

L'EFFETTIVITÀ DELL'ERMENEUTICA

Puissances de l'herméneutique

a cura di

**Mario G. Lombardo
Alberto Romele**

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

FrancoAngeli

Il volume è stato stampato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell'Università degli Studi di Verona.

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa						Anno							
0.	1	2	3	4	5	6	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore. Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO (www.aidro.org, e-mail segreteria@aidro.org).

Stampa: Global Print srl, via degli Abeti 17/1, Gorgonzola, Milano.

Indice

Prefazione	pag. 7
Georges Charbonneau <i>Herméneutique de la puissance. Puissance et sens</i>	» 9
Jean-Claude Gens <i>Le défi contemporain de la compréhension de la nature</i>	» 22
Claudia Pedone <i>La comprensione di sé: tra immagine e parola</i>	» 35
Stephan Grätzel <i>Herméneutique et poétique philosophique</i>	» 46
Csaba Olay <i>L'être et l'apparence du texte: l'herméneutique de Gadamer</i>	» 54
Carla Canullo <i>La traduzione alla prova dell'ermeneutica</i>	» 66
Akos Herman <i>La traduction gadamérienne et benjaminienne</i>	» 77
Salvatore Giammusso <i>Mente ermeneutica, mente meditativa</i>	» 85
Christian Berner <i>S'orienter sur l'autre. Herméneutique et orientation</i>	» 98
Letizia Coccia <i>Sulle possibilità interculturali dell'ermeneutica: una sfida giapponese</i>	» 107

Timothy Tambassi <i>Ontologia analitica e ontologia ermeneutica. Un confronto possibile?</i>	pag. 121
Antonino Mazzù <i>Comprendere e interpretare in psicologia. Il contributo di L. Binswanger</i>	» 136
Jean-Philippe Pierron <i>Puissances de l'herméneutique et puissances de l'imagination</i>	» 150
Massimo Mezzanica <i>Ermeneutica e autobiografia: narrazione, interpretazione e identità</i>	» 165
Silvia Pierosara <i>La relazione tra narritività e dimensione simbolica: togliere per conservare?</i>	» 179
Claudio Paravati <i>Dilthey e l'ermeneutica della struttura. Progetti di una logica ermeneutica</i>	» 192
Augustin Dumont <i>La compréhension au risque de la Bildlehre de Fichte. Réflexions sur les conditions de possibilité d'une interprétation de l'image</i>	» 206
Denis Thouard <i>La puissance des œuvres. Le Rembrandt de Simmel</i>	» 219
Marco Sgarbi <i>Kant e la mente ermeneutica</i>	» 234
Mario G. Lombardo <i>La comunione dei vivi con i morti</i>	» 245
Alberto Romele <i>Ricœur interprète d'Augustin. Sur la notion de verbum in corde</i>	» 270
Indice dei nomi	» 283

Prefazione

Interpretare non è mai solo comprendere qualcosa secondo l'essenza della cosa stessa, e neppure è solo comprendere una cosa dal punto di vista delimitato dell'interesse che l'interprete nutre nei confronti di essa. Interpretare è sempre anche produrre un sistema relazionale dinamico, un modo d'essere attivo della cosa, una sua significanza che la cosa prima non aveva di per sé. La cosa interpretata non rimane identica a com'era prima delle interpretazioni che l'hanno coinvolta. Altri interpreti del significato di quella cosa o della rilevanza di quello stato di cose saranno, spesso inconsapevolmente, influenzati dalle interpretazioni precedenti. Già a partire dalla seconda metà del '700 i teorici dell'ermeneutica osservavano questa connessione effettuale delle pratiche interpretative, ed avvertivano che ogni interpretazione avviene "secondo lo spirito del proprio tempo". Il quale spirito del tempo contiene a sua volta l'elaborazione di tradizioni precedenti.

Neppure l'interprete rimane nella sua vita non toccato dalle interpretazioni che produce. Dalla seconda metà dell'800 in poi si analizzano le forme di implicazione dell'interprete nell'atto di comprendere, e si osserva come non solo il mondo ambiente è trasformato dalle interpretazioni, ma lo stesso interprete costituisce in parte la sua intelligenza e la sua personalità mediante esse.

L'analisi dell'effettività dell'ermeneutica è ormai un campo vastissimo di indagine, con la sua storia e con prospettive problematiche ancora da studiare. Un gruppo di studiosi dell'ermeneutica, operanti in diversi centri universitari e di ricerca europei, che hanno costituito tra loro una rete di collaborazione, il *Reseau International «Herméneutique, mythe et image»*, si sono incontrati il 9-11 settembre del 2010 presso il Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell'Università di Verona per presentare e discutere le loro ricerche su questo tema, invitandovi anche altri studiosi di settori specifici dell'interpretazione. I loro contributi sono offerti in questo libro all'interesse dei lettori.

Mario G. Lombardo, Alberto Romele

La traduzione alla prova dell'ermeneutica

1. Questioni preliminari

La traduzione alla prova dell'ermeneutica: il titolo annuncia una storia lunga, che parte dall'epoca moderna, s'impone nel XIX e XX secolo nella tradizione che da Friedrich Schleiermacher (e dai suoi differenti modi di tradurre) giunge fino ad Antoine Berman e ai suoi studi sul ruolo della traduzione nella *Bildung*, che va da Walter Benjamin al rapporto tra traduzione e cultura di Laurence Venuti, fino alla prossimità di traduzione e ermeneutica in Hans Georg Gadamer e Paul Ricœur. Sono tesi note, queste elencate, originalmente riprese dagli autori che hanno partecipato al volume, edito da Larisa Cercel, *Übersetzung und Hermeneutik/Traduction et herméneutique*¹.

