

# Soggettività Ontologia Linguaggio

a cura di Francesco Mora e Luigi Ruggiu



*Soggettività Ontologia Linguaggio*  
A cura di Francesco Mora e Luigi Ruggiu

© 2007 Libreria Editrice Cafoscarina  
ISBN 978-88-7543-171-6

Il volume è pubblicato con contributo del M.I.U.R.-PRIN 2004, coordinatore nazionale prof. Luigi Ruggiu.

In copertina: Umberto Boccioni, *Dinamismo di una testa d'uomo*, collage su tela, 1914.

Libreria Editrice Cafoscarina  
Ca' Foscari, Dorsoduro, 3259, 30123 Venezia  
www.cafoscarina.it

Tutti i diritti riservati

Prima edizione settembre 2007

Stampato in Italia presso Selecta SpA - Milano

## INDICE

Introduzione	VII
<b>1. Crisi della soggettività, teorie della verità e nuove ontologie</b>	
ROBERTA DREON <i>Comunità linguistica e individualismo percettivo? Su alcuni aspetti della percezione in Merleau-Ponty</i>	3
FRANCESCO MORA <i>L'uomo della reciprocità e la comunità di popolo. Georg Simmel e Carl Schmitt</i>	20
ITALO TESTA <i>Poteri espressivi e capacità normative. Critica e riconoscimento a partire dal dibattito tra Brandom e Habermas</i>	42
DIEGO ZUCCA <i>La socialità del Logos in Aristotele</i>	61
<b>2. Trasfigurazione della soggettività e ontologie del bene</b>	
CARLA CANULLO <i>La traduzione come esperienza di mediazione nel dialogo tra culture</i>	83
SERGIO LABATE <i>L'io amante. Sulla crisi irrisolta del soggetto a partire da Gabriel Marcel</i>	103
<b>3. Soggettività e intersoggettività tra condizioni trascendentali e processo di riconoscimento</b>	
ANGELO CICATELLO <i>Kant e Heidegger. Svolta trascendentale e svolta ontologica</i>	123

ANDREA LE MOLI <i>L'ontologia come orizzonte trascendentale in Heidegger e Husserl</i>	139
GIUSEPPE NICOLACI <i>Intersoggettività e dialettica</i>	157
LEONARDO SAMONÀ <i>Istanza trascendentale e processo del riconoscimento nella costituzione del soggetto</i>	176
<b>4. Ontologia e linguaggio tra filosofia classica e filosofia contemporanea</b>	
ELEONORA MONTUSCHI <i>Riflessioni filosofiche sull'ontologia sociale</i>	197
LUCA VANZAGO <i>Fenomenologia dell'alterità e dell'estraneità</i>	210
<b>5. Il problema ontologico tra ermeneutica ed estetica</b>	
LIVIO BOTTANI <i>Mortalità e temporalità</i>	231
FEDERICO VERCELLONE <i>Estetica tra morfologia ed ermeneutica. Dalla Klassik all'espressionismo tedesco</i>	242
<b>6. Individuo e comunità nell'epoca della globalizzazione</b>	
ALESSANDRA CISLAGHI <i>Il soggetto in questione: verso un'antropologia edenica. Sulle tracce di Tommaso</i>	253
FABIO POLIDORI <i>Spazi dell'umano</i>	272
Autori	283

## INTRODUZIONE

Francesco Mora - Luigi Ruggiu

“Soggettività, ontologia e linguaggio” costituiscono le tre questioni fondamentali che hanno segnato e continuano a caratterizzare l'epoca moderna e la società contemporanea. L'imporsi della soggettività come risposta alla crisi dell'ontologia tradizionale e al tramonto della metafisica, ha manifestato infine tutte le sue insufficienze con la svolta linguistica del filosofare che caratterizza a tutt'oggi ancora gran parte della filosofia. A questi tre nodi si riconducono per molti versi le istanze e le prospettive che definiscono le relazioni intersoggettive e comunitarie che caratterizzano le forme di esistenza dell'uomo contemporaneo<sup>1</sup>.

Il tema generale della ricerca di interesse nazionale è stato coniugato in modi differenti ma convergenti, come appare immediatamente dalle problematiche affrontate dalle singole unità di ricerca che, se per un verso partono dal dato della “crisi della soggettività”, per altro verso esplorano i percorsi di superamento di tale crisi. In questa direzione procede l'analisi della “crisi della soggettività, teorie della verità e nuove ontologie” svolta dall'unità di

<sup>1</sup> I testi che vengono qui presentati rappresentano il risultato del confronto svoltosi nel corso di tre intense giornate di lavoro al Centro Convegni Porto Conte Ricerche, presso Alghero, fra le diverse unità (i Dipartimenti di Filosofia delle Università di Venezia, Macerata, Palermo, Pavia, Piemonte Orientale-Vercelli, Trieste) che fanno parte della ricerca nazionale PRIN 2004, coordinata da Luigi Ruggiu, sul tema: “Soggettività, ontologia, linguaggio”. Dalla lettura delle biografie di gran parte dei partecipanti, emerge con tutta evidenza il fatto che si è inteso in modo programmatico valorizzare gli interventi di giovani ma agguerriti ricercatori. Che certamente si caratterizzano non per l'età quanto per il valore oggettivo degli interventi, come appare con tutta evidenza dai testi che qui vengono presentati. Proprio per questo essi sono in grado di rappresentare al meglio una continuità delle diverse “scuole” con le necessarie significative innovazioni e, in qualche misura, anche svolte, nel necessario ricambio generazionale che deve caratterizzare l'attuale tormentata fase della vita universitaria. In questo senso, questo volume rappresenta anche un saggio importante sulle tendenze della nuova ricerca filosofica in Italia.

## LA TRADUZIONE COME ESPERIENZA DI MEDIAZIONE NEL DIALOGO TRA CULTURE

Carla Canullo

### 1. *Traduzione, esperienza e invenzione*

La traduzione è esperienza? La domanda è fin troppo ed evidentemente retorica, perché che la traduzione sia tale non è una novità, come è stato osservato da voci autorevoli<sup>1</sup>. Ma pur senza pretendere di dire nulla di nuovo, si può ridire *diversamente* ciò che è stato detto. *Diversamente*, ossia non proponendo nessuna novità ma senza perciò riassumere, recensire o commentare. Il pessimo *escamotage* retorico di un'apertura in forma d'*interrogazione* serve soltanto a questo: a sollecitare una *risposta* partendo – come inevitabile – dal già detto e valutare se e che cosa possa essere *diversamente* detto. Dove a fare la *differenza* non è necessariamente (o soltanto) l'originalità o il colpo di genio, ma l'*invenzione*. Che è anche originalità e colpo di genio, ma non soltanto.

*Inventare* è certamente creare e la filosofia, come ogni altra scienza e disciplina, crea (nel suo caso specifico, «concetti»)<sup>2</sup>. E ogni invenzione è a sua volta occasione per la scoperta di altre novità<sup>3</sup>. Per la scoperta, dunque per trovare, reperire, scoprire altro, permettendo a questo “altro” di venire alla

<sup>1</sup> A motivare l'affermazione basterebbe il sottotitolo di uno dei più recenti libri di U. Eco *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione* (Bompiani, Milano 2003).

<sup>2</sup> Cfr. G. Deleuze, *Che cos'è l'atto di creazione?* ed. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003, pp. 9-13 (il testo raccoglie tre interventi di Deleuze su filosofia e cinema: *Qu'est-ce que l'acte de création?*, *Le cerveau, c'est l'écran*, *Portrait du philosophe en spectateur*).

<sup>3</sup> In questo senso è utile la lettura del testo di A. D. Aczel, *L'enigma della bussola. L'invenzione che ha cambiato il mondo* (or. inglese: *The Riddle of the Compass. The Invention That Changed the World*, 2001), tr. it. a cura di A. Antonini, Raffaello Cortina editore, Milano 2005.



luce, di accadere<sup>4</sup>. Ma c'è ancora un terzo tipo di invenzione, noto ai musicisti e che dunque, ricorre in musica. L'invenzione è una composizione libera in stile imitato, dove l'imitazione consiste nel "ripresentare", con una diversa voce della trama musicale, un motivo già presentato ed intonato<sup>5</sup>.

