posso anche proiettare attivamente gli aspetti migliori che mi sono propri. Ne consegue uno scambio di ruoli fra il soggetto raffigurato e la sua immagine, in virtù del quale l'uno, alternativamente, fa da modello e da copia per i comportamenti dell'altro»¹⁰. L'uomo da essere modello da imitare viene progressivamente ridotto a ciò che può essere imitato, “null'altro che”¹¹ il pensiero riproducibile artificialmente. È sottinteso che «il messaggio metaforico fondamentale del computer è che noi siamo macchine: macchine pensanti, beninteso, ma pur sempre macchine. Per questo il computer è la macchina essenziale, impareggiabile, quasi perfetta per il tecnopolio; quella che mette in secondo piano le esigenze della nostra natura, della nostra biologia, delle nostre emozioni e della nostra spiritualità. Il computer proclama la sua superiorità sull'intera gamma delle esperienze umane, e giustifica la sua pretesa dimostrandosi capace di “pensare” meglio di noi»¹².

D'altra parte molti dei limiti che evidenziava Turing, nonostante l'innegabile progresso delle tecnologie dell'intelligenza artificiale, non sono stati superati. Ancora oggi non possiamo rispondere in modo definitivo alla domanda “le macchine possono pensare?” e non molto sappiamo su come un cervello infantile apprenda, ma questo non ci ha impedito di elaborare sistemi intelligenti sempre più complessi e competenti. Dovremmo convenire, allora con Turing, che «costruire una macchina pensante è costruire una (cosa) che fa cose interessanti, senza che noi in realtà comprendiamo davvero come funziona»¹³. È quella che potremmo definire l'istanza burocratica dei sistemi formali, per cui la *bontà* del sistema dipende dalla sua efficienza e non dall'orizzonte di valori che esprime, orizzonte che, nei sistemi tecnologici è addirittura superfluo. La trasformazione dell'*agire finalizzato* in semplice *fare funzionale* ha privato l'agire del suo fine, che orienta l'azione

⁹ A.M. Turing, *I calcolatori digitali possono pensare*, cit., p. 26.

¹⁰ A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci, Roma 2018, p. 75. Vedi anche Id., *La filosofia e lo specchio delle macchine*, in «InCircolo», 6 (2018), pp. 28-38.

¹¹ Cfr. L. Lombardi Vallauri, *Terre*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

¹² N. Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, Vintage Books, New York 1993 (tr. it. *Technopoly. La resa della cultura alla tecnologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 103-104).

¹³ A.M. Turing, *Si può dire che i calcolatori automatici pensano?*, cit., p. 34.

e fornisce il suo senso¹⁴. A questa si collega un'altra considerazione. Ogni giorno usiamo strumenti, di cui abbiamo una conoscenza superficiale e limitata ad un certo numero di funzioni operative, nulla sappiamo del software o degli algoritmi che governano la nostra interazione con le macchine.

Il carattere potenzialmente demoniaco dei numeri ha finito allora per assumere un nuovo aspetto, quello di una possibile perdita di senso di un calcolo che continua ad apparire, peraltro completamente credibile e affidabile. L'impiego del calcolo digitale in ogni settore della nostra vita ha esasperato queste ambiguità: con l'infinità varietà degli algoritmi che servono oggi per selezionare l'ingresso nelle scuole o nelle università, per incriminare presunti colpevoli, per assumere o licenziare nelle aziende, o semplicemente per sorvegliare i nostri movimenti, si sacrifica spesso l'equità per l'efficienza, l'attendibilità del giudizio per la funzionalità dell'apparato¹⁵.

La cieca delega alla certezza algoritmica delle scelte determina il prevalere del profilo formale procedurale su quello sostanziale, in ragione della presupposta certezza del calcolo, che appare incontrovertibile. La *filosofia* dell'algoritmo non mira a comprendere la complessità, ad indagarne il senso, ma a renderla fruibile, plasmabile, utilizzabile. La credibilità della semplificazione algoritmica risiede «in buona parte nella sintesi tra scienza teorica e applicata, tra ricerca fondazionale e tecnica della computazione»¹⁶. Il processo formale del raggruppamento in classi di elementi molteplici, che rende una materia apparentemente immensa più gestibile, alla base dell'algoritmo, ci riporta al concetto di enumerazione completa di Descartes, enunciato nell'ultimo precetto del metodo e nella VII Regola. L'algebra ha consentito alla matematica di affrancarsi dagli argini della spazialità, traducendo in simboli i dati e i movimenti sensibili. Questo passaggio spiega che «la linea di demarcazione tra l'età moderna e il mondo in cui viviamo, possiamo tracciarla nella differenza tra una scienza che guarda alla natura da un punto di vista universale e acquista così una completa padronanza su di essa, e una scienza veramente "universale", che trasferisce processi cosmici nella natura anche con il rischio evidente di distruggerla, e insieme

¹⁴ U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 685.

¹⁵ P. Zellini, *La dittatura del calcolo*, Adelphi, Milano 2018, p. 36. Per algoritmo si intende «un processo, una sequenza di operazioni che deve soddisfare almeno due requisiti: ad ogni passo della sequenza è già deciso, in modo deterministico, quale sarà il passo successivo, e la sequenza deve essere *effettiva*, cioè tendere a un risultato concreto, reale e virtualmente utile» (*ivi*, p. 15). Vedi anche dello stesso autore, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Adelphi, Milano 2016.

¹⁶ P. Zellini, *La dittatura del calcolo*, cit., pp. 11-12.

di distruggere la signoria dell'uomo su di essa»¹⁷. Il metodo, «il calcolo matematico diventa a questo punto la forma del mondo e la tecnica ad esso sottesa la sua chiave di lettura. Per effetto di questo capovolgimento, per cui una tecnica previsionale escogitata nel mondo-della-vita diventa la *sola* chiave di lettura di quel mondo, la tecnica scientifica non è più un *procedimento neutro* disponibile per qualsiasi fine come ama definirsi, ma *prassi sociale e storica* che obbliga il mondo-della vita a esprimersi in termini di pura quantità»¹⁸. L'introduzione del paradigma quantitativo riduce il conoscibile al quantificabile. Utilizzando un'iperbole, potremmo considerare la scienza dell'algoritmo la metafisica del nostro tempo. Come osserva Floridi «le tecnologie digitali non sono soltanto strumenti che si limitano a modificare il modo in cui interagiamo con il mondo come la ruota o il motore. Sono soprattutto sistemi che danno forma (formattano) e influenzano sempre più il modo in cui comprendiamo il mondo e ci rapportiamo a esso, così come il modo in cui concepiamo noi stessi e interagiamo tra noi. In altre parole sono *re-ontologizzanti*, cioè modificano la natura intrinseca (l'ontologia) di quello che toccano»¹⁹. Gli algoritmi sono profondamente performativi, «non sono espressioni neutre, imparziali di conoscenza, il loro lavoro non è impassibile e apolitico. Gli algoritmi cercano, fascicolano, ordinano, categorizzano, raggruppano, abbinano, analizzano, profilano, modellano, simulano, visualizzano e regolano persone, processi e luoghi. Modellano il modo in cui comprendiamo il mondo e lavorano e costruiscono il mondo attraverso la loro esecuzione come software, con profonde conseguenze»²⁰. Nella postmodernità «la logica non è più quella valoriale del vero/falso, bene/male, bello/brutto, ma quella performativa, pragmatica dell'efficacia, della “commensurabilità degli elementi” e della “determinabilità del tutto”. [...] Gli algoritmi trasformano in una formula matematica i dati risolutivi di un problema e li proiettano nel futuro. [...] Non è la verità il criterio di legittimazione ma la performatività, la potenza, vale a dire il miglior rapporto input/output»²¹.

Potremmo concludere riprendendo le parole del neurochirurgo Jefferson,

¹⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958 (tr. it. *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1997, p. 199).

¹⁸ U. Galimberti, *op. cit.*, p. 386.

¹⁹ L. Floridi, *The Logic of Information. A Theory of Philosophy as Conceptual Design*, Oxford University Press, Oxford 2019 (tr. it. *Pensare l'infosfera. La filosofia del design concettuale*, Cortina, Milano 2020, p. 14).

²⁰ Kitchin, *Thinking critically about and researching algorithms*, in «Information, Communication & Society», 1, 20 (2017), p. 18. Cfr. R. Kitchin, R.M. Dodge, *Code/space: Software and everyday life*, MIT Press, Cambridge 2011.

²¹ F. Bellino, *Pensare la vita*, Cacucci, Bari 2013, p. 33.

durante un dibattito telefonico con Turing, trasmesso dal Terzo Programma della BBC il 14 gennaio del 1952: «sarebbe buffo un giorno, Turing, sentire una discussione, diciamo sul Quarto Programma, tra due macchine sul perché gli esseri umani pensano che esse pensino»²².

2. Le macchine possono provare emozioni?

La domanda di Turing, benché non abbia ancora trovato risposta, è stata superata. Non è importante determinare se il cervello elettronico pensi, è più importante che si comporti come un cervello umano. Nello stesso modo non è importante che provi emozioni, è importante che si comporti come un umano che prova emozioni. La dimensione del *come se* non è poi così irrilevante.

Lo sviluppo degli studi sulle reti neurali artificiali, in particolare in tema di *deep learning* (apprendimento profondo) ha ampliato in modo considerevole lo scenario dell'imitabilità dell'umano. Siamo nell'ambito dell'*Affective Computing*, un ramo della Human Computer Interaction, che si occupa di creare "macchine affettive" in grado di interagire con l'utente, tenendo conto delle sue reazioni emotive²³.

Si tratta dei c.d. *Robot* e *chatbot* emozionali, ovvero programmi software che impiegano l'intelligenza artificiale per simulare un agente o assistente artificiale in una conversazione intelligente ed emotivamente soddisfacente con un essere umano. In questa sede prenderemo in considerazione solo i c.d. *chatbots* emozionali. Negli anni '60 viene elaborato il primo *chatbot* della storia, il suo nome è Eliza ed imita uno psicoterapeuta rogeriano²⁴. È stato il primo programma di intelligenza artificiale a superare il test di Turing. Riscosse notevole successo, nonostante godesse di una tecnologia ancora imprecisa (poneva in forma di domanda i contenuti che estrapolava dalla frase dell'interlocutore) e l'obiettivo del suo ideatore fosse quello di di-

²² A.M. Turing, *Si può dire che i calcolatori automatici pensano?*, cit., p. 40.

²³ Nel 2009, è nata una start up chiamata *Affectiva*, nel circuito MIT Media Lab, allo scopo di perfezionare la "emotion measurement technology", creando delle applicazioni capaci di riconoscere e misurare le emozioni umane con un software dotato di "intelligenza emotiva artificiale". Danno vita ad *Affdex*, l'algoritmo capace di riconoscere le emozioni tramite il riconoscimento facciale di quattro stati d'animo: felice, confuso, disgustato e sorpreso. L'elaborazione della griglia di riconoscimento è stata influenzata dagli studi Paul Ekman sull'universalità delle emozioni (cfr. P. Ekman, *Emotions Revealed: Understanding Faces and Feelings*, Phoenix, London 2004).

²⁴ L'ideatore è il matematico tedesco Joseph Weizenbaum. Il nome Eliza è un omaggio alla fioraia Eliza Doolittle della commedia *Pigmalione* di George Bernard Shaws.

mostrare la non trasferibilità dell'intelligenza umana alla macchina. Benché la maggior parte degli utenti non si fosse resa conto di interagire con una macchina, resta il fatto che «le macchine non possono provare sensazioni e, cosa altrettanto importante, non possono capire. ELIZA potrà chiedere “Perché sei preoccupato per tua madre?”, che potrebbe essere proprio la domanda che ci rivolgerebbe uno psicoterapeuta. La macchina però ignora il senso della domanda»²⁵. L'evoluzione di Eliza è *Woebot*, uno psicoterapeuta virtuale, che offre un servizio gratuito, attraverso social come *Facebook* e *Messenger*. Inventato dalla psicologa Alison Darcy dell'Università di Stanford, non pretende di sostituire la terapia classica, ma di offrire un primo aiuto, disponibile in ogni momento. Vi sono altri esempi di impiego degli assistenti virtuali nell'ambito della cura della salute, che sollevano non poche perplessità, soprattutto se la loro introduzione implica la sostituzione dell'uomo nell'esercizio di una detta professionalità. Come osserva Powell «è dubbio che l'IA non supererà mai il test di Turing per consultazioni mediche complesse, ma ciò equivale a fraintendere il posto dell'IA nelle cure mediche future. L'intelligenza artificiale dovrebbe integrare piuttosto che sostituire i professionisti medici [...] Gli approcci dei *Chatbots* hanno molti potenziali benefici, incluso il potenziale per consentire ai medici di avere più tempo per fornire cure empatiche e personalizzate [...] Dobbiamo capire come integrare la precisione e il potere degli strumenti e delle pratiche di intelligenza artificiale con la saggezza e l'empatia della relazione medico-paziente. Nell'assistenza sanitaria, è più importante che l'intelligenza artificiale passi il gioco di implementazione piuttosto che il gioco di imitazione»²⁶. Nell'ambito della *Customer Care*, sono stati introdotti una serie di *chatbots*, in grado di comunicare in modo naturale con i clienti e di risolvere i problemi che vengono posti, interpretando correttamente le loro emozioni. Di origine italiana – precisamente deve la paternità alla *startup* campana Mazer – Laila, il chatbot “dal tocco umano”, promette di gestire il *Customer care* “empaticamente”. Non mancano chatbot utilizzati in ambito formativo, politico, giudiziario. In questa sede, tuttavia, si vuole porre l'attenzione sui *chatbots* c.d. conversazionali²⁷. Il più noto è *Replica*, creato nel

²⁵ N. Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, cit., p. 105.

²⁶ J. Powell, *Trust Me, I'm a Chatbot: How Artificial Intelligence in Health Care Fails the Turing Test*, in «Journal Of Medical Internet Research», 10, 21 (2019).

²⁷ Il fenomeno è stato rappresentato cinematograficamente nel film *The App* di Elisa Fuksas, disponibile su *Netflix* dal 2019. *The App* è un *software* per incontri romantici *on line*. Il giovane protagonista, indotto ad iscriversi dalla fidanzata, laureanda in psicologia, per raccogliere materiale per la sua tesi di laurea, si innamora dell'agente artificiale che lo contatta sul sito di incon-

2015 da Eugenia Kuyda, che a seguito della morte del suo migliore amico, crea una sorta di replicante digitale del defunto. Viene anche considerato il *chatbot* dell'immortalità, l'esistenza virtuale sconfigge la finitezza dell'esistenza terrena. Oggi Replika è una *app* di grande successo, che si presenta come «il tuo compagno personale per il benessere mentale»²⁸. Replika può essere un amico, un fidanzato, un padre... artificiale che apprende attraverso la conversazione che intrattiene con l'utente umano, assecondando le sue aspettative e i suoi desideri. I *chatbots* offrono un'esperienza che può sembrare vantaggiosa: disponibilità illimitata dell'interlocutore, estrema comodità di accesso, assenza di rischio, assenza del negativo. Eppure come ci ricorda Gadamer «l'esperienza autentica è sempre un'esperienza negativa. Quando diciamo di aver fatto una certa esperienza, intendiamo dire che finora non avevamo visto le cose correttamente, e che ora sappiamo meglio come stanno. La negatività dell'esperienza ha quindi un senso peculiarmente produttivo»²⁹. L'agire dell'uomo non «è solo attuazione di uno scopo, ma è soprattutto messa in opera di relazioni»³⁰.

L'opportunità offerta dai *chatbots* può apparire attraente, se riusciamo ad abitare il mondo del “come se”, senza cadere nella tentazione del disvelamento. La traduzione algoritmica del pensiero relazionale è possibile solo in una prospettiva materialista e riduzionista, riducendo la comunicazione al solo significato di trasmissione dati e la relazione alla comunicazione in questa accezione. Serge Tisseron sostiene che la sfida più grande imposta agli esseri umani dall'esistenza degli agenti artificiali, sia di quella di interagire con loro come esseri umani, sapendo che non sono esseri umani. La relazione virtuale con un agente virtuale non è una relazione dalle indefinite potenzialità, in quanto è inscritta nella grammatica dell'algoritmo. È una relazione che soffre dell'incomunicabilità delle emozioni e dei sentimenti *ab origine*, che non può aspirare a alla condivisione dell'esperienza dello stare al mondo con la propria fisicità, spiritualità e razionalità. Ciò che *ancora* «rende unica la mente è il senso, non la sua espressione. Mi servo qui del termine “senso” per indicare qualcosa di più del risultato che si ottiene unendo simboli le cui denotazioni sono comunemente condivise da

tri, credendo si tratti di una donna. La donna virtuale, apprendendo dalle conversazioni con il protagonista sulla base dei suoi desideri e aspettative, finisce per apparire la compagna perfetta.

²⁸ My.replika.ai

²⁹ H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1965 (tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 409).

³⁰ A. Fabris, *RelAzione*, Morcelliana, Brescia 2016, p. 14.

almeno due persone. Per me “senso” include anche quello che definiamo sentimenti, esperienze, sensazioni che non devono, e a volte non possono, essere trasformate in simboli, ma che tuttavia hanno un “senso”³¹. L'agente artificiale non può creare senso, capire e sentire. Damasio si oppone alla riduzione algoritmica che sottovaluta l'importanza del substrato vivente rispetto a quello artificiale, adducendo tre ragioni.