Il destino di traduzione ed ermeneutica si è, dunque, incrociato, ma qui ci troviamo a interrogarci non tanto sul loro rapporto quanto più sulle “*puissances de l'herméneutique*” sulla sua effettività, chiedendoci se ciò può mettere alla prova una traduzione che, reciprocamente, proprio per tale *épreuve/prova* è capace di mettere in luce le *puissances de l'herméneutique*. E se sì, in che modo? C'è qualcosa che l'*ermeneutica* può specificamente dare alla traduzione, e ciò in grazia delle proprie *puissances incessamment riscoperte e rinnovate*?

Puissances che proponiamo di saggiare seguendo alcune questioni proprie della traduzione e indagando il modo in cui l'ermeneutica vi risponde. La “traduzione alla prova dell'ermeneutica” vuole indicare questo: saggiare le capacità dell'ermeneutica, vedere in che misura e come essa affronta originalmente, in modo unico, questioni in-solute, aperte, forse anche insolubili. La questione non riguarda, dunque, soltanto la legittimità di un rapporto (tra traduzione ed ermeneutica) ormai ampiamente argomentato, ma chiede che cosa ancora oggi, mutate le domande che la traduzione affronta, l'ermeneutica possa dire.

1. Edito da Zetabooks, Bucharest 2009.

2. Questioni aperte

Vi sono, allora, delle questioni caratterizzanti in proprio la traduzione che provocano, irrisolte, l'ermeneutica? La questione dell'equivalenza induce a rispondere positivamente. Tradotto, un testo passa da una lingua all'altra, il che inevitabilmente fa porre la questione dell'equivalenza tra l'originale e il testo nella lingua di arrivo. Si dice la stessa cosa o “quasi”? Questione che s'inserisce in un contesto più ampio, riguardante scelte di campo concernenti il modo in cui si traduce, privilegiando la lettera o lo spirito e il senso, con la conseguente individuazione di diversi modi di tradurre, come già Schleiermacher aveva colto. Ai modi individuati dal filosofo tedesco oggi si aggiungono le ricerche non aggirabili della filosofia del linguaggio e della filosofia analitica, anch'esse sensibili al problema dell'equivalenza linguistica e testuale.

Qual è o deve essere il criterio di equivalenza e come, infine, si formula la sua questione? Pur ricostruendo in modo rapido il problema, le contraddizioni che lo hanno segnato emergono immediatamente. Johann Breitinger, nel XVIII secolo, riteneva che la migliore traduzione fosse quella fedele al testo originale, realizzata sostituendo a ogni parola un termine *equivalente* nella lingua di arrivo, ritenendo che si potesse parlare di sostanziale comunità delle lingue e pensieri umani. Contro questa tesi si sollevava Arthur Schopenhauer in *Parerga und Paralipomena*, sostenendo che le lingue non sono affatto *interscambiabili* né l'equivalenza, dunque, è possibile. La traduzione accade sullo sfondo di profonde differenze e alterità e non sullo sfondo di una similitudine, come Breitinger, invece, riteneva. Uscendo da quest'opposizione, recentemente in Italia, Francesca Ervas ha proposto un'altra equivalenza, che chiama “semantica”². Compito del traduttore sarebbe quello di *mediare* tra il difficile discernimento delle intenzioni dell'autore e il sistema linguistico della comunità che riceve il testo. Ervas, nell'alveo della tradizione analitica, privilegia il confronto con Quine e Davidson, tenendo conto delle obiezioni mosse da quest'ultimo al primo, soprattutto alla concezione comportamentistica del linguaggio, ovvero al costruire il vocabolario nell'osservazione comportamentale in mancanza di ogni riferimento *originale*, secondo la celebre tesi della “traduzione radicale”.

Quanto rapidamente detto mostra che la questione dell'equivalenza è lungi dall'essere esaurita, destinata piuttosto – almeno sembra – ad essere travagliata dall'alternativa tra la sua necessità e/o impossibilità. E un altro dei modi in cui la filosofia vi si è scontrata è la riflessione di Paul Ricœur, che ne ha sondato le difficoltà formulando il problema nei termini di traducibile e intraducibile: se l'equivalenza totale tra il testo originale e quello tradotto è impossibile, ciò accade perché non tutto è traducibile. *Et pourtant*, dal momento che «nonostante tutto, traduciamo», un altro genere di equivalenza va comunque pensato, un'“equivalenza senza identità”. Corollario di questa formulazione è la sostituzione dell'alternativa traducibile/intraducibile con quella fedeltà/tra-