Ciò detto torniamo alla prima questione posta. Che la traduzione sia esperienza non è una novità, certamente. Il che non esclude, tuttavia, che traduzione ed esperienza possano esser ridette in modo ancora diverso, intrecciando voci che, in modo differente, hanno detto *quasi* la stessa cosa finendo, però, col dire qualcosa di nuovo, inventando altro, scoprendolo o più semplicemente permettendogli di venire alla luce. Facendo, insomma, accadere ciò che altrimenti sarebbe restato intentato e inventando nel triplice senso di "creare", "scoprire" e "trovare" (*invenire*), tramando l'intreccio virtuoso del dialogo, tessendo motivi più e meno noti. Rapide battute, queste, che servono a tratteggiare il nucleo dell'intreccio che sarà ordito da diverse voci per rispondere alla domanda: la traduzione è esperienza? E se sì, in che senso lo è? Si risponderà che è esperienza come mediazione<sup>6</sup> nel dialogo (ossia nell'intreccio e nella trama) tra culture, dialogo nel quale ne va di "chi" dialoga e, prima ancora, traduce. "Chi" nel quale, a sua volta, è in gioco la *tra-sfigurazione*, o anche, la *de-figurazione della "soggettività"*.

De-figurazione è un sostantivo "inventato" a partire dalla duplice valenza del prefisso "de" e del sostantivo francese *figure*<sup>7</sup>, aspetto, volto. Il "de" è prefisso che indica una privazione (depauperare, decentrare...) ma anche un ampliamento (così come de-nominare [e de-nominazione] significano "dare nome" e non un *solo* nome). Non allora, un'unica figura di "soggettività" ma diverse *figure* o *volti* che "chi" dialoga riceve proprio nella trama che la verità intesse in questo dialogo. Perché a tessere e guidare la trama dell'invenzione è la *verità* con la quale ciascuna cultura è in modi diversi in dialogo e che, reciprocamente, è l'anima d'ogni dialogo. Verità che, scoperta e portata alla luce nelle variazioni imitative che la espongono e la dicono, è l'orizzonte di un dialogo che, accadendo tra culture diverse, deve tradursi per darsi ad intendere. Verità, infine, che si dà nell'intreccio con la de-figurazione di "chi", dialogando, traduce.

<sup>4</sup> J. Derrida ha declinato quest'accezione di invenzione in *L'invention de l'autre*, pubblicato in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1998, soprattutto pp. 11-61.

<sup>5</sup> Tra i più celebri esempi di invenzioni musicali ricordiamo le invenzioni a due e tre voci di J.S. Bach. Nel Novecento lo stile imitativo delle invenzioni è stato ripreso, tra gli altri, da G. Petrassi.

<sup>6</sup> Idea, anche questa, non nuova, e nel rimando a M. Heidegger e H.G. Gadamer vedremo perché. Idea che sarà, come altre, "imitata" e variata.

<sup>7</sup> Il *Dictionnaire de la langue française Petit Robert* indica con *figure* «forme extérieure d'un corps, forme du visage, partie antérieure de la tête de l'homme».

## 2. *Voci con-dis/sonanti*

Le voci filosofiche che per diversi motivi si sono interessate del gesto linguistico e filosofico della traduzione sono molte, diverse e il più delle volte dissonanti tra loro. Una recensione delle diverse posizioni, oltre ad essere inevitabilmente incompleta, rischierebbe anche di essere, vista la sinteticità che questa circostanza richiede, imprecisa. Nelle evidenti dissonanze vi sono, però, più o meno sorprendenti consonanze; sorprendenti perché percorsi tanto diversi, quali la filosofia analitica, l'ermeneutica, o prima ancora il romanticismo tedesco, per non parlare di poeti e linguisti, occupandosi non accidentalmente della traduzione, si sono trovati su posizioni tangenti, se non addirittura – in alcuni casi – convergenti.

Tra i temi su cui voci differenti hanno trovato un motivo di convergenza ne recensiamo due già annunciati, *cultura* e *verità*, nonché – soprattutto in convergenza con la filosofia analitica – la questione del *significato*. Voci dissonanti perché ognuna ha trattato il "(s)oggetto" con il proprio metodo e tentando il proprio percorso; tutte però concordano nel non intendere il tradurre come atto *a latere* o marginale perché in esso ne va della "loro" posta in gioco (che si tratti della verità, del significato o della cultura). L'esortazione heideggeriana «Dimmi come consideri la traduzione e ti dirò chi sei»<sup>8</sup> potrebbe essere interpretata in questo senso. Ogni diverso modo di considerare la traduzione rivela ciò che si vuole attendere ed il modo in cui lo si intende. Non c'è, ad esempio, un'ipotesi traduttiva accanto ad una teoria del significato, come Quine ha chiaramente mostrato. In *Traduzione e significato*, secondo capitolo di *Parola e oggetto*<sup>9</sup>, criticando il "mito del significato" e proponendone una concezione "olistica"<sup>10</sup>, l'autore parla di indeterminazione della traduzione, poiché per ogni significante non c'è un significato corrispondente<sup>11</sup>. Ciò che significa è l'insieme dei significati, della lingua e della cultura globalmente prese in considerazione. La traduzione è sempre

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984 (Ga 53); trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 59. Limitiamo (ingiustamente) a questa rapida battuta l'importanza che la traduzione ha nel pensiero e nell'opera di Heidegger, per il quale si è parlato di una vera e propria "filosofia della traduzione" (cf. G. Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1995).

<sup>9</sup> W.V.O. Quine, *Word and Object*, the MIT Press, Cambridge (MA) 1960; intr. e trad. it. di F. Mondadori, *Parola e oggetto*, il Saggiatore, Milano 1970, cap. II: *Traduzione e significato*.

<sup>10</sup> Ogni significato, cioè, è compreso soltanto in relazione all'insieme di significati cui appartiene.

<sup>11</sup> Non esiste un «significato in libera circolazione, linguisticamente neutro» (Quine, *Parola e oggetto*, cit., p. 99).



indeterminata, dunque, perché, i significati stessi lo sono e traducendo non si passa mai da lingua a lingua ma da enunciato ad enunciato, da testo a testo<sup>12</sup>.

D'altra parte, l'ipotesi che la traduzione sia, in un certo senso, indeterminata non è prerogativa della sola prospettiva di Quine e sembra essere un elemento di consonanza nella dissonanza delle diverse voci che parlano di traduzione. L'avviso di Y. Bonnefoy non è, in fondo, tanto diverso: il poeta francese non parla di indeterminatezza, è vero, né di significato ma la comunità di testi e traduttori, sempre in *fieri e diveniente* così come diveniente è lo spirito della lingua e delle parole<sup>13</sup>, costringe il traduttore a portare alla luce quell'«infinito della significanza che l'autore aveva, per parte sua, tanto trattenuto quanto vissuto»<sup>14</sup>. La voce di Bonnefoy è dissonante rispetto a quella di Quine; né il poeta tenta mai l'esperimento di una *traduzione radicale*, come invece fa il filosofo. Il quale immagina il caso-limite di un antropologo che per la prima volta senta pronunciare da un indigeno l'espressione «Gara-vai» e cerchi di tradurla senza avere la possibilità di ricorrere ad alcun ponte linguistico. L'antropologo, in tal caso, per tradurre deve ricorrere al contesto, vedendo ad esempio quando ed in quali occasioni alcune espressioni identiche o simili ricorrono<sup>15</sup>.

Anche chi traduce poesia, tuttavia, non ha *un* significato da tradurre perché «il significato non è ciò che costituisce una poesia»<sup>16</sup>. E così come l'antropologo ricorre, per tradurre, alla lingua e alla cultura globalmente intese, allo stesso modo il traduttore (ma anche il lettore) di poesia «deve spingersi oltre il gioco dei significanti e dei significati per fare un'esperienza

<sup>12</sup> Ci limitiamo soltanto a questi rapidi cenni rinviando, oltre che al testo di Quine citato e a Id., *Pursuit of Truth*, Harvard UP, Cambridge (MA) 1990, in particolare le pp. 44-59, a P. Gochet, *Quine in perspective*, Flammarion, Paris 1978 (cap. III e IV, rispettivamente: *La théorie de la signification* e *L'indétermination de la traduction*), a S. Borutti, *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 83-93 e a M. Dell'Utri, *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 45-64. L'attenzione rivolta dalla filosofia analitica alla traduzione dovrebbe reciprocamente ricevere maggiore attenzione anche da parte nostra e non essere limitata a queste rapide battute. Attenzione che non sorprende perché «concentrarsi su di essa, riflettere sui modi in cui avviene e su ciò che la rende possibile, offre l'opportunità di chiarire un gruppo di concetti che si trovano alla base dell'uso quotidiano del linguaggio» (ivi, p. 45). Ciò detto, è solo con rammarico che in questa sede tralasciamo l'esame più adeguato delle diverse tesi proposte dalla filosofia analitica: tesi che permetterebbero di mettere a tema, oltre al problema del significato, quello della verità (immaginando un dialogo, ad esempio, su traduzione e verità tra Quine, Davidson e Putnam), della traduzione e della cultura.

<sup>13</sup> Cfr. Y. Bonnefoy, *La communauté des traducteurs*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2000; tr. it. a cura di F. Scotto, *La comunità dei traduttori*, Sellerio editore, Palermo 2005, pp. 42 ss.