In primo luogo, la fenomenologia del sentimento rivela che i sentimenti umani derivano da una creazione d'immagini, multidimensionale e interattiva, dei nostri processi vitali e delle loro componenti chimiche e viscerali. I sentimenti riflettono la *qualità* di questi processi e la loro futura *vitalità*. È possibile immaginare sentimenti che scaturiscono da un substrato differente? Forse, ma non c'è ragione perché tali ipotetici sentimenti debbano assomigliare a quelli umani. [...]

La seconda ragione è che la predicibilità e l'inflessibilità evocate dal termine “algoritmo” non sono compatibili con le sfere più elevate del comportamento e della mente umana. Negli esseri umani, la presenza copiosa di sentimenti coscienti garantisce che l'esecuzione degli algoritmi naturali possa essere contrastata dall'intelligenza creativa. [...]

Come terza ragione, accettare una descrizione algoritmica della natura umana, con tutti i problemi appena evidenziati – indipendenza dal substrato e dal contesto, inflessibilità e predicibilità –, è il genere di posizione riduzionista che induce spesso le anime belle a screditare la scienza e la tecnologia come degradanti, e rimpiangere un'epoca in cui la filosofia, accompagnata da una sensibilità estetica e da una risposta umana alla sofferenza umana e alla morte, ci aveva elevato al di sopra della specie che ci avevano preceduto nell'evoluzione³².

Il pensiero algoritmico si mostra insufficiente a riprodurre la complessità del pensiero umano. Come osserva l'antropologo Facchini, «le capacità cognitive dell'uomo sono segnate dall'intelligenza astrattiva e dalla libertà, sono radicate nella base biologica, ma vanno oltre, nel senso che si sviluppano in una sfera diversa, extrabiologica, che correttamente può definirsi spirituale»³³. Potremmo concludere con Floridi che la quarta rivoluzione ci «offre l'opportunità storica di ripensare che cosa vi sia in noi di eccezionale almeno in due modi. Il nostro comportamento intelligente è chiamato a confrontarsi con quello di artefatti ingegneristici che si adattano in modo sempre più efficace all'infosfera. Inoltre, il nostro comportamento libero si

³¹ N. Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, cit., p. 105

³² A. Damasio, *Lo strano ordine delle cose*, Adelphi, Milano 2018, pp. 231-235.

³³ F. Facchini, *Evoluzione. Cinque questioni nel dibattito attuale*, Jaca Book, Milano 2012, p. 11.

trova posto a confronto con la prevedibilità e la manipolabilità delle nostre scelte, nonché con lo sviluppo dell'autonomia artificiale. Le tecnologie digitali sembrano talora conoscere i nostri desideri meglio di noi stessi»³⁴.

3. *Perché dovremmo costruire macchine che pensano?*

È questa la domanda propriamente filosofica. Non significa chiedersi se il progresso tecnologico renda possibile la costruzione di macchine che pensano e che provano emozioni, ma significa chiedersi se sia desiderabile costruirle, se ciò integri il bene *per l'uomo*, se rientri in una qualche cornice di fini eticamente rilevanti, se in qualche modo realizzi un valore o celi un *senso*. Si tratta, in altri termini, di assumere il timone del progresso senza lasciarsi sedurre dalla normatività del suo avanzare. Troppo spesso il discorso etico si situa a valle o al margine del discorso tecnologico.

Come già sostenuto in altra sede, «la divaricazione tra fini e strumenti/mezzi ha progressivamente espunto l'etica dal *discorso* tecnologico, per una sorta pretesa di autosufficienza ed autonomia della tecnica, ma al contempo non ha determinato la neutralità della tecnica rispetto alle questioni etiche, bensì la tendenziale assimilazione di ogni istanza etica al paradigma tecnologico per cui tutto ciò che è tecnicamente possibile, è, per il solo fatto di essere possibile, desiderabile»³⁵. Nel nostro secolo la tecnologia è divenuta essa stessa norma e prospettiva. Il delirio prometeico sacrifica sull'altare del progresso la questione etica, sebbene la sacralità della scienza sia stata secolarizzata dall'interesse economico. Chi usa gli strumenti offerti dalla moderna tecnologia informatica ritiene superata la questione etica dall'utilità marginale, che ne ricava. La vergogna prometeica³⁶ percuote l'uomo valutato *sub specie machinae* in termini di efficienza ed efficacia. L'intelligenza artificiale diviene il modello e l'intelligenza umana la copia imperfetta

³⁴ L. Floridi, *The Logic of Information. A Theory of Philosophy as Conceptual Design*, cit., p. 15. Le tecnologie digitali hanno determinato una nuova rivoluzione, dopo la rivoluzione copernicana che ha rimosso l'uomo dal centro dell'universo, quella darwiniana, che ha reso la specie umana una fra le altre specie e quella freudiana (o neuroscientifica, per superare le possibili obiezioni sul considerare il freudismo una rivoluzione), che ha posto in dubbio la piena razionalità.

³⁵ M.B. Saponaro, *Stili di vita e società banale*, in G. Damolin (a cura di), *Giovani: stili di vita e salute dalla storia all'attualità*, Cacucci, Bari 2019, pp. 335-344, p. 337.

³⁶ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, I, Beck, München 1994-1995 (tr. it. a cura di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1963). La vergogna prometeica è la «vergogna che si prova di fronte all'«umiliante» altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi» (*ivi*, p. 31).

dell'intelligenza artificiale, al punto che il riduzionismo, che è una condizione della riproducibilità artificiale, diviene una prospettiva attraverso la quale reinterpretare l'umano. Le macchine «sono create inizialmente a immagine e somiglianza degli esseri umani. Si adattano a loro, per poter da loro essere impiegate. Devono essere *user friendly*, per poter essere vendute con più facilità. Ben presto, però, la direzione del rispecchiamento si rovescia. Il padrone è asservito al suo servo. Il modello non siamo più noi, ma la macchina: tanto più perfetta e funzionale di quanto noi possiamo essere»³⁷. Gli essere umani non sono altro che algoritmi. Il prodotto della mente umana, l'algoritmo, retroagisce sul creatore riducendolo ad immagine di sè. Solo ciò che è riproducibile desta interesse nella società tecnologica e l'uomo diventa cosa fra le cose. Il processo di identificazione dell'uomo con la macchina è evidente anche a livello lessicale, ove opera un certo indifferentismo, che «finisce per diventare non solo un sintomo, ma un imperativo, una prescrizione»³⁸. Come mette in evidenza Luigi Lombardi Vallauri, la visione trionfalistica nei confronti dell'umanizzazione della macchina e dell'artificializzazione dell'uomo

è insidiata, al proprio interno dal paradosso più inquietante: l'onnipotenza che si capovolge in inesistenza; quanto maggiore l'ottimismo sul possibile, tanto maggiori i dubbi sull'identità. Se l'uomo può tutto su se stesso, o può fabbricare il perfettamente simile a se stesso, l'uomo è un sistema fisico come un altro, la soggettività si spegne senza residui di oggettualità. Come tante volte ho ripetuto, nell'orizzonte del fisicalismo le filosofie del soggetto assoluto si capovolgono, alla lunga, in filosofie della morte del soggetto. Il trionfalismo nasconde in sé il paradosso del trionfo senza trionfatore, o del trionfo sul trionfatore³⁹.

Oltrepassando la definizione strumentale e antropologica della tecnica, come “mezzo e attività dell'uomo”⁴⁰, la tecnica moderna «sottrae all'uomo il dominio sulla tecnica, non tanto perché la tecnica può esplodere nelle mani dell'uomo contro la sua volontà, ma perché l'uomo non è più in grado di percepire se stesso al di fuori del mondo disposto dalla tecnica»⁴¹. L'algoritmo attua una semplificazione del reale formulando «una sola teoria

³⁷ A. Fabris, *Etica delle macchine*, in «Teoria», 2 (2016), pp. 119-136, p. 124.

³⁸ *Ivi*, p. 125

³⁹ L. Lombardi Vallauri, *L'impatto della tecnologia sulla vita e sull'autopercezione dell'uomo*, in AA.VV., *Etica e trasformazioni tecnologiche*, Vita e Pensiero, Milano 1987, p. 53.

⁴⁰ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, 1954 (tr. it. a cura di G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia 1976).

⁴¹ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 353.

onnicomprendiva che unifichi tutte le discipline scientifiche dalla musicologia all'economia e alla biologia. Secondo il datismo, la Quinta sinfonia di Beethoven, una bolla finanziaria e il virus dell'influenza sono soltanto tre pattern di flusso di dati che può essere analizzato usando gli stessi concetti di base e gli stessi strumenti»⁴².

Eppure, come osserva Baudrillard, «all'apice delle performance tecnologiche rimane l'impressione irresistibile che qualcosa ci sfugga – non perché l'avremmo perso (il reale?), ma per il fatto che non siamo più in grado di vederlo [...] Siamo completamente in balia dell'illusione della finalità della tecnica come estensione dell'uomo e del suo potere, completamente in balia dell'illusione soggettiva della tecnica»⁴³. La verità «non preesiste alla produzione, ma è a sua volta prodotta: la verità si fabbrica»⁴⁴. È prodotta anche la verità *sull'uomo*, che per farsi prodotto, deve spogliarsi della sua umanità, in modo che sia la macchina a rivestirsi dell'*umanità* che può generare.

Perché dovremmo dotare l'Intelligenza artificiale di una certa sensibilità affettiva? Immaginando che sia possibile. La costruzione di cervelli elettronici a immagine dei cervelli umani ha avuto sin dall'inizio lo scopo di riprodurre le facoltà umane della memoria, del calcolo e del ragionamento per analogia in forme sempre più potenziata per minimizzare/annullare la possibilità di errore. Nel caso della riproducibilità del *cervello emotivo* lo scopo finale è la sostituzione integrale dell'uomo? L'agente artificiale è efficiente nella misura in cui si relaziona con l'interlocutore esattamente come lo stesso desidererebbe. Se fosse possibile, d'altra parte, dotarlo di una certa autonomia (*deep learning*), che renderebbe incerta la previsione del comportamento futuro, cosa renderebbe desiderabile intrattenere una relazione con chatbots, che sia un amico virtuale, un ministro del culto, un operatore di cura, etc.?

Il potenziamento del calcolo digitale, ha introdotto nuovi parametri epistemologici, in base ai quali la possibilità di prevedere e controllare conta più della possibilità di comprendere il fenomeno⁴⁵, così come la possibilità di instaurare relazioni prevedibili, conta più dell'autenticità.

Sarebbe operante un ulteriore forma di riduzionismo «là dove il ciclo del senso non circola più nell'ambivalenza del diverso, ma in quell'universo

⁴² Y.N. Harari, *Ha-historia shel ha-makhar The History of Tomorrow*, Kinneret Zmora-Bitan Dvir, Tel Aviv 2015 (tr. it. *Homo deus*, Bompiani, Milano 2017, p. 50).

⁴³ J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Galilée, Paris 1995 (tr. it. a cura di D. Piana, *Il delitto perfetto*, Cortina, Milano 1996, p. 77).

⁴⁴ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p. 349.

⁴⁵ C. Anderson, *The End of Theory*, in «Wired», 16 (2008), pp. 106-121.

binario che è il codice di ogni descrizione scientifica, allora la domanda è indotta dalle risposte disponibili e le risposte dalla domanda»⁴⁶.

Si attua una sorta di comunicazione tautologica, «dove chi ascolta finisce con l'ascoltare le identiche cose che egli stesso potrebbe tranquillamente dire, chi parla dice le stesse cose che potrebbe ascoltare da chiunque»⁴⁷. Gli attuali algoritmi «con prestazioni equivalenti all'uomo o superiori sono caratterizzati da una competenza deliberatamente programmata solo in un singolo dominio limitato. Deep Blue è diventato il campione del mondo di scacchi, ma non può nemmeno giocare a dama, né tanto meno guidare un'auto o fare una scoperta scientifica. Tali moderni algoritmi assomigliano a tutta la vita biologica con la sola eccezione dell'*Homo sapiens*. Un'ape mostra competenza nella costruzione di alveari; un castoro mostra competenza nella costruzione di dighe; ma un'ape non costruisce dighe e un castoro non può imparare a costruire un alveare. Un essere umano, guardando, può imparare a fare entrambe le cose; ma questa è un'abilità unica tra le forme di vita biologiche»⁴⁸. Come abbiamo cercato di evidenziare, possiamo qualificare le macchine intelligenti, se utilizziamo il termine intelligenza in un significato specifico e ristretto, elidendo proprietà umane irriproducibili da parte di qualunque cervello elettronico, senza le quali, tuttavia di intelligenza in senso stretto non si potrebbe parlare. Al contempo, d'altra parte, il cervello elettronico può potenziare determinate facoltà umane (memoria e calcolo ad esempio), riproducibili in termini matematici e computazionali. Se la traduzione algoritmica del pensiero umano nella sua complessità, in particolare della sfera delle emozioni non è realizzabile, si tratta di limitare la riproducibilità alla decodifica dell'emozione dell'altro e alla imitazione del linguaggio emotivo. Si tratta, in altri termini, di simulare emozioni impersonali, astratte e non *percepite*. A differenza della macchina, l'uomo che simula un'emozione, simulando cela l'emozione realmente provata. La relazione con l'agente artificiale non sembra superare i limiti della comunicazione come trasmissione di dati, non potendo in nessun modo aspirare alla comprensione e alla condivisione emotiva ed esistenziale. Il rischio nella società tecnologica è che, attraverso la dinamica del rispecchiamento enunciata da Fabris, l'intelligenza si riduca all'algoritmo e le emozioni al linguaggio. Siamo persuasi con Lombardi Vallauri che «la perfetta tecnologia non elimina

⁴⁶ U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 393.

⁴⁷ *Ivi*, p. 228.

⁴⁸ N. Bostrom, E. Yudkowsky, *The Ethics of Artificial Intelligence*, in K. Frankish, W. Ramsey (eds.) *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge University Press, New York 2011, pp. 316-334, p. 318.

gli atti del pensiero autocosciente e della volontà, rende necessari solo più quelli. Ecco perché i tecnologi sembrano pur sempre operare oscuramente nella sala-macchine della nave umana, mentre in alto sul ponte l'esperienza dello scienziato, dell'artista, del contemplativo, dell'uomo religioso, dell'uomo etico, dell'uomo comune resta qualitativamente quella di sempre»⁴⁹. Il filosofo toscano enuncia il *principio di tecnologia minima* o *principio di sussidiarietà tecnologica*: «“preferisci quelle attività e quelle linee di sviluppo personale il cui *télos*, la cui perfezione è inattuabile alla tecnologia; mantieni, comunque, nella tua vita, uno spazio per coltivare attività umane e linee di sviluppo di questo tipo”; in sintesi: “*preferisci, potendo, la nudità*”»⁵⁰. Potremmo assumerla come una prospettiva, piuttosto che come un principio, attraverso la quale interpretare le suggestioni del progresso tecnologico, in ragione del *télos*, del fine ultimo dell'uomo. Concludendo, «viene un po' da tremare al pensiero di una società che *ha bisogno* di un robot da compagnia»⁵¹ o di un amico *chatbot*.

4. Per un'etica delle macchine

Le tre leggi della robotica di Isaac Asimov costituiscono probabilmente il primo codice morale delle macchine.

Prima Legge: “Un robot non può recar danno a un essere umano né può permettere che a causa del proprio mancato intervento un essere umano riceva danno”.

Seconda legge: “Un robot deve obbedire agli ordini impartiti dagli esseri umani purché tali ordini non contravvengano alla prima legge”.

Terza legge: “Un robot deve proteggere la propria esistenza purché questo non contrasti con la prima e la seconda legge”⁵².

Quarta legge o Legge 0: “Un robot non può recar danno all'umanità e non può permettere che, a causa di un suo mancato intervento, l'umanità riceva danno”⁵³.

Possiamo considerarle una sorta di meta-morale, una cornice di principi etici entro cui inscrivere le singole azioni che le macchine possono compie-

⁴⁹ L. Lombardi Vallauri, *L'impatto della tecnologia sulla vita e sull'autopercezione dell'uomo*, cit., p. 60.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ A. Damasio, *Lo strano ordine delle cose*, cit., p. 240.

⁵² Le tre le leggi sono state enunciate per la prima volta dal Isac Asimov nel racconto *Runaround* pubblicato nel 1941.

⁵³ La complessità dell'esperienza rende necessaria l'enunciazione di una quarta legge nella raccolta I, *Robot* (1986), definita “Legge 0”, in quanto precede le altre tre.

re. Asimov intuisce sin dall'inizio, seppure nella finzione fantascientifica delle sue narrazioni, che nell'agire gli agenti artificiali possono incontrare situazione di potenziale conflittualità tra procedure da adottare. Le tre leggi, in verità, come lo stesso Asimov rileva, si mostrano insufficienti allo scopo ed a nulla vale l'introduzione di un'ulteriore legge (Legge 0). Nella sfera dell'etica, «la casistica non è mai riuscita a “disciplinare” tutti i casi possibili sciogliendo tutte le perplessità»⁵⁴. Le regole di Asimov sono destinate a fallire, «in quanto esse mostrano che, se si resta su di un piano procedurale, i conflitti di valore non possono affatto essere risolti. L'etica, infatti, non si risolve in una serie di procedure»⁵⁵.