2. Cfr. F. Ervas, *Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione*, Quodlibet, Macerata 2009.

dimento, che dovendo comunque tradurre lingue, testi e culture perché comprensione e convivenza siano possibili, il problema diventa vedere in che misura e fino a che punto la fedeltà del testo tradotto all'originale è possibile. Constatando allora che la traduzione s'inscrive nella «lunga litania dei “nonostante tutto”»³, e citando quello che Antoine Berman chiamava il «desiderio di tradurre», egli rimarca il ruolo *euristico* della traduzione nei riguardi della lingua d'arrivo, la lingua propria del traduttore; detto altrimenti: il «desiderio di tradurre» ha reso possibile «l'ampliamento dell'orizzonte della propria lingua» insieme alla *formazione*, alla *Bildung* e «la scoperta [...] di risorse (della propria lingua) lasciate inoperanti»⁴. L'ampliamento reso possibile dalla traduzione non elimina, certo, la questione aperta dal dilemma *fedeltà/tradimento*, interrogandosi sul quale Ricœur risponde che l'alternativa si nutre del fatto che

non esiste criterio assoluto della buona traduzione; un criterio simile sarebbe disponibile se si potesse paragonare il testo di partenza e il testo di arrivo ad un terzo testo, portatore dell'identico senso che si presume circoli dal primo al secondo [...]. Da qui il paradosso, prima ancora del dilemma: una buona traduzione può tendere solo ad una presunta equivalenza, non fondata su una identità di senso dimostrabile. Un'equivalenza senza identità⁵.

La coppia fedeltà/tradimento sostituisce, dunque, secondo Ricœur, quella di traducibile/intraducibile, nel quale si incaglia il problema dell'equivalenza. È intraducibile ciò che, nella lingua di partenza, manca di un corrispettivo nella lingua di arrivo, non soltanto un corrispettivo terminologico ma spesso anche concettuale, culturale. Proponiamo di chiamare *negativa* quest'idea d'intraducibile. Negativa non soltanto nella sua formazione terminologica, ma anche perché si formula negativamente nel contrasto con un positivo che è l'equivalenza, anche quella senza identità di Ricœur. La stessa Ervas, dal fronte analitico, precisa che la sua “equivalenza semantica” si formula proprio in difesa del traducibile contro le teorie che invece sfociano nell'intraducibile. Tale critica è condotta trovando punti di riferimento nell'ultima produzione di Davidson, il quale le permette di difendere il fatto che “nonostante tutto” si traduce e, dunque, che un'equivalenza di qualunque forma e formulazione vada comunque cercata. Ponendosi la questione dell'equivalenza, la traduzione scopre l'intraducibile, v'inciampa come in una “pietra” che costringe il traduttore, come ha rimarcato Marc de Launay, ad una riscrittura

3. P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, in *La traduzione. Una sfida etica*, ed. it. a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001, p. 59. Tra i motivi discussi da Ricœur c'è quello della ri-traduzione. Su questo punto non ci esprimiamo qui, rinviando ad altre sedi la discussione e, soprattutto, rinviando alla lettura del saggio di Alfredo Marini *Tradurre “Sein und Zeit”*, postfazione alla nuova traduzione italiana di *Essere e tempo* edita da Mondadori (collezione i Meridiani) nel 2006. È nostro avviso che questa edizione e traduzione possa, anzi, debba essere un punto di partenza per nuove riflessioni sulla traduzione.

4. P. Ricœur, *Il paradigma della traduzione*, cit., p. 65.

5. *Ibidem*.

del testo⁶. Rimane, certo, un compito dell'ermeneutica, che infatti, scrive ancora De Launay,

en lieu et place d'un tiers texte, les traducteurs ne disposent que d'une herméneutique, c'est-à-dire de la reconstruction d'un original qui doit, dans le meilleur des cas, aller jusqu'à faire apparaître quels aspects de cet original sont des innovations par rapport au discours dont il était contemporain sur le fond desquels il innovait, quels autres sont aux contraire des reprises de la tradition discursive et plus généralement, culturelle qui en fut le contexte⁷.

In definitiva, compito dell'ermeneutica e sua *puissance* sarebbe trovare un equivalente, magari senza identità, poiché a dispetto delle difficoltà dovute alle inevitabili distanze culturali, linguistiche, o a dispetto di un intraducibile effettivo, “malgrado tutto, si traduce”.

Nel quadro tracciato, traduzione ed ermeneutica sembrano saldarsi entrambe in queste note affermazioni di Gadamer:

Così, la situazione del traduttore è in fondo la stessa di quella dell'interprete. L'esempio del traduttore, il cui compito è superare l'abisso che separa le lingue, mette in luce in modo particolarmente chiaro la relazione di reciprocità che c'è tra l'interprete e il testo, tale da corrispondere alla reciprocità della spiegazione nella conversazione. Ogni traduttore è interprete [...]. Tra il compito del traduttore, che rende il testo in un'altra lingua, e l'ermeneutica generale dei testi la differenza è non di natura ma soltanto di grado⁸.

Le “puissances de l'herméneutique”, in tal caso, sarebbero il rendere possibile la traducibilità anche di fronte a vincoli che le lingue pongono.

Possiamo considerare la questione risolta e ritenere quanto detto come l'unica accezione possibile d'intraducibile? La risposta mi pare debba essere negativa: basta, infatti, scorrere anche rapidamente le tesi di Walter Benjamin e Jacques Derrida per sentire accenti diversi che trovano ancora commentatori e continuano a esser punto di partenza di nuove ricerche⁹. In queste posizioni ne va, mi pare, di un intraducibile in senso *positivo* che non si dice nel e per contrasto con quanto invece può essere tradotto. Anzi, per certi versi è proprio tale intraducibile a segnare il passo e il compito della traduzione, diremmo parafrasando Benjamin.

