42.dianoia

Rivista di filosofia
del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna

Mucchi Editore

dianoia
Rivista quadrimestrale di filosofia del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna
fondata da Antonio Santucci†

Direttori Francesco Cerrato, Marina Lalatta Costerbosa
Vicedirettrice Mariafranca Spallanzani

Comitato di direzione Francisco Javier Ansuátegui Roig, Luca Baldissara, Giovanni Bonacina, Alberto Burgio, Bruno Centrone, Olivier Christin, Diego Donna, Carlo Gentili, Manlio Iofrida, Ciro Tarantino, Nadia Urbinati, Serena Vantin.

Comitato scientifico Lorenzo Bianchi (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"), Carlo Borghero (Università di Roma "La Sapienza"), Dino Buzzetti† (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Giuseppe Cambiano (Scuola Normale Superiore di Pisa), Pietro Capitani (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Claudio Cesa† (Scuola Normale Superiore di Pisa), Raffaele Ciafardone (Università degli Studi di Chieti e Pescara), Michele Ciliberto (Scuola Normale Superiore di Pisa), Vittorio d'Anna (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Franco Farinelli (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Giambattista Gori (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Lucian Hölscher (Ruhr-Universität Bochum), Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Giorgio Lanaro† (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Catherine Larrère (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Ernst Müller (Humboldt-Universität zu Berlin), Paola Marrati (Johns Hopkins University - Baltimore), Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale), Paolo Quintili (Università di Roma, "Tor Vergata"), Johannes Rohbeck (Technische Universität Dresden), Ricardo Salles (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Falko Schmieder (Leibniz-Zentrum für Literatur - und Kulturforschung Berlin), Maria Emanuela Scribano (Università "Ca' Foscari" di Venezia), Giovanni Semeraro (Universidade Federal Fluminense), Stefano Simonetta (Università degli Studi di Milano "La Statale"), Alexander Stewart (Lancaster University), Walter Tega (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Luc Vincenti (Université Paul Valéry, Montpellier 3), John P. Wright (Central Michigan University), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Comitato di redazione Alessandro Chiessi, Manuel Fiori, Gabriele Scardovi, Serena Vantin (coordinatrice)

Social board Petra Sole Ambrosiano, Elena Carrara, Mario Del Signore, Federica Mineo, Lorenzo Morrone, Leonardo Rinaldi, Marco Rossi

Direttore responsabile Francesco Cerrato

Direzione e redazione Dipartimento di Filosofia, Via Zamboni, 38 - 40126 Bologna
info@dianoia.it

«dianoia. Rivista di filosofia» è una rivista *peer reviewed*, che fa proprio il codice etico delle pubblicazioni elaborato da COPE: Best Practice Guide Lines for Journal Editors

Pubblicato con un contributo del Dipartimento di Filosofia dell'*Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna

I manoscritti devono essere inviati per posta elettronica alla redazione della rivista. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referee anonimi. Le norme tipografiche, le modalità d'invio dei contributi e il codice etico sono scaricabili dalla pagina web della rivista: www.dianoia.it

Abbonamento annuo (3 numeri, iva inclusa): Italia € 60,00; Estero € 85,00;
numero singolo € 22,00 (più spese di spedizione); numero singolo digitale € 18,00
versione digitale € 47,00; digitale con IP € 56,00; cartaceo e digitale (Italia) € 71,00; cartaceo e digitale (Italia) con IP € 80,00; cartaceo e digitale (estero) € 96,00; cartaceo e digitale (estero) con IP € 105,00. La fruizione del contenuto digitale avviene tramite la piattaforma www.torrossa.it

Registrazione del Tribunale di Modena n. 13 del 15/06/2015

ISSN 1125-1514 - ISSN digitale 1826-7173 - ISBN 9791281716643
Grafica e impaginazione STEM Mucchi (MO), stampa E.Lui (RE)
© STEM Mucchi Editore - 2025 info@mucchieditore.it www.mucchieditore.it

42.dianoia

Filosofie in traduzione

a cura di Eleonora Caramelli, Andrea Colli, Diego Donna, Silvia Pieroni, Matteo Santarelli

5 Eleonora Caramelli, Andrea Colli, Diego Donna, Matteo Santarelli, *I filosofi-traduttori e la filosofia in traduzione*

23 Elena Nardelli, *Traduzione e metafora. Quando la filosofia cambia d'abito*

35 Emanuele Maffi, *Alcune considerazioni sul significato di* προβολή *in Giovanni Filopono*

49 Alessandra Beccarisi, *Tradurre senza tradire. Meister Eckhart e la filosofia in tedesco*

63 Denis Kambouchner, *Descartes n'a rien écrit en anglais*

73 Michel Malherbe, *La traduction, une affaire de jugement*

83 Michael N. Forster, *Schleiermacher on Foreignizing Translation, Literature, and Philosophy*

103 C. Allen Speight, *The Challenge of the Hieroglyph. Questions of Philosophical Untranslatability*

117 Mario Farina, *Hegel e l'idea della traducibilità universale*

131 Silvia Pieroni, *La competenza traduttiva dell'enciclopedia filosofica. Osservazioni sul sistema di Hegel*

145 Vivetta Vivarelli, *Vocabolario e dinamica di affetti e stati emotivi in Nietzsche e Freud*

161 Alessandra Campo, *Sulla* Nachträglichkeit *di Freud. Una proposta di traduzione*

175 *Autrici e autori*

Saggi

I filosofi-traduttori e la filosofia in traduzione

Eleonora Caramelli, Andrea Colli, Diego Donna, Matteo Santarelli*

1. *I generi della filosofia e la traduzione: un* double bind

In questo volume sono raccolti i saggi tratti da alcuni degli interventi al ciclo di seminari dedicato a "Filosofia in traduzione" – curato dall'omonimo gruppo di ricerca (FiT) del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna, anche nel quadro del programma di Ateneo "AlmaIdea" – e a un convegno internazionale, organizzato da FiT e tenutosi nei giorni 9-11 novembre 2023 presso il complesso di San Giovanni in Monte a Bologna: "Philosophy in Translation".

Anche se il tema della traduzione è un esplicito oggetto della riflessione filosofica almeno fin dalla memoria di Schleiermacher *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (1813) e dai lavori di Wilhelm von Humboldt, come l'*Einleitung zur Agamemnon* (1816), l'interesse per l'approfondimento dei rapporti tra filosofia e traduzione ha conosciuto una crescente attenzione negli ultimi decenni. Anzitutto in virtù dell'autonomizzazione del campo di studi sulla traduzione. Il primo studio sistematico del rilievo teorico della traduzione, dall'Antichità fino al Moderno, è quello pubblicato da George Steiner nel 1972, *Dopo Babele*[1]; soltanto negli anni successivi, però, il tema della traduzione è diventato un ambito disciplinare autonomo, al centro dei cosiddetti *Translation Studies*. Il testo di Susan Bassnett del 1980[2] sanciva, in tal senso, l'unità tra l'analisi teorica della traduzione e la sua pratica, mostrando, dopo un'approfondita analisi delle teorie sulla traduzione nel corso dei secoli, che il testo tradotto gode di una sua autonomia e di una sua autorialità. Risale, poi, agli anni '90 la saldatura tra gli studi sulla traduzione e i *cultural studies*, così che il tema della traduzione ha potuto trovare un dialogo con quello dei *post-colonial studies*[3] o quello dei

* Anche se è stato pensato di concerto, il contributo è così diviso: Eleonora Caramelli: pp. 7-11; Andrea Colli: pp. 11-14; Diego Donna: pp. 14-19; Matteo Santarelli: pp. 19-21.

[1] George Steiner, *After Babel* (1972); trad. it. di Ruggero Bianchi, Claude Béguin, *Dopo Babele: aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano 1994.

[2] Susan Bassnett, *Translation Studies*, Routledge, London 1980.

[3] Si vedano, su questo tema, Douglas Robinson, *Decolonizing Translation*, «Translation and Literature», 2 (1994), pp. 113-24; Susan Bassnett, Harish Trivedi (eds.), *Post-colonial*

 DOI 10.53148/DI202542001

gender studies[4]. Di contro alla stagione in cui il tema della traduzione a partire dall'esperienza del romanticismo tedesco era diventato l'*exemplum* inclusivo e irenico di una *koine* ermeneutica potenzialmente universale, come era il caso della fondamentale esperienza di studio di Antoine Bermann[5], anche negli studi di formazione e provenienza europea si approfondisce all'oggi la valenza polemica[6], senz'altro culturale e legata ai processi di soggettivazione veicolati dalla traduzione[7].

D'altra parte, tuttavia, la crescente importanza del tema della traduzione per la filosofia, testimoniata non da ultimo dalla recente pubblicazione di uno *Handbook* sul tema[8], nonché da una rivista dedicata a *Philosophy of Translation*[9], risente, forse, della crescente attenzione per le specificità espressive e stilistiche della filosofia stessa[10], nonché per l'esplorazione e valorizzazione dei suoi innumerevoli generi. Come è infatti stato suggerito, non solo la filosofia è un genere letterario[11], ma, ancora di più, è un insieme di generi[12]; inoltre, nonostante la plurisecolare sperimentazione della scrittura filosofica, è più di

Translation: Theory and Practice, Routledge, London 1999.

[4] Cfr., tra altri, Suzanne De Lotbinière-Harwood, *Rebelle et infidèle. La traduction comme ré-écriture au féminin. The Body Bilingual,* Les éditions du remue-ménage / The Women's Press, Montreal-Toronto 1992; Luise von Flotow, *Translation and Gender. Translating in the 'Era of Feminism'*, St. Jerome Publishing / University of Ottawa Press, Manchester-Ottawa 1997.

[5] Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* (1984); trad. it. e cura di Gino Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997.

[6] Cfr., per questo aspetto, Tiphaine Samoyault, *Traduction et violence*, Seuil, Paris 2020.

[7] Henri Meschonnic, *Ethique et politique du traduire*, Verdier, Lagrasse 2007.

[8] Piers Rawling, Philip Wilson (eds.), *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, Routledge, London 2019.

[9] https://www.tandfonline.com/journals/rpht20. In lingua italiana, su filosofia e traduzione si vedano i seguenti volumi: Saša Hrnjez, *Traduzione come concetto. Universalità, negatività, tempo*, Padova University Press, Padova 2021; E. Nardelli, *Al bivio della traduzione: Heidegger e Derrida*, Padova University Press, Padova 2021; Emilio Mattioli, *Il problema del tradurre (1965-2005)*, a cura di Antonio Lavieri, con una postfazione di Franco Buffoni, Mucchi, Modena 2017; Silvana Borutti, Ute Heidmanm, *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; Domenico Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008; Antonio Lavieri (a cura di), *La traduzione tra filosofia e letteratura*, L'Harmattan Italia, Torino 2004; Emilio Mattioli, Henri Meschonnic (a cura di), *Ritmo*, «Studi di Estetica», 21 (2000). Si segnala qui anche la recente istituzione del Centro di Ricerca "PHILTRA – The Research Center for the Philosophy of Translation", con sede presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata dell'Università di Padova.

[10] Cfr., su questo, Eleonora Caramelli, Francesco Cattaneo (a cura di), *Estetica e traduzione*, «Studi di Estetica», 1 (2022).

[11] Carlo Gentili, *La filosofia come genere letterario*, Pendragon, Bologna 2003.

[12] Cfr. Paolo D'Angelo, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Forme letterarie della filosofia*, Carocci, Roma 2012, pp. 9-13: p. 11.

recente, proprio quando questa pluralità sembra messa in crisi dalla crescente professionalizzazione e standardizzazione della scrittura accademica nella forma anodina del *paper*, che questa estrema e aperta variabilità della discorsività filosofica è diventato un tema di riflessione *apertis verbis*. Come ha ricordato Arthur Danto,

> Non mi viene in mente qualche settore della scrittura tanto fertile quanto lo è stato quello della filosofia nel generare "forme di espressione letteraria", dal momento che – per usare una lista pur parziale che tentai di elaborare – la nostra è stata una storia di dialoghi, di appunti per conferenze, di frammenti, di poesie, di analisi, di saggi, di aforismi, di meditazioni, di discorsi, di inni, di critiche, di lettere, di *summae*, di enciclopedie, di testamenti, di commentari, di ricerche, di trattati, di *Vorlesungen*, di *Aufbauen*, di *prolegomena*, di *parerga*, di *pensées*, di sermoni, di supplementi, di confessioni, di *sententiae*, di inchieste, di diari, di profili, di cenni, di libri comuni e, per essere autoreferenziale, di allocuzioni e altre innumerevoli forme che non hanno un'identità generica oppure costituiscono esse stesse un genere specifico: Holzwege, Grammatologie, Poscritti non scientifici, Genealogie, Storie naturali, Fenomenologie e qualsiasi cosa sia Il mondo come volontà e rappresentazione, gli scritti postumi di Husserl o quelli tardi di Derrida, per non parlare dei tipi convenzionali di forme letterarie, e cioè il romanzo, il dramma e simili, a cui i filosofi hanno fatto ricorso quando erano dotati di talento in quella direzione[13].

Proprio quando si riflette non soltanto sulla specificità delle singole parole, la cui faticosa trasportabilità tra lingua e lingua è cosa nota fin dall'antico, quanto sul rapporto tra il contenuto speculativo e la forma nella quale si esprime – in altri termini, sul modo in cui la modalità espressiva contribuisce a foggiare il contenuto concettuale, il tema della traduzione della filosofia diventa centrale. Questo legame tra il genere o i generi letterari della filosofia sta sullo sfondo del contributo di Elena Nardelli, che ripensa la traduzione a partire dal dibattito sulla metafora nel pensiero francese degli anni Settanta. Sulla vicinanza della traduzione della filosofia a quella della letteratura si concentra anche il contributo di Michael Forster, muovendo dal confronto col dibattito sulla traduzione tra Herder e Schleiermacher. Di contro al consumato pregiudizio per cui in filosofia conterebbero, al postutto, dei concetti assolutamente indipendenti dalla loro veste espressiva e dalle complesse vicende del-

[13] Arthur Danto, *Philosophy and/as/of Literature* (1984); trad. it. di Carola Barbero, in Arthur Danto, *La destituzione filosofica dell'arte* (1986), a cura di Tiziana Andina, Aesthetica, Milano 2020, pp. 151-73: p. 151.

le loro migrazioni da una lingua all'altra, così come da una cultura all'altra, la traducibilità della filosofia espone il discorso filosofico a una sorta di autocritica, diventandone un banco di prova, come sembra suggerire il saggio di Allen Speight, che verte sul confronto della filosofia col linguaggio altro del geroglifico, la cui intraducibilità diventa così una stratificata metafora nella storia del pensiero. Non sarà un caso se il tema della pluralità delle scritture filosofiche diventa tanto più insistente quanto più questa pluralità è a repentaglio – ovvero in un momento critico della filosofia –, così che quello del suo rapporto con la traduzione diventa il banco di prova del carattere critico della filosofia, il cui esercizio diventa autocritico.

Il confronto col tema della traduzione e dell'operazione traduttiva tende a diventare centrale, infatti, ogni qualvolta la filosofia si interroga criticamente su se stessa. Possiamo ricordare, in tal senso, non solo la riflessione sull'*Aufgabe des Übersetzers* di Benjamin, sul cui sfondo c'è forse una riflessione sull'*Aufgabe der Philosophie*, ma anche l'attenzione che alla traduzione come banco di prova filosofico hanno riservato autori peraltro molto diversi come Jacques Derrida – si pensi a *Des tours de Babel* (1985) o a *Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?* (1999) – e Martin Heidegger, per il quale la traduzione diventa un'esperienza principale del filosofare. C'è, inoltre, un altro grande pensatore della modernità che fa della traduzione il luogo in cui la filosofia si confronta massimamente con l'esperienza, ed è Hegel, che infatti è un pensatore trattato nei contributi di Mario Farina, che ripensa il tema della traduzione entro la complessità del sistema speculativo hegeliano ma anche in confronto con la prospettiva di Benjamin, e di Silvia Pieroni, che si concentra sulla parentela intima tra la circolarità dell'esposizione enciclopedica e la logica circolare del modello traduttivo[14]. Proprio lo Hegel che, nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*, mette in questione il linguaggio della filosofia e che sperimenta molti generi filosofici – dal frammento all'enciclopedia, dalla fenomenologia ai lineamenti – è qualcuno che ha pensato la filosofia come traduzione dell'esperienza in concetti. Proprio per questo, parlare di filosofie in traduzione significa anche aprire all'ipotesi di una filosofia della traduzione, ove il genitivo è da intendersi sia in senso soggettivo, sia in senso

[14] Su Hegel come caso esemplare del *double bind* tra filosofia e traduzione si veda il volume monografico a cura di Saša Hrnjez e Elena Nardelli, che non casualmente ci mette di fronte a una tripartizione: *Hegel in/and/on Translation*, «Verifiche», 29 (2020) 1-2.

oggettivo, secondo il peculiare doppio senso che anima il rapporto tra il testo originale e il testo tradotto.

Fino a questo punto, il tema del rapporto tra filosofia e traduzione è stato dunque visto secondo tre assi; come ricorda Anthony Pim[15], quella della traduzione, oltre a essere una metafora usata dai filosofi, è una riflessione che chiama in causa temi discussi dalla filosofia ed è una pratica principale nella trasmissione (e trasformazione) del sapere filosofico. Di conseguenza, come aggiungono Alice Leal e Philip Wilson, quella tra filosofia e traduzione può essere pensato come una vera e propria co-dipendenza[16].

In questo volume, col prisma della traduzione si guarda non solo in due direzioni, cioè verso il problema teorico della filosofia come traduzione e verso le riflessioni dedicate alla traduzione da singoli filosofi. Grande attenzione è riservata alla pratica della traduzione della filosofia come momento produttivo-speculativo e critico-culturale, stando all'idea per cui concentrarsi sulle peculiarità del tradurre la filosofia significa restituire il laboratorio della traduzione filosofica alla sua centralità, revocandone, per parafrasare un celebre testo di Lawrence Venuti[17], l'invisibilità; per questo viene dato ampio spazio alle esperienze dei filosofi-traduttori, dall'antico al moderno fino alla contemporaneità di quel terreno di frontiera che è la psicanalisi, come si spiegherà meglio nei prossimi paragrafi.

2. *Tarda Antichità e Medioevo: tra* auctoritates *e traduzioni*

Interrogarsi sul valore storico e speculativo della traduzione è essenziale per cogliere il fondamento e gli sviluppi delle riflessioni filosofiche tardo-antiche e medievali. Gli attori che si susseguono sulla scena per più di mille anni di storia del pensiero sono spesso molto diversi per cultura, lingua, religione ed estrazione sociale. È difficile credere all'esistenza di un filo rosso che leghi Giovanni Filopono a Meister Eckhart, Agostino di Ippona ad Avicenna, Severino Boezio a Mosè Maimonide; o ancora, le corti in cui lavora

[15] Anthony Pym, *Philosophy and Translation*, in Piotr Kuhiwczak, Karin Littau (eds.), *A Companion to Translation Studies*, Multilingual Matters LTD, Cleveland-Buffalo-Toronto 2007, pp. 24-44.

[16] Alice Leal, Philip Wilson, *A Tale of Two Disciplines? Philosophy in/on Translation*, «Perspectives», 31 (2023) 1, pp. 1-15.

[17] Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation. Second Edition*, Routledge, Oxon 1995.

Averroè non sembrano avere tratti in comune con gli *scriptoria* dei conventi domenicani del Duecento, dove prendono forma monumentali *summae* teologiche. Esistono tuttavia due elementi costanti: (1) il riferimento a una religione monoteistica, sia essa ebraica, cristiana o islamica, (2) la riconosciuta autorevolezza della cultura greca[18]. È proprio la presa di coscienza della compresenza di questi due elementi ad indirizzare lo storico della filosofia al problema della traduzione. Il fenomeno della *translatio studiorum* non è infatti riducibile alle sole pratiche metodologiche o stilistiche con cui alcuni intellettuali latini, arabi ed ebrei hanno reso nella propria lingua le opere di Aristotele o più generalmente della filosofia antica. "Tradurre" definisce piuttosto il lavoro concettuale che tutti gli autori tardo-antichi e medievali, più o meno esplicitamente, si sono trovati a compiere per rendere possibile la coesistenza di queste due costanti nella loro riflessione filosofica.