<sup>14</sup> Ivi, p. 34.

<sup>15</sup> Quine, *Parola e oggetto*, cit., cap. II, pp. 60 ss.; Id., *Pursuit of Truth*, cit., p. 51 ss.

<sup>16</sup> Bonnefoy, *La comunità dei traduttori*, cit., p. 35.

piena e diretta della presenza del mondo o di un altro essere»<sup>17</sup>. Nella fondamentale dissonanza delle voci, dunque, una consonanza: la traduzione, oltre ad essere un'operazione in cui si passa da una parola (e lingua) ad un'altra parola (e lingua), è atto nel quale accade anche qualcosa d'altro. Certo, per la filosofia analitica il significato, il mondo, la verità sono essi stessi "(s)oggetti" di indagine e la traduzione è uno dei modi in cui questi motivi sono declinati. La traduzione poetica, invece, partecipa del medesimo movimento di senso cui partecipa il poeta. In entrambi i casi, però, la posta in gioco della traduzione è sempre più della ricomposizione in un'altra lingua di una serie di parole; il suo *enjeu* è la cultura, è un contesto, uno "spirito" nel quale ne va del rigenerarsi di "chi" traduce, del "suo" mondo; nel quale, ancora, ne va della riscoperta della "sua" verità. D'altronde l'esigenza di ri-tradurre i testi fondamentali della cultura, di cui portavoce autorevole, oltre a Bonnefoy, è stato P. Ricoeur, nasce dalla constatazione che i testi che hanno nutrito una cultura non possono essere tradotti *una* volta per tutte ma debbono essere *continuamente riconsegnati* perché continuino a rigenerare la cultura che hanno contribuito a far nascere e crescere, per consegnarla sempre e di nuovo alla sua stessa *ri-traduzione*, nell'incontro di "estranei" ed "altri" che nel tempo sono giunti e giungeranno.

E proprio l'incontro dell'altro/estraneo è il motivo che la traduzione ha ereditato dal romanticismo tedesco; epoca che, con Goethe, Novalis, Schlegel, Schleiermacher, von Humboldt, Hölderlin, ha fatto della stessa il cuore della formazione culturale, della *Bildung*. Dobbiamo perciò al romanticismo tedesco quanto A. Berman, studioso della traduzione e – a sua volta – traduttore, ha chiamato *épreuve de l'étranger*, "prova" o anche "esperienza" dell'estraneo, dell'altro. Seguendo il percorso di questo fecondo momento degli studi sulla traduzione, Berman si è confrontato con l'esperienza di *mediazione* che la traduzione ha fatto compiere alla cultura tedesca del secolo XIX<sup>18</sup>. Di più, «la traduzione diventa uno dei momenti fondamentali della *Bildung* perché ciò che è estraneo e straniero svolge una funzione di mediazione», decentrando la cultura nazionale dal proprio etnocentrismo ad aprirla a ciò che la fa crescere, ad altre culture, al passato, ad "altro"<sup>19</sup>. L'importanza della mediazione ai fini della formazione era, inoltre, il motivo caro a Schleiermacher, con il quale s'impone per la prima volta l'idea che la traduzione sia anche *affaire* ermeneutico e che in essa ne vada della com-

<sup>17</sup> Ivi, p. 37.

<sup>18</sup> A. Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, coll. tel / Gallimard, Paris 1984; tr. it. di G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997; Id., *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, Paris 1999; tr. it. di G. Giometti, *La traduzione e la lettera o l'Albergo nella lontananza*, Quodlibet, Macerata 2003.

<sup>19</sup> Berman, *L'épreuve de l'étranger*, cit., p. 78.



prensione<sup>20</sup>. Idea fatta propria, in modi e per motivi diversi, da H. G. Gadamer e G. Steiner<sup>21</sup>. Il primo arriva alla traduzione per spiegare il linguaggio come mezzo dell'esperienza ermeneutica: il linguaggio è il *medium* in cui accade il dialogo e, quando questo si svolge tra interlocutori che parlano lingue diverse, la traduzione si fa interpretazione che rende possibile la comprensione<sup>22</sup>. Il secondo vi individua invece la condizione di ogni atto del linguaggio, condizione cui siamo stati felicemente consegnati "dopo Babele" e che ci arricchisce. Perché avere una lingua è avere accesso ad un mondo, è accedere ad un nuovo mondo che arricchisce il proprio<sup>23</sup>.

Di nuovo, allora, al di là dell'identificazione di comprensione-interpretazione-traduzione, "imitata" anche da altri<sup>24</sup>, e nella con-dis/sonanza delle voci, un motivo si ripete. Il passaggio che la traduzione fa accadere è una mediazione nella quale ne va più di un transito linguistico, cosa di cui non soltanto è consapevole chi traduce per la prima volta un'opera, di fatto offrendola alla cultura, ma anche chi *sceglie* di *ritradurre*.

Sull'esigenza di ritradurre i testi che hanno costituito, nel corso dei secoli, la stoffa della nostra cultura insiste – come già accennato – Ricoeur, il quale ricorda che ogni traduzione può soltanto ambire ad una "presunta equivalenza" che costringe alla continua ri-traduzione di quelle opere che, dopo aver contribuito alla formazione culturale, ne rappresentano la memoria<sup>25</sup>. Che un

<sup>20</sup> F. Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, Reimer, Berlin 1835; tr. it. di S. Nergaard, *Sui diversi modi di tradurre*, in *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 1993, pp. 143-181.

<sup>21</sup> Rispettivamente *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960; tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1972, pp. 441-447 e *After Babel. Aspect of Language and Translation*, Oxford UP, London 1975; tr. it. di R. Bianchi, integrata e rivista da C. Béguin, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 2004 (prima ed. Sansoni, Milano 1984). Su Steiner si veda anche il numero 454 di *Le magazine littéraire* (giugno 2006), a lui dedicato, dove è pubblicato l'inedito *De la traduction comme "condition humaine"* (ivi, pp. 41-43).

<sup>22</sup> «Ogni traduzione è perciò sempre un'interpretazione, anzi si può dire che essa è il compimento dell'interpretazione che il traduttore ha dato della parola che si è trovato di fronte. Il caso della traduzione mette in luce esplicita il linguaggio come *medium* della comprensione, in quanto questa si può attuare solo attraverso un processo di mediazione artificiale» (Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 442).

<sup>23</sup> «Ogni lingua umana è un'esperienza, una percezione, una costruzione integrale del mondo [...]. Acquisire una nuova lingua significa penetrare ed abitare un nuovo mondo» (Steiner, *De la traduction comme "condition humaine"*, cit., p. 41).

<sup>24</sup> Si veda a tal proposito Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, cit., pp. 225-254, dove oltre alla "linea ermeneutica" sono esaminati altri modelli di interpretazione.

<sup>25</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Le paradigme de la traduction*, in *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004; tr. it. di M. Gasbarrone e I. Bertoletti, a cura di D. Jervolino, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 51-74, sul nostro tema pp. 65-66. Il testo in traduzione italiana è stato pubblicato prima della raccolta francese ed è la lezione pronunciata da Ri-

testo sia la memoria di un popolo è la convinzione che animava M. Buber e F. Rosenzweig nel loro progetto di nuova traduzione della Bibbia. Progetto pensato e realizzato per restituire alla lingua ebraica la vitalità perduta nelle traduzioni, preoccupate della diffusione del contenuto del Libro a prescindere e senza tener conto dell'importanza dell'oralità nella tradizione ebraica. Una nuova traduzione, perciò, guidata dalla tradizione, dall'appartenenza ad una cultura che *si vuole conservare*. Traduzione come custodia della memoria (di una cultura, di un popolo)<sup>26</sup>.

Tradurre per custodire, dunque. Ma non è, forse, formulabile in questo modo anche il "compito" che W. Benjamin ha affidato al traduttore, compito guidato dalla ricerca inesauribile della "lingua pura", della "lingua perfetta" e collocato in un orizzonte messianico<sup>27</sup>? Custodire che, in fondo, anima anche la *Poétique du traduire* di H. Meschonnic; il quale, in polemica con i "teoremi per la traduzione" di J.-R. Ladmiraal<sup>28</sup>, sostiene che nella traduzione ne va della tonalità affettiva che ogni parola arreca con sé, di ciò che essa contribuisce a rivelare e della cultura che contribuisce a formare. E questa capacità della traduzione di rivelare, formare e custodire, tra le inevitabili dissonanze, sembra imporsi come la consonanza dalla quale ora ripartiamo: la traduzione serve il dialogo tra le culture poiché in essa *ne va* più di un puro e semplice passaggio tra lingue.