Del testo del quale, il noto *Il compito del traduttore*, oggi è lecito dire quello che Ricœur diceva della fenomenologia, definendola «la somma dell'opera husserliana e delle eresie scaturite dallo stesso Husserl»¹⁰. Il testo di Benjamin ha avuto la stessa sorte, essendo stato aumentato e accresciuto dai numerosi e

6. M. de Launay, *Qu'est-ce que traduire*, Vrin, Paris 2006; *L'intraduisible*, cit., pp. 40-52.

7. *Ivi*, p. 51.

8. Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, ed. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1990, pp. 408-408.

9. Cfr., tra altri, il libro di D. Saraniti, *Messianismo e traduzione. Benjamin e Derrida*, Casini editore, Roma 2009.

10. P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, 2004², p. 9.

originali commentari, non di rado eretici, che ha ispirato. Ciò è stato possibile perché si tratta di una riflessione la cui *puissance* è euristica, capace di portare alla luce il nucleo innovativo e rivelativo della traduzione. Perciò, poiché ha un potere rivelativo, poiché non “comunica” ma domanda, interroga, tenta, è anche un testo che non cessa di crescere, di aumentare, come Benjamin auspica per la lingua *nella* quale si traduce, destinata ad accrescersi grazie alle sollecitazioni della lingua *da* cui si traduce. Questa *crecita* sono, lo ripetiamo, alcuni celebri commentari che non si sono limitati alla riscrittura ma che, proprio a partire dalle istanze benjaminiane, hanno progredito nella riflessione sulla traduzione. Citiamo tra questi commentari due testi, a tutti noti: i saggi di Derrida, il celebre *Des tours de Babel*¹¹ e *Qu'est-ce qu'une «traduction relevante»?*¹², e il testo di Antoine Berman *L'âge de la traduction. «La tâche du traducteur» de Walter Benjamin. Un commentaire*¹³.

Sull'intraducibile insistono, forse non a caso, i commentari su Benjamin; insistono sul suo senso, sul suo tratto messianico, certamente, ma anche sulla sua capacità di *rinnovare*, di rendere nuovo e, perciò, di scoprire altre potenzialità della lingua, così come già Benjamin diceva circa la forza che la traduzione esercita sulla lingua di arrivo. Del testo del filosofo tedesco colpisce la potenza euristica, che proprio Berman ha efficacemente messo in luce.

Pour Benjamin, la traduction ne «signifie» rien pour l'œuvre. On pourrait ajouter que l'œuvre, par la traduction, a réaffirmé, vérifié, son *intraduisibilité foncière* [...]. Car si la traduisibilité est une structure de l'œuvre, si le désir d'être traduite est inscrit en elle comme le désir d'être arrachée à elle-même et à sa langue, l'intraduisibilité et non moins une structure de l'œuvre, et, pourrait-on dire, *sa plus intime fierté*. [...] L'œuvre voit dans son intraduisibilité son «noyau» le plus profond, ce qui justifie qu'on puisse parler à son propos de “noyau”. [...] Plus la traduction, en sa radicalité, s'efforce de venir à bout de l'intraduisibilité, plus celle-ci révèle de nouvelles couches d'intraduisibilité, *ad infinitum*¹⁴.

Sull'intraducibile ha insistito anche Derrida in posizioni ormai altrettanto note quanto quelle di Benjamin. Ancora un commentario, dunque, dove la positività dell'intraducibile emerge nell'intraducibilità del nome proprio, di Babele, innanzitutto (il saggio commenta Benjamin dopo esser partito dal racconto biblico), insistendo soprattutto sull'*à traduire* fondato sul testo originale inteso come «nucleo, *noyau*»: «On reconnaît un noyau, l'original en tant que tel, à ceci qu'il peut se laisser de nouveau traduire et retraduire. Une traduction, elle, ne le peut pas *en tant que telle*. Seul un noyau, parce qu'il résiste à la traduction qu'il aime, peut s'offrir à une nouvelle opération traductrice sans se laisser épuiser»¹⁵. Proponiamo di chiamare intraducibile po-

sitivo questo nucleo irriducibile che non si lascia scoprire se non a partire da se stesso.

Vi sono dunque due figure di intraducibile. Tra il senso negativo e quello positivo di intraducibile c'è, tuttavia un tratto comune? Condividono qualcosa di più del semplice nome? L'intraducibile in senso negativo emerge dalle difficoltà che s'incontrano quando il punto di riferimento della traduzione è l'equivalenza, l'intraducibile in senso positivo affiora come nucleo che si ridona continuamente alla traduzione. La distinzione, legittima, rischia però di farsi artificiosa, se intesa in senso assoluto: in entrambi, infatti, si danno *due sensi* diversi di *un* medesimo tratto, ossia dell'impossibilità di una *riproduzione*, nella traduzione, dell'originale. Ora, nel coglimento di questo senso comune, che pure quando si tratta di traduzione – lo abbiamo visto – è *indépassable*, è ancora in gioco l'ermeneutica con le sue *puissances*?