Nel 2013 la *Cardiff Conference on the Theory and Practice of Translation in the Middle Ages* ha dedicato il suo convegno annuale alla relazione traduzione-autorità, per esplorare la fluidità di questi due concetti[19]. A un primo sguardo, infatti, l'*auctoritas* di un teologo medievale dovrebbe essere fondamentalmente il testo sacro; eppure è superfluo ricordare come una delle principali critiche mosse a Tommaso d'Aquino dai suoi contemporanei è quella di essere più recalcitrante a prendere le distanze dai principi della filosofia di Aristotele che dall'autorità dei Padri della Chiesa[20]. A prescindere dalla fondatezza o meno di questo capo d'accusa la variabilità del concetto di *auctoritas* è evidente. Analogamente tradurre è un lavoro concettuale che si muove secondo due direzioni. È senz'altro vero che molti testi della *sapientia graeca* sono tradotti e interpretati perché possano in certa misura confermare, o quantomeno non contraddire, i contenuti della *sacra pagina*. Alberto Magno, ad esempio, si impegna a rintracciare negli scritti di Aristotele, o di presunta derivazione peripatetica, concetti o espressioni che documentino

[18] Cfr. Giovanni Catapano, *Filosofie medievali. Dalla tarda antichità all'Umanesimo*, Carocci, Roma 2024, pp. 11-2.

[19] Cfr. Pieter De Leemans, Michèle Goyens (eds.), *Translation and Authority – Authorities in Translation*, Brepols, Turnhout 2016.

[20] A riguardo è sufficiente menzionare le accuse che i teologi francescani rivolgono alla dottrina tommasiana sull'eternità del mondo. La letteratura secondaria a questo proposito è molto vasta. Si vedano, tra gli altri, Richard Dales, *Medieval Discussion of the Eternity of the World*, Brill, Leiden 1990; Luca Bianchi, *La struttura del cosmo*, in Id. (a cura di), *La filosofia nelle università*. Secoli XIII-XIV, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 269-303.

come anche il filosofo di Stagira avesse sostenuto la creazione del mondo[21]. D'altro canto è fuori discussione che, fin dalle origini, la teologia cristiana ha avuto bisogno di tradurre gli eventi della storia della salvezza in termini filosofici. Questo processo ha condotto, nel corso dei secoli, a risultati molto diversi. Nel VII libro delle *Confessioni* Agostino attribuisce ai *libri Platonicorum* una lunga citazione proveniente dal Prologo del Vangelo di Giovanni[22], inaugurando così un sodalizio tra neoplatonismo e Cristianesimo che si ripresenta, pur secondo prospettive differenti, anche nei secoli successivi, basti pensare alla fortuna del *Liber de causis* o dell'*Elementatio theologica* di Proclo nei sermoni tedeschi di Eckhart[23]. Nella *prima quaestio* della *Summa theologiae* di Tommaso, invece, la teologia è definita con il lessico della scienza aristotelica: le citazioni bibliche sono dunque inserite nei medesimi sillogismi in cui si ricorre agli argomenti degli *Analitici secondi*[24].

I contributi di Emanuele Maffi ed Alessandra Beccarisi presentano due interessanti casi di studio che permettono di verificare molte delle considerazioni fatte finora. L'indagine filologica sull'uso della nozione di *προβολὴ* nei commenti aristotelici di Giovanni Filopono è un esempio a più livelli delle relazioni tra autorità e traduzione. Filopono, infatti, se ne serve per distinguere la nozione di *ἐνέργεια* da quella di *ἕξις*, non limitandosi però ad una semplice attività di commento. Il termine *προβολὴ* è infatti adoperato molto raramente da Aristotele, mentre è largamente presente nella filosofia neoplatonica. Esiste allora un primo processo di "traduzione": chiarire in termini neoplatonici dinamiche intrinseche della filosofia peripatetica. In secondo luogo, sembra evidente che la ricezione del vocabolo non sia riducibile ad una semplice riproposizione di citazioni rinvenute negli scritti di Proclo o Porfirio. Filopono ne concepisce il significato secondo un'accezione differente, scelta che potrebbe essere dettata dalla sua fede cristiana. In altre parole, nei suoi commenti ai testi aristote-

[21] Cfr. Luigi Campi, *"Sicut dixit in ultimis diebus suis". Alberto Magno e il presunto ravvedimento di Aristotele sull'eternità del mondo*, in Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI)*, Aracne, Canterano (RM) 2018, pp. 257-72.

[22] Augustinus, *Confessionum libri tredecim*, VII, 9.13, ed. Luc Verheijen, Brepols, Turnhout 1981, p. 101.

[23] Cfr. Loris Sturlese (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, (vol. 1), Academic Press, Fribourg 2008.

[24] Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, art. 1-10. Cfr. Jean Pierre Torrell, *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in Giulio d'Onofrio (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. 2: *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 849-97.

lici ci troviamo dinanzi ad una duplice "traduzione": essi sono interpretati secondo il paradigma neoplatonico, a sua volta forse adattato perché non sia in contrasto con l'*auctoritas* della Sacra Scrittura.

L'articolo di Alessandra Beccarisi fa luce su un'altra interessante implicazione del nostro tema di indagine. Eckhart è divenuto celebre per la sua produzione omiletica in medio-tedesco. Per molti anni si è erroneamente creduto che tali scritti fossero destinati al popolo dei fedeli in senso lato, ipotesi che una lettura anche piuttosto sommaria dei testi rivela piuttosto improbabile. Le prediche eckhartiane sono infatti scritti molto densi e complicati, nei quali ricorrono accurate traduzioni in lingua tedesca di concetti aristotelici o neoplatonici. Richiamando con grande attenzione la vasta letteratura secondaria sull'argomento, Beccarisi mostra come i destinatari di questo processo di "volgarizzazione" di teologia e filosofia appartenessero ad un pubblico colto, non troppo familiare con la lingua latina, esattamente come potevano esserlo i lettori cui è indirizzato il *Convivio* di Dante Alighieri. Per usare un'efficace espressione eckhartiana: si tratta di un pubblico "malato", ma oramai prossimo alla "guarigione". I sermoni sembrano allora essere pensati anzitutto come contributi scritti, nei quali le fonti citate non sono semplificate, bensì rielaborate in modo filologicamente corretto secondo un vocabolario filosofico completamente nuovo.

3. Instrumenta mentis. *Il lessico intellettuale della modernità e il problema della traduzione*

Le lingue dei testi filosofici non sono solo sistemi linguistici e semiotici di grammatica e sintassi, né la traduzione corrisponde alla sola ricerca di equivalenze linguistiche tra sistemi diversi. La forma linguistica è condizione sia della trasmissione del sapere, sia della realizzazione del pensiero e della sua fondazione categoriale come proiezione concettuale di uno stato linguistico determinato. Se dunque le parole pesano in ogni traduzione, in filosofia pesano in modo assoluto. Per questo Condillac chiudeva la sua *Logique* mostrando l'identità tra l'operazione della riflessione e l'uso del linguaggio

articolato, fino ad affermare che l'«art de raisonner [se] réduit à une langue bien faite»[25].

Le filosofie del XVII e XVIII secolo sono un ottimo caso di studio per valutare l'estensione di questo problema teorico e pratico: a lungo la *République des Lettres* ha infatti continuato a considerare il latino come lo strumento privilegiato del sapere filosofico e scientifico, mediando tra la tradizione lessicale scolastica e le innovazioni concettuali introdotte dalla "scienza nuova" e dalle filosofie del metodo[26]. Tuttavia, la traslazione dei lessici, l'adattamento tra culture diverse e il ripensamento dei concetti avvengono in un momento storico in cui l'emergere delle lingue nazionali rende necessaria la traduzione dal latino delle opere scientifiche e filosofiche. Da Bruno a Bacon, da Galilei a Descartes, per citare solo alcuni protagonisti della rivoluzione scientifica, l'argomento della critica all'antichità è sovradeterminato dal problema della ridefinizione del lessico filosofico: sono le accademie, le riviste e gli scambi epistolari tra *savants* i luoghi in cui si consuma la rottura tra *antiquitas* e *novitas*, tra la lingua "morta" dei libri e il "nuovo organo" o il "discorso del metodo" che, assieme ai dizionari e alle enciclopedie, prenderà il posto dei sistemi metafisici. Alle metafore del "libro della natura" e del "libro del mondo"[27] le filosofie del metodo sostituiscono la nomenclatura e *les principes* di una filosofia nuova; «ma métaphysique», come la chiama Descartes rivolgendosi alla principessa Elisabetta[28];

[25] Étienne Bonnot de Condillac, *La Logique*, II, 7, in Id., *Œuvres philosophiques*, éd. par Georges Le Roy, 3 vols, vol. II, PUF, Paris 1947 [OP], p. 409.

[26] Tra la vasta bibliografia, rinvio al classico lavoro di Tullio Gregory, *Sul lessico latino del Seicento e del Settecento*, in Lexicon Philosophicum. *Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, a cura di Antonio Lamarra, Lidia Procesi, Olschki, Firenze 1991-5, pp. 1-20. Si vedano, tra gli altri, anche i lavori di Marta Fattori, *Linguaggio e filosofia nel Seicento europeo*, Olschki, Firenze 2000; *La survivance du latin comme langue philosophique jusqu'au XVII siècle*, in Jacqueline Hamesse (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 255-87.

[27] Cfr. il lavoro di Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt (1979)*; trad. it. di Bruno Argenton, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna 1981, nonché Mariafranca Spallanzani, *"Le grand livre du monde" et "le magnifique théâtre des vies". Montaigne, Descartes, La Mothe le Vayer*, «Montaigne Studies», 29 (2007), pp. 95-110.

[28] Descartes a Elisabetta, 28 giugno, 1643, in Id., *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS 1964-1974 (tirage en format réduit Vrin 1996) [AT], III, p. 695. Nell'opera latina di Descartes (*Regulae*, *Meditationes*, *Principia*) la prudenza nell'uso dei temini è massima a seconda del contesto semantico di riferimento. Le *Meditationes de prima philosophia* sono indicate, poco prima della loro pubblicazione, con «mon Essai de Métaphysique», come scrive Descartes a Mersenne poco prima della loro pubblicazione. Descartes a Mersenne, 11 marzo, 1640, AT, III p. 35. Cfr. anche Descartes a Huygens, marzo 1638, AT II, p. 50.

instrumenta mentis, nel lessico baconiano mutuato da Spinoza, che fa della filosofia l'attrezzo o lo strumento della *vis* innata dell'intelletto. *Expurgatio* in Bacon, *Regulae ad directionem ingenii* in Descartes, *Tractatus de intellectus emendatione* in Spinoza: l'emendazione della mente dai pregiudizi (*idola*) e la revisione concettuale del vocabolario scolastico (*metaphysica*, *substantia*, *anima/mens*, *essentia*, *forma*) si dotano nel *Novum Organum* di una teoria del segno come supporto essenziale all'*interpretatio naturae*. La storia della sapienza antica è un accumulo di parole e dogmi non verificati che l'uso naturale dell'intelletto è chiamato a purificare. Il *methodus* o *via* sostituisce, nella trascrizione cartesiana di *méthode*, il sintagma ciceroniano *via ac ratio* facendo confluire la *veritas essendi* nella *veritas cognoscendi*, il lessico ontologico della *causa* in quello epistemologico della *ratio* come messa in rapporto tra grandezze stabilite dall'intelletto.

Gli enciclopedisti approfondiranno la *mathesis universalis* dell'ordine in una tassonomia degli ordini empirici che vira, come ricorda Foucault[29], verso una nuova teoria del segno. Il rapporto tra segno e idea chiama in causa lo statuto del linguaggio e il suo rapporto all'immaginazione. Nelle *Regulae* di Descartes il segno rappresenta ciò che appare alla sensazione – qualità e colori – traducendolo in rapporti spaziali e figure geometriche la cui intelligibilità è garantita *a priori* dalla natura semplice dell'estensione[30]. Si spiega in questa cornice lo scetticismo del filosofo nei confronti dei tentativi di fondazione di una "lingua universale" che, dalle prospettive pansofiche di Comenius alla "caratteristica universale" di Leibniz veicolano l'utopia di una riunificazione dei saperi su basi linguistiche. Venuta meno la possibilità di ricomporre le scienze a partire dall'ordine degli esseri – tale "metafisica" si dà solo nel *pays des romans*, sottolinea Descartes –, non è più all'*écriture universelle* plasmata dalla *Respublica literaria* ma all'evidenza delle idee che deve puntare l'esercizio della ragione come marchio della conoscenza certa, chiara e distinta.

Solo con il formarsi della moderna teoria linguistica, da Hobbes a Condillac, il *signum* diviene il referente centrale per le scienze: in politica, dove promesse e patti sono per Hobbes *signa* del discorso etico-giuridico; nelle scienze naturali, in cui i *signa* delle *cogitationes* o *notiones* baconiane si prolungano nei modelli semantico-linguisti-

[29] Cfr. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (1966); trad. it. di Emilio Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1978.

[30] Descartes, *Regula XII*, AT X, pp. 412-413. Mariafranca Spallanzani parla a questo proposito di classi di equivalenza concettuale: *Descartes: la règle de la raison*, Vrin, Paris 2015.

ci che traducono per Condillac la sensazione in idea e riconfigurano l'*interpretatio naturae* all'insegna del nuovo patto (*novus foedus*) istituito dalle scienze con i cieli, la terra, la natura e la politica[31]. Lo stesso Spinoza, erede della lezione cartesiana della quarta parte dei *Principia philosophiae*, abbozza nel *Tractatus theologico-politicus* una teoria del segno, relegandola però nell'alveo della "certezza morale" e non matematica tipica delle scienze storiche e della conoscenza profetica; una conoscenza eteronoma che, a differenza della certezza che discende dalla *norma* dell'idea vera[32], conferma *a posteriori*, mediante il segno, i contenuti della *simplex imaginatio*.

"Storia critica della ragione" sarà l'ulteriore nome che il "discorso del metodo" assume nel Settecento attraverso i dizionari e le enciclopedie in cui la teologia della storia *à la* Bossuet o la storia erudita di Vossius si rovesciano in una genealogia delle conoscenze umane; i suoi principi, ribadisce d'Alembert, sono «les mêmes pour les Philosophes et pour le Peuple»[33]. Dai manuali di logica su cui si era misurata la filosofia *novantiqua* della *Logique ou l'art de penser* alle categorie di empirismo, razionalismo ed eclettismo che permettono a Brucker[34] e a Diderot[35] di pensare *historicamente* i sistemi filosofici, l'*ars critica* del Rinascimento si traduce nell'esercizio critico della ragione che si allarga con Temple, Vico e Fontenelle alla *querelle* tra antichi e moderni. In particolare, nel Settecento si parla del *genio della lingua*, che Voltaire definisce a proposito dello stesso france-

[31] Cfr. Étienne Bonnot de Condillac, *Cours d'études* II, *Grammaire*, in Id., *Œuvres philosophiques*, OP I, 4, p. 437. Cfr. Martine Pécharman, *Signification et langage dans l'*Essai *de Condillac*, «Revue de métaphysique et de morale», 1 (1999), pp. 81-103. Sull'istituzione dei nuovi "patti" tra scienze e natura rinvio a Michel Serres, *Le Contrat naturel* (1987), Flammarion, Paris 1992.

[32] Cfr. Jean-Marie Beyssade, *Norme et essence chez Spinoza*, in Jacqueline Lagrée (éd.), *Spinoza et la norme*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, Paris 2002, pp. 13-22; Diego Donna, *Norma segno, autorità. Filosofia teologia e politica in Spinoza*, BUP, Bologna 2019, pp. 15-50.

[33] Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire, Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une sociétéde Gens de Lettres*. Mis en ordre et publié par M. Diderot […] et quant à la partie mathématiquepar M. d'Alembert […], Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris; S. Faulche Neuchâtel, 1751-6, rpt Frommann, vol. I, p. XXVII.

[34] Cfr. Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (1742-1744), 6 vols., edited by Richard H. Popkin, Giorgio Tonelli, Hildesheim, New York, Olms 1975. Rinvio, tra i vari studi, al lavoro di Leo Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Brill, Leiden-Boston 2008; Id., *'Philosophical Problems in the History of Philosophy: What Are They?'*, in Mogens Lærke, Justin Smith, Eric Schliesser (eds.), *Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 115-33.

[35] Encyclopédie, art. 'Eclectisme', V, pp. 270-293; art. 'Encyclopédie', V, 641a. Cfr. il lavoro di Mariafranca Spallanzani sull'ordine sistemico dell'enciclopedia: *L'Arbre et le Labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Champion,Paris 2009.

se: *le génie de notre langue est la clarté et l'ordre*. Tra i commentatori, Frédéric Worms parla in questo senso di «genealogie concettuali» della teoria che si esprimono nella realtà della storia e della politica nazionali in quei «momenti filosofici» caratterizzati dall'emergere di singolarità che vanno colte all'interno di una costellazione di relazioni intellettuali[36]. La lingua diviene allora storia dei popoli, vocabolario delle culture, programma d'azione e anticipazione del sapere, secondo la definizione di Diderot. Come restituire tuttavia in lingue diverse la complessità dei testi filosofici?

In questo volume, i due contributi di Denis Kambouchner e Michel Malherbe esemplificano molti dei problemi discussi. Con rigore metodologico e limpidezza espositiva Kambouchner fornisce al lettore il filo d'Arianna per orientarsi tra i principali snodi dell'itinerario di ricerca di Descartes teorico delle passioni. I temi relativi alla natura delle idee e della volontà sono plasmati dalle lingue di riferimento di Descartes – latino e francese – ma subiscono variazioni spesso problematiche nelle scelte traduttive contemporanee. Kambouchner prende in esame in particolare quelle inglesi di Voss (Cambridge), Moriarty (Oxford), Cottingham, Stoothoff e Murdoch (Cambridge), analizzando le costruzioni sintattiche che in alcuni casi complicano questioni cruciali, come il delicato rapporto tra intelletto e volontà. Il contributo di Michel Malherbe si concentra invece sulla traduzione francese del vocabolario economico inglese di David Hume. Quale significato attribuire a termini come *trade* (*négoce*/*commerce*), *stock* (*fonds*/*capital*), *commodities* (*commodités*/*marchandises*)? La scelta essenziale è tra una *traduction d'époque*, che conservi lo spirito del tempo, e una traduzione pensata per il lettore del proprio tempo. D'altronde, ogni lingua filosofica nazionale possiede genealogie proprie e prospettive originali, assegna nuovi significati a parole antiche e a termini della lingua comune, ne elide altri o li ritrova investiti di nuovi sensi. Per questo, già nelle parole di Humboldt, non si dà filosofia del linguaggio che non sia la comunicazione storica tra le lingue e le «forme di umanità»[37]. Tradurre i filosofi comporta per questo l'abbandono della "patologia" dell'universale e il tentativo di seguire il movimento del loro pensiero nel sottile equilibrio tra la

[36] Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle: Moments*, Gallimard, Paris 2009.

[37] Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836); traduzione e introduzione di Donatella Di Cesare, prefazione di Tullio De Mauro, *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 42.

dimensione tecnica del linguaggio filosofico e la flessibilità della lingua viva. Niente di più universale del linguaggio, che si manifesta nella diversità più estrema. Fedeltà, libertà, interpretazione: si continuerà a tradurre, nonostante tutti gli «intraducibili»[38] e contro ogni paradosso.

4. *Tradurre la psicoanalisi. Una posta in gioco politica e teorica*

La psicoanalisi è un caso paradigmatico della portata teorica e politica delle scelte di traduzione. Ogni singola questione traduttiva rispetto ai termini introdotti o ripresi creativamente da Freud include una costellazione di problemi teoretici e interpretativi difficili – se non impossibili – da districare. Pensiamo alla traduzione di *Besetzung*, reso in italiano e in francese con *investimento* (*investissement*), e in inglese con *cathexis*. In nessuna di queste legittime scelte si conserva il senso dell'occupazione militare degli oggetti da parte delle pulsioni – solo uno dei frequenti riferimenti di Freud all'ambito militare e politico. È inoltre interessante come la traduzione francese di *Übertragung* (ossia, *transfert*) si sia col tempo diffusa anche in ambito italiano, al posto del quasi desueto *traslazione*. E infine, si pensi alla scelta da parte di Freud di intitolare una delle sue opere più note *Das Unbehagen in der Kultur* – come a voler prendere le distanze da ogni discorso che contrappone una presunta purezza e autenticità della cultura nazionale al disagio prodotto da una civilizzazione "universalistica" ipocrita e superficiale. Una scelta resa ancora più problematica e interessante dall'avallo da parte di Freud della soluzione trovata dalla traduttrice del testo in lingua inglese Joan Riviere, ossia *Civilisation and its Discontents.*

Le scelte in ambito di traduzione risultano assolutamente decisive nella situazione che caratterizza la psicoanalisi nei primi decenni del Novecento: un campo appena costituito, dalla natura disciplinare ambigua, che tende a eccedere l'ambito strettamente accademico e scientifico e si presta facilmente a processi di popolarizzazione. In un contesto simile, ogni scelta di traduzione si configura come un tentativo di definizione del campo psicoanalitico nei principali pae-

[38] Per la stessa Barbara Cassin (*Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2004, p. XVII), gli «intraducibili» non sono ciò che è impossibile da tradurre, ma ciò che non si cessa di tradurre o si traduce all'infinito. Sullo statuto molteplice e irriducibile della *langue* rinvio anche a Martin Rueff, *Au bout de la langue,* Nous, Marseille 2024.

si importatori delle teorie e delle pratiche psicoanalitiche. Così si spiegano alcune scelte di traduzione in lingua inglese – ad esempio, la già citata *cathexis* –, finalizzate a introdurre un linguaggio preciso e tecnico, anche se ciò spesso comporta un appiattimento della ricchezza semantica dell'originale tedesco. Secondo la nota interpretazione di Richard Steiner, questa scelta va inserita nella strategia di Ernest Jones e James Strachey, che puntavano a rendere la psicoanalisi accettabile dal mondo medico degli Stati Uniti [39]. Il linguaggio di Freud fu così trasformato in favore di una terminologia accademica e a tratti scientista [40].