### 3. Prove di dialogo

Ripartiamo da una consonanza tenendo presente, però, un'osservazione banale: le culture non sempre vogliono dialogare, e spesso la *polemologia*<sup>29</sup> prevale su ogni tentativo di auspicata concordia. O addirittura, talvolta la concordia arriva ad un punto tale da opporre (e non pacificamente) coloro che, unanimemente, desiderano la medesima cosa. Oppure, nell'impeto di donare e far conoscere quello che considera il proprio miglior prodotto, una cultura ne esporta *tout court* il modello, senza chiedersi se il beneficiario possa almeno comprenderlo. Domanda che, d'altronde, *non* si pone laddove *non* si pone neppure la questione della traduzione. L'incontro tra lingue di-

coeur in apertura dell'anno accademico della Facoltà di Teologia protestante di Parigi nell'ottobre del 1998.

<sup>26</sup> Cf. M. Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, J. Hegner, Olten (Schweiz) 1954.

<sup>27</sup> W. Benjamin, *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1955; ed. it. a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995, pp. 39-52; cit. a p. 48.

<sup>28</sup> H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Verdier, Lagrasse 1999; J.-R. Ladmiraal, *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Gallimard, Paris 1994.

<sup>29</sup> Utile, per la ricostruzione della presenza del *pólemos* in filosofia è il libro di U. Curi, *Pólemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.



verse, nonché il riconoscimento che tale differenza è radicata in una differenza culturale, dovrebbe perlomeno insinuare il dubbio che il loro reciproco intendersi non sia ovvio e scontato. Due esempi, che prendiamo dalla letteratura, lo indicano, mostrando al contempo che la posta in gioco della traduzione è “chi” traduce: il primo, celebre, è una novella di Borges, *La ricerca di Averroè*<sup>30</sup>, il secondo, lo leggiamo ne *La comunità dei traduttori* di Bonnefoy.

Il primo è il racconto di uno *scacco*, di una mancata traduzione. Averroè non riesce a tradurre in arabo i termini aristotelici “tragedia” e “commedia” perché «chiuso nell’ambito dell’Islam»<sup>31</sup>, non riesce neppure a comprendere a che cosa tali termini (peraltro «impossibili da evitare»)<sup>32</sup> possano corrispondere. Alla fine, dopo una cena e dopo l’ascolto di vari e strani racconti dei commensali, giungerà alla conclusione che «Aristotele chiama *tragedia* i panegirici e *commedia* le satire e gli anatemi. Le pagine del Corano abbondano di meravigliose tragedie e commedie»<sup>33</sup>. Lo scacco della traduzione assume la figura, in questo caso, di uno scacco *culturale*: volendo ricondurre alla propria una cultura totalmente altra, volendovi ricondurre realtà ignote ed ignorate dalla propria, “Averroè” fraintende totalmente i termini aristotelici.

Bonnefoy, invece, direbbe che quest’inevitabile *scacco* è la fonte di sempre nuovi e felici incontri: traduttori e opere tradotte formano, infatti, una *comunità* nella quale i primi, lungi dal tentare di rimediare al disastro provocato da Babele, cercano proprio nelle *differenze* «ciò che possiamo chiamare *Io*», ossia, «quella capacità di essere al mondo tanto più originale quanto virtualmente più universale»; “capacità di essere al mondo” che Bonnefoy chiama *Io* nel senso in cui «Rimbaud dice “Io è un altro”»<sup>34</sup>. Il problema del traduttore è, allora, questo *Io* capace di *trasfigurare* (o *de-figurare*) l’io finito, che il francese indica con *moi*. A ben vedere anche Borges condivide la “ricerca” di Bonnefoy e, chiamando in causa se stesso alla fine del racconto, dà conto di ciò che lo scacco di Averroè gli ha dato a pensare: «Sentii, giunto all’ultima pagina, che la narrazione era un simbolo dell’uomo che io ero mentre la scrivevo e che, per scriverla, dovevo diventare quell’uomo e che, per diventare questo uomo avevo dovuto scrivere quella storia, e così via

<sup>30</sup> J.L. Borges, *La ricerca di Averroè*, in *Aleph*, tr. it. di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 1969, pp. 89-100. Questa novella è spesso citata da chi riflette e scrive sulla traduzione. Per alcuni commenti del testo si veda Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, cit., pp. 165-167; Borutti, *Teoria e interpretazione*, cit., pp. 82-83; M. De Launay, *Qu’est-ce que traduire?* Vrin, Paris 2006, pp. 7-13.

<sup>31</sup> Borges, *La ricerca di Averroè*, cit., p. 100.

<sup>32</sup> Ivi, p. 91.

<sup>33</sup> Ivi, p. 99.

<sup>34</sup> Per queste cit. cfr. Bonnefoy, *La comunità dei traduttori*, cit., p. 37.

all’infinito»<sup>35</sup>. Lo scacco della traduzione è *felice* perché costringe a porsi il problema di ciò che si può o si deve divenire. L’uomo che *ero* non è più l’uomo che *sono* dopo aver incontrato “altro”, dopo aver fatto l’esperienza anche dell’*urto* che esso mi provoca.

Le dissonanze sopra rilevate diventano sorprendentemente consonanti di fronte alla constatazione del fatto che la traduzione ha a che fare con la/le cultura/re, la quale, negli scritti dedicati alla traduzione, è costantemente interrogata e in questione. Ma con una frequenza sorprendentemente cresciuta nel tempo e forse destinata ancora a crescere, anche la parola “altro” ricorre continuamente quando si parla di traduzione. E, di nuovo, quando si parla di traduzione come attività capace di mediare il dialogo tra culture. Com’è intesa, tuttavia, la *mediazione*?

#### 4. *La mediazione e la traduzione possibile*

L’Averroè di Borges cerca la *mediazione* nella propria cultura e soltanto in essa vuole trovarla. Un altro esempio di *mediazione* è proposto da L. Venuiti<sup>36</sup>, avviso del quale è che la mediazione operata dalla traduzione, facendo conoscere un testo ad un determinato contesto culturale, contribuisce alla *formazione* dell’identità culturale stessa. È il caso, ampiamente indagato dall’autore (e al quale si è già accennato), della cultura tedesca, *formatasi* attorno a traduzioni di testi dei quali tale cultura, riconoscendosi in essi, si è appropriata. Formazione dell’identità culturale che può avvenire, tuttavia, secondo un duplice percorso: *o* come tentativo di *assimilazione* (in tal caso il testo di partenza viene “addomesticato” per confermare quanto nella cultura di arrivo si vuole conoscere e sapere) *o* come tentativo di «*deviazione* del traduttore dalle norme della cultura di arrivo»<sup>37</sup>. Questa seconda scelta, che caratterizza ogni traduzione che intenda limitare il proprio etnocentrismo, «non rischia necessariamente l’inintelligibilità o la marginalità culturale. Un progetto di traduzione può deviare dalle norme della cultura di arrivo per sottolineare l’estraneità di un testo straniero e creare così un pubblico maggiormente aperto alle differenze linguistiche e culturali»<sup>38</sup>. La *mediazione*, dunque, operata dalla traduzione può essere *o assimilazione o deviazione* che, in entrambi i casi, fa accadere un cambiamento nella *cultura di arrivo*: nel primo caso, quest’ultima trova *altrove* ciò che non possiede e che le dà la

<sup>35</sup> Borges, *La ricerca di Averroè*, cit., pp. 129-130.

<sup>36</sup> L. Venuiti, *La formazione delle identità culturali*, in C. Bianchi, C. Demaria, S. Nergaard (a cura di), *Spettri del potere. Ideologia identità traduzione negli studi culturali*, Meltemi, Roma 2002, pp. 195-229.

<sup>37</sup> Ivi, p. 225.

<sup>38</sup> Ivi, p. 228.



conferma cercata; nel secondo caso, in essa si producono quelle variazioni innovative capaci di condurre alla formazione di nuove identità culturali. In entrambi i casi, comunque, in tali mediazioni è questione di *altro*, sia esso l'*altro* che conferma il medesimo o l'*altro* che, spodestando il medesimo, lo rinnova<sup>39</sup>.