Certamente, almeno sullo sfondo, il problema del comprendere e dell'interpretazione dei testi rimane, ma il dibattito fin qui ricostruito sembra mettere piuttosto in luce le *puissances della traduzione* e non quelle dell'ermeneutica. Nessun problema in questo, ma si pone la domanda se resti ancora un compito proprio dell'ermeneutica che emerga da quanto fino ad ora visto, che emerga nella sua capacità di rispondere a questioni aperte. Si potrà obiettare che, visto quanto messo a tema, sarebbe stato invece opportuno invertire i termini, riformulando il titolo di queste pagine *L'ermeneutica alla prova della traduzione*. Il che, tuttavia, non avrebbe reso possibile un'euristica *interna* all'ermeneutica stessa, euristica formulabile in questi termini: posto che l'atto traduttivo è anche “affaire herméneutique”, in che modo l'ermeneutica cambia e si trasforma mentre risponde alle questioni aperte da un atto che la declina perché le appartiene, che ne svolge le *puissances*? Detto altrimenti: in che modo rispondere alle questioni fino ad ora aperte torna sull'ermeneutica? Quali *puissances* ne fa emergere mentre vi risponde *in actu exercitu*, in quel gioco di domanda-risposta da capo a fondo ermeneutico, come Gadamer ha rimarcato?

La questione aperta è quella dell'intraducibile ed è in merito ad essa che sarà tentata l'ermeneutica. Ma è legittimo, il tentativo? L'intraducibile è *affaire herméneutique* oltre che traduttivo? Riteniamo che esso sia una questione ermeneutica, poiché ciò che non può essere tradotto perché non equivalente o perché si sottrae alla traduzione domanda un'interpretazione che *risponda* comunque al desiderio di tradurre. Certo, anche altre questioni (la *querelle* spirito/lettera o l'alternativa fedeltà/tradimento) hanno a che fare con l'ermeneutica, ma quella dell'intraducibile possiede un tratto che direttamente lo porta nelle prossimità dell'ermeneutica. Là dove si tratta d'intraducibile, si pone *vi propria sua* una *tra* le questioni che ha deciso dell'ermeneutica, la questione della *verità*. Due esempi che confermano la legittimità del passaggio, ancora da Derrida e Benjamin.

Chiede il primo, riflettendo sul senso dell'affermazione di Benjamin secondo la quale la lingua di arrivo è destinata a essere accresciuta, aumentata, amplificata dalla traduzione: «Si la croissance de langage doit aussi reconstituer sans représenter [...], la traduction peut-elle prétendre à la vérité? Vérité, sera-

11. In J. Derrida, *Psychè. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1998, pp. 203-235.

12. J. Derrida, *Qu'est-ce qu'une «traduction relevante»?*, L'Herne, Paris 2005.

13. A. Berman, *L'âge de la traduction. «La tâche du traducteur» de Walter Benjamin. Un commentaire*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 2006.

14. Ivi, pp. 68-69.

15. J. Derrida, *Des tours de Babel*, cit., p. 225.

ce encore le nom de ce qui fait la loi pour une traduction? Nous touchons ici – en un point sans doute infiniment petit – à la limite de la traduction. L'intraduisible pur et le traductible pur y passent l'un dans l'autre – et c'est la vérité, "elle-même matériellement"¹⁶. E poco oltre scrive: «(La vérité) est apparemment au-delà de toute *Übertragung* et de toute *Übersetzung* possible. Elle n'est pas la correspondance représentative entre l'original et la traduction, ni même adéquation première entre l'original et quelque objet ou signification hors de lui. La vérité serait plutôt le *langage pur* en lequel le sens et la lettre ne se dissocient plus»¹⁷. Ma come Benjamin ha posto, da parte sua, la questione? Che cosa egli intende per verità?

Il compito del traduttore [...] consiste nel trovare quell'atteggiamento verso la lingua in cui si traduce, che cosa possa ridestare, in essa, l'eco dell'originale. [...] Il grande motivo dell'integrazione delle molte lingue nella sola lingua vera è quello che ispira il suo lavoro. Un lavoro in cui le lingue stesse concordano fra loro, integrate e riconciliate nel modo del loro intendere. Ma se c'è una lingua della verità, in cui gli ultimi segreti intorno a cui ogni pensiero si affatica sono conservati senza tensione e quasi tacitamente – questa *lingua della verità* è la vera lingua. E proprio questa lingua, nel presentire e descrivere la quale è la sola perfezione cui il filosofo può aspirare, è intensivamente nascosta nelle traduzioni¹⁸.

E sul tema va rimarcata anche un'osservazione di Berman sulla lingua pura, sulla *reine Sprache* di Benjamin, lingua della verità: unendo il senso kantiano di *rein* e quello declinato da Hölderlin¹⁹, Berman scrive che «*rein* signifie aussi: vide, intransitif. La pure langue c'est la langue qui ne véhicule pas de contenus, la langue qui repose en elle-même et n'est pas moyen en vue de...»²⁰ e «la pure langue est le non-dit par excellence des langues naturelles», lingua sempre *a venire*. È l'interpretazione di Berman, la sua lettura della *reine Sprache* di Benjamin. Ma ogni commentario non si limita a parafrasare, lo abbiamo detto, esso accresce il testo. E dunque in grazia di questo ritornare sul testo ampliandolo, come la traduzione amplia la lingua di arrivo, leghiamo tra loro verità e lingua pura, decidendo di collegare due commentari (Derrida e Berman) diversi per le motivazioni che li hanno generati e per l'orizzonte di pensiero in cui si inseriscono. Questi commentari sono un *accrescersi* del testo; è cresciuta, maturata, la questione dell'intraducibile e ora, proprio in essa, è cresciuta, in una sorta di deiscenza interna, quella della *verità*: ché se la lingua pura è intraducibile, questa lingua è *lingua della verità*, questione che nasce, affiora in quel-

16. Ivi, p. 223.

17. Ivi, p. 228.

18. W. Benjamin, *La tâche du traducteur*, in *Œuvres*, trad. fr. Maurice de Gandillac, Les Lettres nouvelles: Denoël, Paris 1971, p. 47.