Pertanto, non stupisce che la discussione attorno alla traduzione dei termini fondamentali della psicoanalisi freudiana sia aperta, e ritorni ciclicamente a catturare l'interesse di specialisti e specialiste. Il saggio di Vivetta Vivarelli affronta uno dei termini freudiani più emblematici in tal senso, ossia *Trieb* – reso in italiano con *pulsione*. La discussione scientifica degli ultimi decenni si è concentrata soprattutto sull'ambito anglofono, e in particolare sulla scelta da parte di James Strachey di rendere *Trieb* con *instincts*. Una scelta ampiamente contestata, soprattutto in quanto Freud usa entrambi i termini *Trieb* e *Instinkt,* e per giunta in modo non intercambiabile [41]. Pur facendo riferimento a tale dibattito – e alla già citata discussione attorno all'impervia traduzione del tedesco *Besetzung* –, Vivarelli si concentra sulle genesi del termine freudiano, che necessariamente passa attraverso il rapporto con Nietzsche. In particolare, l'autrice ricostruisce le affinità e le divergenze nel vocabolario pulsionale-affettivo nei due autori. Se infatti Nietzsche non pare interessato a una distinzione chiara tra i termini *Trieb*, *Instinkt* e *Affekt*, in Freud assistiamo a una maggiore articolazione: la dimensione del *Trieb* segnala uno scarto rispetto alla dimensione puramente istintiva, ossia il fatto che la dimensione pulsionale va situata esattamente *tra* il somatico e lo psichico [42], laddove gli *Affekte* sembrano connotare il trat-

[39] Riccardo Steiner, *A World-Wide International Trade Mark of Genuineness? Some Observations on the History of the English Translation of the Work of Sigmund Freud, Focusing Mainly on His Technical Terms*, «International Review of Psychoanalysis», 14 (1987), pp. 33-102.

[40] Nina Bakman, *She Can Be Put to Work: Joan Riviere as Translator between Freud and Jones*, «Psychoanalysis and history», 10 (2008) 1, p. 32.

[41] Nella recente nuova versione della *Standard Edition* a cura di Mark Solms *Trieb* viene tradotto con *drive*. Cfr. Mark Solms, *Extracts from the Revised Standard Edition of Freud's complete psychological works*, «The International Journal of Psychoanalysis», 99 (2018) 1, pp. 11-57.

[42] Sigmund Freud, *Triebe und Triebschicksale* (1915): trad. it. *Pulsioni e loro destini*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, pp. 13-35.

to più strettamente quantitativo della pulsione. Tuttavia, al di là di tali divergenze, il modello pulsionale adottato da Nietzsche e Freud è legato alla storia della traduzione tedesca del termine *catarsi*. In particolare, l'idea della catarsi come scarica fisiologica di energia – presente nell'opera di entrambi gli autori – va ricondotta all'opera pionieristica di Jacob Bernays, un autore menzionato più volte da Nietzsche e legato a Freud da rapporti di parentela. Pertanto, l'origine e lo sviluppo del vocabolario nietzschiano e freudiano degli affetti rende il processo di traduzione dell'opera dei due autori un processo dinamico e in movimento, i cui esiti sono determinati dai processi di spinta, resistenza e reazione che caratterizzano la vita pulsionale.

Infine, il saggio di Alessandra Campo si concentra sul concetto freudiano di *Nachträglichkeit*, introdotto da Freud a partire dall'avverbio e dall'aggettivo di uso comune in lingua tedesca *nachträglich*. La traduzione del termine ha suscitato molti dibattiti. La *Standard Edition* inglese opta per la soluzione *deferred action*, imposta da Ernest Jones contro James Strachey, che preferiva il più efficace *retroactively*, mentre Lacan adotta il termine francese *après-coup*. La versione francese pare più efficace di quella inglese: la *deferred action* sembra suggerire un piano degli avvenimenti lineare e unidirezionale, mentre l'*après-coup* francese mantiene la coesistenza costitutiva di una dimensione progressiva e di una regressiva. Eppure, anche quest'ultima – soprattutto nell'accezione ermeneutica adottata dal Lacan dei primi anni '50 – risulta in fin dei conti incapace di cogliere pienamente "la consequenzialità senza successione" dei tempi del trauma. Da qui la proposta di Campo di tradurre in italiano *Nachträglichkeit* con "tardività". Una scelta che intende rendere giustizia alla complessità del concetto freudiano, esprimendo un effetto che è sì successivo, ma anche originario, non lineare, e legato alla struttura transcronica dei fenomeni psichici. Questo carattere peculiare rischia di essere mancato nel momento in cui si appiattisce la *Nachträglichkeit* a ciò che avviene dopo in una successione temporale lineare, o a ciò che viene semplicemente differito. E senza tale comprensione, risulta a sua volta impossibile comprendere il funzionamento in due tempi del trauma: una riattivazione dell'evento traumatico da parte di un evento successivo che comporta una sovversione della concezione unidirezionale del tempo.

Traduzione e metafora. Quando la filosofia cambia d'abito

Elena Nardelli

This essay explores the relationship between translation and metaphor in the philosophical discourse. In the Western philosophical tradition, both metaphor and translation are considered marginal, and the movement in language they launch is usually interpreted as a downgrading movement from the original to the copy, from the proper to the improper. Firstly, I will reverse this relationship between original and translation, proper and improper, moving from the metaphor of the clothing developed by Cicero and Benjamin. Secondly, I will explore Heidegger's critique of the strict distinction between metaphorical and non-metaphorical discourse. Finally, I will argue that, for its own sake, philosophical conceptuality must free itself from the fear of drifting and shipwrecking, and the generative relation with both 'metaphor' and 'translation' shall be re-established and renewed.

Keywords: *Philosophy of Translation, Philosophy of Metaphor, Cicero, Benjamin, Heidegger.*

Il contributo si propone di indagare la relazione che intercorre tra metafora e traduzione. La necessità di questo tipo di indagine è mossa da un duplice fattore, il primo di carattere storico e il secondo di carattere più teoretico. In primo luogo, uno dei momenti in cui il discorso filosofico si è occupato della traduzione con la massima intensità va collocato all'interno di un più ampio dibattito sulla metafora, quello avuto luogo in Francia negli anni Settanta del secolo scorso e che ha avuto come protagonisti Jacques Derrida e Paul Ricoeur[1]. In secondo luogo, la metafora della traduzione si sta diffondendo con rapidità nei più diversi ambiti del sapere per rispon-

[1] Cfr. Jacques Derrida, *La mythologie blanche* (1971); trad. it. di Manlio Iofrida, *La mitologia bianca*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 273-349; Paul Ricœur, *La métaphore vive* (1975); trad. it. di Giuseppe Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio della rivelazione*, Jaca Book, Milano 1976, in particolare pp. 372-90; Jacques Derrida, *Le retrait de la métaphore* (1978); trad. it. di Maurizio Ferraris, *Il ritrarsi della metafora*, «aut-aut», 220-221 (1987), pp. 9-34. Per una ricostruzione critica cfr. Jean-Luc Amalric, *Ricoeur, Derrida. L'enjeu de la metaphore*, Presses Universitaires de France, Paris 2006 e Alberto Martinengo, *Filosofie della metafora*, Guerini e Associati, Milano 2016. Derrida ricorderà e ricostruirà a sua volta questo suo scambio con Ricoeur in Jacques Derrida, *La parole. Donner, nommer, appeler*, in Myriam Revault d'Allonnes, François Azouvi (dir.), *Paul Ricoeur*, L'Herne, Paris 2004.

 DOI 10.53148/DI202542002

dere alle esigenze della contemporaneità e colmare il vuoto concettuale che si dischiude nel difficile tentativo di descrivere specifici processi trasformativi o processi di integrazione tra elementi eterogenei[2]. Questa diffusione della traduzione come metafora ha per un verso contribuito ad ampliare i confini dei "Translation Studies" in direzione di ambiti prima impensabili, come quello della medicina o della genetica, per un altro verso sembra invece portare con sé il rischio di una sfocatura e della perdita di vigore e incisività nello sviluppo di una concettualità propria dei processi traduttivi spesso carente e ancora in fase di elaborazione[3]. Se tanto la metafora quanto la traduzione hanno a che fare con processi trasformativi della lingua e se entrambe sono state marginalizzate dalla speculazione filosofica, spesso alla metafora è stato attribuito l'aspetto estetico, poetico-retorico e al contempo più creativo della trasformazione, mentre alla traduzione è stato attribuito l'elemento del ripiego, della perdita che consegue al progressivo allontanarsi da un originale. L'ipotesi di lavoro sarà invece quella di intendere traduzione e metafora come due facce della stessa medaglia che sembrano intimamente legate al farsi del discorso filosofico[4].

1. *Abiti lussuosi*

Da un punto di vista etimologico tra metafora e traduzione intercorre un vincolo di parentela piuttosto stretto: μεταφέρω come generico trasportare, trasferire, in greco indica tanto un uso metaforico del linguaggio quanto, accanto a ἑρμηνεύω, il processo traduttivo. Da esso deriva il calco latino *transfero,* termine che nel tar-

[2] Si veda su questo George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago University Press, Chicago 2003; Rainer Guldin, *Translation as Metaphor*, Routledge, Abingdon-New York 2016.

[3] Per la diagnosi di questa carenza cfr., ad esempio, James S. Holmes, *The Name and Nature of Translation Studies*, in Lawrence Venuti (ed.), *The Translation Studies Reader*, Routledge, London 2004², pp. 172-85. Tra le iniziative che mirano ad una riconcettualizzazione attraverso gli strumenti della filosofia segnalo, ad esempio, il seminario 'Filosofia in traduzione' dell'Università di Bologna da cui prende le mosse questa pubblicazione e il Centro Studi per la Filosofia della Traduzione (PHILTRA) fondato presso il FISSPA dell'Università di Padova nel 2023.

[4] In un importante lavoro Canullo ha invece delineato una filosofia della traduzione che pone la traduzione all'incrocio e alla convergenza di metafora e verità, proponendo una sovrapposizione tra traduzione e metaforale. Cfr. Carla Canullo, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis, Milano-Udine 2017. Sul rapporto tra metafora e traduzione cfr. anche Davide Astori, *La metafora e la sua traduzione fra riflessioni teoriche e casi applicativi*, Bottega del Libro Università, Parma 2017.

do latino diviene molto frequente in quest'accezione prendendo il posto di *exprimo*, *reddo*, *muto*, *verto*, *converto*, *explico*, *aemulor*, *imitor* e che penetra nelle lingue romanze nel derivato participiale *translatare* (*translater* in francese, *translatare* in italiano, *transladar* in spagnolo, conservato nell'odierno inglese *translate*)[5]. Le formule *traslatio* oppure, al plurale, *verba translata* sono anche le modalità latine per indicare la metafora. Trivialmente, dunque, tanto la traduzione quanto la metafora risultano momenti di passaggio dove qualcosa viene portato da un luogo a un altro e dove sembra sottinteso che questo passaggio sia un movimento tra due stati di quiete, tra due stati di cose dalle ben salde configurazioni. Traduzione e metafora, dunque, come momento di frattura e discontinuità nella presenza.

C'è poi uno schema metaforico che accomuna il modo di intendere sia la metafora che la traduzione e questo schema di secondo grado è quello dell'abito. In un passo del *De Oratore* Cicerone insegna che il buon oratore ha a sua disposizione tre modalità per abbellire il discorso concentrandosi sulla scelta dei singoli termini: attraverso parole inusitate, nuove oppure traslate (*translatum*). Quest'ultima modalità è quella che noi oggi chiameremmo metaforica. Per descrivere la nascita delle *translationes* Cicerone ricorre all'immagine dell'abito, perché l'uso traslato del termine

> nato dalla necessità, sotto la spinta del bisogno e della povertà, si è diffuso largamente per via del piacere e del godimento che sono insiti in esso. Infatti, come il vestito fu inventato dapprima per difendere dal freddo, e poi si cominciò ad adoperarlo anche come ornamento e decoro del corpo, così l'uso dei traslati (*verbi translatio*) fu provocato dal bisogno e si diffuse a causa del godimento. […] Quando si esprime con un termine traslato un concetto che non si può esprimere con un termine proprio, la somiglianza dell'idea che noi esprimiamo con un termine che non è quello proprio, chiarisce l'idea che noi vogliamo esprimere. Questi traslati dunque sono come dei prestiti, per mezzo dei quali prendiamo da un altro luogo quello che ci manca[6].

[5] Sull'etimologia del verbo tradurre cfr. Maurizio Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012; Maurizio Erto, *Il verbo μεταγράφω e il concetto greco di «traduzione» (ἑρμηνεὺω, ἑρμηνεία)*, «Glotta», 87 (2011), pp. 58-82; Gianfranco Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991.

[6] Marco Tullio Cicerone, *De Oratore* [155], in Id., *Opere retoriche*, trad. it. di Giuseppe Norcio, UTET, Torino 1970, p. 539. Per un approfondimento della dimensione cognitiva della metafora cfr. i lavori di Annamaria Contini, come ad esempio la curatela del numero monografico *Metafora e conoscenza*, «Estetica. Studi e ricerche», (2017) 1, e il volume curato insieme a Alice Giuliani, *La metafora tra conoscenza e innovazione. Una questione filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Oltre alla metafora dell'abito – che risulta dunque una metafora della metafora – nel testo di Cicerone compaiono in forma condensata alcuni elementi classici della riflessione sulla metafora: a.) la metafora come elemento ornamentale, quasi di lusso; b.) l'uso didascalico della metafora come esempio che avvicina un concetto lontano e astratto donandogli concretezza; c.) la metafora come elemento creativo che porta novità nel discorso supplendo così a una mancanza per venir poi normalizzato con l'uso. Si potrebbe ipotizzare che la povertà a cui fa qui riferimento Cicerone consista nell'*egestas verborum* da lui sperimentata nel tentativo di tradurre la filosofia greca in latino e che dunque la metafora nata nella necessità consista in una forzatura traspositiva del linguaggio ordinario per tradurre ciò che in esso non si può ancora dire. L'invenzione traduttiva dunque come catacresi, abuso della lingua che viene poi progressivamente obliato e normalizzato.

Alla metafora dell'abito ricorre anche Benjamin per evidenziare il tratto proprio della traduzione nella differenza con l'originale:

> il rapporto del contenuto alla lingua è affatto diverso nell'originale e nella traduzione. Se essi formano, nel primo, una certa unità come il frutto e la scorza (*Frucht und Schale*), la lingua della traduzione avvolge il suo contenuto come un mantello regale (*Königsmantel*) a ampie pieghe. Poiché essa significa una lingua superiore a quella che essa è, e resta quindi inadeguata rispetto al suo contenuto, possente ed estranea[7].

Il testo viene colto attraverso la metafora binaria del rivestimento e del rivestito, dove compaiono un fuori e un dentro, una pelle e un nucleo, un mantello e un corpo, una forma e un contenuto. Questo rapporto tra forma e contenuto, ci dice Benjamin, può essere di tipo per così dire naturale dove questi sono un tutt'uno, come nel caso del testo originale, oppure di tipo artificiale come nel caso del testo tradotto, dove la lingua è estranea e inadeguata, troppo possente e, forse, lussuosa, come un mantello regale dalle ampie pieghe di broccato. Nello stesso saggio Benjamin sostiene anche che il rapporto artificiale tra i due elementi del testo, ossia la traduzione, è ciò che permette al testo originale di sopravvivere, dove però sopravvivere non è una metafora: «è in senso pienamente concreto, e non metaforico (*in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit*), che bisogna intendere l'idea della vita

[7] Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* (1922); trad. it. a cura di Renato Solmi, *Il compito del traduttore*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 46.

e sopravvivenza delle opere d'arte»[8]. Quando si parla di vita delle opere d'arte non si intende dunque in nessun modo che queste hanno *una sorta di* vita come quella che appartiene invece propriamente agli organismi. Il compito indicato da Benjamin è dunque quello di intendere la vita organica a partire da quella storica perché è essenzialmente nella vita degli oggetti storici che possiamo comprendere cos'è la vita in generale. Ma se l'organico si comprende solo a partire dallo storico, si potrebbe ipotizzare che il rapporto artificiale – quello dell'abito della traduzione – tra forma e contenuto del testo costituisca la dimensione a partire dalla quale pensare il rapporto naturale che Benjamin attribuisce al testo originale con la metafora del frutto. È dunque l'operazione traduttiva quella che si fa carico della dimensione storica permettendo al testo di sopravvivere. Allo stesso modo Cicerone aveva pensato la *translatio* con una metafora binaria in cui il rapporto tra i due elementi è di tipo artificiale e dove eventualmente la relazione naturale non precede, ma segue quella artificiale che risulta paradossalmente più originaria. Sulla faccia traduttiva della medaglia questo porterebbe a un'inversione di tendenza in cui per comprendere la struttura del testo cosiddetto originale bisognerebbe partire da quella del testo tradotto.

2. *Soltanto all'interno della metafisica?*

Nel discorso di Cicerone e ancor più in quello di Benjamin la metafora dell'abito per comprendere i fenomeni della metafora e della traduzione sembra portare con sé un ribaltamento nel quale è sempre più difficile tenere distinti piano metaforico e non-metaforico, traduttivo e non-traduttivo. La strada tracciata da Heidegger nell'affrontare la questione della metafora parte proprio da qui, dalla volontà di non reiterare la distinzione tra metaforico e non metaforico, torcendo il pensiero metafisico che ne presuppone la discernibilità.

I luoghi testuali in cui Heidegger tratta della metafora sono decisamente più esigui rispetto a quelli in cui si concentra sulla traduzione e tanto il metaforizzare quanto il tradurre heideggeriani eccedono significativamente la loro esplicita teorizzazione[9]. Tuttavia

[8] *Ibidem*, p. 41.

[9] Per farsi un'idea sul dibattito intercorso negli anni Settanta e Ottanta sulla questione della metafora in Heidegger si vedano ad esempio Jean Greisch, *Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger*, «Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques», 57

vale la pena indagare l'osservazione formulata da Heidegger nella sesta lezione del corso sul *Principio di ragione*:

> è inadeguato affermare che il pensare in quanto udire (*Er-hören*) e scorgere (*Er-blicken*) sia inteso in senso meramente traslato, vale a dire come traslazione (Übertragung) del presunto sensibile nel non sensibile. L'idea del "traslare" e della metafora si basa sulla distinzione, se non addirittura sulla separazione, fra sensibile e non sensibile, intesi come due ambiti a sé stanti. […] Con la cognizione dei limiti della metafisica viene a cadere anche l'idea determinante di "metafora". Essa, infatti, determina la misura della nostra rappresentazione dell'essenza del linguaggio. Per questo la metafora serve spesso come ausilio nell'interpretazione delle opere poetiche e delle creazioni artistiche in generale. Il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica [10].

In questo passo è contenuta in primo luogo un'indicazione che Heidegger dà su come maneggiare la sua stessa lingua: quando egli scrive che il pensiero ascolta o scorge vuole dire proprio questo e va preso in senso letterale, non si tratta di un orpello retorico che imita il linguaggio poetico. L'attribuzione dell'aggettivo metaforico a un'espressione o a un termine presuppone una certa concezione binaria del linguaggio che è parte integrante della tradizione metafisica che Heidegger intende tradurre in termini nuovi, segnandone la discontinuità. La metafisica interpreta l'arte per mezzo di immagini-di-senso (*Sinnbilder*) di cui fanno parte insieme alla metafora anche l'allegoria, il simbolo e la parabola le cui differenze sono secondo Heidegger minime e dinamiche. Queste renderebbero noto attraverso immagini sensibili un contenuto spirituale presupponendo la differenza tra questi due piani come già sempre in atto. In questo senso, come in Cicerone, la metafora avrebbe la funzione di portare vicino a noi per mezzo di esempi concreti presi dal quotidiano questioni astratte e lontane. Ma in ottica heideggeriana avvicinarci ai testi poetici analizzando le metafore di cui sembrerebbero essere composti non solo è un'operazione prettamente metafisica, ma insensata di per sé perché non coglie nulla della portata della parola poetica. Per comprende la poesia hölderliniana occorrerà dunque escludere la lente della metafora e del paragone. E se in *Brod und Wein* una *translatio* c'è, dunque, non è tanto dal sensibile al sovra-

(1973), pp. 433-55; i già citati saggi di Derrida e Ricoeur; l'intero numero di «aut-aut», 220-221 (1987), e l'ultimo capitolo di Caterina Resta, *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini e Associati, Milano 1988.