Con l'espressione *etica delle macchine* vogliamo intendere «i criteri e principi in base ai quali gli agenti artificiali», dotati di autonomia *relativa*⁵⁶, «compiono le loro azioni e “scegliono”, in determinate circostanze, un'alternativa fra le varie possibili»⁵⁷. Gli agenti artificiali sono tendenzialmente autonomi perché «sono in grado di autoregolarsi e d'imparare dalle loro interazioni con l'ambiente»⁵⁸, ma non sono in grado di autoregolamentarsi. Sono in grado di modificare il proprio comportamento a seguito della rilevazione dell'errore, ma sempre in ragione dello scopo inscritto nel codice. Non possono “scegliere” i criteri e i principi in base ai quali relazionarsi con l'ambiente, le altre macchine, gli esseri umani⁵⁹. La questione dell'autonomia è ineludibile per determinare se gli agenti artificiali possano essere considerati agenti morali, ma non sufficiente a conferire tale *status*. Floridi ritiene che, in una prospettiva non antropocentrica, la moralità può non possa essere preclusa ad entità “senza mente”, se ci basiamo sull'osservazione dell'azione e prescindiamo dall'intenzionalità e dalla coscienza⁶⁰. Utilizzando

⁵⁴ A. Jori, *Principi di Roboetica. Filosofia pratica e intelligenza artificiale*, Nuova Ipsa, Palermo 2019, p. 147.

⁵⁵ A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia 2012, p. 83.

⁵⁶ Come Fabris esplicita in *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, «relativa ai criteri secondo cui il robot è stato costruito, al contesto specifico in cui opera, al quadro delle opzioni anticipabili, ai modi in cui sono state prefigurate le sue risposte a precise sollecitazioni ambientali, e alle regole che, in determinati casi possono essere seguite per raggiungere obiettivi prefissati» (*op. cit.*, p. 79).

⁵⁷ A. Fabris, *Etica delle macchine*, cit., p. 121. Sul tema generale dell'etica delle macchine si veda a solo titolo di esempio W. Wallach, C. Allen, *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*, Oxford University Press, Oxford 2008; G.A. Bekey, *Robot Ethics. The Ethical and Social Implications of Robotics*, The Mit Press, London 2014.

⁵⁸ A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, cit., p. 80.

⁵⁹ A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, cit., p. 78.

⁶⁰ L. Floridi, J.W. Sanders, *On the Morality of Artificial Agents*, in «Minds and Machines», 14 (2004).

il metodo dell'astrazione, il concetto di agente morale si dilata enormemente, così come quello di responsabilità. Ci limitiamo ad osservare che questa impostazione non antropocentrica sembra entrare in contraddizione laddove l'etica eteronoma, che determina se le azioni sono orientate al bene o al male, sulla base di una certa idea di bene o di male, resta pur sempre un'etica antropocentrica.

Il fatto che sia «opportuno costruire sistemi artificiali che operino nel rispetto di “valori morali”» *non* significa «che tali dispositivi contengano il fondamento di quei valori e che sarebbero capaci di costruirli autonomamente. La presenza di “azioni” non garantisce che l'organismo o il dispositivo ne abbia una “percezione mentale”»⁶¹. Come d'altra parte, «più che di un'etica del buono o del cattivo, più che una realizzazione del bene o del male, nel caso di tali dispositivi bisogna parlare più precisamente di comportamento giusto o sbagliato, corretto o scorretto»⁶².

L'esperienza morale ha una struttura ternaria: principi, situazioni e coscienza morale⁶³. L'agente morale per valutare il comportamento da attuare nella situazione concreta deve interpretare i principi per il tramite della coscienza. La scelta morale riferita all'agente artificiale diventa una procedura di *problem solving*, la cui finalità è quella di minimizzare l'errore. L'agente morale nel momento in cui sceglie il comportamento da seguire, sceglie anche il tipo di uomo che vuole essere. Si profila il tema della riflessività e della consapevolezza: la macchina non può – forse dovremmo dire *sino ad oggi* – pensare se stessa. Non può compiere una valutazione su ciò che compie. Né può mettere in atto un comportamento che si distacca dalle norme impartite, un'azione che non è solamente morale, «ma *propriamente* morale. Più precisamente l'agire in quest'accezione, è un agire riflesso. È un agire che si rivolge sempre anche a se stesso e che, in questo rivolgersi a sé, scopre e consolida la propria motivazione. È un agire in cui autorelazione ed etero-relazione si trovano co-implicate»⁶⁴.

L'esperienza morale è esperienza dell'universale⁶⁵.

Né pare convincente la prospettiva post-fenomenologica di Verbeek, che conferisce lo status di agente morale all'artefatto, non in ragione del posses-

⁶¹ A. Damasio, *Lo strano ordine delle cose*, cit., p. 233.

⁶² A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, cit., p. 81.

⁶³ Vedi sul punto F. Bellino, *La praticità della ragione ermeneutica*, Levante, Bari 1984; Id., *Persona e ragionevolezza*, Levante, Bari 1997.

⁶⁴ A. Fabris, *Etica delle macchine*, cit., p. 128.

⁶⁵ A. Moro, *Lo Stato. il Diritto*, Cacucci, Bari 2006.

so di talune proprietà, ma in quanto parte dell'azione insieme all'uomo⁶⁶. Gli artefatti non sarebbero, quindi, semplici strumenti. Mediano il rapporto dell'uomo con il suo ambiente, sia sul piano ermeneutico che su quello esistenziale, al punto che la moralità deve essere considerata «una faccenda ibrida»⁶⁷, «una co-produzione di umani e non umani»⁶⁸. Seppure sia apprezzabile la profonda analisi che Verbeek compie della relazione uomo-artefatto, destano perplessità le conclusioni cui giunge. La mediazione degli artefatti non solo solleciterebbe la ridefinizione del concetto di agenzia morale sino a ricomprensione di diade uomo-artefatto, ma addirittura porterebbe ad escludere anche la sola possibilità di azioni non mediate (la moralità sarebbe sempre una faccenda ibrida). In altri termini, «la conseguenza della tesi dell'inseparabilità del manufatto umano è che gli esseri umani presi come tali non possono essere agenti morali»⁶⁹. L'esperienza morale sarebbe sempre un'esperienza mediata in senso costitutivo dall'artefatto. Da questo assunto non possiamo che discostarci. La relazione uomo-macchina è un tema aperto, che deve essere ulteriormente indagato attraverso un dialogo fecondo tra tecnologia e filosofia.

⁶⁶ Verbeek definisce provocatoriamente il suo approccio post-fenomenologico, una fenomenologia senza pretese trascendentali, un'ontologia relazionale in esseri umani e cose, soggetti e oggetti si costituiscono l'un l'altro (P.P. Verbeek, *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency and Design*, Pennsylvania State University Press, University Park 2005). In questo contributo Verbeek tratteggia la storia dell'evoluzione della filosofia della tecnologia verso quella che è definita la svolta empirica e dialoga con alcuni autori, in particolare Ihde e Latour, che hanno influenzato fortemente il suo pensiero. Si veda anche dello stesso autore: *Let's Make Things Better: A Reply to My Readers*, in «Human Studies», 32, 2 (2009), pp. 251-261; *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, University of Chicago Press, London 2011.

⁶⁷ P.P. Verbeek, *Some Misunderstandings About the Moral Significance of Technology*, in P. Kroes, P.P. Verbeek (eds.), *The moral status of Technical Artefacts*, Springer, New York 2014, p. 78. Gli artefatti mediano l'esperienza umana sia da una prospettiva ermeneutica, trasformando percezioni e quadri interpretativi e contribuendo a modellare il modo in cui gli esseri umani incontrano la realtà, che da una prospettiva esistenziale, dando una forma concreta al loro comportamento e ai contesti sociali della loro esistenza. Il filosofo olandese, tuttavia, non delinea, forse volutamente, il quadro normativo attraverso cui analizzare le relazioni uomo-tecnologia.

⁶⁸ *Ivi*, p. 80.

⁶⁹ E. Arzroomchilar, D.D. Novotný, *Verbeek on the Moral Agency of Artifacts*, in «Organon F», 25, 4 (2018), pp. 517-538, p. 532.

English title: The algorithmic translation of relational thinking.

Abstract

Although Turing's Question – Can Machines Think? – has not yet found an answer, it can be considered outdated. It is not important to determine if you think, it is more important than the brain electronic behave like a human brain. In the same way it is not important that you feel emotions, it is important that you act like a human who experiences emotions. The development of the studies on artificial neural networks, in particular in the field of deep learning has significantly expanded the scenario of human replication. We are in the field of "Affective Computing", a branch of human-computer interaction, which deals with creating "Affective machines" able to interact with the user, taking into account his emotional reactions. The properly philosophical question we ask ourselves is "why should we build machines that replicate human interaction and thinking in a relational sense?", without neglecting to examine the conditions of possibility of an ethics of the machines.

Keywords: Artificial Intelligence; Emotion; Chatbot; Algorithm; Ethics.

Maria Benedetta Saponaro
Università degli Studi di Bari Aldo Moro
mariabenedetta.saponaro@uniba.it



premio di studi

Vittorio Sainati

2019-2020

Edizioni ETS



www.edizioniets.com/premiosainati

T

La polivocità di *Schuld* nella Moralità hegeliana: un contributo agli studi sulla traduzione di un concetto portante della filosofia hegeliana dell'azione

Giulia Battistoni

Introduzione

La difficoltà di tradurre la filosofia hegeliana in altre lingue dall'originale si è manifestata, in particolare, in riferimento ai concetti che più si prestano ad identificare il pensiero del filosofo di Stoccarda nel suo insieme: si pensi al termine *Geist*, la cui traduzione oscilla nel mondo anglosassone tra *mind* e *spirit*¹. La critica ha anche tentato di sciogliere il significato di termini che, già all'epoca della pubblicazione dei testi di Hegel, erano risultati fuorvianti, come ad esempio il concetto di *Wirklichkeit*, che, come

¹ La scelta stessa di utilizzare la lettera minuscola o maiuscola per *spirit/Spirit* è significativa e rivela l'interpretazione che il traduttore dà del concetto. Per un interessante studio sulla traduzione della *Fenomenologia dello spirito* in inglese e sulle rispettive scelte traduttive, cfr. D. Charlston, *Translatorial hexis. The politics of Pinkard's translation of Hegel's Phenomenology*, in «Radical Philosophy», 186 (Jul/Aug 2014), pp. 11-22. In particolare, Charlston si riferisce alla scelta di Terry Pinkard di tradurre *Geist* con *spirit*, che sarebbe attribuibile ad una interpretazione non-metafisica del concetto in questione. Cfr. anche T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 8-9. Si noti che il saggio di Charlston risale al 2014, mentre la traduzione della *Fenomenologia* di Pinkard al 2018: una versione della traduzione in bozza era già disponibile on-line dal 2008, consentendo a interpreti e traduttori di prenderne visione. Sulla traduzione della *Fenomenologia dello spirito* si interrogano anche i saggi contenuti nel volume: B.M. Delaney, S.-O. Wallenstein (eds.), *Translating Hegel. The Phenomenology of Spirit and Modern Philosophy*, Södertörn Philosophical Studies, Stoccolma 2012.

è noto, non va confuso con quello di *Realität* né tradotto quindi, semplicemente, con realtà².

Una riflessione sul significato di concetti filosofici comporta, così, inevitabilmente una metariflessione sul modo in cui essi debbano essere tradotti in altre lingue, per favorire disambiguazioni: la traduzione diviene così parte integrante della pratica filosofica.

Un concetto la cui interpretazione e traduzione merita tanta attenzione quanta negli anni ne hanno ricevuta i termini *Geist* e *Wirklichkeit* è, a parere di chi scrive, quello di *Schuld*: se infatti è corretto affermare che non possiamo comprendere la filosofia hegeliana nel suo insieme senza chiarire il concetto di “spirito”³, lo stesso si può dire per il concetto di *Schuld*, con riferimento alla filosofia pratica di Hegel. Esso rappresenta infatti uno dei concetti portanti della filosofia hegeliana dell’azione, ormai da anni oggetto di dibattito⁴, in ambito non solo morale ma anche giuridico. Il termine *Schuld* è stato in questi studi tradotto e interpretato talvolta come *imputabilità*, talvolta come *responsabilità*, e ancora come *colpa*. La difficoltà di tradurre tale concetto si riscontra anche nelle traduzioni italiane dei *Lineamenti di filosofia del diritto*⁵: le più recenti oscillano tra *responsabilità* e *colpa*. In particolare, nell’edizione e traduzione curata da Vincenzo Cicero⁶, la sezione della Moralità intitolata da Hegel *Der Vorsatz und die*

² Cfr. i contributi raccolti nel volume: L. Illetterati, F. Menegoni (a cura di), *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2018. La filosofia traduce il linguaggio ordinario in linguaggio filosofico: accade così che termini che nel linguaggio comune possiedono un determinato significato ne acquistano un altro, più articolato e complesso, in filosofia. Cfr. R.J.C. Young, *Philosophy in Translation*, in S. Bermann, C. Porter (eds.), *A Companion to Translation Studies*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford 2014, pp. 41-53.

³ R.C. Solomon, *Hegel’s Concept of “Geist”*, in «The Review of Metaphysics», vol. 23, n. 4 (Jun., 1970), pp. 642-661, p. 642.

⁴ Tra i maggiori studi sul tema cfr. L.S. Stepelevich, D. Lamb (eds.), *Hegel’s Philosophy of Action*, Humanities Press, Atlantic Highlands-New Jersey 1983; A. Laitinen, C. Sandis (eds.), *Hegel on action*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2010; F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993; M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (trad. it. di P. Livieri, *Il concetto hegeliano di azione*, FrancoAngeli, Milano 2011); M. Alznauer, *Hegel’s Theory of Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

⁵ Con il termine “diritto” si deve intendere, nel linguaggio hegeliano, non solamente il diritto in senso stretto, quanto piuttosto l’insieme delle manifestazioni della volontà libera, che definiscono quello che nel sistema filosofico di Hegel è lo Spirito oggettivo. Cfr. F. Menegoni, *Hegel*, Morcelliana, Brescia 2018, p. 93 ss.

⁶ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del Diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

Schuld (§§ 115-118) viene tradotta con *Il proposito e la colpa*, ricalcando, in parte, le scelte dei primi traduttori dei *Lineamenti*, Antonio Turchiarulo⁷, che aveva optato per *Il progetto e la colpa*, e Alessandro Novelli⁸, che traduceva il titolo di quei paragrafi con *Il disegno e la colpa*. Ugualmente, Francesco Messineo⁹ traduceva con *Il proponimento e la colpa*. La stessa sezione, nella traduzione di Giuliano Marini¹⁰, viene tradotta invece con *Il proponimento e la responsabilità*¹¹.

Si può affermare che le due traduzioni del termine *Schuld* si equivalgono? E, in caso contrario, quale delle due versioni sarebbe da preferire? Cercando di rispondere a queste domande, ci si ritroverà inevitabilmente a riflettere su quale sia il più adeguato metodo di traduzione dei testi hegeliani: e, in particolare, per riprendere una vecchia eppure sempre attuale controversia, se il compito del traduttore sia quello di «assumersi la responsabilità di una interpretazione ricostruttiva» del pensiero del filosofo, considerando il discorso e il contesto, oppure di attuare una traduzione letterale, utilizzando il metodo del calco, come sosteneva Benedetto Croce¹². Ma procediamo per gradi e introduciamo, anzitutto, i principali significati del concetto di *Schuld* nella Germania ottocentesca (1), per poter poi discutere e meglio comprendere i significati che esso assume nella Moralità hegeliana, in particolare nella sezione *Der Vorsatz und die Schuld* (2) e trarre infine le conclusioni sul ruolo del traduttore nella pratica del tradurre (3).

1. I significati di *Schuld* nella Germania ottocentesca

La polivocità del concetto di *Schuld* all'interno del testo hegeliano è dovuta alla stessa etimologia del termine e agli usi che se ne facevano nella

⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofia del dritto*, trad. it. di A. Turchiarulo, Stamperia e cartiere del Fibreno, Napoli 1848.

⁸ G.W.F. Hegel, *Filosofia del diritto ossia il diritto di natura e la scienza della politica*, trad. it. di A. Novelli, F. Rossi-Romano, Napoli 1863.

⁹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Biblioteca Filosofica Laterza, Roma-Bari 1974 [I ediz. nei *Classici della filosofia moderna*: 1913].

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010 [I ediz.: 1937].

¹¹ È evidente che anche la resa del concetto di *Vorsatz* ha dato problemi. Lo stesso vale per il termine *Absicht* (reso normalmente con *intenzione*): si tratta di concetti che, nella teoria hegeliana dell'azione, si intrecciano al concetto di *Schuld*, contribuendo a definirlo.

¹² Cfr. B. Croce, *Recensione a Emilio Betti, Per una traduzione italiana della Fenomenologia e della Logica di Hegel*, Hoepli, Milano 1941-42 (pp. 17), in «Quaderni della "Critica"», 13 (1949), pp. 88-91.

Germania ottocentesca, come dimostrano le numerose pagine ad esso dedicate dal *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm, il più grande dizionario della lingua tedesca.

In origine, il termine rimandava in generale al fatto di dovere qualcosa a qualcuno (ad es. una risposta). Da tale uso si sviluppò il significato prettamente economico di debito, distinto in debito attivo (il credito) e in debito passivo (con l'obbligo di pagamento)¹³. Da ciò derivò l'idea che chi avesse causato un torto a qualcuno dovesse rimediare: la *colpa* andava *espiata*, tramite il pagamento di denaro o l'espiazione religiosa. Nel linguaggio religioso, *Schuld* si riferiva così al peccato che doveva essere espiato, ma anche alla confessione, all'ammissione di colpa.