19. «"Pur", chez Kant est tout ce qui n'est pas empirique [...], mais le *rein* de Benjamin connaît aussi une autre origine: Hölderlin. [...] *Rein*, chez Hölderlin, est ce qui se rapporte à l'origine» (Berman, *L'âge de la traduction*, cit., p. 116).

20. *Ibidem*.

l'*entre-deux* impercettibile che è lo scarto tra *traducibilità pura e intraducibile puro*.

In questa crescita del testo nei suoi commentari emergono almeno due tratti: la questione dell'intraducibile e della verità s'innestano in quell'interstizio eroso da quanto in un testo è traducibile *de jure* ma intraducibile *de facto*; ma verità è anche lingua pura dove la *reine Sprache* è «le non-dit par excellence». Una verità che è *interstizio*, *scarto*; una verità che è *sempre a venire*, *compito*. Una verità che nessuna interpretazione può cogliere, che nutre la traduzione ma che resta indicibile, ineffabile: Berman, non a caso, sottolinea della *reine Sprache* proprio questo tratto. L'intraducibile in senso *positivo* apre – paradossalmente – alla verità *per viam negationis*, giungendo a una verità ineffabile. Intraducibile/verità, dunque: come, però, vi risponde non già la traduzione, ché lo abbiamo visto, ma l'ermeneutica? Come si tenta in questa risposta? Non soltanto la traduzione è atto totalmente ermeneutico, ma anche la verità è questione totalmente ermeneutica. Ma lo è anche quando la verità si fa *affaire* dell'intraducibile, o addirittura questione intraducibile?

3. Ermeneutica, intraducibile, verità

Ripetiamo la nostra domanda-guida: in che modo le "puissances de l'herméneutique" si rivelano nel rispondere a questioni aperte? E la nostra questione aperta è: quale verità, posta la questione dell'intraducibile? Una risposta è stata individuata, che svolge la verità *negativamente* come ineffabile e sempre a venire, e ciò proprio laddove l'intraducibile è inteso in senso *positivo*. Come mai si arriva a questo esito? Proponiamo di individuare l'accadere di tale inversione (intraducibile positivo/verità ineffabile e negativa) nella mancanza di un'ermeneutica che *positivamente* ponga la questione della verità. Ciò detto, può darsi un senso non negativo di verità, ineffabile, leggera? È l'unica alternativa che ci si pone? Forse no: la questione può essere nuovamente invertita e la verità detta in senso positivo tornando alle *puissances* dell'ermeneutica e non a quelle della traduzione, dunque ermeneuticamente e non traduttivamente.

Per quanto riguarda l'altra via, quella che abbiamo chiamato "negativa" dell'intraducibile, la questione della verità non si pone, ponendosi invece quella dell'equivalenza. In mancanza di un terzo testo, osservava De Launay, si apre l'alternativa ermeneutica del ritradurre. Di fronte allo scacco della traduzione, resta sempre e ancora la possibilità di ridire e ritradurre, ma solo indirettamente si pone il problema della verità di ciò che si è tradotto, ponendosi soltanto quello della correttezza e giustizia dell'equivalenza, sia essa "semantica" (Ervas e/o la filosofia analitica) o "senza identità" (Ricœur). C'è, allora, qualcosa di vero non soltanto destinato a sottrarsi (Benjamin, Derrida, Berman) ma a *tradursi in modo* intraducibilmente *inesauribile sebbene dicibile e detto, dicibile perché detto*? Dove la traduzione sia non soltanto l'atto del passare da una lingua all'altra ma prima ancora il *tradursi* stesso di un contenuto che ha da essere espresso perché, nonostante gli scacchi e le difficoltà che incontra, *si traduce*, nel senso originario del termine tradurre, ossia presentare o presentarsi.

portare o portarsi “davanti a”? Per far essere, per far accadere, perché la traduzione si dia, «si traduce quello che *si traduce*», nel senso in cui l'italiano dice “tradursi davanti a”. La tendenza a tradurre o il suo desiderio non sarebbe soltanto appannaggio del testo o del traduttore, ma si traduce anche perché c'è una sorta di movimento principale della traduzione: è questo movimento principale che potrebbe esser indicato come la venuta, l'arrivo della verità nel suo “aversi a tradurre” per essere compresa.

Occorre trovare, qui, una figura filosofica di verità che avalli tale tesi, di una verità che *si traduce* spostando il desiderio di tradurre dal traduttore e dal testo alla *tensione al tradursi stesso*, ossia a *l'aversi a tradurre, a condursi*, e non soltanto all' *à traduire* messianico della lingua pura. *Intraducibile, in questo senso, non sarebbe ciò che si sottrae alla traduzione ma il cuore dell'atto stesso del tradursi*. Intraducibile, ossia, non è il non poter essere tradotto o ciò che misticamente si sottrae, ma il gesto per cui qualcosa si comprende avendo da “presentarsi davanti a”.