[10] Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); trad. it. di Giovanni Gurisatti, Franco Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 90.

sensibile o dal proprio all'improprio, ma piuttosto, all'inverso, il movimento metaforico risale dall'improprio al proprio, poiché qui «la parola viene riportata integra e sicura all'origine della sua essenza» o ancora «la parola è attinta là donde essa trae principio»[11]. Non si tratta dunque di un gesto di avvicinamento ma di appropriazione, di provare a ridire l'origine, dove questo movimento di appropriazione, che tenta di cogliere il non detto originario, costituisce la stessa forza motrice del tradurre[12].

3. *Fossili guida per il pensiero concettuale*

Se dunque l'oggetto critico dell'osservazione heideggeriana è quel modo di pensare il linguaggio che può ipotizzare di suddividerlo e organizzarlo in dimensione metaforica e non-metaforica, ci si potrebbe chiedere quale sia l'estensione delle due sfere concettuali che rinunciando alla distinzione andrebbero a sovrapporsi. Nella sfera della metafora potrebbero rientrare, come si è visto, orpelli retorici, immagini poetiche, esempi concreti per concetti astratti, catacresi. In essa rientrerebbe anche il pensiero rappresentativo, quello che ragiona per immagini, oppure rientrerebbero elementi da marginalizzare o già marginalizzati, perché secondari o irrilevanti, «semplici metafore», ciò che appare non integrabile nel discorso, come accade ad esempio nel *Detto di Anassimandro* dove ai termini quali 'punizione', 'ammenda' e 'ingiustizia' viene spesso attribuito un valore metaforico, data la sorpresa che questi suscitano in uno scritto che, secondo l'ipotesi interpretativa inaugurata dalla dossografia della *Metafisica* aristotelica, dovrebbe essere di filosofia della natura. Nella dimensione non-metaforica rientrerebbero invece il proprio, il letterale, l'ordinario o l'originale, il «concreto» indica

[11] Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959); trad. it. di Alberto Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2014, pp. 160-163. Sulla metafora come modalità in cui si svela l'originario cfr. Ernesto Grassi, *La metafora inaudita*, Aestetica, Palermo 1990. Sul *Sinnbild* come tratto metafisico dell'interpretazione artistica cfr. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (1984); trad. it. di Chiara Sandrin, Ugo Ugazio, *L'inno* Der Ister *di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, pp. 19-20.

[12] Sul movimento di appropriazione come chiave del movimento traduttivo in senso heideggeriano cfr. Elena Nardelli, *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*, Padova University Press, Padova 2021; Luca Illetterati, *L'origine e la sua traduzione (o della traduzione come origine)*, in Giovanni Gurisatti, Antonio Gnoli (a cura di), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 229-71; Gino Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1995.

Benjamin, gli appellativi precisi nati quasi insieme alle cose stesse, propone Cicerone. Il concetto, ossia lo strumento per eccellenza del linguaggio filosofico, si potrebbe aggiungere.

Se invece la dimensione metaforica non fosse distinguibile da quella non metaforica ciò significherebbe la sovrapposizione costante dei due piani dando luogo a un linguaggio filosofico intrinsecamente ed essenzialmente metaforico [13]. Questa è la sfida raccolta da Hans Blumenberg; nel saggio postumo *Theorie der Unbegrifflichkeit*, egli sembra sostenere che i concetti costituiscano dei casi particolari di una generale metaforicità del linguaggio. La metafora è ciò che ci permette di relazionarci con il mondo in quanto orientamento attivo ed espansivo del pensiero che dona senso alla realtà. In quanto connessione con il mondo della vita, la metafora funge da sostegno motivazionale per ogni teoria precedendo e seguendo il concetto, il cui regno è quello della conoscenza chiara e distinta, un piccolo nucleo ristretto e parziale all'interno della lingua. E la *Metaphorologie* di Blumenberg ha il compito di comprendere e analizzare le aree che si estendono tra i concetti costituendo le connessioni che intercorrono sia tra di essi che tra questi e mondo della vita, mettendo in luce i nostri bisogni teoretici perché «le metafore sono fossili guida di uno strato arcaico del processo di curiosità teoretica» [14]. Le metafore si rivelano dunque cicatrizzazioni del pensiero concettuale che guarisce riconnettendosi al tessuto circostante. In termini traduttivi questo significa che non è tanto la traduzione a costituire un'eccezione, un mezzo d'emergenza, ma è la fissità del concetto ad avere uno statuto eccezionale nel tessuto traduttivo costituendone un momento particolare e, a ben vedere, necessario ma, se isolato, mortifero per il farsi del pensiero. Anche in ottica heideggeriana uno tra i più diffusi errori dell'intelletto comune è quello di cogliere i concetti come fissi, sussistenti di per sé e tra loro isolati. All'inverso questi sono invece «indicazioni formali» che esortano colei o colui

[13] Kant non sembra lontano dal sostenere una tesi di questo tipo quando, nel § 59 della *Critica del Giudizio*, sostiene che il linguaggio filosofico è ricco di ipotiposi simboliche, ossia di operazioni che permettono di fornire un'intuizione sensibile a un concetto che ne è di per sé privo. Alcuni esempi sarebbero i termini *Grund*, principio, letteralmente: base; *Abhängen*, dipendere, letteralmente: venir tenuto da sopra; *Fließen*, *Substanz*, etc. Si veda Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790); trad. it. a cura di Alfredo Gargiulo (revisione di Valerio Verra 1960), *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1906, p. 385.

[14] Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (1979); trad. it. di Francesca Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 116.

che comprende a compiere una trasformazione del sé ed è in questo movimento che i concetti sono intimamente connessi perché «la storicità dell'esser-ci impedisce ogni tipo di isolamento e di ripresa isolata dei concetti» [15].

4. *Ritirarsi della metafora nell'eccedenza traduttiva*

Derrida fornisce una sua originale interpretazione della questione della metafora nel discorso di Heidegger: la metafora esisterebbe soltanto all'interno della metafisica perché questa è l'epoca del sottrarsi (*Sich-Entziehen*) dell'essere che in quanto tale non si lascia mai cogliere o dire pienamente, ma solo attraverso uno scarto metaforico: essere *come* idea, essere *come* soggettività, essere *come* volontà, essere *come* linguaggio, etc., dove però il senso proprio non c'è e, eventualmente, si può provare a ridirlo, sempre mancandolo, con una nuova metafora. Il discorso metafisico può essere ecceduto con il ritirarsi della metafora in quanto concetto metafisico [16] e con un altro discorso dal gesto doppio

> del ripiego (*re-pli*), di ciò che si ritrae come un'onda sulla spiaggia, e di un ritorno (*re-tour*), della ripetizione che aggiunge un tratto supplementare, una metafora in più un *ri*-trarsi di metafora, un discorso il cui confine retorico non è più determinabile con una linea semplice e indivisa, con un tratto lineare non scomponibile [17].

Questo duplice movimento viene da Derrida non solo descritto, ma anche praticato e mostrato nel momento in cui va a tradurre il *Sich-Entziehen* dell'essere heideggeriano con il termine *retrait* che con un ripiegamento eccede aggiungendo. Il movimento percorso dalla metafora non descrive più dunque un passaggio tra due punti fissi, ma la doppia curva di una scrittura a due mani che al contempo cancella e ridice. Anche Derrida sottolinea l'impossibilità di individuare un luogo esterno alla dimensione metaforico-traduttiva: «noi circoliamo già con l''autobus' che ho appena nominato, nel-

[15] Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1983); trad. it. di Paola-Ludovika Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, a cura di Carlo Angelino, il melangolo, Genova 1999, p. 381.

[16] Cfr. a tal proposito la tesi di Resta, secondo la quale dire che la metafisica si regge sul meccanismo della metafora significa già in qualche modo superarla in Resta, *La misura della differenza,* p. 167.

[17] Derrida, *Il ritrarsi della metafora*, p. 24.

la traduzione e con l'elemento della traduzione, tra *Übertragung* e *Übersetzung*, visto che *metaphorikòs* designa ancor oggi, nel cosiddetto greco moderno, quanto ha da fare con i mezzi di trasporto» [18]. In termini traduttivi questo significherebbe che la differenza tra traduzione e originale si dà solo all'interno della metafisica. La metafora dell'autobus prende bene le distanze dalla metafora della moneta, come metafora della metafora e che in quegli anni Derrida si sta preparando a pervertire trasformandola in un'economia del dono nel seminario intitolato *Donare il tempo* (1978/79) che darà poi luogo alla pubblicazione del volume omonimo nel 1991. Quella che Derrida propone è una critica decostruttiva del concetto di metafora individuando alcune caratteristiche ricorrenti nel tradizionale modo di intenderla:

a. metafora come transfert da proprio a improprio, dove questa viene intesa come un'esternalizzazione del proprio in un elemento altro, un uscire da sé indispensabile per tornare a sé in un secondo momento di riappropriazione, seguendo uno schema di anamnesi interiorizzante o di interiorizzazione dialettica rispondendo a quel «desiderio filosofico – incoercibile – di riassumere-rilevare-interiorizzare-dialettizzare-dominare lo scarto metaforico tra l'origine e se stessa» [19];
b. metafora come elemento sensibile che permette di cogliere l'intelligibile, come ad esempio la metafora del sole che nelle sue varie declinazioni in luce e ombra, in giorno e notte domina il linguaggio filosofico e, così facendo, diviene per Derrida metafora di ogni gerarchizzazione o dominio;
c. metafora come momento originario della creazione linguistica che viene mano a mano normalizzato. La metafora sarebbe qui una moneta che crea un'equivalenza tra cose di ordini differenti e che con l'uso subirebbe una trasformazione qualitativa degradante, usurandosi, passando dalla vita alla morte. In questo contesto Derrida inserisce anche una critica al metodo etimologico che presuppone un'unità originaria, nucleo proprio dal quale ci si allontana nei termini derivati.

La proposta di Derrida è quella di ripensare la metafora al di là delle contrapposizioni di proprio-improprio, intelligibile-sensibile,

[18] *Ibidem*, p. 9.
[19] Derrida, *La mitologia bianca*, p. 346.

originale-derivato, a partire da una diversa economia che trova nella traduzione un modello:

> mi sembra che la considerazione economica abbia un rapporto essenziale con le determinazioni del passaggio o dell'apertura secondo i modi del trans-fert o della tra-du-zione (*Übersetzen*), che qui mi pare vadano legati al problema del transfert metaforico (*Übertragung*). In forza di questa economia dell'economia ho proposto di intitolare questo discorso ritrarsi (*retrait*). Non fare semplicemente delle economie, ma ritirarsi[20].

Comincia così a delinearsi un'economia che è quella del dono, del plusvalore supplementare che eccede il calcolo del guadagno e della perdita in un dispiegamento del limite che riconfigura in continuazione le relazioni tra nomi, tra filosofemi dall'origine multipla in un movimento nel quale il linguaggio filosofico non può rinunciare al suo continuo rigenerarsi.

5. *Naufragare*

Si è giunti così ad un'ulteriore metafora della metafora, ad una metafora propria del discorso heideggeriano sulla traduzione, quella del traghettare e del naufragare. Per Heidegger, infatti, tradurre non è soltanto un parafrasare, un Über*setzen*, ma un *Über*setzen, un passaggio a un'altra riva, navigazione che però si rivela facilmente un'odissea (*Irrfahrt*) e termina con un naufragio (*Schiffbruch*)[21]. Se per un verso questo traghettare sembra strettamente connesso a quel gesto che porta messaggio e annunzio nell'ἑρμηνεύειν, per un altro verso nel richiamo al naufragio riecheggia il giudizio squalificante che Heidegger ha talvolta riservato alla traduzione. Ma se si volesse prendere seriamente la metafora e se si cercasse qui di intravedere lo spettatore del naufragio nella scena forgiata da Lucrezio all'inizio del secondo libro del *De rerum natura* per descrivere la figura del saggio epicureo, rimarremmo inevitabilmente delusi. Al dubbio di Franco Volpi: «i *Contributi alla filosofia* sono forse il

[20] Derrida, *Il ritrarsi della metafora*, p. 20.

[21] Heidegger, *Parmenides* (1982); trad. it. di Giovanni Gurisatti, *Parmenide*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1999, p. 48 e Heidegger, *Heraklit* (1979); trad. it. di Franco Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, p. 45. Sulla presenza costante della metafora del naufragio nella storia del pensiero ha insistito Blumenberg nel già citato saggio *Naufragio con spettatore*, esasperando le differenti modalità in cui ogni epoca storica eredita e riformula originalmente questo motivo.

diario di bordo di un naufragio?» non si può che rispondere positivamente perché se uno spettatore c'è, egli è sulla nave durante il naufragio per registrarne gli eventi[22]. La traduzione, odissea e naufragio, è un processo riflessivo dal quale non ci si può sottrarre per coglierne in maniera ordinata e conchiusa il raggio d'azione. In termini nietzschiani si potrebbe dire che il naufragio è sottinteso (e se c'è una trave alla quale aggrapparsi questa è ciò che resta della carcassa degli autoinganni e delle autoassicurazioni)[23]. Di quest'avviso sembrerebbe anche Derrida, il quale sempre nel *Ritirarsi della metafora* sottolinea con un'intensità ancora maggiore la dimensione non eccezionale del passaggio transitorio: siamo già sempre in un orizzonte di deriva e di *dérapage* e nel momento in cui «volessi interrompere la deriva, colerei a picco»[24], dove la deriva corrisponde alla costante metaforizzazione e traduzione del linguaggio filosofico. Ma se il naufragio è già sempre in atto forse non ha neanche più senso chiamarlo con questo nome che sottintende la possibilità del non naufragio, così come forse non ha più senso chiamare metafora o traduzione un passaggio non più contrapposto a una fissità e stabilità, per così dire, naturali. Ci sarebbe dunque bisogno, ancora una volta, di una nuova rimetaforizzazione e di una nuova ritraduzione del linguaggio filosofico.

[22] In merito alle metafore del testo heideggeriano, nell'*Avvertenza* che Franco Volpi dà al lettore italiano dei *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, egli osserva che se da un lato Heidegger forza e sperimenta il linguaggio per dire l'essere in termini liberi da condizionamenti metafisici, dall'altro non fa altro che trasfigurare l'antico problema in nuove metafore con il risultato che «lasciando libero corso alla propria fantasia speculativa Heidegger fa della metafora una filosofia, e della filosofia una metafora» (Franco Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011, p. 294).

[23] Cfr. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, p. 41.

[24] Cfr. Derrida, *Il ritrarsi della metafora,* p. 11.

Alcune considerazioni sul significato di προβολή *in Giovanni Filopono*

Emanuele Maffi

This article explores the technical use of the term προβολή *in John Philoponus' commentaries. Philoponus distinguishes between the initial potentiality (*ἕξις*) and its immediate actualization, termed* προβολή*, which defines a second form of actuality. The study examines how this notion – rooted in Neo-Platonic thought yet adapted within an Aristotelian framework – differentiates movement from complete activity. Drawing on examples such as light diffusion and visual perception, the article contends that "projection" is the most suitable translation of* προβολή*, as it captures the concept's instantaneous, undiluted manifestation free from temporal progression.*

Keywords: *Philoponus,* προβολή*,* ἕξις*, Neo-Platonism, Second Actuality.*

Questo contributo si articola in tre sezioni: nella prima sono discusse le occorrenze del termine *προβολή* nelle opere di Filopono al fine di mostrare che il commentatore se ne serve in modo tecnico per identificare il tratto peculiare che caratterizza l'*ἐνέργεια* in quanto seconda attualità distinguendola dalla *ἕξις*; nella seconda viene analizzato il contesto neoplatonico da cui Filopono ha tratto il concetto di *προβολή* e se ne riscontra l'uso particolare che Filopono ne fa rispetto ad altri commentatori; nella terza vengono suggerite alcune ragioni per mantenere la traduzione del vocabolo *προβολή* con il termine "proiezione".

1. *Dalla* ἕξις *alla* προβολή*: individuare la natura della seconda attualità*

Nei suoi commentari alle opere di Aristotele così come nel *De aeternitate mundi contra Proclum* (d'ora in poi *CP*)[1] Filopono distingue due significati tanto per la nozione di essere in potenza quanto per quella di essere in atto.

[1] Ioannes Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, Hugo Rabe (edidit), Teubner, Leipzig 1899, pp. 1-646 (repr. Olms, Hildesheim 1963).

 DOI 10.53148/DI202542003

I significati che costituiscono i due estremi dell'essere in potenza sono indicati dai termini *ἐπιτηδειότης* (idoneità) ed *ἕξις* (possesso o *habitus*). Filopono chiama l'*ἐπιτηδειότης* anche prima potenzialità e la *ἕξις* seconda potenzialità.

L'*ἐπιτηδειότης* indica la predisposizione di una materia a ricevere una certa forma o, ancora meglio, la predisposizione della materia a subire un determinato processo di in-formazione[2]. La ἕξις è invece la realizzazione dell'idoneità o ἐπιτηδειότης.

Nel commento al *De anima* di Aristotele[3] Filopono afferma che il primo tipo di potenzialità (*ἐπιτηδειότης*) si configura come tale per l'assenza del possesso e dell'attività (*πρὸς ἀπουσίαν καὶ τῆς ἕξεως καὶ τῆς ἐνεργείας*) mentre il secondo è tale unicamente per l'assenza dell'attività.

A conferma che lo stato della *ἕξις* (o seconda potenzialità) sia da intendersi anche come acquisizione di un possesso o *habitus* è sufficiente citare un passo del commento filoponiano al *Della generazione e della corruzione* di Aristotele in cui Filopono equipara il secondo senso di potenzialità allo stato del geometra che dorme, ossia colui che possiede la scienza ma non la sta effettivamente usando[4].

Se lo stato della *ἕξις* coincide con il geometra dormiente, essa, in quanto costituisce la realizzazione dell'*ἐπιτηδειότης*, è anche una prima forma di atto. Ciò si evince dal seguente passo in cui Filopono afferma che la descrizione aristotelica dell'anima come atto primo abbraccia tutta l'anima perché la si intende in atto nel primo significato (quello cioè che in Aristotele corrisponde al possesso della conoscenza[5]).

[2] Cfr. Ioannes Philoponus, *In Aristotelis de anima libros commentaria*, Michael Hayduck (edidit), Commentaria in Aristotelem Graeca 15, Reimer, Berlin 1897, p. 141, 22-29 e Ioannes Philoponus, *In Aristotelis physicorum libros tres priores commentaria*, Hyeronimus Vitelli (edidit), Commentaria in Aristotelem Graeca 16, Reimer, Berlin 1887, pp. 229,31-230,4. Al riguardo si vedano Ilsetraut Hadot, *Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens: Sensation, sensation commune, sensibles communs et conscience de soi*, «Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale», 8 (1997), pp. 33-85: pp. 35-6 e Giovanna Rita Giardina, *Jean Philopon commentateur d'Aristote, Physique II, 8*, «Revue de philosophie ancienne», 32 (2014) 2, pp. 179-224: pp. 186-9.

[3] Philoponus, *In De anima*, p. 300, 28-30.

[4] Ioannes Philoponus, *In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*, Hieronimus Vitelli, (edidit), Commentaria in Aristotelem Graeca 14.2, Reimer, Berlin 1897, p. 188, 16-20.

[5] Aristoteles, *De anima*, edited with Introduction and Commentary by David Ross, Clarendon Press, Oxford 1961, p. 412a 22-24

> Infatti, quando tanto l'anima razionale quanto l'irrazionale sono in atto, la si potrebbe definire *entelechia*, alla stregua della scienza — vale a dire dell'*habitus*, che è secondariamente in potenza e primariamente in atto —, poiché ogni attività proviene da una potenza determinata dall'*habitus*[6].

Da questo duplice significato di *ἕξις* consegue che ci sia un primo significato di essere in atto che consiste nel possesso di un *habitus* e che ce ne sia un secondo che coincide, ad esempio, con l'esercizio effettivo dell'*habitus* acquisito.

Per indicare la natura della seconda attualità Filopono usa il vocabolo *προβολή*:

> infatti, il movimento (*κίνησις*) è un percorso (*ὁδός*) da ciò che è in potenza a ciò che è in atto e la *προβολή* del possesso (*τῆς ἕξεως*) è atto; si muovono, dunque, tutte le cose che sono in difetto e mutano dall'imperfetto al perfetto (*ἐπὶ τὸ τέλειον*)[7].

Qui è evidente che il Commentatore usa *προβολή* per descrivere la natura dell'atto in quanto seconda attualità, come si evince anche da quanto Filopono afferma nel brano subito successivo. Il movimento, continua il Commentatore[8], riguarda solo gli enti imperfetti o incompleti; e per questo motivo il divino che è perfetto e in sé compiuto non è soggetto al movimento. Tanto basta per affermare che qui *προβολὴ τῆς ἕξεως* si riferisca al modo d'essere della seconda attualità.