Ma sono i significati giuridici e morali del termine che qui più interessano, per comprendere gli usi che ne fa Hegel nei §§ 115-118 della *Moralità*. Dall'uso religioso ed economico di *Schuld* si svilupparono i significati di accusa, delitto (*Verbrechen*), reato (*reatus*), di un errore commesso dal soggetto, una svista (*Vorsehen*). A livello giuridico, *Schuld* si legava pertanto ad un *Vergehen*, ad una trasgressione della legge. In tali significati, il termine corrispondeva, inoltre, al latino *culpa* e *nox/noxia*.

In un senso più comune e meno specialistico, *Schuld* indicava anche l'essere colpevoli delle conseguenze di un'azione in quanto causa (*Ursache*) delle medesime: a colui che sbagliava e commetteva un atto illecito veniva pertanto attribuita la paternità (*Urheberschaft*) e la responsabilità (*Verantwortlichkeit*) di quanto *causato*¹⁴. L'uso di *Schuld* andava quindi a sostituire quello di *Verantwortung*, molto più giovane e poco utilizzato all'epoca¹⁵. Come si evince dal Grimm, *Verantwortung* si riferiva, in particolare, alla possibilità per un soggetto di *rispondere* di un fatto, come lascia intendere l'etimologia del verbo corrispondente, *ver-antworten*: come il latino *respondēre*, esso rimanda all'atto di giustificarsi, di “rispondere di qualcosa” di fronte a qualcuno, sia esso il giudice del tribunale (nel senso di “essere citati in giudizio”) oppure la coscienza stessa del singolo oppure, ancora, Dio. Il termine aveva pertanto connotazioni morali, giuridiche e religiose.

¹³ In questa accezione appaiono alcune occorrenze di *Schuld* sia nel Diritto astratto, la prima sezione dei *Lineamenti*, sia in annotazioni di Hegel ai §§ 126 e §§ 127 della *Moralità*. Si tratta tuttavia di poche occorrenze, in cui il significato del termine appare chiaro e su cui perciò non ci si soffermerà.

¹⁴ Cfr. il lemma *Schuld* in J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, S. Hirzel, Leipzig 1854-1971. Il dizionario è consultabile integralmente in versione digitale al seguente link: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB.

¹⁵ Cfr. il lemma *Verantwortung*: *ivi*.

Ma, osservando ancora la corrispondenza di significato tra *Schuld* e *Ursache*, colpa e causa, si nota che, in questo senso, il termine possedeva un significato neutro. Si era infatti colpevoli non solo di aver provocato un torto a qualcuno ma anche in quanto autori o artefici (*Urheber*) di qualcosa di buono: si era quindi colpevoli, più in generale, per aver provocato qualcosa, per esserne stati la causa (*Ursache*)¹⁶, il motivo (*Anlass*). Tale significato, piuttosto lontano dall'attuale senso comune, era invece diffuso all'epoca di Hegel.

Per concludere, il termine si legava anche ai concetti di imputazione (*Zurechnung*) e imputabilità (*Zurechnungsfähigkeit*), i quali non avevano ancora raggiunto un adeguato sviluppo terminologico¹⁷. *Zurechnung* era un concetto tanto giuridico quanto morale, e veniva inteso come giudizio che designava qualcuno come autore e causa di un'azione¹⁸. In tale contesto, il Grimm rimanda all'uso che ne fa Hegel, per il quale l'imputazione è lo status che caratterizza l'uomo e che lo distingue dagli animali¹⁹. Il verbo *zurechnen* ha infatti il significato, accompagnato a *Schuld*, di attribuire a qualcuno la colpa per qualcosa. Anche il concetto di *Zurechnungsfähigkeit* risultava all'epoca sottodeterminato, riferendosi in senso morale al sentimento di responsabilità per le nostre azioni, e in senso giuridico al delinquente e alla sua capacità di intendere e di volere.

Come si è mostrato, la polivocità del concetto di *Schuld* era all'epoca di Hegel legittima, dovendo un unico termine riferirsi ad aspetti morali, giuridici, economici e religiosi, per i quali non si erano ancora affermati i concetti corrispondenti²⁰. Il diritto non aveva, ad esempio, elaborato concetti quali la responsabilità oggettiva e la responsabilità soggettiva²¹ e *Schuld* sopperiva così a queste mancanze. Questa consapevolezza permette al lettore di comprendere il testo hegeliano in maniera differente, come ora si cercherà di mostrare.

¹⁶ Cfr. anche il lemma *Ursache: ivi*.

¹⁷ Cfr. i lemmi *Zurechnung* e *Zurechnungsfähigkeit: ivi*.

¹⁸ Il riferimento è alla definizione di Kant. Cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi*, trad. it. di G.L. Petrone, Bompiani, Milano 2006, pp. 54-55.

¹⁹ Il breve passo che riporta il Grimm proviene dalle lezioni sulla filosofia della religione: all'interno della trattazione della religione determinata, Hegel specifica che il paradiso è uno stato di innocenza. Specifica, poi, che lo status dell'essere umano è quello dell'imputazione, della facoltà di essere colpevoli, essendo la colpa, a sua volta, la capacità di imputazione: emerge da ciò il forte legame individuato da Hegel tra i concetti di *Schuld* e *Zurechnung*: «Schuld heißt im allgemeinen ›Zurechnung‹». G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2, *Die bestimmte Religion*, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985, p. 424.

²⁰ Cfr. il lemma *Schuld* in J. e W. Grimm, *op. cit.*

²¹ Cfr. C.J.M. Safferling, *Vorsatz und Schuld. Subjektive Täterelemente im deutschen und englischen Strafrecht*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, p. 7 ss.

2. I significati di *Schuld* nella *Moralità hegeliana*

Nel suo studio dedicato al concetto di *Schuld* nella teoria hegeliana dell'azione, Britta Caspers individua due accezioni del termine in Hegel: una oggettiva e antica, l'altra soggettiva e moderna. Nella prima accezione, *Schuld* significa colpa, nel senso di *causa* di una modificazione nel mondo esterno, individuando una forma di responsabilità oggettiva (*Erfolgshaftung*); nella seconda, acquista il senso di responsabilità della volontà, in prospettiva per lo più morale (*Willensschuld*)²². Come ha riconosciuto a ragione Caspers, il primo significato di *Schuld* individua in Hegel la colpa dell'autocoscienza eroica, esemplificata dai personaggi delle tragedie antiche (ad esempio Antigone ed Edipo), il cui *fatto* rivendica di fronte all'agente il diritto di essergli imputato per come esso si è realizzato nella sua interezza, per come è stato da lui *causato* nel mondo esterno in prospettiva descrittivo-causale; il significato morale lega invece *Schuld* al sapere e al volere del soggetto, alla sua *Handlung*, la modificazione da lui causata ma allo stesso tempo saputa e voluta, e individua l'atteggiamento della coscienza moderna nei confronti della sua azione²³. Ma vediamo concretamente come si sviluppano i diversi significati di *Schuld* nel testo hegeliano, riflettendo sulle sue possibili traduzioni.

Fin dal § 115 dei *Lineamenti*, il primo della sezione della *Moralità* intitolata *Der Vorsatz und die Schuld*, emerge un senso di *Schuld* che sembra corrispondere a quello che nel Grimm rimanda al termine *Ursache*, causa. Per questo motivo, tra le traduzioni italiane disponibili, è stata scelta, per questa occorrenza, quella di Messineo: «Il fatto pone [...] un mutamento, e la volontà ne è *cagione* [*Schuld*], soprattutto in quanto pone l'astratto predicato del *mio*, nell'esistenza mutata»²⁴. Gli altri traduttori, ad eccezione di Marini che traduce *Schuld* con responsabilità, hanno tradotto questa occorrenza del termine con “la volontà è colpevole”, oppure “ne è incolpabile”, o ancora “ne ha colpa”. Si tratta quindi di scegliere la traduzione che me-

²² Cfr. B. Caspers, ›Schuld‹ im Kontext der Handlungslehre Hegels, «Hegel-Studien Beiheft 58», Meiner, Hamburg 2012, p. 29 ss.

²³ Sul diverso atteggiamento della coscienza moderna e dell'autocoscienza eroica verso la propria azione e colpa, a partire dall'interpretazione hegeliana dell'*Edipo Re* di Sofocle e del dramma *Die Schuld* di Adolf Müllner, cfr. G. Battistoni, *Azione e coscienza in Hegel: tra filosofia dell'arte e filosofia del diritto*, in «Studi di estetica», anno XLVIII, IV serie (I/2020), pp. 103-128. Cfr. anche *PhR*, § 118 an.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, *op. cit.*, § 115. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti, in questa citazione come anche nelle seguenti.

glio si adatta al contesto. Ora: se responsabilità (*Verantwortung*) possiede un'accezione per lo più morale e giuridica, come si è detto, si deve riconoscere che, a questo livello, Hegel non sta ancora parlando di responsabilità in tal senso e tale traduzione andrebbe pertanto esclusa, almeno in questo passo. Che sia preferibile, poi, la traduzione proposta da Messineo, si evince anche dall'annotazione al paragrafo in questione (la *Anmerkung*), che rafforza ulteriormente la tesi per cui, in questa occorrenza, *Schuld* acquista il significato di causa. Si legge infatti nell'annotazione al § 115:

Un avvenimento, una situazione che si è prodotta, è una *concreta* realtà esteriore, la quale, quindi, ha in sé indeterminabilmente molte circostanze. Quindi ogni singolo momento, che si mostra come *condizione* [*Bedingung*], *fondamento* [*Grund*], *causa* [*Ursache*] di una tale situazione, e vi ha contribuito la *sua parte*, può ritenersi che ne *sia cagione* [*Schuld daran sey*], o almeno che vi abbia parte [*Schuld daran habe*].

I riferimenti di Hegel ai concetti di *Ursache* e *Grund*, nel loro legame con il concetto di *Schuld* a questo livello sono pertanto espliciti. Con la sua proposta di traduzione, Messineo ha anche risolto in maniera convincente la traduzione delle due espressioni “schuld sein” e “schuld haben”, su cui la critica si è spesso interrogata. Turchiarulo traduce “schuld sein” con “essere considerato come causa” e “schuld haben” con “avervi contribuito”, e in modo simile Novelli e Cicero distinguono tra “essere considerato colpevole” e “avere una qualche parte di colpa”. La traduzione che sembra perdere la sottile differenza tra le due espressioni è quella di Marini che, mantenendo in maniera costante *responsabilità* come traduzione di *Schuld*, rende il passo con «può venir riguardato come tale che esso ne *sia responsabile* o almeno vi *abbia* responsabilità». In questo caso, il lettore italiano avverte una differenza tra le due espressioni, ma essa gli rimane oscura. A ragione, Michael Quante distingue “schuld sein” e “schuld haben”, riferendo la prima espressione alla condizione necessaria e sufficiente per la realizzazione di un evento, la seconda, resa più “debole” dal termine *wenigstens* (almeno), ad una condizione solo necessaria²⁵.

Ulteriori dimostrazioni che in questa occorrenza *Schuld* debba essere inteso nel senso di “causa, cagione” sono anche le annotazioni a margine di Hegel al paragrafo: «Schuld, – was Grund, – Grund, – als thätiger – als das, welches gethan hat»²⁶. Nonostante la frammentarietà e, a tratti,

²⁵ Cfr. M. Quante, *op. cit.*, p. 156 s. (trad. it., p. 134 s.).

²⁶ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 14.2: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, II.

l'oscurità che caratterizzano di regola le *Randbemerkungen* hegeliane, da questa annotazione si può evincere che l'agente (*thätiger*) è, in una prima accezione del termine *Schuld*, colpevole nel senso di *Grund*, in quanto causa, motivo di ciò che ha fatto. Questo primo significato di *Schuld* non tiene conto delle intenzioni dell'agente e non è connotato da valore morale o giuridico, sia esso positivo o negativo: si tratta di un significato neutro, come emergeva anche dal Grimm. X potrebbe aver causato un fatto illecito Y o un'azione benevola Z e, nel primo caso, un fatto illecito fine a se stesso oppure con il fine di aiutare un bisognoso: in tutti i casi, a questo livello, Y e Z vengono ascritti ad X che ne è la *causa* (*Ursache*), il *motivo* (*Grund*), ne ha *colpa* in questo senso generale.

Proseguendo, il § 116 è sempre stato considerato dalla critica come particolarmente oscuro, ingiustificato all'interno di questa sezione della Moralità: esso ha invece la sua ragion d'essere proprio prendendo in considerazione l'accezione di *Schuld* legata alla *culpa* latina, ad una svista, disattenzione (*Versehen*) del soggetto, ricordando il Grimm. Il passo recita, nella traduzione di Marini:

Non è invero mio proprio fatto, se cose delle quali io sono proprietario, [...] causano danno ad altri. Questo danno però torna *più o meno* a mio carico, poiché quelle cose sono le mie in genere, tuttavia anche secondo la loro peculiare natura sono soggette soltanto *più o meno* al mio dominio, vigilanza [*Aufmerksamkeit*].

Si tratta di un caso di responsabilità oggettiva (*Gefährdungshaftung*), che venne introdotta nel diritto civile tedesco solo alla fine del XIX secolo e di cui Hegel sarebbe pertanto il precursore²⁷. All'epoca di Hegel, il caso esplicitato al § 116 rappresentava, nello specifico, l'omissione di un obbligo di attenzione (*Aufmerksamkeit*), di diligenza verso le proprie cose, un caso di agire negligente e colposo (*Versehen*)²⁸, di cui rende ragione, ancora una volta, il concetto di *Schuld*. Per questo motivo, ci sembra più adeguata la traduzione letterale di *Aufmerksamkeit* con *attenzione* anziché *vigilanza*, poiché la prima rimanda in maniera più esplicita all'*obligatio ad diligentiam* dei giuristi, rendendo più chiaro il significato dell'intero

Band, *Beilagen*, hrsg. v. K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2010, p. 579.

²⁷ Cfr. K. Larenz, *Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung: Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus und zur Lehre von der „juristischen Kausalität“*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1927 e B. Caspers, *op. cit.*, p. 192, nota 31.

²⁸ Cfr. l'opera del penalista E.F. Klein, che Hegel conosceva: E.F. Klein, *Grundsätze des gemeinen deutschen und preussischen peinlichen Rechts*, Hemmerde und Schwetschke, Halle 1796, § 65.

passo. La mancata attenzione del soggetto verso cose, animali, persone che appartengono alla sfera della sua volontà e proprietà rappresenta così la *causa* del danno a lui indirettamente riconducibile. Tale interpretazione è avvalorata da un altro dettaglio linguistico che il lettore tedesco può cogliere, a differenza del lettore della traduzione: la sezione *Der Vorsatz und die Schuld* fa implicitamente riferimento ai concetti giuridici di *dolus* e *culpa*, che venivano resi appunto all'epoca con *Vorsatz* e *Schuld*²⁹. Non è quindi un caso quanto si legge nella *Nachschrift Wannemann* (§ 10), ovvero che nella sfera della Moralità «subentra il concetto dell'azione, di *dolus* e *culpa* [...]»³⁰.

Sarebbe allora più corretto tradurre la sezione *Der Vorsatz und die Schuld* con *Il dolus e la culpa*? Da un lato, questa traduzione avrebbe sicuramente dei vantaggi interpretativi, permettendo al lettore di intravedere una prospettiva che nelle traduzioni ufficiali rimane celata. Dall'altro lato, tuttavia, anche questa traduzione risulterebbe incompleta, non esaurendo la ricchezza concettuale di *Schuld*.

Al § 117, infatti, il concetto si specifica ulteriormente, acquisendo il significato di responsabilità morale, legata al concetto hegeliano di azione (*Handlung*), intesa come «estrinsecazione della volontà come volontà *sogettiva* o *morale*» (*PhR*, § 113) e identificata dal proposito (*Vorsatz*) del soggetto. Anche in questo caso, tradurre il termine *Vorsatz* con dolo richiamerebbe immediatamente alla mente del lettore il significato giuridico, tralasciando il riferimento etimologico³¹ del termine a ciò che “viene posto davanti” dal soggetto agente prima di compiere l'azione, ovvero alla rappresentazione dell'aspetto puntuale che egli si propone di realizzare, che è ciò che intende Hegel in questo contesto. È quindi pienamente giustificata la traduzione di Marini del § 117:

Ma il diritto della volontà è di riconoscer nel suo *fatto* [*That*] come sua *azione* [*Handlung*] soltanto quello, e soltanto di quello aver *responsabilità* [*Schuld zu haben*], che essa nel suo fine sa dei presupposti del fatto, quello che di essi risiedeva nel suo *proponimento* [*Vorsatze*]. – Il fatto [*That*] può venir *imputato* [*zuge-*

²⁹ Cfr. S. Stübinger, *Das „idealisierte“ Strafrecht. Über Freiheit und Wahrheit in der Straftheorie und Strafprozessrechtslehre*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2008, p. 325 s.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 26.1: *Wintersemester 1817/18. Nachschrift Peter Wannemann*, hrsg. v. D. Felgenhauer, Meiner, Hamburg 2013 (trad. it. di P. Becchi, G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia del diritto secondo il manoscritto Wannemann*, Heidelberg 1817/1818, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993).