C'è, tuttavia, un passo avanti rispetto a quanto finora detto e, se sì, verso dove? Forse tale passo avanti sta proprio nella *verità*, nella quale può essere individuato tale cuore del tradursi. Si traduce perché il movimento stesso della verità spinge al tradursi, al passare. Ma dove? Perché non si tratta di un transito solamente pensabile, di un vuoto gioco di specchi allestito soltanto per giustificare il fatto che *comunque* si traduce, senza dire nulla più di quanto è stato già detto? Dove, dunque? Nel *darsi a interpretare*. L'interpretazione, cioè, è il modo concreto nel quale la verità si comprende senza fissarsi in un'unica espressione. La tesi va, naturalmente, motivata. Lo faremo – come anticipato – cercando una figura di verità prossima a quanto fin qui detto e vedendone le sue implicazioni per l'ermeneutica e la traduzione.

Una figura di verità che non sia perlomeno contraddittoria con la figura di *intraducibile* finora detta è quella che Luigi Pareyson ha proposto in *Verità e interpretazione*. Distinguendo tra un pensiero soltanto espressivo, che si limita ad esprimere il proprio tempo, e un pensiero rivelativo che intende manifestare la verità ed è al contempo anche espressivo, della verità Pareyson scrive:

Nel pensiero rivelativo [...] per un verso tutti dicono la stessa cosa, e per l'altro ciascuno dice un'unica cosa: tutti dicono la stessa cosa, cioè la verità, che non può essere che unica e identica, e ciascuno dice un'unica cosa, cioè dice la verità nel proprio modo, nel modo che *solum* è suo. [...] La verità è dunque unica e intemporale all'interno delle molteplici e storiche formulazioni che se ne danno; ma una tale unicità che non si lascia compromettere dalla moltiplicazione delle prospettive non può essere che un'infinità che tutte le stimola e le alimenta senza lasciarsi esaurire da alcuna di esse e privilegiarne nessuna; il che significa che nel pensiero rivelativo la verità risiede più come sorgente o origine che come oggetto di scoperta [...]. Solo come inesauribile la verità si affida alla parola che si rivela, conferendole una profondità che non si lascia mai esplicitare completamente né interamente chiarire²¹.

21. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971-1982, p. 18.

Oltre al tratto dell'inesauribilità, per Pareyson alla verità appartiene il tratto dell'inoggettività e dell'inesauribilità:

Se la verità non può essere colta che come inesauribile, essa più che oggetto è risultato è origine e impulso, e il pensiero, più che parlarne come se fosse un tutto concluso, deve contenerla e muoverne e alimentarsene, trovandovi lo slancio del proprio corso, la fonte del proprio contenuto, la misura del proprio esercizio, e nel pensiero essa risiede come una presenza tanto più attiva ed efficace quanto meno configurabile e definibile. [...] La sua inoggettività è originaria e profonda, e si manifesta in un'arrestabile ulteriorità, per cui la verità si consegna alle più diverse prospettive solo in quanto non si identifica con nessuna di esse, e rende possibile il discorso solo in quanto non si risolve a sua volta in discorso²².

Un pensiero adeguato a tale accadere della verità deve essere un pensiero ermeneutico, interpretante, che non riduca quest'originarietà aetlica a formule oggettivanti, dove l'interpretazione sia al contempo espressiva e rivelativa. Lungi dall'essere soggettivistico o approssimativo, scrive ancora Pareyson, «il principio fondamentale dell'ermeneutica è che l'unica conoscenza adeguata della verità è l'interpretazione; il che vuol dire che la verità è accessibile e attingibile in molti modi, e nessuno di questi modi, purché degno del nome di interpretazione, è privilegiato rispetto agli altri, nel senso che pretenda di possedere la verità in maniera esclusiva più o meno compiuto o comunque migliore»²³. Non potendo la verità, inoltre, darsi, se non nella storia che la rivela, suggerendo l'unità di rivelativo ed espressivo, anche nell'interpretazione il momento rivelativo e quello storico/espressivo saranno inseparabili. Così,

la verità è unica, ma la sua formulazione è molteplice, e fra l'unicità della verità e la molteplicità delle sue formulazioni non c'è contraddizione, perché in virtù dell'interpretazione, sempre insieme storica e rivelativa, l'unicità della verità si fa valere solo all'interno delle storiche e singole formulazioni che se ne danno, ed è appunto l'interpretazione che mantiene la verità come unica nell'atto stesso che ne moltiplica senza fine le formulazioni. L'interpretazione non è, non può, non deve essere unica: per definizione essa è molteplice. Ma la sua molteplicità è quella delle sempre nuove e diverse formulazioni della verità, cioè è quella che, ben lungi dal compromettere e disperdere l'unicità della verità, piuttosto la mantiene e al tempo stesso se ne alimenta, la salvaguarda e insieme ne trae sollecitazione e spunto²⁴.

Per rispondere all'obiezione che possa trattarsi di relativismo, Pareyson parla dell'interpretazione musicale, dove l'interpretazione è rivelativa dell'opera, la rende accessibile senza pretendere di essere l'unica. Il testo di Pareyson è molto più ricco delle indicazioni che ne abbiamo potuto qui fornire. Ma la figura di verità che propone è adeguata a quanto stiamo cercando: la verità, inoggettivabile, inesauribile, sempre ulteriore, si dà nell'interpretazione senza esaurirsi in essa. L'interpretazione, così, è il modo *effettivo* nel quale la verità si

22. Ivi., p. 26.

23. Ivi., p. 57.

24. Ivi., p. 67.

comprende senza ricondursi in espressioni uniche. Ora, l'interpretazione è il modo in cui abbiamo accesso alla verità e c'è in quanto interpretazione della verità²⁵.