Non è difficile udire qui l'eco del discorso aristotelico che ha luogo nel *De anima* intorno alla distinzione tra *ἐνέργεια*, *ἐντελεχεία* e *δύναμις*[9].

Non è allora un caso che Filopono si serva di nuovo dell'espressione *προβολὴ τῆς ἕξεως* proprio in alcuni passi delle pagine in cui commenta il secondo libro del *De anima*[10].

> Infatti, come egli stesso ha definito nella *Fisica*, l'attività è la *προβολή* "tutta d'un colpo" dalla disposizione (*ἡ ἀθρόα προβολὴ ἀπὸ τῆς ἕξεως*), mentre il movimento è attività imperfetta. Il percorso dalla prima potenzialità al

[6] Philoponus, *In De anima*, p. 204, 33-36. Le traduzioni italiane dei passi di Filopono sono mie.

[7] Ioannes Philoponus, *(olim Ammonii) In Aristotelis categorias commentarium*, Adolfus Busse (edidit), Commentaria in Aristotelem Graeca 13.1, Reimer, Berlin 1898, p. 166, 5-10.

[8] *Ibidem*, p. 166,7-10.

[9] Aristoteles, *De anima*, pp. 416b 33- 418a 6.

[10] Aristoteles, *De anima*, p. 417a 14.

> possesso è movimento. Quindi, in quanto il movimento è una sorta di attività imperfetta, in questo senso l'attività e il movimento sembrano essere la stessa cosa; ma in quanto l'attività non è il passaggio dall'imperfetto al perfetto, in questo senso il movimento non è lo stesso dell'attività. […] un movimento, infatti, è il passaggio da ciò che è in potenza nel primo modo a [ciò che è in potenza] nel secondo in uno degli aspetti relativi alla sostanza, pur essendo la sostanza stessa preservata; mentre un'attività è la realizzazione compiuta di un possesso (*ἐνέργεια δέ ἐστιν ἡ τελεία προβολὴ τῆς ἕξεως*), il quale non subisce alcuna ulteriore alterazione[11].

E l'attività completa è veramente la *προβολή* "tutta d'un colpo" del possesso che non procede insieme al movimento del tempo, ma rimane uguale in ogni sua parte, com'è il caso, ad esempio, della propagazione della luce; infatti l'attività illuminante, non appena appare, inonda tutto ciò che è adatto a riceverla, senza procedere insieme al movimento del tempo, ma rimanendo uguale in ogni sua parte. Tale è anche l'attività della sensazione; infatti, nell'aprire gli occhi, percepiamo istantaneamente gli oggetti sensibili; quindi, egli non dice che le sensazioni si muovono, ma che agiscono.

Questo passo è tratto dal commento filoponiano a quel brano de *De anima* in cui Aristotele, mentre introduce l'analisi della facoltà sensitiva, afferma che subire, essere mosso ed agire sono la stessa cosa perché il movimento è una specie di atto, ancorché imperfetto[12]. Filopono concede che tutto ciò che subisce un'affezione sia anche mosso, e che tutto ciò che è mosso sia in atto, ma nota che non è possibile affermare che tutto ciò che è in atto sia anche in movimento. A buon diritto il movimento può essere definito un'attività, ma esso è tale solo in forma imperfetta, il che comporta che non ci sia mai precisa sovrapposizione fra movimento e attività. Se infatti tutti i movimenti sono detti in modo generale attività, perché i movimenti sono passaggi dall' *ἐπιτηδειότης* alla *ἕξις*, non vale però il contrario perché c'è un significato dell'essere in atto in modo compiuto che consiste nella «*προβολή* "tutta d'un colpo" del possesso che non procede insieme al movimento del tempo, ma rimane uguale in ogni sua parte». In quest'accezione l'*ἐνέργεια* è contrapposta alla *κίνησις* poiché, mentre la *κίνησις* è un processo necessariamente vincolato al tempo, l'*ἐνέργεια* in quanto *προβολή* è l'attualizzarsi immediato, compatto e non soggetto a processo temporale di una *ἕξις*. Filopono fa due esempi che chiariscono meglio che cosa si intenda con l'e-

[11] Philoponus, *In De anima*, pp. 296, 23-297, 10.
[12] Aristotele, *L'anima*, p. 417 a17-18.

spressione *ἡ ἀθρόα προβολὴ τῆς ἕξεως*. Il primo è quello della luce: la luce, appena compare, non solo si diffonde dappertutto in modo omogeneo e istantaneo – l'aggettivo *ἀθρόα* infatti si può ben tradurre con "tutto d'un colpo" o "tutto compatto" – ma rende anche immediatamente visibile tutto ciò che è adatto a riceverla. Il secondo esempio riguarda la sensazione visiva: nel momento in cui apriamo gli occhi passiamo subito dalla *ἕξις* (cioè dallo stato di coloro che possiedono la vista senza esercitarla) all'atto compiuto perché vediamo in un istante tutti gli oggetti sensibili.

Lo scopo dei due esempi è quello di mostrare che la *προβολή* ha due importanti caratteristiche: a) è il modo di realizzarsi dell'*habitus* che gli permette di non subire nessuna alterazione sostanziale; b) è il passaggio dall'*ἕξις* all'*ἐνέργεια* che avviene "tutto in un colpo" ossia in modo immediato, completo e integrale.

Con la medesima accezione Filopono usa di nuovo il termine *προβολή* nel *CP*, precisamente nella confutazione del quarto argomento di Proclo a favore dell'eternità del mondo. Secondo Proclo, Dio, in quanto causa eterna e perfetta, non può avere un'azione temporale, di conseguenza se Dio è causa eterna e immutabile, anche il suo effetto (il mondo) deve essere eterno. Se così non fosse bisognerebbe ammettere però un mutamento nella volontà divina, il che è incompatibile con l'idea di una causa divina perfetta e immutabile.

A tale tesi Filopono replica in questo modo:

> [Aristotele] afferma dunque che l'attività imperfetta è movimento; infatti, secondo lui, il movimento è il passaggio dalla prima potenzialità al possesso; così l'ha definito nel terzo libro della *'Fisica'*, che il movimento è l'atto di ciò che esiste in potenza in quanto tale. […] Chiama invece attività perfetta quella *προβολή* "tutta d'un colpo" (*ἀθρόα*) dal possesso senza che il possesso stesso subisca alcuna alterazione. […] La *προβολή* è "tutta d'un colpo" quando non procede insieme al movimento del tempo ma avviene nell'istante presente, come la propagazione della luce dal corpo luminoso; infatti, non appena appare ciò che illumina, come il fuoco o il sole, immediatamente tutto ciò che è adatto viene illuminato. Tale è anche l'attività della vista; infatti, non appena apriamo gli occhi, percepiamo gli oggetti sensibili senza tempo. […] E nemmeno l'attività della mente è un movimento; essa coglie gli oggetti del pensiero istantaneamente e senza alcun intervallo. Se, quindi, l'attività di questi è istantanea, e per questo completa, e non è movimento, come potrebbe avere l'arroganza di affermare che l'attività di Dio è un movimento?[13]

[13] Philoponus, *CP*, pp. 64,27-65,18.

In primo luogo non è difficile evidenziare le seguenti affinità tra questo brano e uno dei già menzionati passi del commento filoponiano al *De anima*[14]: 1) il riferimento a *Fisica* III, 2 con annesso richiamo della definizione del movimento come attività incompleta e come passaggio dalla prima alla seconda potenzialità; 2) la distinzione tra due tipi di attualità in cui la seconda, quella completa, è intesa come una προβολή; 3) l'uso degli esempi della luce e della vista per indicare il carattere immediato e completo della προβολὴ τῆς ἕξεως.

Alla luce dei tre testi esaminati si può concludere che l'uso del termine προβολή consente a Filopono di porre l'accento sui due caratteri fondamentali di questa trasformazione dell'ἕξις in seconda attualità: da un lato la mancanza di alterazione sul piano sostanziale dell'*habitus* che non modifica la sua essenza, dall'altro l'assenza di intervalli temporali nella trasformazione che «avviene nell'istante presente» e tutta d'un colpo (ἀθρόα) come nel caso dell'illuminazione, della sensazione, dell'intuizione intellettuale e dell'attività produttrice di Dio. Un brano del commento di Filopono ad un noto passo del *De anima*[15] aiuta a chiarire ulteriormente la ragione dell'uso di προβολή.

> Quando l'oggetto sensibile è presente e la percezione agisce, allora per la presenza dell'oggetto sensibile viene condotta all'atto. E giunge all'atto non attraverso il movimento; infatti, la percezione non subisce nulla né si altera quando viene portata dalla seconda potenza all'atto. Infatti, Aristotele vuole che ciò che viene portato dalla seconda potenza al secondo atto non subisca alterazione né passione; perciò, o non è movimento oppure è un altro tipo di movimento. […] Inoltre, egli dimostra anche che il passaggio (πρόοδος) dalla seconda potenza al secondo atto non è movimento. Dice infatti che "il movimento è l'atto di ciò che è incompleto" (poiché il movimento procede dall'incompleto al completo), ma ciò che è in seconda potenza è completo; e l'attività delle cose complete non è movimento, ma qualcosa di diverso dal movimento. Quindi, il passaggio dalla seconda potenza al secondo atto non è movimento, ma una trasformazione (μεταβολή)[16].

Si tratta di un passo importante per due motivi. In primo luogo spiega perché la sensazione esemplifica la προβολὴ τῆς ἕξεως: è la presenza dell'oggetto sensibile che permette alla ἕξις di passare immediatamente all'esercizio effettivo della capacità sensoriale tan-

[14] Philoponus, *In De anima*, pp. 296, 23-297, 10.
[15] Aristotele, *L'anima*, p. 431a 4-5.
[16] Philoponus, *In De anima*, p. 558, 17-31.

to che questo passaggio avviene senza mutamenti di tipo sostanziale e qualitativo e senza intervalli di tempo che diano corso al processo. Inoltre qui Filopono ribadisce che si tratta di processo (*πρόοδος*), quello da seconda potenzialità a seconda attualità, che non rientra in nessun tipo di movimento tra quelli menzionati nella *Fisica* perché, essendo la seconda potenzialità uno stato in cui la forma è già presente in modo completo, essa non può muoversi verso uno stato completo, cosa che costituisce invece la natura stessa del movimento. Ecco che allora occorre trovare un altro termine che significhi una trasformazione (*μεταβολή*) che non procede nel tempo perché è compatta e istantanea e perciò non è una forma di movimento[17]. Questo termine è per Filopono *προβολή*.

2. *Le radici neoplatoniche di* προβολή

Perché Filopono utilizza proprio questo termine? E in quale contesto filosofico esso viene usato? Di certo il commentatore non può aver preso in prestito questo vocabolo dagli scritti di Aristotele dal momento che le occorrenze di *προβολή* nel pensiero dello Stagirita sono tutte ascrivibili ai suoi testi di zoologia. In queste opere infat-

[17] Ancora nel *CP* Filopono ribadisce che la trasformazione da prima a secondo attualità non è un movimento e, per altre due volte (*CP*, pp. 75, 14: *τὸ ἐκ τῆς ἕξεως τοῦ ποιεῖν τὴν τοῦ ποιεῖν προβάλλον ἐνέργειαν* e p. 76, 12: *τὰς ἐνεργείας τῶν ἕξεων προβάλλεσθαι βούλωνται*), usa il verbo *προβάλλειν* in riferimento al venire all'atto dell'*ἕξις*. C'è qui però un altro aspetto interessante. In questo quarto argomento contro Proclo il Commentatore per indicare il passaggio dall'*ἕξις* all'*ἐνεργεία* non utilizza sempre *προβολή* ma, in quattro occorrenze, *προχείρισις* (*CP*, p. 57, 22, p. 63,5, p. 74, 1 e p. 75, 22 che qui riporto come esempio valido per tutte le occorrenze: «[…] il raggiungimento dell'energia dall'abito non avviene attraverso il movimento […]»). Il sostantivo *προχείρισις* (letteralmente "il prendere in mano") si trova nell'immagine della voliera nel *Teeteto* di Platone (198d) ed è usato con il valore di afferrare "uccelli di conoscenza". Posto che anche *προχείρισις*, come *προβολή*, per Filopono è un termine che non implica un mutamento, perché Filopono qui non usa di nuovo *προβολή*? Forse perché il Commentatore vuole qui porre l'accento non sul lato della *ἕξις* (cosa che accadrebbe usando *προβολή*) quanto piuttosto sul lato dell'*ἐνεργεία*; allora *προχείρισις* si accorda meglio col fatto che Dio, per essenza, "abbia sempre tra le mani" la sua attività. Giova ricordare che nel *Teeteto* proprio la metafora della voliera distingue tra il possesso di qualcosa e il suo effettivo utilizzo: le conoscenze-uccelli nella gabbia corrispondono al possesso (*ἕξις*) le conoscenze-uccelli afferrati con la mano invece corrispondono all'uso attivo (*ἐνεργεία*). Al netto delle possibili sfumature riguardo all'angolatura che si vuole enfatizzare, resta il fatto che, solo nel *CP*, i due termini (*προβολή* e *προχείρισις*) abbiano un significato molto simile e volto a descrivere il passaggio immediato e integrale dalla prima alla seconda attualità.

ti προβολή possiede il significato di scudo o tegumento protettivo[18]. Si tratta pertanto di un significato ben lontano da quello filoponiano.

Non è difficile capire che il termine προβολή abbia invece un utilizzo ben più diffuso e con ben altro significato nella filosofia neoplatonica.

Una prima precisa occorrenza del termine προβολή si attesta in Porfirio il quale parlando della memoria scrive che «non è la conservazione delle immagini, ma una nuova presentazione delle cose studiate»[19].

Giamblico lega in modo ancora più marcato di Porfirio la προβολή alla reminiscenza platonica[20]. Il προβάλλειν indica l'atto con cui l'anima porta alla luce i ragionamenti che scaturiscono dalla progressiva riscoperta delle forme matematiche latenti: proprio «sulla base di queste nozioni, l'anima ricorda le verità riguardanti le forme matematiche e propone (προβάλλε) i ragionamenti che sono propri di queste forme».

Il punto di passaggio decisivo per comprendere il significato che Filopono attribuisce a προβολή rimane, come spesso accade, Proclo perché tra le diverse accezioni che questo termine può assumere nella sua filosofia una è decisiva ai fini di questo discorso. Helmig ne individua tre: προβολή può significare una forma di processione perché indica tutti i tipi di effetto che una realtà di livello superiore (o una facoltà superiore dell'anima) ha su una inferiore; inoltre, προβολή è utilizzato in filosofia della geometria per indicare la proiezione dei logoi relativi alle forme matematiche sulla φαντασία; infine, in un contesto epistemologico, la parola denota il venire alla luce della conoscenza innata (i λόγοι psichici)[21].

[18] Cfr. *Le parti degli animali* 672a 17 e 674b 4-5 e *La riproduzione degli animali* 733a 17-20 e 780b 23-25. Solo in un caso, in *La locomozione degli animali*, 706a 5-10, le προβολαί indicano gli avanzamenti di un piede rispetto all'altro. L'edizione italiana a cui qui si fa riferimento e nella quale questi scritti sono contenuti è: Aristotele, *Opere biologiche*, Introduzione, traduzione e note a cura di Diego Lanza, Mario Vegetti, UTET, Torino 1971.

[19] Porphyrius *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Erich Lamberz (edidit), Teubner, Leipzig 1975, in particolare la *Sententia* 15. La traduzione italiana qui utilizzata si trova in Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati a cura di Giuseppe Girgenti, Rusconi, Milano 1996, p. 89.

[20] Iamblichus, *De communi mathematica scientia liber*, (post Nicolaus Festa) Uldaricus Klein (edidit), Teubner, Leipzig 1899, pp. 43, 16-45, 22. La traduzione italiano di questo scritto si trova in Giamblico, *Il numero e il divino*, Introduzione, testo greco, traduzione, note, bibliografia e indici a cura di Francesco Romano, Rusconi, Milano 1995 pp. 141-2.

[21] Cfr. Christoph Helmig, *Forms and Concepts: Concept Formation in the Platonic Tradition*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 291-9. Sul primo significato di προβολή cfr. ancora Carlos

Anche per Proclo la reminiscenza si trova alla base di tutta la teoria della conoscenza ed ha tre elementi principali, cioè l'oblio, l'articolazione (*διάρθρωσις*) e la messa in atto (*προβολή*), che Helmig chiama la «triade della reminiscenza»[22].

Nel *Commento al Parmenide* Proclo utilizza la distinzione aristotelica tra prima e seconda attualità per spiegare la situazione dell'anima, la cui essenza è atto nel primo significato[23]. L'anima umana è sempre costituita dai suoi *οὐσιώδεις λόγοι* (ragioni essenziali), ma dopo la caduta nel corpo la sua attività noetica non coincide più con la sua essenza. L'atto noetico, che coincide con la comprensione degli *οὐσιώδεις λόγοι* (seconda attualità), non corrisponde più direttamente all'essenza dell'anima. Il processo di oblio fa sì che i *λόγοι* siano velati, quindi l'anima non può più afferrarli poiché non è consapevole di possederli. Per riacquisire la consapevolezza di quei *λόγοι*, cioè la conoscenza nella seconda attualità, l'anima deve attraversare un lungo processo che inizia con la stimolazione sensoriale dal mondo esterno e prosegue attraverso forme sempre più chiare di intellezione degli universali. Questo è il processo di articolazione (secondo termine della triade della reminiscenza), la cui possibilità metafisica risiede nel fatto che l'anima è sempre impegnata in una sorta di pensiero. Non potendo possedere gli *οὐσιώδεις λόγοι* senza un'attività cognitiva corrispondente, Proclo sostiene che nella nostra anima esiste sempre un'attività intellettuale, nascosta a sé medesima, che permane in sottofondo pur restando inconsapevole[24]. Paragona l'azione nascosta dell'anima al respiro spontaneo, che avviene senza sforzo o decisione.

> "Poiché", come egli [Platone] stesso osserva da qualche parte, "è come se avessimo appreso tutto in sogno, solo per essere inconsapevoli di ciò nelle ore di veglia", possedendo nel nostro essere essenziale le nozioni innate delle cose e, per così dire, respirando il profumo della loro conoscenza, pur non possedendole in atto e in modo consapevole (*κατ' ἐνέργειαν δὲ καὶ κατὰ προβολήν*)[25].

Steel, *The Changing Self. A study on the Soul in later Neoplatonism*, Paleis der Academien, Brussel 1978, pp. 69-74 e pp. 122-39.

[22] Cfr. Helmig, *Forms and Concepts*, p. 272.

[23] Proclus, *In Platonis Parmenidem commentaria*, Carlos Steel (edidit), Oxford Classical Text, Tomus II Libros IV-V continens, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 892, 22-29.

[24] Cfr. Proclus, *In Platonis Parmenidem commentaria*, Carlos Steel (edidit), Oxford Classical Text, Tomus I Libros I-III continens, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 653, 12-14.

[25] Proclus Diadochus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, critical text and indices by Leendert Gerrit Westerink, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1954, p. 192, 1-4. La

Questo respiro di sottofondo, che corrisponde alla prima attualità dell'anima, costituisce la base necessaria per avviare il recupero di tutti i contenuti cognitivi *κατ' ἐνέργειαν δὲ καὶ κατὰ προβολὴν*.

Ecco apparire qui il terzo stadio nel processo di reminiscenza che è la *προβολή*, cioè il riappropriarsi da parte dell'anima dei suoi *λόγοι* essenziali che sono riportati alla luce come i suoi oggetti costitutivi. Come suggerisce Helmig la *προβολή* è «the successful result of articulation»[26]. Restando nella metafora procliana la *προβολή* indica il momento in cui il sapere consapevole dell'anima si unifica, per quanto possibile[27], in modo consapevole al respiro permanente ma nascosto e rimasto in sottofondo dell'anima come essenza.

Si comprende così perché Filopono colleghi la nozione di *προβολή* all'atto. Se la *προβολή* è il momento in cui l'attività noetica dell'anima si ricompone con la sua essenza permanente, facendo coincidere essenza e attività, allora non sorprende che in Filopono *προβολή* designi la seconda attualità, cioè l'immediata e completa attuazione della *ἕξις*. Poiché in Proclo la *προβολή* è il passo finale della reminiscenza, dal momento che riguarda la conoscenza innata delle ragioni essenziali che l'anima riconosce come la sua stessa essenza, è naturale che Filopono interpreti la *προβολή* come uno stato di completa attualità.

Questo percorso, per quanto esposto in modo sintetico e generale, aiuta a comprendere perché Filopono, in un modo che è però peculiare rispetto agli altri commentatori, faccia della nozione di *προβολή* un termine, si potrebbe dire, tecnico per descrivere il *proprium* della seconda attualità e la sua differenza dalla prima[28]. Solo

traduzione italiana di questo commento si trova in Francesca Filippi, *L'immaginario e il simbolico nell'uomo. Il* Commentario *di Proclo all'"Alcibiade Primo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 172-513.