La traduzione perciò produce, o meglio, *media un cambiamento* sia nel caso della lingua sia nel caso della cultura, poiché essa da sempre ha contribuito al rinnovarsi dei lessici e, come appena visto, alla *formazione* di identità culturali. E *formazione* è un vocabolo strettamente legato al termine *cultura*, come il tedesco *Bildung* mostra. Se, tuttavia, i percorsi della traduzione linguistica e di quella culturale fino ad un certo punto convergono, essi divergono quanto ai loro *effetti*. Ora, a fare la differenza è proprio il "rapporto con l'altro" *verso cui* o *che* la traduzione vuole mediare. Nessuna lingua resiste alla "venuta dell'altro" né, ad eccezione della voce di alcune *élites* culturali, si levano proteste per gli inevitabili cambiamenti del vocabolario nazionale. La cultura, o meglio, il "chi" della cultura, oppone invece resistenza e, a fronte di alcuni felicissimi casi di formazione di identità culturali, conosciamo molti casi in cui piuttosto che un incontro accade uno *scontro*, o anche un *conflitto* e un *rifiuto*. I *differenti* "chi" delle diverse culture non sempre accettano di rinunciare alla propria *differenza* ma, anzi, avocano a sé quanto intendono sottrarre alla traduzione, ossia ciò che dal loro punto di vista è *irrinunciabile*. Di più, proprio Venuti indica come compito della traduzione quello di estraniare il testo di partenza, accentuando le differenze rispetto al contesto di arrivo, valorizzando ciò che di esso resiste al contesto nuovo ed altro<sup>40</sup>.

Non è questo, forse, uno scacco della traduzione? Non uno scacco come quello narrato da Borges, che accade perché la "cultura di arrivo" non conosce i termini impiegati dalla "cultura di partenza"; si tratta – più semplicemente e peraltro legittimamente – dello scacco provocato dal rifiuto che una cultura oppone a termini che non le appartengono e non rispondono alle sue

<sup>39</sup> Sul tema si veda anche S. Nergaard, *Tradurre l'alterità*, in *ivi*, pp. 185-193, dove è riproposto e commentato il discorso di Venuti. C. Geertz ha messo in luce l'importanza della traduzione nel lavoro degli antropologi nonché la sua natura (e ruolo) di mediazione (cfr. *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York 1973; ed. it. a cura di F. Remotti, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987). Cfr. anche Borutti, *Teoria e interpretazione*, cit., pp. 127 ss.

<sup>40</sup> Al contrario di quanto accade in ambito anglo-americano, dove l'orientamento è piuttosto quello di "addomesticare". A porre l'accento sull'accentuazione della differenza come compito della traduzione è anche F. Sedda, a detta del quale «la traduzione può essere pensata – e va praticata – come un gesto che va dall'alterità all'alterità: partendo dall'ascolto dell'altro perviene ad una trasformazione reciproca [...] alla creazione di due alterità» (F. Sedda, *Imperfette traduzioni*, intr. a J. M. Lotman, *Tesi per una semiotica delle culture*, Melteni, Roma 2006, p. 34).

esigenze e domande. Le buone intenzioni di una traduzione che intende compiere "opera di mediazione" si trovano a fare i conti, così, con il proprio scacco. E a mettere in scacco tale mediazione è l'*alterità radicale dell'altra cultura*, non *maîtrisable*, non controllabile né dominabile proprio perché *altra*. E mentre la "croce" della traduzione linguistica sembra essere la mancanza di termini, la "croce" della traduzione che tenta di *mediare* il dialogo tra culture diverse è proprio l'"altro", irriducibile, irrinunciabile e, se e laddove si rifiuta alla traduzione, *intraducibile*.

Eppure, di scacco in scacco, *traduciamo*, si è sempre tradotto e «prima degli interpreti vi furono mercanti, ambasciatori, viaggiatori, viandanti, spie»<sup>41</sup>. Di *mediatori* in "carne ed ossa", per usare l'espressione di Ricoeur, c'è sempre stato bisogno. Dove sta, allora, quella che il filosofo francese ha definito la "felicità" della traduzione, possibile *nonostante l'intraducibile* che, sottraendosi alla traduzione, la costringe allo scacco? Abilmente la questione è aggirata da Ricoeur tramite la sostituzione della coppia "traducibile-intraducibile" con l'alternativa "fedeltà-tradimento". Una traduzione, cioè, potrà sempre e solo presentare una "*equivalenza senza identità*" capace di dar conto del perché, nonostante ci scontriamo con un'"impossibilità speculativa" (perché c'è effettivamente dell'intraducibile) viviamo comunque di una "possibilità pratica" (perché di fatto traduciamo). "Equivalenza senza identità" che spiega come mai sia sempre necessario *ritradurre*, in mancanza di un terzo testo che serva da comparazione.

Questo punto della riflessione ricoeuriana, pure originale, è comunque meno degno di nota e attenzione della sua applicazione, che il filosofo affronta quando tocca il problema dell'*ethos* dell'Europa; dunque, un problema di "formazione di identità culturale". Alla domanda che chiede se la traduzione non sia comunque ed innanzitutto un fatto linguistico e che, perciò, il problema della traduzione culturale sia soltanto derivato, Ricoeur risponde invertendo il rapporto: «I traduttori sono ben consapevoli del fatto che il loro tentativo consiste nel tradurre testi e non frasi o parole. E i testi fanno parte di insiemi culturali che esprimono diverse visioni del mondo [...] che possono più o meno manifestamente entrare in contrasto tra loro; basti pensare all'occidente ed alla convergenza in esso del mondo greco, latino, ebraico ed alle epoche che, spesso in contrasto tra loro, si sono in esso avvicinate: Medio Evo, Rinascimento e Riforma, Illuminismo, Romanticismo»<sup>42</sup>. Perciò, «il compito del traduttore non procede dalla parola alla frase, al testo, all'insieme culturale, ma segue il percorso *inverso*: ricco delle numerose tradizioni che convergono nello spirito di una cultura, il traduttore va verso il

<sup>41</sup> P. Ricoeur, *Sfida e felicità della traduzione*, in *La traduzione*, cit., p. 53.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *Un « passage »: traduire l'intraduisible*, in *La traduction*, cit., p. 55 (il testo non è pubblicato nella raccolta tradotta in italiano, essendo stato redatto dopo i testi lì presentati. La traduzione è nostra).



testo, verso la frase, per arrivare infine alla parola»<sup>43</sup>. La cultura, dunque, prima del testo. Ma la cultura, anche, come ciò che deve tradursi, essa stessa, al proprio interno.

Il caso dell'Europa e delle sue molteplici anime è da questo punto di vista paradigmatico: un'Europa *poliglotta*, per la costituzione dell'*ethos* della quale la traduzione è *necessaria* sia sul *piano istituzionale* che sul *piano spirituale*. Sul *piano istituzionale*, con l'insegnamento delle lingue e la possibilità di garantire spazio a tutti; sul *piano spirituale*, estendendo «lo spirito della traduzione al rapporto tra le culture stesse, ovvero ai contenuti di senso trasmessi dalla traduzione. Di qui il bisogno di traduttori da cultura a cultura, di bilingui culturali, in grado di accompagnare quest'operazione di trasferimento nell'universo mentale dell'altra cultura, tenendo conto dei suoi costumi, delle credenze di base, delle convinzioni principali»<sup>44</sup>. Ricoeur si muove nell'orizzonte, a lui caro, dell'*ospitalità linguistica*: uscire dalle *impasses* già note a Schleiermacher e Rosenzweig del traduttore che deve servire due padroni, ossia l'autore (e dunque il testo in lingua originale) e il lettore (e dunque il testo in lingua di arrivo), è possibile soltanto grazie a quell'"equivalenza senza identità" già detta o, il che è lo stesso, grazie all'"equivalenza senza adeguamento" che, appunto, "traduce" la traduzione stessa nei termini di *ospitalità*.

Poiché l'attrito tra proprio ed estraneo non è dominabile, tanto vale *assumerlo*, dal momento che, in ogni caso, dobbiamo tradurre e dialogare per uscire da uno stato di *polemologia* che si limiterebbe a *negare* quella *tensione* o "*desiderio di tradurre*" che è *innato nell'uomo e nelle culture proprio in forza della differenza*. Quando, cioè, il "proprio" incontra "l'altro" estraneo, inevitabilmente si desta in lui il "desiderio di tradurre", dialogare, di far sì che tra la lingua propria e la lingua dell'altro si instauri un rapporto "dialogico" e non di assimilazione. Ricoeur fa propria la tesi di Berman, annunciata per la prima volta ne *L'épreuve de l'étranger* e, in seguito, meglio elaborata ed articolata ne *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*<sup>45</sup>.

Inoltre, è ancora Berman a distinguere tra "traduzione etnocentrica" e "traduzione etica": mentre lo scopo della prima è inglobare, la seconda tende ad instaurare rapporti dialogici, a rispettare, a costruire. In breve, cerca di «riconoscere e ricevere l'Altro in quanto Altro»<sup>46</sup>. «L'Occidente – osserva ancora Berman – ha quasi sempre soffocato la vocazione etica della traduzione. La "logica dello stesso" ha quasi sempre prevalso. Ciò non impedisce che l'atto di tradurre obbedisca ad una logica altra, quella dell'etica. È per

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>44</sup> P. Ricoeur, *Quale nuovo ethos per l'Europa?*, in *La traduzione*, cit., pp. 78-79 (testo non pubblicato nell'edizione francese).