Pareyson non parla di traduzione nei termini che abbiamo impiegato, ossia come portarsi "davanti a", "tradursi" della verità, sebbene il modo in cui egli parla della verità apre a questa indicazione. La traduzione è il suo portarsi a noi, alla nostra comprensione e l'ermeneutica è *effettivamente* il tradursi della verità: in questo movimento principale e originario stanno le sue *puissances*, in questo *intraducibile* perché *inoggettivabile*. *Intraducibile* al di qua della declinazione che ne abbiamo vista in negativo e positivo, *intraducibile* che ha da accadere traducendosi; e lo fa dandosi a interpretare, dove tale atto interpretativo è adeguato alla sua inesauribilità.

Come si configura, infine, la traduzione "alla prova" di questa ermeneutica che interpreta e comprende una verità che è in quanto ha da essere interpretata, *intraducibile* nel suo stesso movimento che *viene* al tradursi? *Intraducibile* non perché manca di equivalenza (anche senza identità) o perché è lingua pura, ma *intraducibile* perché è il movimento stesso che (si) porta verso la traduzione, che ha da tradursi e passare per essere compreso e non essere dunque vuoto movimento, ma che sempre si può rinnovare e rigenerare? Non una traduzione *espressiva* (Benjamin avrebbe detto "comunicativa"), ma una *traduzione rivelativa*, che rivela cioè che il passare – da una lingua all'altra, da un testo all'altro, da una cultura all'altra – è gesto nel quale *si traduce* una verità di testi, di culture la cui dimensione ermeneutica di apertura non è accidentale. Una traduzione nella quale la verità di ciò che è tradotto si porta "davanti a" per *essere*, per accadere, per non essere vacuità suggestivamente pensata. *L'intraducibile della traduzione è l'inesauribile e inoggettivabile movimento della verità che si presenta*.

Una verità che è il "come" del comunicarsi del senso che vive *nei* testi e *nelle* culture. *Intraducibile*, ancora, al di qua della sua formulazione negativa o positiva, è il nucleo aletico in quanto "aver da tradursi", ossia l'aver da passare, l'aver da accadere del senso in interpretazioni e comprensioni nelle quali si dà a comprendere. È l'"a venire" della traduzione perché è innanzitutto ciò che viene, che si dà traducendosi. E il ciò che viene nell'interpretazione è un tratto della verità, il suo avanzare e presentarsi nell'interpretazione che la coglie. Il suo originario *trans-ducere*, il suo trasportare accade per un nucleo *intraducibile* non perché ineffabile, ma perché non finisce mai di tradursi, spinta *inesauribile* della tendenza a tradursi. Verità che si dà a comprendere portandosi innanzitutto "davanti a" per incontrare, nell'effettività della traduzione, altre lingue e culture. Di inizio in inizio, secondo inizi che non avranno mai fine..

25. Cfr. Ivi, p. 53

Akos Herman

La traduction gadamérienne et benjaminienne

Gérard Bensussan écrit dans *Le temps messianique*:

L'événement de la sortie d'Égypte est inaugural et matriciel. Il commence une histoire d'émancipations collectives successives dont il est le modèle et l'origine remémorable. La continuité de sa célébration et de sa transmission le change en véritable mémorial, depuis cette première pâque que fut la fin de l'asservissement égyptien. Toutes les autres pâques en revivifient le souvenir. [...] L'ordonnancement général et le récit dit à haute voix mettent en scène la répétition symbolique d'une triple séquence historique: l'esclavage, la délivrance, la rédemption. Chaque participant incorpore les signes de la narration par l'effectuation des gestes ritualisés. Au-delà d'une ressouvenance spirituelle et intériorisée, la remémoration est une représentation actuelle. [...] L'histoire remémorée est donc bien différente de l'histoire reconstituée. Les sujets qui en font rappel ont à la revivre¹.

Il semblerait qu'aussi bien les lecteurs de Gadamer que de Benjamin pourraient se retrouver dans la description de l'expérience de lecture qui précède. Elle remet en cause toute approche objectiviste qui réduirait l'histoire à une reconstruction du passé. Tout au contraire, la lecture s'y présente comme un événement à travers lequel l'histoire devient présente, reçoit une actualité. Les lettres mortes deviennent paroles vives, les gestes, qui de prime abord semblaient des plus codifiés, deviennent spontanées. Dans cette rencontre, le passé nous interpelle mais seulement en tant qu'il est rendu vivant (traduit, interprété ou encore actualisé) par le présent.

Le parallélisme entre les conceptions gadamérienne et benjaminienne de la lecture serait ainsi facilement repérable. En effet, dans la mesure où Gadamer fait de l'application, un geste herméneutique jusque-là secondaire, l'essence même de la compréhension, il rejoint Benjamin qui affirme qu'«il est nécessaire de fonder le concept de traduction au niveau le plus profond de la théorie linguistique, car il a trop de portée et de puissance pour pouvoir être d'une quelconque manière, comme on le pense parfois, traitée après coup»².

1. G. Bensussan. *Le temps messianique*, Vrin, Paris 2001, p. 59.

2. W. Benjamin, *Sur le langage en général et sur le langage humain*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris 2000, p. 159.