³¹ Il verbo *vor-setzen*, da cui deriva *Vorsatz*, significa infatti “mettere davanti”, come l'italiano proposito/proponimento deriva dal latino *pro-ponĕre*, “porre innanzi”.

rechnen] soltanto come *responsabilità della volontà* [*Schuld des Willens*]; – *il diritto del sapere*.

Del fatto, inteso come modificazione causata dal soggetto nel mondo esterno e per il quale egli può quindi essere considerato colpevole, in senso naturalistico-descrittivo e oggettivo, va imputata all'agente come sua responsabilità solo la parte che risiedeva nel suo proponimento. Ciò definisce il significato di *Schuld* come responsabilità morale, ulteriormente specificato nel corso della Moralità dagli elementi dell'intenzione e dell'intellezione entro il bene. Al § 118 emerge, infine, il termine *Schuld* in riferimento all'autocoscienza eroica, nel suo significato naturalistico-descrittivo, distinto da quello morale.

3. Considerazioni conclusive: il compito del traduttore

Questo percorso ha mostrato che le possibili traduzioni del termine *Schuld* non si equivalgono, e possiedono anzi diverse sfumature di significato che solo insieme riescono a restituire la ricchezza di quello che in tedesco è un unico concetto. Risulta pertanto impossibile, talvolta, tradurre un concetto costantemente con un'unica parola. Come deve allora comportarsi il traduttore?

Una soluzione potrebbe essere quella di mantenere, in casi ambigui, il termine originale insieme alla traduzione, di volta in volta adattata al contesto: non si tratterebbe così di una rinuncia alla traduzione, ma piuttosto di una scelta che permetterebbe al lettore di cogliere qualcosa che solo l'originale rende avvertibile, coinvolgendolo e attirando la sua attenzione sui molteplici significati del termine.

Un esempio di questa tecnica si ritrova al § 119, rispetto al concetto di *Absicht*, intenzione. Per rendere l'ambiguità del termine tedesco che, derivando dal verbo *absehen*, indica qualcosa *verso cui si mira*, così come, allo stesso tempo, l'atto di astrarre, sia Marini sia Cicero mantengono il termine tedesco indicando, fuori o dentro parentesi, il corrispettivo termine italiano: «*Absicht* (*intenzione*) contiene etimologicamente la *Abstraction* (*astrazione*), vuoi la forma dell'*universalità*, vuoi il prelevamento di un lato *particolare* della cosa concreta»³². In alcuni casi, il traduttore può

³² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, *op. cit.* Un'ulteriore soluzione, che andrebbe tuttavia esplicitata come intervento del traduttore, è quella di Novelli, che introduce altre parentesi esplicative: «Mira (*Absicht*) in tedesco esprime un'astrazione; in

intervenire, per offrire chiarezza al lettore, con note esplicative³³.

Le stesse tecniche qui proposte potrebbero allora essere utilizzate con il concetto di *Schuld*, mantenendolo tra parentesi e adattando la traduzione italiana di volta in volta al contesto. Talvolta, il metodo del calco e la traduzione letterale, parola per parola, possono non essere sufficienti e si rende necessaria la mediazione del traduttore. Simili interventi del traduttore permettono di portare immediatamente il lettore della lingua di arrivo sullo stesso piano del lettore madrelingua, evitando di dover ricorrere a parafrasi che rischierebbero di snaturare la traduzione stessa, ma permettendogli, allo stesso tempo, di cogliere sfumature che altrimenti gli rimarrebbero celate, come nel caso dei diversi significati di *Schuld*, la cui corretta comprensione è fondamentale per la stessa teoria hegeliana dell'azione. Il traduttore rappresenta pertanto l'esperto che deve conoscere non solo le lingue e le culture di partenza e di arrivo, ma anche i contesti, gli usi e i significati di determinati concetti filosofici.

English title: The Polyvalency of Schuld in Hegel's Morality: A Contribution to Translation Studies about a Fundamental Concept of Hegel's Philosophy of Action.

Abstract

The essay focuses on the different meanings and translations of a fundamental concept of Hegel's action theory, i.e. Schuld, as it is discussed in the Morality Chapter of his Philosophy of Right. Firstly, I will introduce the main meanings of the concept in the 19th century in Germany in order to clarify the historical grounds of its ambiguity (1); secondly, I will discuss the meanings of Schuld as it is understood by Hegel in his action theory.

parte cioè l'universale (sicht, veduta), ed in parte il tor via un lato speciale della cosa concreta (Ab, tor via)». G.W.F. Hegel, *Filosofia del diritto ossia il diritto di natura e la scienza della politica*, trad. it. di A. Novelli, *op. cit.*

³³ Ho attuato, ad es., questa strategia per esplicitare al lettore il significato del termine *Vatermörder* (parricida) e l'enfasi ad esso data dall'autore: «Ponendo l'enfasi sul termine *Vater*, padre, l'autore vuole sottolineare come Edipo non possa essere accusato di aver ucciso il padre [...] mentre, al contrario, può essere accusato di omicidio (Mord) [...]». K. Vieweg, *La dottrina hegeliana del giudizio come fondamento logico dell'imputabilità*, in G. Battistoni (a cura di), *Fondamenti per un agire responsabile. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca*, FrancoAngeli, Milano 2020, pp. 89-99, qui p. 95, nota n. 21.

Given point 1, I will refer i.a. to its meaning of culpa, bringing light to passages of Hegel's text that have never been clarified by research up to now; I will distinguish this meaning from that of moral responsibility (2). This will lead, lastly, to a metareflection – intrinsic to philosophical praxis – on translation of philosophical concepts: the role of translators as mediators between two cultures proves to be essential, giving the reader the opportunity to understand the terminological richness of a concept, like that of Schuld (3).

Keywords: Hegel; Morality; Schuld; Action theory; Translation studies.

Giulia Battistoni
Università di Verona
giulia.battistoni.90@gmail.com

T

Scientia intuitiva? Intuizione, idea e empiria nella scienza di Goethe

Guglielmo Califano

Nella primavera del 1790 Goethe diede alle stampe un breve e – almeno nell'immediato – poco fortunato trattato di botanica, in cui si proponeva di studiare e conoscere «le leggi della metamorfosi» per cui la pianta «produce una parte mediante l'altra, e crea le forme più diverse per metamorfosi dello stesso organo»¹.

L'argomento, apparentemente confinato nello specialismo, coinvolgeva in realtà spinose questioni di più ampio respiro, rispetto alle quali Goethe, pur nella cornice di un *Saggio* scientifico dedicato al resoconto e all'interpretazione di scrupolose – pluriennali – osservazioni sugli stadi evolutivi delle piante, dai cotiledoni alla corolla, dagli stami allo stilo e ai frutti, prendeva indirettamente posizione: come hanno origine gli organismi viventi? Quali sono le leggi che ne regolano la crescita e lo sviluppo?

Appena qualche mese dopo la pubblicazione, verso la fine dello stesso 1790, evidentemente insoddisfatto di alcuni aspetti e forse poco convinto dalle prime reazioni, l'autore rimise mano al testo e iniziò la stesura di una seconda versione, di cui completò appena 11 paragrafi, rimasti inediti sino all'intervento della critica moderna².

¹ Si tratta, com'è noto, del *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, ora leggibile, insieme agli altri scritti di botanica che Goethe pubblicò nella raccolta del 1817 in cui il testo fu ristampato (*Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*), nella Leopoldina Ausgabe, Hermann Bölaus Verlag, Weimar 1947-2014 (d'ora in poi LA, seguito da sezione, volume, numero di pagina), Abteilung I, Band 9, e nella Hamburger Ausgabe, Wegner, Hamburg 1948-66, Band (d'ora in poi HA, seguito da volume e numero di pagina), Band XIII, (trad. di S. Zecchi, *La metamorfosi delle piante*, Guanda, Milano 1983). Fu lo stesso Goethe molti anni dopo, nella citata raccolta *Zur Naturwissenschaft*, a definire «fredda e quasi ostile» l'accoglienza del testo da parte degli specialisti; cfr. LA, I, 9, p. 12 (trad., p. 46).

² Lo *Zweiter Versuch* si trova ora in LA, I, 10, pp. 64-67.

La prima edizione della *Metamorfosi delle piante*, pur circolante, tra Herder e Schiller, nel vasto e prestigioso nucleo delle amicizie di Goethe, restò invece scarsamente considerata fino alla ristampa nella raccolta *Zur Morphologie* del 1817, in cui uscì insieme a una serie di scritti di storia e teoria delle scienze naturali: in tale contesto, il trattato conobbe una nuova fortuna per tutto l'Ottocento, tra biologia, filosofia ed estetica.

Negli ultimi vent'anni, studi di ambito prevalentemente filosofico, hanno però sottolineato la valenza speculativa sia del primo che del secondo *Versuch*, mostrandone la rilevanza per l'intero idealismo tedesco anche prima della ristampa del '17: in particolare, si è messo in luce il ruolo che la *Anschauung* gioca nella *Metamorfosi* – e nella scienza goethiana in genere. Secondo un'interpretazione diffusa, con la sua nozione di intuizione, fondamentale per l'elaborazione di un nuovo metodo scientifico, Goethe avrebbe infatti superato i limiti discorsivo-intellettuali del pensiero kantiano, e avrebbe poi avuto una influenza determinante per la concezione dell'idea di una *Fenomenologia dello spirito* da parte di Hegel.

In questa sede vorrei provare in primo luogo a criticare alcuni presupposti di simili letture e, in secondo luogo, a sostenere una comprensione della *Anschauung* più legata alla sua natura empirica e sensibile di quanto avviene usualmente.

1. Goethe post-kantiano?

In una famosa lettera a Jacobi del 5 maggio 1786, Goethe distingueva la fede in dio dall'intuizione di dio e rivendicava per quest'ultima un ruolo fondamentale:

Mentre tu dici che a dio si potrebbe solo *credere* (p. 101), io per conto mio ti rispondo che mi attengo piuttosto al *vedere* [aufs *schauen*], e quando Spinoza parla della *scientia intuitiva* e dice: *Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*; queste poche parole mi danno il coraggio per dedicare la mia intera vita all'osservazione delle cose che posso raggiungere³.

³ Cito dalle lettere contenute nella HA: *Goethes Briefe in 4 Bänden*, 1962, Band I, pp. 488-489 (trad. di N. De Domenico, disponibile online all'indirizzo https://www.academia.edu/30691238/J._W._Goethe_Il_mio_Spinoza_2007). È forse possibile, come fa I. Graham, *Goethe. Schauen und Glauben*, De Gruyter, Berlin 1988, p. 3, comprendere questo passo come implicitamente contrapposto alla seconda *Epistola ai Corinzi* paolina (“camminiamo per fede e non per

È stato più volte notato il valore programmatico di queste parole: le esigenze di unità esposte nello scambio epistolare e riassunte nell'intuizione "spinoziana" si riferiscono a una concezione per la quale creazione artistica e comprensione scientifica, sentimento e filosofia, visione e riflessione sono da tenere insieme allo scopo di non produrre un sapere e un'arte astratti, fatti di «parole vuote»⁴ incapaci di restituire il libero movimento della vita.

In sintesi, anziché la fede in un dio trascendente – posizione con cui Goethe identifica il pensiero di Jacobi –, occorre un pensiero che consenta di *vedere* la divinità nel mondo e nelle manifestazioni della natura – di spiegarle in modo immanente⁵.

Nei saggi metodologici che accompagnarono la ristampa del '17 della *Metamorfosi*, l'enfasi sul procedimento intuitivo ritornava come un tratto fondamentale della ricerca scientifica: se «gli sforzi analitici» e la scomposizione in parti, «la chimica e l'anatomia umana» consentono di «fare molta strada», essi hanno tuttavia anche molti svantaggi perché scompongono in elementi morti e irrelati «ciò che prima era vivo»: a integrare e controbilanciare l'analisi è quindi necessaria una «visione intuitiva [*Anschauung*]» che sia capace di «dominare l'intero»⁶.

Quest'ultima dovrà essere in grado di rintracciare la forma, l'idea alla base di un dato organismo: in questo modo vengono superate le difficoltà dei procedimenti intellettualistico-meccanicistici ed è garantita una comprensione adeguata della natura⁷.

Secondo la letteratura più recente, questi ed altri passi sono da intendere nel quadro di una dicotomia tra pensiero discorsivo e pensiero intuitivo, tra conoscenza del sensibile e conoscenza del soprasensibile: mentre l'intelletto

visione»). Il volume, ribaltando i termini dello scambio con Jacobi, argomenta poi che anche in Goethe, così come in Paolo, intuizione e fede andrebbero insieme. Per un quadro della ricezione critica della riflessione di Jacobi da parte di Goethe cfr. A. Fineron, *Goethe's response to Jacobi's Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung and the influence of Hamann*, in «German life and letters», 50, 3, 1997.

⁴ Così Goethe salutava la vista di Venezia il 28.09.1786: «Così, Venezia non è più per me, grazie agli dèi, una semplice parola, un nome vano, come quelli che così spesso han tormentato proprio me, nemico mortale della parole vuote!». HA, XI, p. 62 (trad. di E. Zamboni, *Viaggio in Italia 1786-1788*, BUR, Milano, 2018, p. 64).

⁵ Il classico H. Nicolai, *Goethe und Jacobi: Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, Metzler, Stuttgart 1965, p. 167 e ss. nota sia la contrapposizione tra fede e intuizione (che fa affiorare tra le righe l'accusa di *Schwärmerei* esplicitamente mossa da Kant), che la rilevanza dello *Schauen* per la complessiva «Weltbild» goethiana.

⁶ HA, XIII, pp. 54-55 (trad., pp. 42-43).

⁷ *Ivi*, pp. 56-57 (trad., pp. 44-45).

e l'osservazione empirica, tra loro legati e ancorati al sensibile, non vanno oltre l'analisi, l'intuizione sarebbe veramente scientifica perché capace di cogliere con l'«occhio della mente», l'idea alla base del movimento di un organismo vivente.

Il metodo goethiano sarebbe un pensiero «naturale» articolato in due momenti. Da una parte l'apprensione successiva del fenomeno come il tutto dei suoi momenti (la pianta è bulbo, fiore, stelo, etc.), dall'altra l'appropriazione di tale oggetto completo nel *nachdenken*, la sua riproduzione intuitiva nell'occhio della mente, che dà conto della contemporanea presenza del tutto e della parte, che dice il movimento intuendo la totalità in ogni passaggio: concetto intuente⁸.

Prima di procedere a una discussione di tale interpretazione, occorre sottolineare che essa è il frutto di una riduzione del metodo della *Metamorfosi* a una particolare interpretazione di un quadro concettuale kantiano: solo se il *Begriff* è un processo di astrazione che annulla il movimento e solo se si intende l'*apprensione empirica come tale* come necessariamente legata a un concetto intellettuale, si ha poi bisogno di un intelletto intuitivo che superi tale limite per comprendere la totalità vivente di un organismo e si può quindi identificare l'idea di cui parla Goethe con l'idea soprasensibile kantiana, facendo del metodo scientifico goethiano lo sviluppo e il superamento della *Critica del giudizio*⁹.

Tuttavia, se non è questo il luogo per svolgere un'analisi diacronica della ricezione di Kant da parte di Goethe¹⁰, occorre notare che una simile com-

⁸ Cfr. Förster, *Die Bedeutung von §§ 76,77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 56, 2 (2002), pp. 169-190 (parte 1) e 56, 3 (2002), pp. 321-345 (parte 2), pp. 182-186.

⁹ Tale prospettiva ha avuto negli ultimi anni una fortuna pressoché incontrastata: cfr. a titolo di esempio il pur cauto J.H. Zammito, *The Gestation of German Biology*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2018, pp. 288-290 e, per quanto riguarda la linea Kant-Goethe-Hegel, B. Bowman, *Goethean Morphology, Hegelian Science: Affinities and Transformations*, in «Goethe Yearbook», 18 (2011); G. Hindrichs, *Goethe's Notion of an Intuitive Power of Judgment*, in «Goethe Yearbook», 18 (2011).

¹⁰ Per una precisa ricognizione storica delle varie fasi della conoscenza di Kant da parte di Goethe vale forse ancora la pena fare ricorso al fondamentale K. Vorländer, *Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung*, in «Kant-Studien» 1, 1-3 (1897), tuttora valido nonostante i segni del tempo, avvertibili soprattutto nella sottolineatura di una pretesa incapacità goethiana di comprendere la filosofia e nella contrapposizione polemica tra kantismo e spinozismo. Contrapposizione peraltro al centro di un'ampia discussione: cfr. M. Saman, *Constructions of Goethe versus Constructions of Kant in German Intellectual Culture, 1900-1925*, in *Goethe Yearbook*, 21, 2014; più nel dettaglio, su un nesso tra comprensione unitaria delle scienze della natura, ricezione di Goethe e misticismo, si concentra S. Poggi, *Einheit der Natur und Mystizismus. Zur Rezeption des wissenschaftlichen Goethe am Ausgang des 19. Jahrhunderts*, in J. Maatsch (a cura

preensione della botanica di Goethe presuppone una intrinseca forzatura.

Il *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, infatti, fu scritto *prima* che la terza critica kantiana vedesse la luce¹¹: per non cadere in equivoci e fraintendimenti, anche un semplice confronto teorico sulla nozione di *Anschauung*, dovrebbe tenere conto che il contesto concettuale in cui si sviluppa la ricerca goethiana è, anche solo per motivi cronologici, indipendente da quello della *Critica del giudizio*.