[26] Christoph Helmig *Proclus on Epistemology, Language, and Logic*, in Pieter D'Hoine, Marije Martijn (eds.), *All for One: a guide to Proclus*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 183-206: p. 197. Sull'uso *προβολή* in quest'accezione cfr. anche Proclus, *In Parmenidem*, I, p. 718, 11-14, *In Parmenidem.* IV, p. 896, 31(*αἱ προβολαὶ τῶν εἰδῶν*) e *In Parmenidem*, IV, p. 925, 20–21 (*προβάλλειν τὴν γνῶσιν*) e Proclus, *In Alcibiadem I*, p. 171, 3 (*προβάλλομεν τὸ ἀληθές*).

[27] Sulla difficoltà a spiegare come un pensiero discorsivo possa essere compatibile con quello intuitivo si vedano Carlos Steel, *Breathing thought: Proclus on the innate knowledge of the soul*, in John J. Cleary (ed.), *The perennial tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven 1997, pp. 293-309: pp. 305-9 e Nicolas D'Andrès, *Socrate néoplatonicien. Une science de l'amour dans le Commentaire de Proclus sur le Premier* Alcibiade, Vrin, Paris 2020, pp. 50-4 il quale intende *προβολή* come *λόγος* proferito e quindi avente natura prettamente discorsiva.

[28] Si riscontra un uso di *προβολή* analogo a quello filoponiano in un commento al *De anima*, che con un alto grado di certezza è successivo a quello di Filopono, ed è attribuito a Simplicio (o forse a Prisciano): in Simplicius, *In libros Aristotelis de anima commentaria*, Michael

nel lessico filoponiano infatti il vocabolo *προβολή* diventa un termine specifico scelto appositamente per indicare quel particolare passaggio che distingue la condizione della prima attualità da quella della seconda, cioè la *ἕξις* dalla sua *προβολή*.

3. *Perché "proiezione"? Giustificazioni traduttive.*

In conclusione qualche battuta sulla possibile traduzione di *προβολή*. Già Helmig ha messo in luce come non sia facile una resa univoca di questo vocabolo nel pensiero di Proclo anche perché esso è usato in contesti e con accezioni differenti. "Proiezione" è una traduzione che si addice bene ai testi procliani di ambito filosofico-matematico; "realizzazione" [29] non rende giustizia del fatto che la conoscenza innata dell'anima non debba essere attualizzata perché è già sempre in atto, mentre "consapevolezza" [30] si allontana molto dall'originale greco e sovra interpreta l'azione del *προβάλλειν*. Luna e Segonds propongono la traduzione di *προβολή* con *mise au jour* per sottolineare che «dans les âmes incarnées, le raisons essentielles sont obscurcies et voilées, de telle sorte que il faut les éveiller et les produire au jour» [31]. D'altro canto lo stesso Helmig riguardo all'uso di *προβολή* in contesti epistemologici afferma come sua proposta finale che la parola dovrebbe essere tradotta come "esporre" o "avanzare" (implicando che qualcosa è "portato alla luce") [32].

L'ampiezza semantica che contraddistingue l'uso procliano di *προβολή* rende molto complicato offrirne una traduzione univoca e, ciò, non è forse nemmeno necessario.

Hayduck (edidit), *Commentaria in Aristotelem Graeca* 11, Reimer, Berlin 1882, p. 123, 15-18 si legge, infatti, che «Aristotele fornisce anche la differenza fra il cambiamento dell'anima dall'ignoranza alla conoscenza e quello dal possesso all'esercizio: il primo è prodotto da insegnamento e apprendimento, da cui deriva un certo cambiamento corporeo, come è detto nel VII libro della *Fisica*, il secondo attraverso la subitanea proiezione di concetti da se stessa». La ripresa dell'espressione *ἀθρόα προβολή* suggerisce l'ipotesi che la formulazione di Filopono abbia poi avuto una certa circolazione. Sugli usi di *προβολή* in Prisciano o pseudo-Simplicio cfr. ancora Steel, *The Changing Self*, pp. 121-40.

[29] Così traduce William O'Neill in Proclus, *Alcibiades I*, a translation and commentary by William O'Neill, Martinus Nijhoff, Springer, The Hague 1971², p. 127.

[30] Così traduce Filippi in *L'immaginario e il simbolico nell'uomo*, pp. 362-3.

[31] Cfr. Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*. Tome IV. 1re partie: Livre IV. Introduction, texte grec établi et traduit par Concetta Luna, Alain-Philippe Segonds; 2e partie: Notes complémentaires et index du livre IV par Concetta Luna, Alain-Philippe Segonds, Les Belles Lettres, Paris 2013, p. 374.

[32] Cfr. Helmig, *Forms and Concepts*, p. 295.

Nel caso di Filopono le cose sono forse più semplici, perché il vocabolo *προβολή* va inteso unicamente in stretta relazione con *τῆς ἕξεως* o *ἀπὸ τῆς ἕξεως* e con l'aggettivo *ἀθρόα*. Pertanto trovare una traduzione unica per tale nozione mi pare un tentativo auspicabile. Lascerei da parte traduzioni come "manifestazione" e "produzione"[33] perché, seppure fornite di una certa assonanza concettuale, non garantiscono una resa rispettosa dell'originale greco. Occorre poi che la traduzione di *προβολή* non si appiattisca troppo su quella di *ἐνέργεια* e per questo non considererei adeguate traduzioni come "realizzazione" o "attualizzazione".

Certo ogni tentativo di traduzione può non risultare mai pienamente adeguato, occorre però riconoscere che, nel caso di Filopono, tradurre *προβολή* con "proiezione" è la soluzione migliore[34]. "Proiezione" è la resa più vicina all'originale greco ed esprime efficacemente l'idea di gettare fuori qualcosa dall'interno (*ἀπὸ*) all'esterno[35], rendendolo visibile o attuale. Non è da escludere che qui abbia avuto qualche influenza su Filopono anche l'uso procliano di *προβολή* in campo matematico[36]. Infatti – sebbene l'anima debba usare la *phantasia* per "proiettare" su di essa, come su uno specchio, le figure geometriche la cui origine è nelle ragioni essenziali – i veri oggetti della scienza matematica non sono le figure nella loro rappresentazione immaginativa, ma i *λόγοι* nell'anima, di cui quelle figure sono solo un'immagine. La geometria non riguarda il triangolo proiettato nell'immaginazione, ma il *logos* del triangolo che sostiene la proiezione. Ciò che viene proiettato allora non è solo l'immagine, ma nell'immagine ciò che è portato alla luce è il *logos* del triangolo[37]. A fronte del fatto che per Filopono la seconda attualità consiste nel venire alla luce della *ἕξις*, che è già acquisita dal

[33] Share in Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*, translated by Michael Share, Bloomsbury, London 2005, traduce in questo modo per rendere il termine in linea con il contesto del quarto argomento procliano. Qui è però sufficiente ricordare che Filopono usa già, sempre nel *CP*, vocaboli come *παραγωγή* e *ποίησις* per indicare un'azione produttrice; di conseguenza *προβολή* deve avere un valore più specifico rispetto a "produzione".

[34] Share in Philoponus, *On Aristotle Categories 6-15*, translation and note by Michael Share, Bloomsbury, London 2019, usa giustamente questa parola per tradurre *προβολή* in *In De anima*, p. 300, 28-30, ma poi sceglie di non mantenerne la univocità semantica tra *In De anima* e *CP*.

[35] Charlton in Philoponus, *On Aristotle On the Soul 2.1-6*, translation and note by William Charlton, Bloomsbury, London 2005, p. XX traduce infatti *προβολή* in *In De anima*, p. 297, 8-10 con la formula "putting forth" che esprime questo concetto; credo però che "proiezione" conservi la stessa idea e rispetti ancor più pienamente il termine greco.

[36] Al riguardo cfr. Helmig, *Forms and Concepts*, pp. 295-9 e la relativa bibliografia.

[37] Cfr. Steel, *Breathing Thought*, p. 305.

soggetto ma che viene resa manifesta ed evidente nella *προβολή*, nulla vieta di ipotizzare che qui il Commentatore risenta, almeno in parte, del significato matematico di *προβολή*.

Il concetto di proiezione inoltre include l'idea di un atto che avviene istantaneamente, tutto in un colpo, senza processi intermedi o dilazioni temporali, in linea con l'enfasi di Filopono sull'immediatezza della transizione dall'*habitus* all'atto. Nella "proiezione", infine, l'elemento proiettato non subisce cambiamenti nella sua essenza, ed è in continuità con l'idea che la *ἕξις* si manifesti senza trasformazioni e alterazioni sostanziali: ciò che è proiettato non fa che rendere evidente l'essenza della sorgente da cui si origina.

Se la traduzione di *προβολή* rimane a buon diritto oggetto di discussione, ciò che non è in discussione è invece l'originalità dell'operazione di Filopono che sa sfruttare un termine che è proprio del lessico neoplatonico calandolo precisamente in un quadro concettuale aristotelico al punto da farne un termine-chiave che non solo descrive il modo d'esistere della seconda attualità ma che addirittura integra sul piano lessicale il quadro concettuale aristotelico attribuendo un nome specifico ad una *μεταβολή* che lo Stagirita sembrava aver lasciato senza una precisa denominazione.

Tradurre senza tradire. Meister Eckhart e la filosofia in tedesco

Alessandra Beccarisi

This article explores the dissemination of philosophical knowledge in the vernacular through the sermons of Meister Eckhart, a pivotal figure in the speculative mysticism of the Middle Ages. Eckhart's choice to write in Middle High German, rather than Latin, represents a conscious effort to make complex theological and philosophical ideas accessible to a wider, non-Latin-speaking audience. The analysis focuses on his translation techniques and the intended audience, highlighting his engagement with both aristocratic and lay readers. Through a detailed study of Eckhart's sources, the article sheds light on his method of adapting philosophical thought for the broader public.

Keywords: *Meister Eckhart, Vernacular Philosophy, Middle Ages, German Sermons, Mysticism*

1. *Introduzione: cosa significa volgarizzare?*

Nel corso del XIII e XIV secolo, la diffusione della conoscenza filosofica e scientifica oltre le mura dell'università e dei circoli ecclesiastici rappresentò un fenomeno di grande portata. La volgarizzazione di testi complessi, cioè la loro traduzione e semplificazione in lingue accessibili a un pubblico più ampio, provocò una serie di reazioni: chi doveva avere accesso a contenuti teorici complessi? Qual era il ruolo del filosofo in questo processo di divulgazione?

In un testo giustamente famoso, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Ruedi Imbach[1] affronta la questione della filosofia "per i laici" con un riferimento al *Novellino*[2], una raccolta anonima di racconti composta in Toscana nel 1280. In particolare, Imbach pone l'accento su un racconto che può essere considerato come un manifesto contro il fenomeno, allora dilagante, della volgarizzazione delle opere filosofiche. Questo racconto, ampiamente conosciuto, evidenzia il personaggio centrale di questa volgarizzazione: il filosofo, accusato non

[1] Ruedi Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale*, vol. 21, coll. «Vestigia / Pensée antique et médiévale», Éditions du Cerf, Paris/ Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996.

[2] *Il Novellino*, a cura di Alberto Conte, Salerno Editrice, Roma 2001.

 DOI 10.53148/DI202542004

solo di tradurre, ma di rendere accessibili a un pubblico estraneo alla formazione universitaria contenuti che fino ad allora erano stati patrimonio esclusivo degli ambienti scolastici e accademici.

Al racconto del *Novellino* è recentemente tornato anche Loris Sturlese in due occasioni: una prima nel contesto di un volume intitolato *Filosofia volgare nel medioevo*[3], che raccoglie i contributi di vari studiosi sul tema, e una seconda con uno specifico focus sul significato della parola 'volgarizzare'[4], che ha, per il periodo che stiamo considerando, almeno tre significati distinti. Il primo è quello di tradurre opere filosofiche e scientifiche in una lingua diversa da quella originale, il secondo riguarda la semplificazione del contenuto per un pubblico meno specializzato. Il terzo significato, come spiega Imbach analizzando l'opera di Dante, riguarda una trasformazione del contenuto stesso, che passa da una riflessione solitaria e meditativa a un insegnamento che deve essere trasmesso[5].

In tutti e tre i casi — traduzione, divulgazione e semplificazione — entrano in gioco tre elementi: (1) un contenuto scientifico inaccessibile a un determinato pubblico a causa della lingua o della complessità intrinseca, (2) un pubblico che richiede l'accesso a questo contenuto e (3) il filosofo, o lo scienziato, che si assume la responsabilità della divulgazione. Il linguaggio diventa così un mezzo secondario rispetto all'obiettivo politico e culturale di espandere il pubblico della conoscenza, perché le traduzioni possono avvenire non solo dal latino, ma anche da altre lingue come il greco, l'arabo e l'ebraico.

Un ulteriore elemento da considerare è l'emancipazione delle lingue volgari stesse. Durante il processo di traduzione e divulgazione, queste lingue si evolvono, acquisendo dignità e raffinatezza

[3] Loris Sturlese, Nadia Bray (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo,* Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002, Louvain-la-Neuve, Brepols,Turnhout 2003, pp. 155-90. Si vedano in questo volume l'*Introduzione* di Sturlese, pp. 1-14, e le conclusioni di Luca Bianchi, *"Il core di filosofare volgarmente": qualche considerazione conclusiva*, pp. 483-502.

[4] Sturlese, *Some Remarks on Vulgarization of Philosophy in the Middle Ages*, in Marieke Abram, Steven Harvey, Lukas Muehlethaler (eds.), *The Popularization of Philosophy in Medieval Islam, Judaism, and Christianity*, Brepols, Turnhout 2022, pp. 419-31: p. 428.

[5] Ruedi Imbach, Catherine König-Pralong (éd.), *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?*, Vrin, Paris 2013 (*Conférences Pierre Abélard*). Sulla rilevanza pedagogica della scrittura in volgare mi permetto di rinviare anche al mio lavoro Alessandra Beccarisi, *Eckhart als Lehrer. Eine Lektüre des 'Liber Benedictus' im Gespräch mit Dante Alighieri und Thomas von Aquin*, in Jens Haustein (hrsg.), *Traditionelles und Innovatives in der geistlichen Literatur des Mittelalters*, Kohlhammer, Stuttgart 2019, pp. 41-62.

concettuale. Si tratta di un fenomeno che accompagna la nascita di nuovi sistemi linguistici e intellettuali, parallelamente alla diffusione del sapere.

2. Meister Eckhart: *filosofia per il popolo*

È questo il contesto in cui opera Meister Eckhart, teologo domenicano del XIV secolo, noto per il suo insegnamento sia in latino sia in alto tedesco medio. Maestro due volte all'università di Parigi, processato per eresia a Colonia e Avignone, Eckhart è riconosciuto come il padre della mistica speculativa tedesca. Accanto ai suoi corposi commenti latini alle Sacre Scritture, Eckhart dedicò gran parte della sua vita alla composizione di trattati e sermoni in volgare[6].

Ad oggi, ci sono pervenuti tre trattati in tedesco e circa 124 sermoni. La critica ha spesso interpretato questa produzione in volgare come il segno di una "conversione" dal rigore accademico della teologia a un ministero pastorale più popolare, una tesi che colloca questo cambiamento subito dopo il ritorno di Eckhart in Germania, nel 1314. Tuttavia, la scrittura in volgare fu una costante preoccupazione per Eckhart, fin dai suoi anni a Erfurt, nel 1290. L'autore non solo compose in volgare, ma prestò particolare attenzione alla trasmissione scritta delle sue opere, dimostrando un impegno consapevole nella diffusione del suo pensiero[7].

È lo stesso Meister Eckhart che ci informa di questa sua attività di scrittura in volgare. Alla fine del suo trattato *Liber Benedictus*, egli afferma:

> Si dirà che non si dovrebbe parlare e scrivere di tali dottrine per gli ignoranti (*ungeliurte leute*); rispondo che se non si istruiscono gli ignoranti, nessuno sarà mai istruito, nessuno potrà insegnare o scrivere. Noi istruiamo gli illetterati affinché, da illetterati, diventino persone istruite. Il medico è lì per curare i malati[8].

[6] Per un ritratto complessivo di Meister Eckhart, si veda Walter Senner, *Meister Eckhart's Life, Training, Career, and Trial*, in Jeremiah M. Hackett (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden 2012, pp. 7-84 e la mia monografia *Eckhart*, Carocci, Roma 2012.

[7] Sturlese, *Introduzione*, in Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, Bompiani, Milano 2014, pp. I-LXXXVII.

[8] Meister Eckhart, *Liber Benedictus*, DW (Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, hrsg. von Josef Quint, Georg Steel, 5 voll., W. Kohlhammer, Stuttgart 1958-2016 (im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft), V, pp. 60,5-61,12.

Con queste parole, Eckhart colloca esplicitamente la sua "*filosofia in volgare*" nel contesto dell'insegnamento e dell'istruzione degli *ungeliurte leute*, ovvero gli *illetterati*, soggetti *senza formazione*. Tuttavia, è importante comprendere il significato preciso di questa espressione.

Il *Liber Benedictus* è un *corpus* di testi che include un trattato in tre parti, noto come *Das Buch der göttlichen Tröstung* (*Libro della Consolazione divina*) e un sermone intitolato *Von den adlen Mensch* (*Dell'uomo nobile*). Il dossier del processo per eresia contro Eckhart, aperto a Colonia nel 1326, si riferisce a questo complesso di testi come a un «libello scritto in tedesco» e ci informa che fu donato da Eckhart a una certa Regina d'Ungheria. Secondo ricostruzioni recenti, si tratterebbe di Agnese d'Austria, regina d'Ungheria (1281-1364), figlia del re Alberto I d'Asburgo, assassinato nel 1308 a Königsfelden da un suo nipote[9]. Ecco il passaggio: «*Isti sunt articuli extracti de libello, quem misit magister Ekardus reginae Ungariae, scriptum in Teutonico. Qui libellus sic incipit: "Benedictus Deus et pater domini nostri*».

Il riferimento alla Regina d'Ungheria, destinataria di una delle opere più importanti di Eckhart, fornisce un'indicazione preziosa sui possibili lettori a cui il Maestro domenicano intendeva rivolgersi. Parlando di *ungeliurte leute*, Eckhart non si riferisce al "popolo" nel senso generico del termine, come alcune interpretazioni moderne hanno suggerito, ma piuttosto a un'élite nobiliare o intellettuale che, pur non conoscendo il latino, era comunque parte di una cerchia di persone istruite, in grado di leggere testi scritti. Questo pubblico corrisponde alla descrizione che Gianfranco Fioravanti ha fatto del pubblico del *Convivio* di Dante, opera coeva al *Liber Benedictus*: non si trattava di persone completamente prive di cultura, ma di individui colti, anche se non alfabetizzati in latino[10].

Questo dato è confermato dall'esito di recenti ricerche che hanno dimostrato come anche le prediche di Eckhart, raccolte in un *corpus* di circa 124 sermoni ordinati secondo il calendario liturgico, siano state composte principalmente per essere lette, il che presuppone

[9] *Magistri Echardi Responsio*, in: *Acta Echardiana*, ed. Sturlese, LW (Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke*, hrsg. von Josef Koch, Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Heribert Fischer, Bernhard Geyer, Konrad Weiss, Markus Vinzent, Loris Sturlese, 5 voll., W. Kohlhammer, Stuttgart 1936-2007 (im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft), V, p. 305,2-4

[10] Gianfranco Fioravanti, *La nobiltà spiegata ai nobili. Una nuova funzione della filosofia*, in Johannes Bartuschat, Andrea Aldo Robiglio (a cura di), *Il "Convivio" di Dante*, Atti del convegno di Zurigo (21-22 maggio 2012), Longo, Ravenna 2012, pp. 157-63, in particolare p. 161.

che il pubblico a cui erano rivolte non era semplicemente di uditori (immaginando un po' oleograficamente qualcuno che durante la predicazione domenicale stenografasse quanto udito), ma avesse almeno una competenza di base nella lettura e scrittura[11].

Anche l'opera omiletica di Eckhart appare dunque come un prodotto letterario raffinato, frutto di una precisa strategia culturale, piuttosto che una semplice trascrizione di discorsi improvvisati fatta dai suoi uditori (o uditrici, come nel caso delle beghine, ipotesi a lungo sostenuta). Ciò è evidente in due caratteristiche fondamentali dei testi in volgare di Eckhart, sia trattati che prediche. In primo luogo, vi si riscontra una notevole complessità teorica: Eckhart affronta in tedesco questioni di metafisica, antropologia, teologia e gnoseologia, con la stessa profondità con cui le trattava nelle sue opere latine, destinate esplicitamente ai suoi confratelli. In secondo luogo, vi è una precisione terminologica sorprendente: Eckhart traduce con cura termini filosofici in alto tedesco medio e crea neologismi per esprimere concetti estremamente complessi, non traducibili né in latino né nel tedesco comune dell'epoca[12].