<sup>45</sup> Berman, *L'épreuve de l'étranger*, cit.: *Id.*, *La traduzione e la lettera*, cit.

<sup>46</sup> Berman, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 61.

questo che, riprendendo la bella espressione di un trovatore, diciamo che la traduzione è, nella sua essenza, l'"albergo nella lontananza"<sup>47</sup>.

In questo caso, la "traduzione come mediazione tra culture" si esprime nell'*ospitalità* data alla cultura altra ed estranea. Tesi alla quale, tuttavia, potremmo obiettare che l'altro può decidere di sottrarsi a tale ospitalità; inoltre, un residuo di intraducibile rimane sempre e lo stesso Ricoeur è costretto ad ammetterlo. Egli ne parla nei termini di "segreto", riprendendo e variando un tema caro a G. Steiner, il segreto che si sottrae alla comunicazione<sup>48</sup>.

Ma, chiediamo, è azzardato dire che proprio questo "segreto" è il "*chi*" che traduce e il "*chi*" delle culture tradotte? Il *segreto*, cioè, non è soltanto l'esoterismo del linguaggio; segreto o forse celato, resta, in ogni discorso fatto sulla traduzione, proprio il "*chi*" ("*chi*" traduce) il quale resta sempre non interrogato. E poiché sembra impossibile sottrarsi alla traduzione dal momento che non ci si può sottrarre alla differenza cui siamo consegnati, come *attraversa*, "*chi*" traduce, lo stato cui è assegnato? Come tale *attraversamento* lo de-figura? E si tratta ancora di un problema di "dialogo tra culture"?

##### 5. *La mediazione e l'esperienza in questione*

Ma se non lo fosse, usciremmo mai dalle alternative in cui abbiamo finito col trovarci (traducibile/intraducibile, fedeltà/tradimento)? Di più, nella traduzione non ne va soltanto dei testi ma anche della *Bildung* in quanto *formazione* e *cultura*. O forse, e prima ancora, ne va di "*chi*" traduce. Alle alternative fino ad ora individuate si potrebbe obiettare, allora, che in esse la cultura viene trattata come insieme compiuto o come testo, come se non riguardasse "*chi*" fa e fa vivere questa cultura. Il problema è toccato solo a margine da Ricoeur, che auspica traduttori culturalmente bilingui. Ma si tratta, di nuovo, di un modo di intendere il traduttore come colui che si limita a svolgere un'attività ed un compito e non come "*chi*" *compie un'esperienza*. La posta in gioco della traduzione chiede, cioè, che essa non sia soltanto un'attività ma che interroghi *l'esperienza* di "*chi*" traduce, perché è nell'esperienza che ne va di questo "*chi*".

Ecco, allora, il senso del "dialogo tra culture" e della traduzione come esperienza di mediazione in questo dialogo: non soltanto "accogliere l'altro", non soltanto dare "ospitalità linguistica" ma *esperienza* nella quale a cambiare figura è, prima di tutto, "*chi*" traduce, "*chi*" ospita. Se il "*chi*" non mette innanzitutto in questione se stesso, se non accetta la propria traduzione, se il

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Ma anche Benjamin che, ricordiamo, criticava ogni traduzione che intendesse essere pura mediazione, indicava nel nocciolo intraducibile della lingua il vero obiettivo del traduttore (cf. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 45).



proprio segreto intraducibile è soltanto *ostacolo* sottratto ad ogni convocazione che viene da altro e non *risorsa*, il dialogo con “altri” rischia di essere soltanto l’esposizione ad un’ennesima violenza e dominio dell’altro; o ancora, non rimuove minimamente il presupposto che alcuni prodotti di una cultura siano esportabili in quanto tali (e dunque si tratterebbe di un’ospitalità che maschera un’ultima violenza).

Il fatto che *l'épreuve de l'étranger*, l’esperienza dell’estraneo, ci costringa a tradurre risvegliando in noi il desiderio stesso di tradurre e non sia soltanto uno sperimentare ma anche un lasciarsi trasformare, e dunque *tradurre*, dall’altro, è adombrato da Ricoeur, sulla scia di Berman, all’inizio del saggio *Sfida e felicità della traduzione*<sup>49</sup>. Tuttavia Berman (e lo stesso Ricoeur) lasciano intentato il “che” né è di “chi” compie tale esperienza e, in primo luogo, che cosa l’esperienza sia. *Esperienza* contiene in sé la radice indoeuropea *per-*, radice che condivide con il termine *pericolo* e che indica anche *l’attraversamento*, l’andare *per viam*, il passare. Così, *empereia* in greco, *experiri* in latino, *esperienza* in italiano, *experiencia* in spagnolo... mostrano tutti che ogni volta abbiamo a che fare con la plurivocità di tale radice, la quale connota, appunto, sia il nemico e il pericolo (*periculum*) che la traversata o il passaggio. Ogni esperienza nutre in sé la duplice idea di una traversata pericolosa e rischiosa, un’apertura verso “altro” ignoto.

L’esperienza perciò è un attraversamento che espone al rischio, al pericolo. Fare esperienza è mettersi in cammino correndo il rischio del fallimento o esponendosi allo scacco. Ma che essa sia mediazione o mediata, non è cosa che va da sé. Proprio Ricoeur, ne *La critica e la convinzione*, dice di aver resistito al termine “esperienza religiosa” perché riteneva l’esperienza *immediata*, preferendo invece la *mediazione* dei testi e delle scritture. Di più, proprio quando parla di traduzione chiama in causa i *mediatori* senza mai parlare di *esperienza*<sup>50</sup>.

Di fatto, però, il “mediatore”, sia esso interprete o traduttore culturale, è colui che permette il *passaggio* a ciò che non è *immediatamente* disponibile in quanto possiede i mezzi per far compiere ad *altri* l’esperienza del *passaggio* verso *altro*. L’idea di *passaggio*, inscritta nell’idea di mediazione e mediatore, non rende forse possibile l’accostamento tra *esperienza* e *mediazio-*

<sup>49</sup> Cf. Ricoeur, *Sfida e felicità della traduzione*, cit., p. 41.

<sup>50</sup> Viceversa, quando parla di esperienza non accenna mai alla mediazione: «Ognuno è vivo fino all’istante che precede immediatamente la morte e c’è forse un momento – spero anche per me – in cui, di fronte alla morte, i veli di ogni lingua, le sue limitazioni e codificazioni cadranno facendo apparire qualcosa di *fondamentale* che, forse, appartiene all’ordine dell’*esperienza*. La vita allora, di fronte alla morte, assume la V maiuscola; questo è il coraggio di essere vivente fino alla morte» (P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995, p. 220).

*ne*<sup>51</sup>? Il che non esclude che l’esperienza possa essere immediata ma dà perlomeno a pensare che essa possa essere *anche* mediata, mediazione. Accostamento possibile, allora, ma ancora da spiegare e pensare, nella misura in cui resta da spiegare e pensare in che modo e, soprattutto, *perché* la mediazione è *passaggio*. Certo è, infatti, che il *mediatore* fa passare facendo compiere un’esperienza; il *perché* ciò sia possibile, però, non è ancora stato detto, né dunque questa capacità che qualifica la *mediazione* è stata, fino ad ora, precisata.

Basta scorrere anche rapidamente i lessici filosofici per notare come la definizione di *mediazione* ricorra prevalentemente nell’accezione ereditata da Hegel. Vi è, però, un senso di mediazione che la filosofia può prendere a prestito dalla linguistica. Tra le varie definizioni della *dialesi* (da *diastesis*, disposizione)<sup>52</sup>, c’è quella di “dialesi media”. Si tratta di una forma che appartiene a verbi quali i *media tantum*, a verbi, cioè, che possedendo una *forma media* non hanno valore né esclusivamente passivo né completamente attivo. Ecco alcuni esempi: greco: *gignomai*, latino: *nascor, nascere*; greco: *hépomai*, latino: *sequor, seguire*. Si tratta di verbi *evenemenziali*, che esprimono un *evento*. Sono verbi che descrivono una condizione del soggetto o un’azione di cui questi partecipa senza esercitarvi il controllo diretto. Grammaticalmente, si chiamano “forme medie” perché esprimono un’azione che sta tra passività e attività, compiuta da un soggetto che si trova già nel corso del suo svolgimento; un’azione che un soggetto compie *perché è da essa compiuto*. Possiamo parlare, per le azioni espresse da questi verbi, di *mediazione*? Forse sì, perché essi, sebbene non permettano di parlare della *mediazione* in senso rigorosamente hegeliano, della *mediazione* hegeliana conservano comunque un *tratto*, ossia il suo essere *passaggio*.