In quanto segue cercherò in effetti di mostrare che le nozioni di idea e di intuizione sono usate da Goethe in un quadro teorico *differente* da quello kantiano: tutto questo rende il confronto tra le due posizioni meno praticabile di quanto possa apparire a un primo sguardo, ma restituisce forse al testo goethiano alcune sfumature che vengono altrimenti perdute.

Come anticipato, per quanto riguarda gli studi recenti, a inserire la *Metamorfosi* in un contesto teorico kantiano e ad avanzare l'interpretazione della *Anschauung* sopra ricostruita sono stati gli importanti lavori di Eckhart Förster¹².

Almeno due ordini di argomenti sembrano però contraddire tale impostazione: in primo luogo la scarsità e la debolezza degli appigli testuali portati da Förster per testimoniare il rapporto tra la *Anschauung* di Goethe e l'intelletto intuitivo di Kant, in secondo luogo, il fatto che l'intuizione in Goethe non è un momento altro rispetto all'apprensione empirica – come appare invece se essa viene fatta coincidere con quella kantiana¹³.

I primi innanzitutto: dal momento che la *Metamorfosi* fu scritta senza che Goethe conoscesse la *Critica del giudizio*, l'unico modo per giustificare una lettura che interpreti la prima alla luce della seconda è supporre – come Förster fa – che Goethe, in un trattato di botanica che si riferiva a fonti scientifiche precise, non solo si fosse mosso all'interno dello stesso quadro concettuale della terza critica, ma avesse sviluppato *inconsapevolmente* un superamento di Kant.

Per Förster, le prove di tutto questo si troverebbero nel fatto che, appena

di), *Morphologie und Moderne. Goethes "anschauliches Denken" in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*, De Gruyter, Göttingen 2014.

¹¹ Il testo era pronto nel gennaio del 1790. Cfr. LA, II, 9a, p. 537.

¹² Fondamentali E. Förster, *Goethe and the Age des Geistes*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 75, 1 (2001); Id., *Die Bedeutung*, cit. e Id., *The Twenty-five Years of Philosophy. A Systematic Reconstruction*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2012 (prima edizione tedesca, Frankfurt am Main 2011).

¹³ Cfr. Id., *The Twenty-five Years*, cit., pp. 271-276, in cui l'analisi del metodo goethiano è condotta *dopo* aver assicurato un terreno di confronto ispirato a una precisa lettura di Kant.

pochi mesi dopo l'edizione del primo *Versuch*, una volta letta la *Critica del giudizio*, anch'essa fresca di stampa, Goethe abbia nuovamente messo mano al suo testo.

Secondo questa ipotesi, l'abbozzo del secondo *Versuch* sarebbe quindi il precipitoso tentativo di costruire alla *Metamorfosi* la sua giusta cornice teorica, maturata come un'illuminazione dopo la lettura di Kant. Goethe, colpito in particolare dai paragrafi 76 e 77, e pervenendo così alla piena «coscienza metodologica» di ciò che egli aveva in realtà già fatto, avrebbe voluto in tutta fretta definire la carente «fondazione teorica» della prima versione del suo scritto.

Questa supposizione si fonda su una congettura piuttosto ardita, che riassumo brevemente: nel paragrafo 7 del secondo *Versuch* (1790), dopo aver lodato la «nuova scuola filosofica» come un valido ausilio e una conferma della propria ricerca scientifica, Goethe inserisce un breve e lacunoso riferimento a Kant: «(cfr. critica del giudizio teleologico di Kant, in particolare §...)»¹⁴.

Quali paragrafi ha in mente Goethe? Qual è il senso di questa citazione?

Sulla base di una pagina sulla *Anschauende Urteilskraft* del 1817¹⁵, in cui si parla con favore della *Critica del Giudizio* e della possibilità dell'«intuizione di una natura sempre creante», e di una citazione parziale da un breve e famoso scritto dello stesso 1817 sulla *Einwirkung der neueren Philosophie*, in cui Goethe afferma di andare debitore all'opera kantiana di un periodo felice della sua esistenza¹⁶, Förster sostiene di poter «safely guess» che i paragrafi kantiani non specificati a cui Goethe fa riferimento nel testo incompiuto di quasi *trent'anni* prima siano il 63, il 76 e il 77 – ovvero i paragrafi in cui si parla dell'intuizione intellettuale.

Da un punto di vista testuale, tale supposizione basata sulla parentesi lacunosa di un testo mai pubblicato, reinterpretata alla luce di alcune righe ad essa irrelate e successive di decenni, è l'unico appiglio a partire dal quale Förster ritiene 1) di poter considerare la seconda edizione del *Versuch* come ispirata alla lettura della *Critica del giudizio* e in particolare dei 3 paragrafi sull'intuizione; 2) di poter rileggere anche la *prima* edizione della *Metamorfosi*, e quindi più in genere tutto il metodo scientifico goethiano, come ispirati dal medesimo quadro teorico in cui si muove Kant, ovvero di attribuire all'empiria di Goethe i problemi dell'empiria e del *Begriff* di Kant, di far collassare la forma di Goethe con l'idea di Kant e infine di identificare l'intuizio-

¹⁴ LA, I, 10, p. 66, traduzione mia.

¹⁵ LA, I, 9, 95.

¹⁶ LA, I, 9, 90-95.

ne di Goethe con l'intelletto intuitivo da Kant prospettata nella terza critica.

Senza inoltrarsi in considerazioni metodologiche su un simile procedimento¹⁷, si può notare innanzitutto che la parentesi è facilmente spiegabile rimanendo fedeli al contesto in cui essa è inserita e che, come si vedrà più avanti, i motivi di una seconda edizione della *Metamorfosi* non hanno bisogno di essere indovinati sulla base di congetture, essendo invece esplicitamente avanzati da Goethe nei pochi paragrafi redatti.

Nel momento in cui introduce cursoriamente Kant, Goethe non sta infatti genericamente «sketching» le molte «inadequate conceptions» dei predecessori, ma più precisamente conducendo una polemica contro la *Schwärmerei* che annulla le differenze empiriche e riconduce tutto a una pretesa *Religion-Idee*. Tra i suoi obiettivi polemici, esplicitamente menzionati o implicitamente richiamati, stanno la *Agriculture parfaite* di Georg Agricola e la scienza di Linneo e dei suoi successori, contro i quali aveva già rivolto argomenti analoghi nei paragrafi 108-111 della prima edizione del *Versuch*.

Egli è in particolare attento a distinguere tra principi di spiegazione validi per le piante e principi validi per gli animali. Con tutto questo sullo sfondo, Goethe, nel paragrafo 7 si scaglia quindi contro la possibilità che uno stesso *Endzweck* possa spiegare allo stesso modo questioni morali e questioni fisiologiche, ed è qui che compare il citato riferimento a Kant¹⁸.

¹⁷ Ad esempio: se la terza critica e l'intuizione kantiana erano così rilevanti per la fondazione metodologica della *Metamorfosi*, perché quando Goethe nel 1817 la ripubblicò anteponevole alcuni scritti metodologici e di storia dei suoi studi non fece neppure un cenno né a Kant, né alla questione dell'intuizione? Perché i due brevi scritti citati da Förster – teoricamente interessanti, ma tutto sommato marginali nell'immensa produzione goethiana – sono invece collocati in *Zur Naturwissenschaft* senza alcuna relazione con il *Versuch*? Infine: non sarebbe comunque più corretto cercare di comprendere la *Metamorfosi* sulla base del contesto storico-teorico in cui fu scritta, piuttosto che alla luce di una (supposta) auto-interpretazione successiva? Appare in ogni caso paradossale premettere una pagina del 1817 non solo alla lettura della *Metamorfosi* (1790), ma anche allo scambio epistolare con Jacobi degli anni '80, col risultato di interpretare l'uno e l'altro come se Goethe si muovesse all'interno di una discussione con Kant o avesse persino già in mente *ante litteram* – o «more intuitively than consciously» (E. Förster, *The Twenty-Five Years*, cit., p. 255) – un superamento della terza critica (Förster, *Die Bedeutung*, cit., p. 180 e ss.). Sulla stessa linea cfr. J. Mensch, *Intuition and Nature in Kant and Goethe*, in «European Journal of Philosophy», 19, 3 (2011), per cui l'apprezzamento goethiano di Spinoza sarebbe sempre da leggere come una critica a Kant.

¹⁸ LA, I, 10, pp. 64-65. In questo senso, se si volesse dare un numero ai paragrafi della *Critica del giudizio* citati da Goethe nella parentesi, sarebbe forse sufficiente richiamare il 63 (come fa anche Förster), il 64 (come proposto da Dorothea Kuhn nell'edizione leopoldina) e aggiungere l'85, dove Kant svolge una polemica contro la fisico-teologia e dove compare proprio un accenno critico contro Linneo.

Non c'è insomma necessità di fare congetture perché è Goethe stesso a fornire la risposta: ciò che egli nel 1790 ha trovato interessante nella *Kritik der Urteilskraft* non è una concettualizzazione della *Anschauung*, ma una critica alle cause finali come principi di spiegazione. Farvi ricorso è per Goethe il segno di un approccio pseudoscientifico che non dà il giusto peso all'osservazione empirica e che, cercando principi di spiegazione trascendenti anziché affidarsi all'intuizione delle leggi interne dei fenomeni, sconfinava facilmente nel misticismo religioso.

Per quanto accostare fra loro due testi così distanti nel tempo sia metodologicamente azzardato, bisogna peraltro notare che la critica allo *Endzweck* del secondo *Versuch* è ribadita proprio in uno dei due scritti del 1817 citati da Förster a sostegno della sua propria tesi¹⁹.

Non è qui possibile approfondire ulteriormente la questione, che meriterebbe forse una riconsiderazione complessiva: in quanto segue cercherò di dare alcuni spunti per una interpretazione differente dell'idea, dell'intuizione e dei temi ad esse collegati.

2. *Idea e intuizione*

Secondo Goethe, com'è noto, per avere una scienza degli esseri viventi occorre in primo luogo conformarsi al *movimento*: invece di una fissa *Gestalt*, si deve tracciare una mobile *Bildung*. Mentre la prima indica «un tutto unico» definito nei suoi caratteri e astratto dal movimento, con la seconda si intende comprendere la forma osservata come intrinsecamente *in transizione*: vedere in essa e nel suo stato presente «sia ciò che è già prodotto, sia ciò che sta producendosi»²⁰. È questo il primo compito dell'intuizione.

Nel paragrafo 4 della *Metamorfosi*, Goethe sostiene inoltre la tesi che sia un *medesimo e solo organo* (la foglia) a mutarsi nelle forme più varie in cui si esplica la vita della pianta²¹. Se ogni parte della pianta è in realtà spiegabile a partire dalla foglia, questo significa anche che, come ribadito reiteratamente lungo tutto il trattato, è compito del botanico ricercare e spiegare le affinità tra organi apparentemente diversissimi²²: l'unica occorrenza

¹⁹ LA, I, 9, p. 93 (trad., p. 138).

²⁰ LA, I, 9, 7 (trad., p. 43, leggermente modificata).

²¹ Si tratta di un'altra famosa acquisizione della *Metamorfosi*, che Goethe ribadì nel riassuntivo paragrafo 119 e che sottolineò più volte in seguito

²² Cfr. in particolare il par. 46. La stessa idea è ripetuta, tra gli altri, nei paragrafi 43, 52, 57, 67, 79, 80, 84, 91, 115, 119.

di *Anschauung* nella *Metamorfosi* riguarda proprio la capacità di cogliere affinità tra diversi²³.

I due momenti fondamentali della scienza delle piante – ma più in generale della scienza degli organismi viventi –, ovvero la comprensione della mobilità, della transizione (della *Bildung*) e la ricerca dell'affinità sottostante a tale *Bildung*, sono così posti da Goethe sotto il segno dell'intuizione. Perché? E che tipo di organo, di idea, di forma (i tre termini sono in questo caso sinonimi) è quella colta dall'intuizione?

Andiamo con ordine: nel paragrafo 9 del secondo *Versuch*, introducendo una novità esplicita rispetto alla prima edizione, Goethe aveva affermato che a *fondare* il già visto *Grundsatz* della *Metamorfosi* per cui un solo organo cambia e si muta in forme diverse nello sviluppo è il *Prinzip* della moltiplicazione in un simile:

A questo principio [*Grundsatz*] [quello per cui la foglia può mutarsi in forme diverse] sta alla base un altro principio [*Prinzip*]; quello per cui una pianta ha la capacità di moltiplicarsi all'infinito attraverso il semplice trapianto [*Fortsetzung*] di parti del tutto simili; se taglio un ramoscello di salice, lo pianto, tolgo via il germoglio successivo, lo ripianto etc. posso continuare all'infinito²⁴.

Nel 1807, in *Die Absicht eingeleitet*, Goethe tornerà sul punto:

Ogni vivente non è un singolo, ma una pluralità; anche presentandosi come individuo, rimane tuttavia un insieme di esseri viventi e autonomi, che eguali secondo l'idea e per natura, appaiono empiricamente identici o simili, diversi o dissimili²⁵.

Goethe porta due esempi di tale massima generale, che ritiene valida per tutti gli esseri viventi: da una parte le peculiari caratteristiche di alcuni infusori (microrganismi acquatici studiati al microscopio tra il 1785 e il 1786²⁶) capaci di dividersi dando forma a nuovi individui; dall'altra, la stessa capacità delle piante di propagarsi mediante semi e talee ricordata nel secondo *Versuch*.

²³ Cfr. par. 52.

²⁴ LA, I, 10, 67. Traduzione mia.

²⁵ LA, I, 9, 7 (trad., p. 43).

²⁶ Gli accurati resoconti degli esperimenti si trovano in LA, I, 10, 25-40. Un nesso tra ricerca sugli infusori e studi botanici è testimoniato anche dai documenti raccolti nell'edizione leopoldina: Goethe, dopo uno studio approfondito tra il 1785 e il 1786, interruppe le ricerche in corrispondenza del viaggio in Italia, ma rimise mano ai vetrini e alle lenti tra il 1789-1790, in concomitanza con la stesura della *Metamorfosi*. Una pagina del diario del 18 Marzo 1816 certifica inoltre che egli tornò ancora una volta a interessarsi dei microrganismi proprio quando preparava la riedizione del trattato di botanica in *Zur Morphologie*. Cfr. LA, II, 9a, 502-05.

Perché questa caratteristica viene ripetuta e sottolineata?

La risposta è nello stesso saggio del 1807:

Ora appunto nel fatto che l'idealmente eguale possa apparire nell'esperienza come eguale o come simile, o addirittura come del tutto ineguale o dissimile, consiste quella mobile vita della natura, che cercheremo di illustrare in queste pagine²⁷.

Come già si diceva nella prima edizione della *Metamorfosi* e come testimonia la capacità dell'intero e delle parti di moltiplicarsi, è la riproduzione di un idealmente eguale a costituire la vita.

Quest'ultimo non è però una kantiana idea eccedente le parti – e ogni esperienza possibile – perché principio non rappresentabile del movimento del tutto, quanto piuttosto l'infinita e imprevedibile mutabilità di un organo che si dà sempre empiricamente: la foglia per quanto riguarda le piante, lo stesso intero del microrganismo per quanto riguarda gli infusori.

Ma non solo: questo passaggio specifica più chiaramente ciò che prima rimaneva in parte implicito. L'idea non si riproduce solo in forma identica a sé stessa, ma in modi infinitamente variabili, simili o dissimili, e proprio tale moltiplicazione è ciò in cui *consiste* l'intera vita della natura.

Perché è proprio l'intuizione a cogliere questa caratteristica?

La soluzione al problema di restituire la *Bildung* deve stare in una forma di espressione scientifica che sia capace di mostrare la variabilità infinita dell'idea alla base degli organismi viventi e della loro capacità di moltiplicazione.

Così, secondo quanto scritto nella *Storia dei miei studi botanici*, il metodo intuitivo della *Metamorfosi* è strettamente legato all'immaginazione. Il carattere mutevole degli esseri viventi è veramente compreso quando è riprodotto in una formazione essa stessa in movimento: ovvero quando la loro *Bildung* è *rispecchiata e ricreata* grazie alla *Ein-bildungs-kraft* – la capacità di riprodurre, di formare dall'interno:

I fenomeni della formazione [Bildung] e metamorfosi degli esseri organici mi avevano affascinato; immaginazione [Einbildungskraft] e natura sembravano qui gareggiare a chi sapesse procedere con più audacia e conseguenze²⁸.

Si spiega così anche l'enfasi che Goethe pose sull'importanza del disegno, in cui gli sembrava possibile ricreare sensibilmente una forma mostrandone

²⁷ LA, I, 9, 9; trad. it. cit., p. 44.

²⁸ LA, I, 9, 21; trad. it. cit., p. 53. Lo stesso nesso tra intuizione, immaginazione, arte e imitazione in HA, XIII, 54-55; trad. it. cit., pp. 42-43.

visibilmente l'infinita potenzialità di mutamento: com'è noto, egli formulò la teoria della metamorfosi insieme allo studio della tecnica di Peter Camper, che rappresentava le transizioni tra diversi tipi di vertebrati, e ne ribadì più volte l'importanza²⁹.