Sebbene Eckhart non abbia mai esplicitato un programma filosofico in tedesco, come invece fece Dante nel *Convivio*, il suo obiettivo sembra essere stato quello di trasformare il tedesco in una lingua capace di esprimere concetti filosofici, anticipando così la grande tradizione filosofica tedesca.

Per dimostrarlo è necessario confutare due pregiudizi ancora persistenti riguardo la filosofia in tedesco di Meister Eckhart[13].

[11] Cfr. Sturlese, *Introduzione*, p. XX.

[12] Un caso emblematico, a cui ho dedicato due studi, è del complesso terminologico *istic* e *isticheit*, neologismo filosofico, dal significato piuttosto complesso e intraducibile se non con altri neologismi. In italiano *è-ale* e *è-alità*. Con questi lessemi, che ebbero anche una certa diffusione, Eckhart intendeva indicare l'essere di una sostanza eternamente riflessa su stessa, e tradurre terminologicamente la proposizione XV del *Liber de Causis.* Cfr. Alessandra Beccarisi, *Philosophische Neologismen zwischen Latein und Volkssprache «istic» und «isticheit» bei Meister Eckhart*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 70 (2003) 2, pp. 329-58; Ead., *Isticheit nach Meister Eckhart: Wege und Irrwege eines philosophischen Terminus*, in Andreas Speer, Lydia Wegener (eds.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Brill, Stuttgart 2005, pp. 314-34.

[13] Cf. Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, Beck, München 1989, pp. 188-96; Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Felix Meiner, Hamburg 1983, p. 104; Wouter Goris, *The Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart*, in Stephen F. Brown *et al.* (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 151-59, in particolare p. 157; Fiorella Retucci, «*Her ûf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte*»: *Eckhart, il Liber de causis e Proclo*, in Loris Sturlese (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart. I. Aristoteles, Augustinus, Avicenna, Dionysius, Liber de causis, Proclus, Seneca*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008, pp. 135-66: pp. 139-40.

Il primo pregiudizio attribuisce al tedesco una funzione limitata all'ambito mistico, riservando invece al latino la trattazione delle questioni scolastiche. Secondo questa visione, Eckhart avrebbe scelto il tedesco per esprimere concetti come la divinizzazione dell'uomo o l'unione con Dio, concetti che non avrebbe potuto formulare in latino. Tuttavia, questa interpretazione è fuorviante, poiché il tedesco di Eckhart non è meno rigoroso del latino e viene utilizzato per affrontare questioni filosofiche e teologiche con eguale profondità. Il tedesco non è una semplice lingua per la mistica, ma una vera lingua filosofica capace di trattare argomenti complessi, esattamente come il latino.

Il secondo pregiudizio sostiene che, nelle sue opere tedesche, Eckhart fosse impreciso nell'utilizzo delle sue fonti, deformandole fino a renderle irriconoscibili. Al contrario, Eckhart dimostra grande accuratezza nelle citazioni delle fonti filosofiche, anche se spesso si tratta di citazioni implicite, introdotte da espressioni come *ein heidnischer meister* (un maestro pagano) o *ein meister* (un maestro). Nonostante ciò, la sua cura nel tradurre e adattare i termini filosofici testimonia l'attenzione che pone nell'interpretazione e nella trasmissione del pensiero filosofico.

Questi due pregiudizi, strettamente collegati, possono essere superati analizzando come Eckhart traduce le sue fonti filosofiche in alto tedesco medio. Sebbene non sia possibile esaminare tutte le citazioni di filosofi e teologi presenti nei suoi sermoni, saranno presentati due esempi particolarmente significativi, che mettono in luce il divario interpretativo derivante da una conoscenza più precisa delle fonti utilizzate.

Per apprezzare meglio il metodo di Eckhart nella traduzione e nell'adattamento delle fonti filosofiche in tedesco, sarà utile fare riferimento alla classificazione di Amos Bertolacci[14] presentata nel suo articolo «*Subtilius speculando*. Le citazioni della *Philosophia prima* di Avicenna nel Commento alla *Metafisica* di Alberto Magno».

Bertolacci, infatti, distingue tra diversi tipi di citazioni, che dal punto di vista formale si dividono in tre categorie.

[14] Amos Bertolacci, *«Subtilius speculando». Le citazioni della «Philosophia prima» di Avicenna nel Commento alla «Metafisica» di Alberto Magno*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 9 (1998), pp. 261-339.

1. Citazioni esplicite nominali: citazioni in cui l'autore è nominato chiaramente.
2. Citazioni esplicite indeterminate: citazioni che rimandano a un autore senza nominarlo direttamente, spesso attraverso l'uso di espressioni generiche come "un maestro".
3. Citazioni implicite: riferimenti alle idee o ai concetti di un autore senza menzione esplicita o diretta.

Dal punto di vista contenutistico, le citazioni possono essere ulteriormente distinte in citazioni letterali, che riportano fedelmente il testo originale, e citazioni dottrinali, che invece riflettono il contenuto delle fonti, ma senza aderire strettamente alla forma letterale del testo.

Questa classificazione permette di comprendere come Eckhart utilizzi diverse strategie per integrare il pensiero filosofico delle sue fonti nelle sue opere, mantenendo un equilibrio tra fedeltà al testo originale e l'adattamento al linguaggio e alla cultura del suo pubblico.

Vediamo ora, per approfondire la strategia eckhartiana, due casi particolarmente significativi.

3. *Lingua e concetto: l'arte della traduzione in Eckhart*

Il primo caso riguarda il sermone tedesco n. 80, ampiamente studiato dagli specialisti di Eckhart per la sua rappresentatività del neoplatonismo eckhartiano e per i riferimenti espliciti ad Alberto Magno, citato due volte come *Bischof Albrecht* (Vescovo Alberto). Nonostante questi riferimenti espliciti, tutti i tentativi di identificare con precisione la fonte da cui Eckhart avrebbe tratto le sue citazioni sono stati infruttuosi. Le ricerche si sono concentrate in particolare sul *De causis et processu universitatis*, una delle opere più intrise di neoplatonismo di Alberto, poiché nel sermone n. 80 Eckhart fa riferimento alla prima causa con l'espressione *Licht der Lihte* (Luce della luce, *lumen luminis* in latino), un termine che appare anche nel commento di Alberto al *Liber de causis* [15].

Nonostante numerosi tentativi, la fonte letterale del sermone 80 non è mai stata individuata all'interno del commento di Alberto al

[15] Cf. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Beck, München 1996, pp. 126-29; Retucci, *Eckhart, il Liber de causis e Proclo*, p. 139-40.

De causis. Questo fallimento, anziché portare a esplorare altre direzioni, ha consolidato l'idea che Eckhart, nelle sue opere in volgare, rielaborasse liberamente le fonti, senza mirare a una fedeltà letterale rigorosa[16].

Tale convinzione, condivisa quasi unanimemente, si basa su un'idea ormai superata, di origine ottocentesca, secondo cui il tedesco di Eckhart sarebbe stato una lingua ancora in evoluzione, inadeguato a esprimere concetti complessi o, al contrario, più flessibile proprio per la sua fluidità nel trasmettere concetti "mistici".

Questa interpretazione, tuttavia, necessita di una rivalutazione, come dimostra proprio il caso che stiamo esaminando. Vediamo nel dettaglio.

Nel sermone tedesco n. 80, Eckhart commenta il versetto di Luca 16:19, *Homo quidam erat dives*, concentrandosi sulla parola *dives* (ricco), che associa a Dio e alle sue cinque qualità: Prima Causa, semplicità, originalità, immutabilità e perfezione. A ciascuna di queste caratteristiche, Eckhart attribuisce una funzione specifica: come Prima Causa, Dio è presente in tutte le cose, richiamando il concetto espresso da un "maestro pagano", autore del *Liber de causis* secondo cui «ogni causa primaria è maggiormente influente della causa secondaria), (*Causa primaria plus est influens quam secundaria*); come Semplice, Egli rappresenta l'interiorità di tutte le cose; come Sorgente, Egli fluisce in tre modi ed è chiamato *"Luce della Luce"*, poiché tutti i doni e la perfezione provengono dal Padre della Luce, come afferma l'apostolo Giacomo[17].

[16] Retucci, *Eckhart, il Liber de causis e Proclo*, p. 140.

[17] Meister Eckhart, *Pr. 80* (*Pr. 55*), traduzione italiana in Meister Eckhart, *Le 64 Prediche in ordine liturgico*, pp. 765-6: «Quell'uomo era anche 'ricco'. Così Dio è ricco in se stesso e in tutte le cose. Ora osservate! La ricchezza di Dio consiste in cinque cose. La prima: poiché egli è la prima causa, egli sta emanando sé in tutte le cose. La seconda: poiché egli è semplice nella sua sostanza, egli è la interiorità di tutte le cose. La terza: poiché egli è originante, sta comunicando sé a tutte le cose. La quarta: poiché egli è immutabile, egli è il più stabile. La quinta: poiché egli è perfetto, egli è il più desiderabile. Egli è la prima causa, perciò egli si sta riversando in tutte le cose. A questo proposito un sapiente pagano dice che la causa prima si riversa più in tutte le cause di quanto le cause seconde si riversino nella loro azione. Egli è anche semplice nella sua sostanza. Cos'è 'semplice'? Il vescovo Alberto dice: Semplice è la cosa che è una in sè stessa e senza altro, cioè Dio, e tutte le cose unite si mantengono in ciò che egli è. Qui le creature sono uno nell'uno e sono Dio in Dio; in loro stesse non sono nulla. Terzo: poiché egli è originante, sta emanando in tutte le cose. A proposito di questo il vescovo Alberto dice: In tre modi egli emana comunemente in tutte le cose: con sostanza e con vita e con luce e in modo particolare nell'anima intellettuale nella possibilità di tutte le cose e in un ritorno delle creature nella loro prima origine: questo è la luce delle luci, perché 'ogni dono e perfezione fluiscono dal padre delle luci', come dice Giacomo. Quarto: poiché egli è immutabi-

Contrariamente a quanto sostenuto da Ruh, Retucci e Goris, i quali ritengono che in questo sermone Eckhart attinga al *De causis et processu universitatis*, piegando la fonte per adattarla al proprio pensiero, studi recenti dimostrano che Eckhart non modifica affatto la fonte usata[18]. Quando si identifica la fonte corretta – non ipoteticamente supposta – si nota che Eckhart cita precisamente non il *De causis et processu universitatis*, ma il commento di Alberto Magno al Vangelo di Matteo, e in particolare al versetto «qui es in caelis».

Nella sinossi seguente emerge chiaramente la fedeltà di Eckhart ad Alberto, che va dalla struttura quinaria fino alla traduzione accurata dei superlativi latini, come *conservantissimum* reso con *behaldelîcheste* e *desideratissimum* con *begerlîcheste*.

Un'analisi più attenta rivela ulteriori dettagli interessanti. Nel sermone n. 80 Eckhart attribuisce a un "maestro pagano" (*ein heidenischer meister*) una citazione che Alberto, nel suo commento al Vangelo di Matteo, attribuisce al *Philosophus* (Aristotele)[19]. Entrambi usano questa citazione per descrivere Dio come Prima Causa, sottolineandone la primazia (*primitas*). Inoltre, l'espressione *Licht der Lihte* (Luce della Luce), che si pensava fosse un riferimento al *Liber de causis*, assume un significato diverso nel contesto del commento al Vangelo di Matteo, dove Alberto cita il versetto di San Giacomo per riflettere sull'originalità di Dio (*fontalitas*).

le, egli è il più stabile. Ora osservate, come Dio si unisce alle cose. Egli si unisce alle cose e si mantiene tuttavia uno in sé stesso, e tutte le cose uno in lui. A proposito di questo Cristo dice: Voi dovrete venire tramutati in me e non io in voi. Questo viene dalla sua immutabilità e dalla sua incommensurabilità e dalla modestia delle cose.

[18] Alessandra Beccarisi, *Sicut Albertus saepe dicebat. Albertus Magnus und Meister Eckhart im Lichte neuerer Forschungen*, Aschendorff, Münster 2019 (*Lectio Albertina* 19); Ead., *Proclus and the Liber de causis in Meister Eckhart's Works*, in Dragos Calma (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes, Volume 2: Translations and Acculturations*, Brill, Leiden 2020, pp. 313-34.

[19] Fino al 1268, anno in cui Guglielmo di Moerbeke tradusse l'*Elementatio theologica* di Proclo, il *Liber de causis* era ritenuto parte della tradizione aristotelica. Tuttavia, dopo la nuova traduzione, Tommaso d'Aquino, commentando il *Liber de causis* – che faceva parte del *corpus* di testi aristotelici da insegnare e commentare nelle università – scoprì che si trattava in realtà di un'epitome dell'opera di Proclo. Ciò spostò il contesto interpretativo del testo da una cornice aristotelica a una neoplatonica. Nonostante questo cambiamento significativo nell'attribuzione, Eckhart nelle sue opere sembra non dare particolare rilevanza a questa nuova identificazione.

Albertus Magnus *Super Matthaeum* c. 6 (Ed. Colon. 21/1), 181,81-182,8.21-29	Meister Eckhart, Pr. 80 (DW 3), 382,9-384,5.6-386,3; 388,1-4
qui es, **quinque notantur**, ens videlicet primum, simplex, fontale, immutabile, perfectissimum.	Diu rîcheit gotes diu liget **an vünf dingen.**
Ex primitate est influentissimum,	Daz êrste: daz er diu êrste sache ist, her umbe ist er ûzgiezende sich in alliu dinc.
ex simplicitate communissimum et intimum,	Daz ander: daz er einvaltic ist an sînem wesene, her umbe ist er diu innerkeit aller dinge.
ex fontalitate causalissimum,	Daz dritte: daz er ursprunclich ist, her umbe ist er gemeinende sich allen dingen.
ex immutabilitate **conservantissimum**,	Daz vierde: daz er unwandelhaftic ist, her umbe ist er daz **behaldelîcheste**.
ex perfectissimitate **desideratissimum** omnium.	Daz vünfte: daz er volkomen ist, her umbe ist er daz **begerlîcheste**.
Primum enim influit omnibus, et a nullo influitur ei, et est liberalitatis et magnificentiae profusae. Influit enim nullo indigens, et nullum aliorum aliquid alicui influere potest nisi per hoc quod accipit et habet ab ipso. Et hic pater sic influens merito est orandus. Iac. I (17): ›Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum, apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio‹. [. . .] Primum enim est, ut dicit Philosophus, quod influit, non supposito quodam alio, quod sibi det influere. Aristoteles: ›Causa primaria plus est influens quam secundaria	Er ist diu êrste sache, her umbe ist er îngiezende sich in alliu dinc. Dâ von sprichet ein heidenischer meister, daz sich diu êrste sache mê gieze in alle die sache, dan die andern sache sich in ir werk giezen.
Per simplicitatem autem est communissimum et intimum, quia, sicut dicit Philosophus, quanto aliquid simplicius est, tanto in pluribus invenitur et sui ad plura indigetur.	Er ist ouch einvaltic an sinem wesene. Waz ist einvaltic? Daz sprichet bischof Albreht: daz dinc ist einvaltic, daz an im selber ein ist âne ander, daz ist got, und alliu vereintiu dinc haltent sich in daz, daz er ist. [. . .]
Et hic pater sic influens merito est orandus. Iac. I (17): ›Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum, apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio‹. Non enim mutatur, ut quandoque fluat et quandoque non, neque vicissitudinem donorum recipit.	diz ist lieht der liehte, wan ›alle gâbe und volkomenheit vliezent von dem vater der liehte‹, als sant Jâ cobus sprichet.

La constatazione che ci troviamo di fronte a una traduzione letterale della fonte albertina, anziché a un libero adattamento in volgare, documenta la convinzione di Eckhart che il tedesco possieda piena capacità espressiva per trasmettere la complessità teorica del testo latino. Senza alterare o semplificare, Eckhart cita fedelmente l'originale, un aspetto particolarmente rilevante, poiché lo fa all'interno di un sermone rivolto a un pubblico non specialistico. Pur attingendo a un genere tipicamente accademico, un commento a un testo delle Sacre Scritture, che circolava negli *studia* e nelle università, Eckhart ripropone in volgare la struttura e il rigore della fonte, mostrando come una lingua popolare possa sostenere l'intensità e la precisione di un testo teologico.

Questo ha conseguenze rilevanti per il nostro intento dimostrativo: tradurre la filosofia per il popolo non significa banalizzarla o distorcerla fino a renderla irriconoscibile. La fedeltà filologica che Eckhart dimostra chiaramente ci indica che egli si sforza di trasmettere concetti filosofici e teologici complessi in modo preciso, pur utilizzando il volgare, senza sacrificare la profondità del pensiero.

Un altro esempio significativo dell'approccio di Eckhart alle fonti filosofiche riguarda la dottrina del divino nell'anima, una delle teorie più originali del pensatore domenicano. Questo concetto attinge a una pluralità di fonti, tra le quali spiccano autori come Origene, Seneca e Cicerone, come è stato messo in luce negli studi di Elisa Rubino e Nadia Bray[20].

In questo contesto, è particolarmente rilevante l'influenza di Seneca, e in particolare del passo tratto dalla *Epistula 73,16*, che Eckhart riprende con particolare attenzione[21]:

> Non esiste saggezza (*mens bona*) senza Dio. I semi sparsi nei corpi umani sono divini e, se trovano un buon coltivatore, si sviluppano simili alla loro origine e crescono uguali all'essere da cui sono derivati.

[20] Nadia Bray, *La sapienza pagana negli scritti di Meister Eckhart. Il caso di Seneca e Cicerone*, in Alessandro Palazzo (a cura di), *L'antichità classica nel pensiero medievale.* Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Trento, 27-29 settembre 2010, Brepols, Turnhout 2011 (*Textes et Études du Moyen Âge* 61), pp. 323-39; Elisa Rubino, *Origene e la dottrina della nascita eterna in Meister Eckhart*, in Loris Sturlese (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart. I. Aristoteles, Augustinus, Avicenna, Dionysius, Liber de causis, Proclus, Seneca*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008, pp. 141-52.

[21] Seneca, *Epistulae*, n. 73, 16, ed. Leighton D. Reynolds, Oxford University Press, Oxford 1965, p. 224,4.

Questa citazione appare due volte nelle opere latine di Eckhart, ovvero nell'*Expositio libri Sapientiae* e nel *Liber parabolarum Genesis*, e una volta nel sermone in tedesco *Von dem edeln Menschen*. Non è casuale che proprio questa teoria sul divino nell'anima sia stata uno dei punti centrali delle accuse di eresia contro Eckhart. Se da un lato essa sembra richiamare una visione tradizionale, secondo la quale i frutti buoni non nascono dal corpo ma dall'anima, ciò che destò particolare attenzione da parte degli inquisitori di Colonia fu la divulgazione di questa teoria in lingua tedesca, e non in latino, nel sermone *Von dem edeln Menschen*, parte del *Liber Benedictus*. Il problema, dunque, non risiedeva tanto nel contenuto della dottrina, quanto nel fatto che essa fosse espressa nella lingua volgare.

Nel sermone tedesco, Eckhart traduce e rielabora il passo di Seneca in questo modo:

> Sia Tullio che Seneca affermano che nessuna anima razionale (*redelich sêle*) esiste senza Dio; il seme di Dio è in noi. Se ha un buon coltivatore, esso cresce verso Dio, da cui proviene, e il frutto diventa simile alla natura di Dio. Il seme del pero diventa un pero, il seme del noce diventa un noce, e il seme di Dio diventa Dio stesso. Ma se il seme buono trova un coltivatore stolto e malvagio, cresce l'erbaccia che soffoca il seme buono, impedendogli di svilupparsi.

Nel dossier degli inquisitori, la locuzione tedesca *redelich sêle* viene tradotta come *anima rationalis*, rispettando l'intento originario di Seneca, ma ponendo un accento sulla natura razionale dell'anima.