Infatti, leggiamo nell’*Enciclopedia* che «la *mediazione* è principio e *passaggio* a un secondo termine, in modo che questo secondo solo in tanto è in quanto vi si è giunti da un qualcosa che è altro rispetto ad esso»<sup>53</sup>. Anche queste forme verbali medie esprimono un *passaggio*, quel *passaggio* che è *il tratto con-diviso tra esperienza e mediazione*. Tali forme sono espressioni di *mediazione* in quanto esprimono un genere *speciale di eventi, di accadimenti sui quali la filosofia è passibile di interrogarsi*. *La mediazione è l’evento espresso da alcune azioni che non agiamo*, azioni non-agite, azioni che sono sia attive che passive. *Tratto*, anche questo, che *mediazione* ed *esperienza*

<sup>51</sup> Sebbene in senso diverso da quello qui affermato, anche Gadamer, a proposito dell’esperienza estetica, ha parlato di esperienza come mediazione (cf. *Verità e Metodo*, cit., pp. 142 ss.).

<sup>52</sup> La “dialesi” è la categoria del verbo che esprime l’atteggiamento, la “disposizione”, dei partecipanti all’azione nei confronti dell’azione stessa.

<sup>53</sup> G.F.W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ed. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari-Roma 1984, §12, p. 19.



con-dividono. Ad avvertirci, infatti, della contemporanea passività ed attività dell'esperienza è stato Heidegger che, negli anni della docenza a Friburgo, ai quali risale la genesi della concezione della temporalità, interrogandosi sull'"esperienza effettiva della vita", mette in guardia dalla rischiosa equivocità dell'espressione, osservando che esperienza designa sia l'attività dell'esperire sia ciò che tramite essa è esperito. Esperire, cioè, «non significa "prendere conoscenza" bensì confrontarsi con le forme di ciò che è esperito», sia in *sensu attivo che passivo*<sup>54</sup>.

Senza dimenticare, tuttavia, che la nostra questione è "chi" traduce. La *dialesis media*, a partire dalla quale proponiamo di intendere la *mediazione*, permette, forse, di pensare il "chi" protagonista dell'azione come colui che "risponde" ad "altro". Nascere è un'azione che compiamo perché *altri* ce la fanno compiere; ma anche la *responsabilità* nasce perché *rispondiamo* ad altro che ci convoca. Questa dinamica de-figura "chi" compie l'esperienza, gli dà un *nuovo* volto, fa accadere una *novità* effettiva. Nell'esperienza della traduzione, infatti, ri-accade "chi" traduce; egli si ri-scopre di fronte all'altro che, nella risposta, lo costringe a tornare là "dove" egli già è, ritorno nel quale *ri-nasce* ogni volta a *nuova* consapevolezza.

D'altronde la nascita espressa dal verbo *gignomai* (*nascor*) non è, forse, *novità*? E il mettersi al seguito di qualcuno, così come il verbo *sequor* indica, non è forse un attraversare *nuove* terre volgendosi verso *nuove* scoperte? Il verbo *tradurre*, tuttavia, non è una forma *media*. Ciò detto, la traduzione può essere considerata un'azione non-agita e può valere per essa l'accezione di esperienza ora detta?

## 6. L'"altro" del dialogo

La traduzione è passaggio, è scambio che fa accadere novità (sia dal punto di vista linguistico che dal punto di vista del dialogo tra culture). È viaggio peregrino, che si espone al rischio dello scacco e del rifiuto, che può fallire. Così come i verbi evenemenziali, genera novità sulle quali la filosofia può

interrogarsi. Contiene un fondo non-agito, poiché "di fatto" l'appartenenza di una lingua ad un contesto o ad una cultura decide del traduttore e non viceversa. In un certo qual senso, dunque, è azione che accadendo rivela la propria radicale passività, poiché in essa è essenziale la dimensione dell'ascolto e della risposta. Dà o riceve ospitalità dall'altra cultura e lingua, come osservava Ricoeur, ma è *anche* ospite nella *propria* cultura e lingua, alla quale nasce *accadendo* grazie ad altro o altri. Cerca lo *spirito* ma non può dimenticare mai la *lettera già data e sempre là*; oppure può decidere di attestarsi nell'una o l'altra alternativa non tenendo conto, in tal caso, di tutti i fattori in gioco. In breve, la traduzione ha i tratti dell'esperienza fino ad ora detta, *esperienza come mediazione*.

E tuttavia, la seconda parte del "soggetto" proposto per queste riflessioni, ossia "dialogo tra culture", non sembra aver avuto ancora la sua "soddisfazione". Se *a posteriori*, come detto, il *dialogo* non è semplice né scontato, *a priori* già la scelta del termine non va da sé, essendo carico di una *Wirkungsgeschichte* che coincide pressoché con gli inizi della filosofia e che sarebbe riduttivo riassumere. Perché, allora, questa scelta. "Dialogo tra culture" sta ad indicare *una sfida*: le culture coesistono *non pacificandosi* ma *vivendo insieme nel reciproco scambio*, difendendo quanto ritengono irrinunciabile ma anche *comunicandolo*, dandolo a condividere. La *differenza* resta, ed è il dato nel quale dobbiamo attestarci, ma è anche *per noi* la *risorsa* da cui partire. Così come resta un fondo di *intraducibile*, anch'esso *risorsa* che *costringe* a pensare altrimenti *il medesimo*, *che chiede di arrivare alla parola nuova, o alla novità*. È giusto, infatti, livellare l'intraducibile sul puro e semplice piano del non-traducibile? Non può forse essere spiegato come il *traducibile altrimenti* in quanto "non-traducibile in modo diretto ed equivalente"? Vi sono termini che ricorrono nella nostra filosofia ma che sono assenti in altre culture: la saggezza cinese abbonderebbe di esempi, la novella di Borges lo ha già mostrato. Ma la storia di uno scacco è anche quanto fruttuosamente costringe alla *ricerca*. Costringe alla *ricerca nella propria cultura*, e vi costringe in primo luogo "chi" traduce. Borges lo dice di sé, alla fine della novella, dicendo di essere in fondo egli stesso Averroè, colui che cerca ciò che gli è ignoto. Questa ricerca lo trasforma, trasforma il "soggetto" mettendo in discussione ciò che egli riteneva non-discutibile, de-figurandolo della novità che *soltanto* cercando e rispondendo all'"altro" che lo sollecita ha potuto scoprire; o costringendolo allo scacco e dunque a ricominciare inquieto la sua ricerca.

L'intraducibile è *anche* risorsa di *novità* perché costringe "chi" traduce a *tornare nella propria cultura* per scoprirne la sua *risorsa* *altra non dominabile o totalmente dicibile*. Non è forse vero che la traduzione, in qualunque versione filosofica si presenti, è tormentata, *hantée*, dall'"altro"? Ma è tormentata perché ogni cultura nasce da tanti rapporti, soprattutto nello *scambio*

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; tr. it. G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Fenomenologia della vita religiosa*. Adelphi, Milano 2003, p. 41. Ed anche: «Fare esperienza di qualcosa [...] significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma. Parlandosi di "fare" non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa ed opera nostra, a mettere in atto l'esperienza: "fare" significa provare, soffrire, accogliere ciò che ci tocca adeguandoci ad esso» (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Günter Neske, Pfullingen 1959; tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 127). Sul tema si veda il volume di R. Dröon, *Esperienza e tempo. La condizione temporale tra ermeneutica e ontologia nel pensiero di Martin Heidegger*, FrancoAngeli Editore, Milano 2003.



di tutti con altri e nella risposta di ciascuno ad "altro", perché ogni "chi" è etero-relazione de-figurata da questo "altro" che riscopre *rispondendo* negli incontri che gli sono dati. Incontri la cui forma (o dei quali una delle forme possibili) è un *dialogo* nel quale si è perché si è originariamente relazione con l'"altro", e dunque risposta all'"altro"<sup>55</sup>.