Non è quindi in virtù di una pretesa capacità di attingere alle regioni del soprasensibile, quanto piuttosto per le sue doti più materiali e sensibili che Goethe fa affidamento all'intuizione: se nella *Metamorfosi*³⁰ si era lamentato di non aver potuto accompagnare la sua esposizione con delle illustrazioni, nell'abbozzo del secondo *Versuch* spiegò che una delle ragioni più importanti per dare alle stampe una nuova edizione era «rendere visibili [*anschaulich machen*]» i risultati della prima grazie a delle incisioni³¹.

Immaginazione e empiria, arte e scienza, sono tra loro necessariamente legate nella peculiare *scientia intuitiva* di Goethe, che non ha niente a che fare con il soprasensibile, ma si fonda invece su una ri-produzione immaginativa del sensibile: l'esibizione visibile della metamorfosi è necessaria per concepire la capacità di uno stesso organo ideale di moltiplicarsi in modi difformi – per ricreare e comprendere allo stesso tempo la possibilità del mutamento imprevedibile ma razionale in cui consiste la *Bildung* degli esseri viventi.

English title: *Scientia intuitiva?* Intuition, Idea, and Empiricism in Goethe's Science.

Abstract

In recent years, numerous studies have been highlighting the importance of Goethe's Metamorphosis of Plants for classical German philosophy. According to these studies, Goethe's theory of intuition not only overcomes the boundaries of Kantian philosophy, but also has a crucial bearing on Hegel.

²⁹ Per Camper e Goethe, e per la mediazione tra i due di G.A. Camper (figlio di Peter), cfr. R. Visser, *The Zoological Work of Petrus Camper (1722-1789)*, Rodopi, Amsterdam 1995; per una difesa dell'impostazione, definita "relativista", di Camper dalle accuse di razzismo cfr. M.C. Meijer, *Race and Aesthetics in Petrus Camper (1722-1789)*, Rodopi, Amsterdam 1999; da ultimo, per un quadro complessivo sull'autore e sull'epoca cfr. K. Van Berkel, B. Ramakers (a cura di), *Petrus Camper in context. Science, the Arts and Society in the Eighteenth-Century Dutch Republic*, Verloren, Hilversum 2015. La questione dell'intreccio tra metamorfosi e disegno non è invece nemmeno accennata dal pur ricco E.K. Moore, P.A. Simpson (a cura di), *The Enlightened Eye. Goethe and Visual Culture*, Rodopi, Amsterdam 2007.

³⁰ Paragrafi 9; 102.

³¹ LA, I, 10, p. 67.

In my paper, I set out to contest the widely accepted thesis asserting a direct reference of Goethe's account of intuition to Kant's Critique of Judgement and to the problem of a relationship between intuitive and discursive thinking as it emerges in that framework.

In fact, by bringing Goethe's text back to its own botanical context, it becomes clear that an original notion of idea underlies Goethe's theory of intuition. Contrary to the Kantian idea, Goethe's form is deeply rooted in an empirical context and is properly grasped only by the combined activity of observation, imagination and intuition. This is not meant to deny the speculative value of the Metamorphosis: I take Goethe's Scientia intuitiva to be the ability of understanding the world of phenomena as rational though multi-faceted and unpredictable.

Keywords: Goethe; Intuition; *Scientia intuitiva*; Metamorphosis; Hegel; Kant; Idea; Förster; Plants.

Guglielmo Califano
Università di Pisa - IISF
colifanag@hotmail.it

T

Husserl e il punto di vista dell'*Allsubjektivität*

Filippo Nobili

1. *L'idealismo come Selbstauslegung*¹

Grazie alla pubblicazione pressoché completa del *Nachlass* husserliano, sappiamo che l'idealismo fenomenologico matura in un lasso di tempo circoscritto, risalente al triennio 1906-08 – ben prima, dunque, di essere presentato al grande pubblico nel primo libro delle *Idee* (1913)². Se nel corso

¹ Le opere di Husserl non disponibili in traduzione italiana saranno citate secondo il canonico riferimento ai volumi – seguiti da indicazione di pagina o paragrafo – dell'edizione critica *Husserliana*, comprensiva dei *Gesammelte Werke*, dei *Dokumente* e dei *Materialien* (abbreviati rispettivamente come Hua, Dok, Mat), M. Nijhoff (poi Kluwer, poi Springer), Den Haag (poi Dordrecht) 1950ss. (per i riferimenti bibliografici dei volumi citati v. <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications>). La resa italiana dei passi è opera del sottoscritto (F.N.). Per le opere disponibili in traduzione si ricorre invece alle sigle seguenti: *C* = *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961; *F* = *Fenomenologia*, Unicopoli, Milano 1999, pp. 133-172; *FP* = *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; *Id/1* = *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002; *KFT* = *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1990; *LFT* = *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966; *MC* = *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017; *R* = *L'idea di europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

² A onor del vero, tendenze idealistiche sono rinvenibili già al tempo delle *Ricerche Logiche* (1900-01). Tuttavia, mentre a inizio secolo i motivi idealistici rappresentano dei tentativi più o meno riusciti da parte di Husserl di determinare *in negativo* la propria posizione in chiave *antimetafisica* (non assumendo cioè l'esistenza in sé di un mondo esterno soltanto presunto) e *antipsicologica* (riservando all'idealità del significato e quindi della conoscenza uno statuto non riconducibile alle attività psichiche del soggetto); in seguito, l'idealismo husserliano acquista un senso decisamente più marcato, appellandosi *in positivo* all'idea di una costituzione intenzionale della trascendenza oggettuale. Per una ricostruzione minuziosa della genesi dell'idealismo fenomenologico cfr. J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, PUF, Paris 2005.

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (WS 1906-07) Husserl perfeziona il metodo della riduzione fenomenologica, promuovendo così un'analisi costitutiva di tipo trascendentale, al 1908 risalgono i primi testi in cui l'opzione idealistica risulta attestata inequivocabilmente (Hua XXXVI Nrr. 1-4). Tale opzione non sarà più oggetto di revoca da parte di Husserl³, il quale, anzi, cercherà a più riprese di precisarne lo statuto peculiare. A mio avviso, la tarda nozione di *Allsubjektivität* gioca un ruolo essenziale nel tentativo di chiarire la prospettiva dell'idealismo fenomenologico. Tenendone conto, si mostrerà che ciò che a tutta prima (nel 1908) sembra un'opzione teorica apparentemente indissociabile da una tesi metafisica – «la “risoluzione [Auflösung]” dell’“essere” empirico nei nessi della coscienza assoluta» (Hua XXXVI 21) – in realtà si rivela una *prassi metodica paradigmatica*, il cui rigore è lo stesso che connatura l'eventualità di un rinnovamento etico dell'uomo.

In primo luogo, è appena il caso di precisare che «l'intera fenomenologia non è altro che *la prima forma rigorosamente scientifica di questo idealismo*» (FP 231). Come non si è mancato di osservare, la proposta husserliana non eccede le pretese e i limiti di un idealismo metodologico⁴. Lungi dal porsi come fautore di una dipendenza metafisica della realtà dal soggetto che la intende, la fenomenologia pone invece l'accento sul loro intrinseco correlativismo costitutivo⁵. La correlazione è ciò che consente a Husserl di oltrepassare la classica opposizione tra realismo ingenuo e idealismo psicologico-soggettivo (FTL § 66; MC 64, 161)⁶, ancorando indissolubilmente le pretese

³ Sebbene in una lettera a E. Baudin del 1934 (*infra*) Husserl sostenga di non ricorrere ormai più al termine “idealismo”, si rileva nondimeno che negli ultimissimi anni di vita del filosofo tale riluttanza non è imputabile a un mutamento di pensiero, bensì votata all'esigenza di evitare facili fraintendimenti interpretativi dello stesso (C 462).

⁴ Cfr. Th. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bouvier, Bonn 1962, p. 154; V. De Palma, *Il vissuto e la cosa in sé. Genesi e significato dell'idealismo husserliano*, in «Leitmotiv», vol. 3 (2003), pp. 151-174.

⁵ Cfr. N. Zippel, *Tempo e metodo. Il problema del soggetto nella fenomenologia di Edmund Husserl*, NEU, Roma 2007. Secondo Zippel la peculiarità di questo idealismo è quella per cui «pur non risolvendo la realtà trascendente nell'immanenza soggettiva, ne radica il senso d'essere nelle operazioni coscienziali dell'Ego» (p. 61s.). Si veda anche D. Zahavi, *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, & Transcendental Philosophy*, OUP, Oxford (UK) 2017, *passim*. Il carattere imprescindibile (eidetico/apriorico) della correlazione fondamentale è apparso forse per la prima volta, con perizia metodica, in Hua XXXVI Nr. 3.

⁶ «La risoluzione fenomenologica di tutte le opposizioni filosofiche» è infatti un vanto con cui Husserl ammantava la propria novità filosofica nell'articolo redatto per l'*Encyclopaedia Britannica* del 1927 (F 170s.). Tale risoluzione prevede l'armonizzazione di opposizioni quali razionalismo/empirismo, relativismo/assolutismo, soggettivismo/oggettivismo, ontologismo/trascendentalismo, teleologicismo/causalismo, etc., all'interno di una prospettiva universalmente più ampia

di validità del mondo a quelle conoscitive di una coscienza generalmente considerata. Ma che cosa s'intende, chiediamoci, per idealismo metodologico? «*Quest'idealismo*», risponde Husserl, «*attinge puramente il proprio valore dall'esplicitazione [Auslegung] fenomenologica dell'esperienza trascendentale riesumata nella riduzione*» (XV 20). È dunque la pratica dell'esplicitazione intenzionale che sostanzia l'idealismo husserliano. Essa si rivolge all'elemento trascendentale *implicito*⁷ in ogni esperienza possibile e prevede la

necessità della presa di coscienza di sé [*Selbstbesinnung*] in gradi sempre superiori, quindi, di un processo di sviluppo della presa di coscienza di sé fin su [*bis hinauf*] alla presa di coscienza trascendentale di sé nel proprio sviluppo sistematico. (XV 378)

In un manoscritto redatto a conclusione del WS 1926-1927, Husserl lega a doppio filo l'intento di una «presa di coscienza di sé, [di una] esplicitazione trascendentale, [di un] autodispiegamento [*Selbstentfaltung*] della soggettività e del mondo in essa racchiuso in quanto mondo oggettivo» (Hua XIV 558). Questo legame indissolubile sarà quindi ribadito di lì a poco in *Logica formale e trascendentale*. Vi si afferma infatti che «*l'intera fenomenologia non è niente più che la scientifica presa di coscienza di sé della soggettività trascendentale*» e, quindi, che il compito di una «*critica della conoscenza in tutti i tipi di scienze, in quanto prestazione fenomenologica, è autoesplicitazione [Selbstausslegung] della soggettività che prende coscienza delle sue funzioni trascendentali*» (FTL 336, trad. mod.). Per capirne di più, per capire in particolare cosa intenda Husserl per soggettività trascendentale, conviene prendere in considerazione la nozione di *Allsubjektivität*.

2. Il punto di vista dell'*Allsubjektivität*

Il termine in questione compare per la prima volta nel *corpus* husserliano in un testo apposto da R. Boehm come *Beilage XXX* alla seconda parte del

che rilevi al contempo la validità e la parzialità dei nuclei di verità in gioco in tali opposizioni filosofiche, le quali risultano dunque al contempo *rivalutate* e *trasvalutate* fenomenologicamente.

⁷ Non ho qui modo di ripercorrere come il tema dell'implicazione intenzionale sia gradualmente divenuto centrale per la fenomenologia husserliana. Mi limito a segnalare che questo processo si è concretizzato nei primi anni '20 e di fatto ha preluso alla messa a punto del compito dell'*Auslegung*, affermatosi non a caso nella seconda metà del decennio. Ho cercato di ricostruire la vicenda nel volume *La prospettiva del tempo. L'idealismo fenomenologico di Husserl come autoesplicitazione della soggettività trascendentale*, Mimesis, Milano (di prossima pubblicazione).

corso su *Erste Philosophie* (WS 1923-24)⁸. Questa prima menzione è anche la più rilevante e conviene citarla per esteso.

Finché non afferro l'intera universalità della soggettività trascendentale nell'esperienza e nel pensare trascendentale, precisamente in quanto *inter-soggettività*, e in ciò non ho riconosciuto il *mondo come correlato di questa intersoggettività* [...]; in altre parole: finché non ho esplicitato trascendentalmente [*transzendental ausgelegt*] la soggettività trascendentale in tutte le sue dimensioni [...] fino ad allora persiste la *tensione tra rappresentazione del mondo* – e in particolare tra una rappresentazione meramente soggettiva di ciò che è mondano – e il mondo stesso, il mondo effettivamente esistente. [...] Soltanto se ho ricercato l'ultimo punto di vista trascendentale e da questo ho abbracciato nella sua totalità l'infinità dell'onnisoggettività [*Allsubjektivität*] trascendentale [...] *questa tensione scompare, scompare la differenza tra rappresentazione e realtà effettiva*. (Hua VIII 480)

Sono molte le cose che è lecito evincere da questo passo. In primo luogo, l'impresa husserliana coincide con la ricerca di un determinato punto di vista (*Standpunkt*), l'ultimo trascendentale (*letzt-transzendentalen*) appunto. La fenomenologia può dunque ritenersi a giusto titolo una *scienza prospettica*⁹, la cui instaurazione prevede certo il superamento del punto di vista ingenuo e parziale dell'atteggiamento naturale, ma anche una progressiva presa di coscienza *all'interno* dello stesso atteggiamento fenomenologico¹⁰.

⁸ La *Beilage* è tratta da tre fogli manoscritti (pp. 15-7) appartenenti al plico catalogato come Ms. B II 15 presso l'Archivio Husserl di Lovanio. Secondo Boehm, mentre il resto del manoscritto sarebbe stato composto non prima del 1930, i tre fogli rappresentano un testo a sé stante che per contenuto e aspetto risalirebbe al 1924 ca. (Hua VIII 585). Vista la collocazione temporale comunque incerta, mi si consenta di ipotizzare una datazione successiva a quella indicata dal curatore del volume, magari coeva al primo periodo di rielaborazione dei *Pariser Vorträge* (marzo '29 - marzo '30). Tutte le altre occorrenze del termine *Allsubjektivität* risalgono infatti a testi degli anni '30; se la *Beilage* risalisse al 1924 sarebbe dunque da spiegare perché un termine introdotto nel 1924 non trovi poi ulteriore impiego se non a diversi anni di distanza dalla sua introduzione. A ciò si aggiunga che un impiego tecnico del verbo *auslegen* (su cui si veda la citazione che segue in corso d'opera) non si attesta negli scritti husserliani che a partire dalla seconda metà degli anni '20.

⁹ Nel 1925 Husserl parla di una «critica prospettica dell'esperienza trascendentale», di una «teoria della conoscenza prospettica» (Hua XXXV 406).

¹⁰ Se, infatti, il terreno a cui si rivolge la fenomenologia è quello onnicomprensivo dell'*Allsubjektivität*, nondimeno, almeno inizialmente, l'autoesplicitazione risulta «condotta nella forma di una scienza egologica sistematica» (CM 64). Almeno sotto il profilo euristico, infatti, la correlazione fa valere cioè una fondamentale asimmetria, giacché, banalmente, è solo il polo soggettivo (*l'ego cogito*) a poter perseguire il progetto dell'*Auslegung*. Il modo in cui il fenomenologo promuove l'esplicitazione è inizialmente lo stesso con cui Husserl ha aperto la strada alla fenomenologia, ovvero quella via diretta all'ego trascendentale e promossa dal primo «rivolgimento cartesiano» (CM § 3). Solo in seguito a questo primo rivolgimento, dopo cioè che il punto di vista trascendentale si è in qualche modo instaurato, esso potrà anche estendersi concentricamente ed

La maturazione di una *prospettiva* idealistica non è allora una ricompensa immediata a seguito del mutamento di atteggiamento, bensì frutto del lavoro di esplicitazione della sfera d'interesse trascendentale. Come emerge dal passo succitato, questa sfera è sì quella della soggettività trascendentale ma soltanto se afferrata nella sua «intera universalità», «in tutte le sue dimensioni», in modo tale da ricomprendere al suo interno l'intersoggettività e il mondo quale suo correlato. La vera estensione del trascendentale husserliano si rivela allora quella propria di una onni-soggettività – di una soggettività cioè *compiutamente esplicitata* – coincidente con l'insieme dei nessi correlativi che intessono la struttura intenzionale della realtà nel suo complesso. In tal modo, (il punto di vista del)l'idealismo fenomenologico può pretendersi tanto soggettivo quanto oggettivo, poiché esso contempla la totalità dei possibili modi del correlarsi, ovvero l'intero *sistema di covarianza* dei processi di soggettivazione e oggettivazione.

Se quanto detto è vero, ecco che l'assunzione di un simile punto di vista comporta il superamento della tensione vigente tra rappresentazione (soggettiva) del mondo e la sua (oggettiva) realtà effettiva. La distinzione collassa perché presuppone ancora la credenza naturale in un *mondo in sé* e dunque in un soggetto o insieme di soggetti ingenuamente deputati al mero *rilevamento conoscitivo* di questo mondo. Il superamento di una simile credenza consiste invece nel rilievo che il soggetto o l'insieme di soggetti, proprio perché conoscenti, contribuiscono più o meno attivamente, più o meno consapevolmente alla (pre)costituzione di una realtà a sé stante. L'in-sé del mondo altro non è che il prodotto di prestazioni intenzionali che intessono l'esperienza del soggetto *in (cor)relazione* al mondo stesso, ossia, nulla più che un *sensu d'essere* costituito. L'intero piano ontologico risulta infatti *sovradeterminato* dalla dimensione trascendentale del senso:

Tutte le ontologie filosofiche sono *ontologie fenomenologico-trascentali*: tutte le regioni di ὄντα sono regioni di ὄντα che secondo il loro effettivo senso d'essere trascendental-filosoficamente chiarificato sono idealità trascendentali, unità costituite nella onnisoggettività trascendentale. (Hua VIII 482)

Il compito della fenomenologia è appunto, letteralmente, quello di esplicitare il senso di questa *sovradeterminazione trascendentale dell'ontologia*, di comprendere che «l'esistenza della cosa stessa, dell'oggetto d'esperienza,

esplicitare l'intera estensione del sistema implicito dei rimandi intenzionali, includendo in esso la dimensione intersoggettiva e il mondo stesso (CM 160) – perseguendo così l'ideale regolativo dell'*Allsubjektivität*.

è inseparabilmente *implicata* [untrennbar impliziert] *in questo sistema di connessioni trascendentali*» (FP 229). Di conseguenza, proprio perché visceralmente costituita e non ingenuamente presupposta, «la trascendenza del mondo [...] non implica alcun mistero metafisico: è di genere diverso, ma, secondo il tratto più generale, è della stessa specie della trascendenza dei numeri e di altre obietività irreali» (FP 229s.). Sebbene le cose, intese come complessi spazio-temporali, non presentino le stesse leggi eidetiche di formazione delle idealità matematiche, nondimeno, «ciascuna di queste oggettualità ideali esistenti è ciò che è in quanto indice dei suoi sistemi costitutivi» (MC 60). L'in sé dell'oggetto non ha valore noumenico ma è costituito come idealità trascendente, come l'indice di convergenza di un sistema indefinitamente aperto di esperienze possibili.

Ora, è pur vero, come si spiega in *Ideen I*, che «tra coscienza e realtà si spalanca un vero abisso del senso [Abgrund des Sinnes]» (Id/I 122, trad. mod.). Ma questo abisso è giustappunto ciò che l'autoesplicitazione intenzionale ha la pretesa di ricucire, ricostruendo i nessi di intermediazione che l'hanno istituito. Quello che *staticamente* è inteso da Husserl come abisso del senso, come struttura correlativa del rivolgimento intenzionale (*ego-cogito-cogitatum*), dal punto di vista *genetico* altro non è che il portato costitutivo del processo che ha generato tale struttura, differenziando dunque coscienza e realtà come due poli distinti. Il compito che l'esplicitazione impone è di considerare che «la *soggettività trascendentale* in generale è *data secondo gradi di immediatezza e mediatezza relativi* ed è data soltanto all'interno di questi gradi, *gradi di una implicazione intenzionale*» (FP 223). Soltanto ricostruendo tutti i gradi di intermediazione si arriva a comprendere quanto espresso con mirabile chiarezza nel § 41 delle *Cartesianische Meditationen*:

Voler cogliere l'universo dell'essere vero come qualcosa che sta al di fuori dell'universo di una coscienza possibile, di una conoscenza possibile, di un'evidenza possibile, mettendo in relazione reciproca i due universi meramente dall'esterno attraverso una legge rigida, non ha alcun senso. Tali universi appartengono in modo essenziale l'uno all'altro e questa coappartenenza essenziale significa che sono un'unità, un'unità nell'unica assoluta concrezione della [onni]soggettività trascendentale. Se la [onni]soggettività trascendentale è l'universo del senso possibile, allora porre una qualche esteriorità rispetto ad essa non ha proprio alcun senso. (MC 159; cfr. Hua VIII 482)

Se mi sono permesso di modificare il passo citato, antepoendo cioè il prefisso *All-* al termine *Subjektivität*, è perché tale prefisso sembra qui in grado di esprimere meglio, secondo cioè una prospettiva unitaria che non

ammette exteriorità di sorta, la coappartenenza di essere e coscienza. Del resto, l'uso del termine *Allsubjektivität* risulta pervasivo in almeno due testi redatti nel novembre del 1931 e relativi al secondo periodo (luglio '31 - febbraio '32) di rielaborazione delle *Meditazioni* (Hua XV Nrr. 22-23). Contestualmente, riflettendo in merito all'articolazione storico-generativa della soggettività trascendentale, al suo essere dapprima operativamente celata e all'esigenza di una sua esplicitazione fenomenologica, Husserl precisa:

Ma il fenomenologo e la fenomenologia in persona stanno in questa storicità. Mondanizzata come tutto ciò che di trascendentale si presenta, essa mostra un grado di sviluppo della stessa soggettività trascendentale, quello della breccia [*Durchbruchs*] dell'autoconoscenza trascendentale della onnisoggettività trascendentale. (Hua XV 393)

La fenomenologia rappresenta dunque il più alto grado di autoconsapevolezza tra quelli resisi disponibili nel corso dello sviluppo della genesi intenzionale. Tale consapevolezza, come visto, esorbita l'autocoscienza del singolo soggetto e quella della comunità monadica per ricomprendere al suo interno la realtà nel suo complesso, in quanto costituita da impliciti nessi intenzionali e da altrettante validità di senso. Dinanzi al compito della *Selbstausagebung* si spalanca dunque l'orizzonte sterminato della *Allsubjektivität* trascendentale. Il modo in cui Husserl precisa, in vari testi, i contorni dell'onnisoggettività sembra infatti collimare con le prerogative attribuite all'autoesplicitazione fenomenologica. Tra gli aspetti peculiari della *Allsubjektivität* se ne rimarca la correlatività della «struttura costituente-costituito» (Hua XLII 115), il legame necessario con «i fatti originari della *hyle*» (Hua XV 385), il carattere d'orizzonte e d'operatività fungente (Hua XXXIX 567, 628). In senso lato, il risveglio dell'onnisoggettività equivale dunque a quello della teleologia immanente allo sviluppo delle forme costitutive (Hua XV 380); rappresenta cioè il compimento dello sviluppo dell'autocoscienza trascendentale (Hua XLII 223), del suo svelamento sistematico (Hua XV 390) – coincide infine con il compito di un'autoconoscenza trasposta all'infinito (C 498)¹¹.

Alla luce di quanto detto, dovrebbe risultare maggiormente intelligibile cosa intende Husserl quando rimarca la novità del proprio idealismo fenomenologico. Esso non rappresenta un idealismo di tipo psicologicistico o soggettivistico, perché sebbene «la correlazione soggetto-oggetto non [sia] tale che la cosa possa essere in sé e per sé», tuttavia, anche «l'essere-soggetto [...] sotto-

¹¹ Sempre in merito alla *Allsubjektivität* v. Hua XV 646; XXIX 80, 88, 207, 307; XXXIV 317, 325, 363; Mat VIII 23.

stà alla stessa correlazione, per quanto sorprendente possa apparire» (C 493). D'altro canto, la proposta husserliana si sottrae alla «lotta dialettica con i *vari tipi di realismo*». Proprio perché essa attende al «disvelamento sistematico dell'intenzionalità costituente», ossia all'«*esplicitazione di senso effettivamente* condotta in merito a ogni tipo di essente che io, l'ego, posso immaginare» (MC 161), di fatto e per ciò stesso, qualunque forma di realismo è ricondotta alle proprie fonti sottese di validità. L'idealismo fenomenologico-trascendentale sovradetermina ogni tipo di realismo e per così dire lo inverte¹².

Altresì si comprende cosa intende Husserl quando asserisce che «la realizzazione della fenomenologia stessa è la dimostrazione di questo idealismo» (CM 64). A ben vedere, infatti, l'idealismo husserliano collima con l'attuazione della fenomenologia, ossia con la pratica dell'*Auslegung*; ma questo significa che la prospettiva idealistica non precede il metodo al modo di una tesi metafisica bensì *ne consegue quale esito della sua esecuzione sistematica*. L'idealismo fenomenologico non si presenta allora come una preconcepita visione del mondo¹³ ma come una *conquista filosofica*, un'attestazione metodologica progressiva, man mano cioè che l'esplicitazione intenzionale del senso prosegue e che interi ambiti ontologici sono ricondotti alle rispettive sorgenti di validità e così riassorbiti all'interno del dominio complessivo della *Allsubjektivität*. «Questo tipo di intelligibilità – dice Husserl – è la più alta forma di razionalità concepibile», il cui *perseguimento* consente di superare «tutte le errate interpretazioni dell'essere», le quali «sorgono dall'ingenua cecità per gli orizzonti che ne co-determinano il senso e per i compiti relativi al disvelamento dell'intenzionalità implicita» (MC 160, trad. mod.).

Al contempo, però, ciò equivale anche a dire che una prova definitiva dell'idealismo fenomenologico non si avrà mai. Una dimostrazione completa di questo idealismo esigerebbe infatti l'esplicitazione compiuta dell'intero sistema dell'esperienza reale e possibile, attuale e potenziale, egologica e intersoggettiva, e ancora: normale e anormale, umana e animale, terrestre e financo aliena (XV 382) – insomma: l'esplicitazione di «tutti i mondi immaginabili» (CM 63). Tutto ciò, in quanto ambito d'interesse dell'intenzionalità costituente, dovrebbe poter essere compreso come parte integrante della *Allsubjektivität* e sottoposto dunque al compito eventualmente praticabile della *Selbstausagebung*.

¹² Come recita la summenzionata lettera a E. Baudin del 1934: «nessun “realista” ordinario è mai stato così realistico e concreto come me, l'“idealista” fenomenologico (una parola che del resto non uso più)» (Dok III/7 16).

¹³ Per una critica della *Weltanschauung* cfr. C 536s.

Oltre a questo limite estrinseco di natura estensionale, il compito ne presenta anche uno di ordine intrinseco, legato al tenore ricorsivo e temporale del processo costitutivo che inevitabilmente riverbera sul piano metodologico¹⁴. Il fatto è che «io esplicito ciò che ho già come acquisito [*als Erwerb*], ma in quanto acquisito che è sempre nel [corso dell'] acquisire [*im Erwerben*]» (Hua XV 201). Il valore di quanto si costituisce nei suoi rivoli di senso è cioè di tipo ricorsivo; ciò che si acquisisce e si sedimenta nel corso dell'esperienza non è un possesso definitivo ma ognóra rivedibile. Ciò fa sì che l'*Allsubjektivität* risulti qualcosa di non esplicitabile una volta per tutte, ma solo nel corso di una storia (Hua XXIX 87).

Se così non fosse, se cioè Husserl avesse pensato la fenomenologia come un sistema chiuso e non come un'idea trasposta all'infinito, non avrebbe avuto alcun senso affidarne la realizzazione al concorso di generazioni e generazioni di filosofi (C 460). Più che una concezione metafisica, l'idealismo fenomenologico-trascendentale è infatti un vero e proprio *progetto di ricerca*. Un progetto che «*in quanto prassi dei filosofi nella socialità* [Sozialität] *degli scienziati*» (C 519) prevede lo sviluppo cooperativo e metodologicamente codificato dei suoi modi di attestazione e corroborazione. È un idealismo, per così dire, *in itinere*, per cui l'essere è funzione di una prassi specifica; in fin dei conti, «per la fenomenologia che indaga la correlazione [...] l'essente è un'idea pratica: l'idea di un lavoro infinito di determinazione teoretica» (MC 163).

3. Una paradigmatica (in)compiutezza

Il significato più recondito dell'idealismo fenomenologico non sarà dunque, non potendo di fatto esserlo, quello afferente a un sistema chiuso e deduttivo di principi, bensì quello relativo a un «sistema della scoperta»; meglio: a un «ordinamento della scoperta sistematica dei principi» (Hua XXXV 394), la cui compiutezza non potrà che essere assicurata *virtualmente*, ossia dall'infinita disponibilità e praticabilità di una *prassi teoretica* codificata. Per Husserl, «l'indubitabilità concerne il metodo» (C 516): non cioè una particolare dottrina ma ciò che diremmo il *paradigma di ricerca fenomenologico*, il quale riproduce sistematicamente sé stesso al di là della particolare configurazione assunta in un determinato frangente storico (C 518). La cifra

¹⁴ Sulla questione mi sia consentito rimandare al mio *Oltre la stratificazione costitutiva: per una lettura dialettico-ricorsiva del rapporto tra passività e attività in Husserl*, in «Philosophy Kitchen», n. 12 (2020), pp. 13-33.

stilistica di questo idealismo risiede infatti nel porsi non come visione preconcetta del mondo bensì come *ideale prassico da realizzare per mezzo di un lavoro infinito e socializzato di esplicitazione intenzionale*. La fenomenologia è in tal senso nulla più che la «funzione teoretica di una prassi» (KFT 181).

L'idealismo sorto in seguito alla "svolta" trascendentale come reazione teoretica all'«assolutizzazione [positivistica] di questo mondo» (*ibid.*) sembra assolutizzare di rimando, almeno in un primo momento, il polo egologico della correlazione (la coscienza assoluta). L'approfondimento genetico della fenomenologia ha il merito di riequilibrare la prospettiva husserliana deassolutizzando la coscienza e ponendo come autentico assoluto l'*a priori* della correlazione, reintegrando via via al suo interno l'intersoggettività e il mondo quali aspetti parziali di una medesima tendenza costitutiva latente. In virtù dell'esercizio metodico, questa tensione gradualmente si desta dal suo statuto meramente operativo, si tematizza per via fenomenologica e infine si persegue responsabilmente come un progetto di lavoro *in fieri*, condotto all'insegna dell'ideale regolativo dell'*Allsubjektivität*. In questo modo, la fenomenologia arriva a comprendersi quale prospettiva d'approdo della stessa tendenza costitutiva riesumata lungo il proprio scavo archeologico, come quel particolare *punto di vista* da essa generato – l'unico in grado di ripercorrerne e seguitarne *responsabilmente* lo sviluppo.

Deassolutizzare l'essere del mondo significa cingerlo nella sfera costitutiva del senso, riscattarlo dalla sua inerzia naturale, rimodularlo appercettivamente e quindi – eventualmente – poterlo trasformare; significa dunque oltrepassare l'ingenua e irrazionale accettazione di un fatto, vincolandone il corso allo sviluppo della vita intenzionale e autocosciente, di una vita che nell'interscambio esperienziale si rende autonomamente responsabile di sé e del mondo: si/lo razionalizza. Il tenore trascendentale dell'esperienza che si estrinseca in gradi di consapevolezza vieppiù crescente persegue allora un ideale di ragione. Quest'ideale – questo idealismo – non è però un dato originario bensì un *telos* esso stesso da costituire, da protrarre e perseguire scientemente.

Se trasposta dal piano meramente analitico al piano metastorico della crisi etico-politica in corso, la prospettiva fenomenologica – lungi dal coincidere con quella di uno spettatore passivo e disinteressato – risulta un'*attività partecipativa* a pieno titolo (R 4; C 517), legata a doppio filo al *telos* moderno di emancipazione dell'umanità mediante la realizzazione di una ragione filosofica autentica, ossia fenomenologica. È questo l'auspicio di un rinnovamento (*Erneuerung*) etico-sociale dell'uomo, il quale – idealisticamente – «è al contempo soggetto e oggetto della propria aspirazione, l'opera in infinito divenire di cui egli stesso è l'artefice» (R 44). Solo conducendo una «vita di "metodo"»

– facendo cioè del metodo una prassi abituale di vita e della vita stessa un «*panmetodismo*» – solo prendendo consapevolezza di sé, esplicitando ogni condotta di «*vita vissuta nell'autodisciplina o nella coltivazione di sé, nell'autoregolazione all'insegna di una costante vigilanza su di sé*» (R 46 ss.), soltanto così il singolo può accedere a una dimensione etico-razionale autentica.

Analogamente, il «*ruolo eticizzante*» (R 67) della scienza rigorosa si riversa nel «*milieu storico comune*» (R 57) della vita consociata. Qui, l'ideale regolativo dell'*Allsubjektivität* addita un compito etico-sociale cosmopolita:

Arriviamo così all'idea ultima di un'umanità etica universale, a un popolo mondiale veramente umano al di là di tutti i singoli popoli e sovrappopoli che li abbracciano, al di là di tutte le culture, a uno Stato mondiale al di là di tutti i singoli sistemi statali e di tutti i singoli stati. (R 70)

È il progetto di una compiuta autocomprensione e autorealizzazione del genere umano, della sua genesi costitutiva ancora in via di formazione.

English title: Husserl and the *Allsubjektivität's* point of view.

Abstract

To appreciate the significance of phenomenological idealism as traditionally unprecedented, I shall provide a clarification of the too often overlooked notion of Allsubjektivität. Husserl's effort to resolve classical philosophical oppositions – such as those between naïve objectivism and psychological subjectivism, theory and practice, etc. – results in the idea of transcendental (all) subjectivity's self-explication (Selbstausslegung). I will argue that, on closer inspection, Husserl's idealism does not consist in a metaphysical worldview but, rather, it coincides with the accomplishment of a concrete task, according to which true being emerges as a practical idea of cooperative determination. Indeed, the procedure of Auslegung reveals how the tension among the world, the I and the others coalesces and how a higher degree of self-awareness (Selbstbesinnung) amounts to a correlative boost in human self-responsibility (Selbstverantwortung) for reason's achievements.

Keywords: Husserl; Phenomenological Idealism; All-Subjectivity; Self-Explication; Self-Responsibility.

Filippo Nobili
 Università di Pisa
filippo.nobili@cfs.unipi.it

Edizioni ETS

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

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2020