Dialogo che è esso stesso, perciò, un tradursi, un tradurre che proponiamo di intendere come *esperienza* di "altro" da ciò che si è ma anche esperienza dell'"altro" *con cui e per cui si è*. Sottrarsi al dialogo con l'altro, o tentare di ricondurlo al proprio orizzonte inglobandolo, come spesso viene inteso il dialogo tra culture e la traduzione che a partire da esso viene pensata, è certamente mancare l'occasione che l'altro rappresenta per il "proprio". *ma è anche mancare l'occasione del "proprio"*, ossia del "proprio" di "chi", *dialogando, traduce*. Alla sequenza ricoeuriana "cultura, testo, parola" andrebbe, forse, aggiunto, proprio accanto al termine cultura, questo termine a lui caro, "chi", quella "soggettività" che dialogando con altre culture può incessantemente ri-trovare il "proprio altro" rispondendo al quale il "chi" è. E la traduzione, oltre ad essere una sfida felice, si riproporrà, ancora e di nuovo, come *compito*: *Sentii, giunto all'ultima pagina, che la narrazione era un simbolo dell'uomo che io ero mentre la scrivevo e che, per scriverla, dovevo diventare quell'uomo e che, per diventare questo uomo avevo dovuto scrivere quella storia, e così via all'infinito...*

### 7. L'intreccio ultimo

Chiudiamo con una provocazione (o obiezione), una tra le tante che potrebbero essere mosse a quanto fino ad ora detto. Viene (o meglio, verrebbe) da Benjamin che, ne *Il compito del traduttore*, scrive: «Ma la traduzione che volesse trasmettere e mediare non potrebbe mediare che la comunicazione – e cioè qualcosa di inessenziale»<sup>56</sup>. Se la mediazione fosse soltanto il passaggio da una lingua all'altra, una sorta di ponte linguistico, Benjamin avrebbe ragione. Ma quest'accezione *debole* di mediazione non è condivisa da nessuna delle ipotesi discusse. Non è l'accezione proposta da Schleiermacher,

per il quale la traduzione opera una mediazione che fa mutare, che accresce e nutre la formazione della *Bildung*. Non sarebbe stata condivisa certamente per Gadamer, per il quale nella mediazione totale dell'opera d'arte si rivela la verità<sup>57</sup>. Anche la mediazione espressa dalla forma media non è semplice passaggio ma media in senso *forte*, portando a manifestazione il fondo non-agito dell'azione. In questo senso l'esperienza è stata definita come mediazione e la traduzione come esperienza di mediazione.

Per arrivare a questa definizione voci con-dis/sonanti sono state intrecciate secondo la forma dell'invenzione, della composizione libera in stile imitato. Quale, tuttavia, il motivo (o i motivi) "imitato(i)" e variato(i)? Certamente il motivo del significato, del testo, della cultura... ma, prima dei singoli motivi, "il" motivo che fin dall'inizio è stato annunciato come la posta in gioco della traduzione, ossia la *trasfigurazione*, o meglio, quanto abbiamo chiamato *de-figurazione* di "chi" traduce. De-figurazione da cui siamo partiti e cui alla fine siamo tornati, di imitazione in imitazione, *nel* dialogo con (l)"altro". Motivo cui siamo tornati o, forse, che è tornato, si è imposto. La traduzione è azione non-agita, si è detto. E il suo fondo non-agito è l'appartenere ad una cultura, un contesto che essa non decide ma che trova e del quale, nel "dialogo", si riappropria. Ma tale appartenenza non-agita, non è forse, ancora più profonda, una sorta di radice? E se non lo fosse, il dialogo e lo scambio sorgerebbero? Forse, questi sorgono e si danno perché spinti a nascere e nutriti dalla radice stessa. Quale, allora, la radice? Certamente l'"altro" nel dialogo col quale la cultura, in "chi" traduce e "la" traduce, si scopre in relazione così come si è in relazione con ciò che nutre e vivifica; con la radice, appunto. Quando la radice è divelta il nutrimento viene a mancare, manca la risorsa. La radice, però, non si vede. Si vede la vitalità, il rigoglio di quello che è nutrito e radicato, non ciò che nutre. Ciò che nutre e conserva resta invisibile. Conserva, ossia non fissa e immobilizza, ma custodisce e continua a vivificare.

Ma, di nuovo, è lecito parlare di radice che nutre, nel caso delle culture e della loro traduzione? E soprattutto, che cosa nutre e custodisce le culture? Forse, proprio il "loro" dialogo, un dialogo e scambio che è, esso stesso, azione non-agita, compiuta ma che, *anche*, accade indipendentemente da noi, creata ma *anche* imitata, *inventata*<sup>58</sup>. Nutre, certo, ma *anche* custodisce. Che cosa fa sì che una cultura sia custodita dal dialogo nel quale, traducendo, *si traduce* essa stessa, inverandosi e scoprendosi, conoscendosi meglio e di più? Forse, proprio ciò che guida questo dialogo, ciò che in esso si imita e per il

<sup>55</sup> Sul tema, sebbene con accenti diversi ma che certamente possono immettere in un dialogo fecondo quanto proposto in queste pagine, si veda anche M. Ruggenini. *Il discorso dell'altro*, il Saggiatore, Milano 1996, in particolare p. 165, p. 174. Inoltre, la de-figurazione di "chi" traduce si colloca all'interno del contesto nel quale l'io è riletto alla luce di una responsabilità originaria nella quale si scopre "altro" e nel quale scopre "altro". Per altre prospettive sul tema si veda anche B. Waldenfels. *Réponse à l'autre. Éléments d'une phénoménologie responsive* (in Escoubas & Waldenfels [edd.], *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, L'Harmattan, Paris 2000).

<sup>56</sup> Benjamin. *Il compito del traduttore*, cit., p. 39.

<sup>57</sup> Nella trasmutazione in forma dell'opera d'arte (ossia la sua mediazione totale) sta, infatti, lo svelarsi della verità dell'opera d'arte stessa.

<sup>58</sup> L'invenzione che evocavamo all'inizio, non possiede proprio i tratti dell'azione non-agita? Essa è creazione, infatti, ma anche trovare ciò che è già là e, ancora, imitazione.



quale in esso *ne va* delle culture stesse, ossia quella *verità* di cui le culture vivono e che, nel dialogo, si imita e riscopre<sup>59</sup>.

E al traduttore resta l'infinito compito di "imitare" il dialogo nel quale l'ultimo intreccio non sarà mai ultimo perché conclusivo, ma ultimo come ultima – ossia profonda, principale e principiale – è la radice che sempre e di nuovo nutre ed alimenta *anche* i testi e le loro culture, facendoli rivivere nello scambio che li fa essere. Ripetendo questo scambio, facendolo accadere altrimenti. Dicendo *diversamente* la stessa cosa, di inizio in inizio, secondo inizi che non avranno mai fine: *Sentii, giunto all'ultima pagina, che la narrazione era un simbolo dell'uomo che io ero mentre la scrivevo e che, per scriverla, dovevo diventare quell'uomo e che, per diventare questo uomo avevo dovuto scrivere quella storia, e così via all'infinito...*

<sup>59</sup> Una teoria della verità non intesa come adeguamento o evidenza, una teoria dialogica della verità è stata proposta da R. Mancini. *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*. Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995. Il libro invita a pensare una verità «sovraabbonante, partecipabile, interpellante, vivente» (ivi, p. 306) nel dialogo con la quale siamo. Perciò «il nostro non (è) tanto e non soltanto un dialogo con gli altri *sulla* verità, ma anche sempre un dialogo *con* la verità» (*ibid.*). Parafrasando, diremo che le culture, traducendosi, non dialogano tra loro *sulla* verità ma si traducono e dialogano perché esse sono innanzitutto in dialogo *con* la verità.

## L'IO AMANTE. SULLA CRISI IRRISOLTA DEL SOGGETTO A PARTIRE DA GABRIEL MARCEL

Sergio Labate

### 1. «Il soggetto è la soggettività»<sup>1</sup>

#### 1.1. Premessa

La mia attenzione nei confronti di Gabriel Marcel s'inserisce all'interno di un progetto complessivo, che si propone di leggere alcuni filosofi contemporanei a partire da un'ipotesi teoretica ben precisa. Certo, accanto a quest'ipotesi, che adesso proverò ad esporre brevemente, vi è anche una forma di "riscatto" storiografico di un autore che è sempre stato "etichettato" come esistenzialista, o come credente, o come apologeta. Si tratta invece, a mio avviso, di leggerne in controluce il contenuto filosofico essenziale, e in particolare di rintracciarne uno spessore epistemologico – nell'eventualità che esso si dia.

Questo spessore epistemologico collega il versante interno all'opera di Marcel con la precomprensione teoretica di cui sopra. Potrei riassumerla in questo modo: che ne è della soggettività all'interno del pensiero dell'intersoggettività? Le interpretazioni più diffuse sono quelle che contestualizzano la filosofia dell'intersoggettività all'interno della dissoluzione del soggetto e della critica alla modernità. Il riferimento decisivo, per giustificare tale collocazione, risulta essere il pregiudizio anti-cartesiano. Si tratta dunque, a mio avviso, di riconoscere come, sia in Marcel sia in altri autori dell'intersoggettività (penso soprattutto a Levinas)<sup>2</sup>, tale pregiudizio avviene

<sup>1</sup> P. Roth, *The Anatomy Lesson*, Farrar, New York 1983; tr. it. di V. Mantovani, *La lezione d'anatomia*, Einaudi, Torino 2006, p. 97.

<sup>2</sup> I riferimenti devono essere, almeno, Marcel, Buber, Levinas e Ricoeur. Mentre per quest'ultimo l'ipotesi è consacrata esplicitamente, per gli altri, pur non essendo del tutto