Analizzando le tre occorrenze della citazione di Seneca, si riscontrano alcune differenze sottili ma significative. Nella *Expositio libri Sapientiae*, Eckhart omette l'attributo *bona* riferito alla *mens* di Seneca, mentre nel *Liber parabolarum Genesis* la frase viene omessa del tutto. Invece, nel sermone *Von dem edeln Menschen*, *mens bona* viene tradotto in tedesco come *redelich sêle*, cioè *anima rationalis*, così come tradussero gli inquisitori nel loro dossier, dimostrando una precisa corrispondenza con il testo latino[22]. La seconda parte della

[22] Non condivido in questo punto l'interpretazione proposta da Nadia Bray, secondo cui l'espressione *mens bona* in Seneca andrebbe intesa come «mente buona», dove *bona* ha una connotazione etica. Poiché in uno dei commenti latini Eckhart omette l'aggettivo *bona* e lascia solo *mens*, Bray ritiene che la *redelich sêle* sia la traduzione di *mens* in quanto tale, e che questa lettura eckhartiana favorisca una valorizzazione razionalista della *mens*, a scapito della connotazione etica contenuta in *bona*. Tuttavia, questa interpretazione non tiene conto del fatto che, nel lessico senecano, *mens bona* non va tradotto semplicemente come 'mente buona', ma come disposizione riflessiva e accorta, prossima alla *euboulía* greca. Anche in questo

citazione, che riguarda la natura divina dei semi, viene riprodotta fedelmente nelle opere latine, ma subisce una modifica nel sermone tedesco. La frase senecana «semina in corporibus humanis divina sunt» viene resa in tedesco con «sâme gotes ist in uns», cioè «il seme di Dio è in noi». Anche la metafora dei semi che si sviluppano in base alla loro origine viene resa con immagini più didattiche e concrete: il seme del pero cresce in un pero, il seme del noce in un noce, e il seme di Dio si sviluppa in Dio stesso. Questa rielaborazione, pur mantenendo l'essenza del concetto senecano, rende la riflessione di Eckhart più accessibile al suo pubblico, grazie alla potenza delle immagini concrete utilizzate.

L'approccio di Eckhart in questo caso dimostra una grande attenzione filologica. La scelta di tradurre *mens* con *redelich sêle* evidenzia la rilettura che Eckhart fa della concezione senecana, filtrandola attraverso la dottrina agostiniana, secondo la quale la *mens* è la manifestazione di Dio nell'anima e rappresenta una sorta di "occhio interiore". La differenza tra il testo latino e quello in volgare è, in realtà, solo apparente: sia nel latino che nel tedesco, Eckhart sottolinea il ruolo della *mens* come anima razionale, minimizzando il riferimento alla saggezza (*mens bona*) tipico di Seneca. Tuttavia, ciò che potrebbe aver attirato l'attenzione degli inquisitori è la seconda parte della citazione: nel sermone in tedesco, Eckhart esplicita chiaramente che il «seme di Dio» è già presente nell'essere umano. Pur restando fedele alla lettera della citazione senecana, Eckhart radicalizza l'idea, affermando che l'anima razionale è il seme stesso di Dio, una presenza che non ci rende soltanto simili al principio divino, ma identici ad esso. Questa affermazione, potenziata dalle immagini concrete del pero e del noce, che mancano nella fonte originale, rende la riflessione eckhartiana tanto suggestiva quanto potenzialmente controversa.

caso, dunque, non si tratta di una forzatura eckhartiana della fonte a favore di una propria costruzione teorica, ma piuttosto di una traduzione attenta, che cerca di conservare il significato originario pur all'interno di un linguaggio e di una cultura diversi (vedere l'articolo di Köhler pubblicato on line https://www.treccani.it/enciclopedia/mens_(Enciclopedia-dell'-Arte-Antica)/. Cfr. Nadia Bray, *«Disputat pulchre et diffuse Tullius». Eckhart e Cicerone*, in Loris Sturlese (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart. II: Aristoteles, Cicero, Liber XXIV philosophorum, Moses Maimonides: Dux neutrorum, Origenes: Opera, Plato: Timaeus, Thomas Aquinas: Opera*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2012 (*Dokimion* 37), pp. 39-72, 50 ss.

4. *Conclusione*

La classificazione proposta da Amos Bertolacci per le fonti avicenniane in Alberto Magno si applica anche alle fonti filosofiche nelle opere in volgare di Eckhart. I diversi livelli di precisione e letteralità possono essere spiegati da strategie di traduzione che rispondono a esigenze comunicative. L'omissione di dettagli filosofici o l'uso di metafore si spiegano con il bisogno di essere chiari e comprensibili per un pubblico che, pur avendo sentito parlare di Platone e Aristotele, non aveva familiarità con i loro testi.

L'omissione di questi dettagli non implica che Eckhart semplifichi o trasformi le sue fonti. Al contrario, egli opta chiaramente per la strategia della traduzione piuttosto che della semplificazione, cercando di trasformare il tedesco in una lingua capace di esprimere concetti filosofici complessi, come quelli insegnati nelle università e negli *studia* domenicani. I concetti tradotti mantengono la loro complessità, tanto che Eckhart si sforza di rendere con precisione i costrutti latini complessi, come dimostrato dalla predica tedesca n. 80.

A differenza di quanto si è spesso pensato, non vi è alcuna differenza nell'approccio di Eckhart alla filosofia pagana tra le sue opere latine e quelle tedesche. Egli si dimostra rispettoso delle sue fonti e, come abbiamo visto, quasi filologicamente corretto. Le sue interpretazioni nascono da esigenze ermeneutiche specifiche, come nel caso della citazione senecana.

Infine, riguardo al pubblico di Eckhart: indipendentemente dal fatto che i sermoni fossero destinati alla lettura o fossero trascrizioni di discorsi pronunciati, la complessità delle metafore e la precisione terminologica suggeriscono un pubblico colto, capace di comprendere i riferimenti filosofici ed eruditi, un pubblico che, per usare l'immagine di Eckhart, era "malato", ma già in cammino verso la guarigione.

Descartes n'a rien écrit en anglais

Denis Kambouchner

Cartesian studies in English often make only rare references to the Latin or French of the original texts. With a central passage from the Fourth Meditation *on free will, we provide an example of the interpretive problems that arise from imperfect translations. One has to view Descartes as a writer, that is, as an inventor of phrases that cannot be purely reduced to a series of statements. This means that a translation, however careful, can only be a provisional version, which the interpreter always has to discuss and refine.*

Key words: *Cartesian Studies, Interpretation, Philology, Rhetoric, Free Will.*

Les quelques remarques qui suivent ont pour point de départ une frustration que je crois partagée, au regard du nombre d'études anglophones – un très grand nombre, une large proportion, avec bien sûr des exceptions remarquables – qui ne témoignent d'aucun souci de la langue originale de Descartes ni, secondairement, des études publiées dans les langues autres que l'anglais. À cette frustration s'adjoint l'impression peut-être injuste que, quelque volonté de précision et quelque virtuosité que ces mêmes études sachent déployer dans l'analyse des concepts, elles passent à côté d'une forme de vérité. Le problème se pose en réalité à deux niveaux.

1.

Le premier touche aux traductions disponibles, et à la pratique de la traduction.

Il est normal que les traductions en usage soient de valeur inégale. Ainsi, pour *Les Passions de l'âme*, la traduction anglaise due à Stephen Voss[1] peut-elle être préférée à celle, plus récente, de

[1] René Descartes, *Les Passions de l'Ame* (1649); Eng. trans. by Stephen Voss, *The Passions of Soul,* Hackett, Cambridge, Indianapolis 1989.

 DOI 10.53148/DI202542005

Michael Moriarty[2], mais bien davantage encore à celle qui figure dans l'édition Cottingham-Stoothoff-Murdoch (CSM)[3].

D'une manière générale, il y aurait lieu un jour d'examiner de manière un peu systématique les choix de l'édition CSM, qui continue d'être largement utilisée. Jean-Marie Beyssade avait commencé ce travail pour les *Méditations métaphysiques*, en marge de son exemplaire de cette édition, que j'ai eu le privilège de pouvoir consulter. Beyssade avait par exemple marqué une défaillance multiple, non corrigée pour autant que l'on sache, dans un passage capital de la *Quatrième Méditation* portant définition de la volonté ou liberté de l'arbitre (*voluntas, sive arbitrii libertas*). Cet exemple, parmi d'autres, me semble digne d'être un peu développé.

Dans les *Méditations* latines de 1641-1642, Descartes écrit, à propos de la volonté ou liberté de l'arbitre:

> In eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod *ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut* a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus[4].

La traduction française de 1647, très fidèle au texte latin, excepté pour le dernier mot, donne ceci:

> Elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), *ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que* nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne[5].

Cette définition remarquablement complexe a donné lieu à une abondante littérature, notamment sur la question du rapport entre le premier moment, simple définition de la volonté comme puis-

[2] René Descartes, *Les Passions de l'âme* (1649); Eng. transl. by Michael Moriarty, *The Passions of the Soul and Other Late Philosophical Writings*, Oxford University Press, Oxford 2016.

[3] René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge 1985 (ci-après dénommée uniquement par le sigle *CSM*), vol. I, pp. 325-404.

[4] René Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Meditatio IV. De vero et falso* (1641), in *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Nouvelle présentation en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, Vrin, Paris 1964-1974 (ci-après dénommée uniquement par le sigle *AT*), t. VII (1973), p. 57, l. 21-7 (*Italique ajouté par moi*).

[5] *AT*, IX, p. 46 (*Italique ajouté par moi*).

sance des contraires, et le second, qui ne dit plus rien de ce pouvoir des contraires, et porte plutôt sur l'état de l'esprit, ou son expérience de lui-même, dans le choix en train de se faire ou même déjà fait. Je n'entrerai pas ici dans cette discussion à laquelle j'ai contribué ailleurs[6], et me bornerai au problème de la restitution du texte cartésien dans le second moment de la définition.

La version anglaise la plus couramment utilisée (*CSM*), fondée comme les autres sur le texte latin, porte ceci:

> The will simply consists in our ability to do or not do something (that is, to affirm or deny, to pursue or avoid) ; or rather, it consists simply in the fact that *when the intellect puts something forward for affirmation or denial or for pursuit or avoidance, our inclinations are such* that we do not feel we are determined by any external force[7].

Cette traduction prêtera à plusieurs critiques d'importance croissante.

1. L'objet de la définition, *the will*, est rappelé en lieu et place d'un pronom dont l'antécédent est à chercher, en latin comme en français, une dizaine de lignes plus haut (ligne 12). Cette liberté prise avec le texte renforce l'allure catégorique de la phrase.
2. La notion d'*ability* se substitue assez lourdement à une formulation purement verbale («nous pouvons faire ou ne pas faire»).
3. Pour la proposition de l'entendement («ce que l'entendement nous propose»), l'anglais use de l'expression "*to put forward*", qui n'est pas bien élégante.
4. Plus grave et corrélativement, le *nobis* («nous propose») a disparu, ce qui donne lieu à une formulation plus impersonnelle.
5. Plus grave encore, avec l'introduction d'une proposition subordonnée (*when the intellect puts something forward…*), la formule latine est renversée et son équilibre modifié. Cette formule: *ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum*, était correctement ren-

[6] Je me permets de renvoyer à Denis Kambouchner, *L'Homme des Passions. Commentaires sur Descartes*, Albin Michel, Paris 1995, vol. II, p. 35-87; Id., *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, Paris 2008, chap. I, p. 25-75; *La Question Descartes*, Gallimard «Folio», Paris 2023, chap. VIII, pp. 187-213.

[7] *CSM*, vol. II, p. 40 (*Italique ajouté par moi*).

due par le duc de Luynes: «pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses [cela] que l'entendement nous propose…». Mais l'anglais dit: *when the intellect puts something forward for affirmation or denial, or….*, soit: «quand l'entendement propose quelque chose à l'affirmation ou à la négation…». *L'affirmer et le nier sont donc maintenant rattachés en premier lieu à la proposition de l'entendement, et non à notre action propre*.

On dira peut-être: quelle différence ? Si l'entendement propose quelque chose, ne le propose-t-il pas à l'affirmation ou à la négation ? Que peut faire la volonté, sinon consentir (ou ne pas consentir) à cette proposition, dans laquelle son acte même est en quelque sorte préformé ? Peut-être bien, mais c'est là un point que, significativement, Descartes laisse en suspens. Et quand même on pourrait négliger l'autorité de la formulation française validée par lui, la traduction serait deux fois fautive. En effet:

a. Du point de vue syntaxique, elle fait comme si Descartes avait écrit: *ad id quod nobis ab intellectu proponitur* ut *affirmandum vel negandum*, «ce qui nous est proposé par l'entendement *comme* à affirmer ou à nier». Mais ce n'est pas ce qu'il a écrit; et le simple adossement de ce que nous appelons l'adjectif verbal, *affirmandum*, etc., au verbe *proponitur* (d'où: *proponitur affirmandum*), ne serait pas correct.
b. Si l'entendement préforme l'affirmation ou la négation, que reste-t-il à faire à la volonté ? que devient son acte propre ? La réponse est qu'en principe elle n'a plus qu'à suivre. Et c'est bien ce qui se produit ici, où le traducteur introduit des «inclinations» auxquelles nous serions sujets:

> When the intellect puts something forward for affirmation or denial or for pursuit or avoidance*, our inclinations are such* that we do not feel we are determined by any external force. (*Italique ajouté par moi)*.

Cependant:

6. c'est là une glose inacceptable, là où le latin dit seulement: *ita feramur ut…*, et le français: «nous agissons en telle sorte que…». Et du reste, dans la formule: «*such that we do not feel we are determined by any external force*», on pourrait comprendre que de fait, en dépit de cette apparence, nous sommes déterminés par une force extérieure, alors qu'ici encore, la formule latine comme la française laissent la chose en suspens.

Plusieurs autres traductions anglaises de ce passage ont été proposées depuis. Sans pouvoir en faire l'inventaire, j'en ai examiné trois qui soulèvent le même problème.

Roger Ariew, en 2006, traduit comme suit, au prix d'une certaine lourdeur:

> Willing is merely a matter of being able to do or not to do the same thing, that is, of being able to affirm or deny, to pursue or to shun; or better still, the will consists solely in the fact that *when something is proposed to us by the intellect either to affirm or deny, to pursue or tu shun*, we are moved in such a way that we sense that we are determined to it by no external force[8].

Le verbe est meilleur, mais le problème est le même, et il est double: le *feramur* du latin est rendu par un passif, ce qui revient à trancher pour une sorte de passivité de la volonté dans sa détermination; en même temps, la restitution de la fin de la phrase fait pencher l'interprétation dans l'autre sens, en disant: *nous sentons* – c'est catégorique – que nous ne sommes déterminés par aucune force extérieure, au lieu de: *nous ne sentons pas* – sous-entendu: mais avons-nous raison ? – que nous soyons déterminés par une force extérieure.

Autre exemple dans l'article *Free Will* du *Cambridge Descartes Lexicon* (2016), où Sean Greenberg rend la seconde partie de la phrase comme suit:

> The will, or freedom of decision […] consists […] rather only in this, that to that which is proposed to us by the intellect for affirming or denying, or pursuing or fleeing, *we are so borne that* we feel ourselves to be determined by no external force[9].

«Nous sommes poussés à cela de telle sorte»: c'est encore le passif qui l'emporte, et l'inclination (l'«être porté à quelque chose») qui se substitue à la détermination.

Enfin, dans l'*Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism* (2019), C. P. Ragland, à qui on doit d'importantes études sur la liberté de la volonté, traduit comme suit:

[8] René Descartes, *Meditationes* (1642); édited and translated by Roger Ariew, Donald Cress, *Meditations, Objections, and Replies*, Hackett, Indianapolis-Cambridge 2006, p. 32 (*Italique ajouté par moi*).

[9] Sean Greenberg, *Free Will*, in Lawrence Nolan (eds.), *The Cambridge Descartes Lexicon*, Cambridge University Press, New York 2016, pp. 302-11: p. 304 (*Italique ajouté par moi*).

> The will, or freedom of choice […] simply consists in this: that we are able to do or not do (that is, to affirm or deny, to pursue or avoid); or better [vel potius] simply in this: *that we are carried toward what the intellect proposes for affirmation or denial or for pursuit or avoidance in such a way that* we do not feel ourselves determined to it by any external force[10].

Par-delà la variation des termes, dans toutes ces traductions, la construction est la même : elle consiste, d'une part, à donner au latin *feramur*, qui occupe le milieu de la phrase, un complément d'objet, avec tout ce qui précède *(ad id quod*, etc.); et d'autre part, à identifier cet objet à celui de l'entendement ; donc à faire comme si Descartes avait écrit:

> *Ita feramur ad id quod nobis ab intellectu proponitur ut affirmandum vel negandum, etc., ut* a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus. (*Italique ajouté par moi*).

C'est cette construction qui recommande la restitution du *feramur* par un passif ou par une périphrase impersonnelle: «nos inclinations sont telles que», «nous sommes poussés à», «nous sommes porté vers…». Mais ici encore, l'erreur est double: outre qu'il n'est pas latin d'écrire: *intellectus proponit [aliquid] affirmandum vel negandum*, le *feramur* n'a pas de sens passif. C'est ce que les grammairiens appellent[11] un médio-passif, qui possède un sens réfléchi. *Feramur* ne signifie pas «nous sommes portés», mais plutôt «nous nous portons»; cela du moins, si on l'on conserve la nécessité d'un complément, car le *ferri* peut à la limite aussi s'employer absolument, auquel cas il signifie: «se mettre en mouvement», ou chose semblable (appelant certes des précisions quant à la nature de ce mouvement).

Reste toutefois à savoir si ce sens absolu, privilégié par Luynes («nous agissons»), est celui qu'il faut retenir.

Au-delà du problème grammatical et sémantique, pourquoi est-ce si important ?

[10] Clyde P. Ragland, *Descartes on Freedom*, in Steven Nadler, Tad M. Schmaltz, Delphine Antoine-Mahut (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 178-92: p. 179 (*Italique ajouté par moi*).

[11] Je dois cette confirmation à Michelle Beyssade.

Cela importe pour autant que dans la construction adoptée (ce qui n'est pas seulement le cas en anglais[12]), il n'est pas possible de voir comment la volonté peut se retenir de suivre l'entendement dans l'affirmation ou dans la négation. Ce Descartes-là donne d'avance raison à Spinoza : ce sont nos idées qui affirment et qui nient quelque chose de leur objet, et la volonté comme pouvoir distinct de l'entendement est une fiction. Ce qui disparaît, c'est donc l'acte propre de la volonté.

Au contraire, selon l'interprétation correcte, celle que confirme Descartes en authentifiant la traduction française, et qu'il a commencé par confirmer dans ses *Réponses* à Gassendi[13], la volonté garde le pouvoir de juger de ce que l'entendement lui propose, et ce peut être de sa part l'objet de toute une application. Le point capital est que cette application n'est pas dirigée directement vers la chose à affirmer ou à nier, à poursuivre ou à fuir : c'est une action *de second degré*, dirigée sur le fait même (ou la possibilité, ou la nécessité), telle que la chose se présente, d'affirmer ou de nier, de poursuivre ou de fuir, c'est-à-dire au fond sur l'usage que l'âme ou l'esprit fait de ses propres pouvoirs[14]. En somme, l'objet du présent passage n'est pas l'inclination que nous pouvons sentir en nous-mêmes – même si celle-ci est prise en compte –, mais l'acte ou l'action même par quoi la volonté se détermine, au regard du parti qui lui est proposé. Dans la version *standard* à laquelle j'objecte, le second degré

[12] L'édition Bompiani des *Opere, 1637-1649*, retient la même construction, avec toutefois le texte latin en regard: «Consiste infatti in questo soltanto, che possiamo fare o non fare […], o, piuttosto, in questo soltanto, che siamo portati verso quel che l'intelletto ci propone di affermare o di negare, ossia di ricercare o di fuggire, in modo tale da non sentirci determinati a ciò da alcuna forza esterna» (René Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 757). Comme me le signale également Michelle Beyssade, Ferdinand Alquié, dans la traduction qu'il propose de la lettre latine au P. Mesland du 9 février 1645, avait lui-même rendu le *ferri* par un passif, en rendant la phrase: *Quo sensu scripsi me eo liberius ad aliquid ferri quo a pluribus rationibus impellor* (*AT*, IV, 175, pp. 2-3) par: «C'est en ce sens que j'ai écrit que j'étais porté d'autant plus librement vers quelque chose que j'étais poussé par plus de raisons»: Descartes, *Œuvres philosophiques*, Tome III – 1643-1650, édition de Ferdinand Alquié, Édition Classiques Garnier, Paris 1973, p. 553).

[13] Que nous puissions, comme le reconnaît Gassendi, nous garder de persévérer dans l'erreur, ne peut s'expliquer que par cette liberté qu'a la volonté de se porter d'un côté ou de l'autre sans détermination de l'entendement, *sine determinatione intellectus*: *Réponses aux Cinquièmes Objections*, IV, III, *AT*, VII, p. 378.

[14] Dans les études citées *supra*, n. 6, j'ai soutenu que ce rapport de l'âme ou de la volonté à ce que l'entendement lui propose peut avoir un caractère habituel, mais que les représentations auxquelles il est lié sont elles-mêmes de second degré, comme celles que l'article 48 des *Passions de l'âme* désigne comme les «propres armes» de la volonté (*AT*, XI, p. 367). Voir notamment: Kambouchner, *La Question Descartes*, pp. 211-12.

dont il s'agit n'est pas absolument effacé, mais réduit à une simple perception. C'est pourtant parce que nous agissons ici au-dedans de nous-mêmes que nous ne sentons dans la décision qui s'ensuit l'application d'aucune force extérieure.

Ainsi, pour en revenir une dernière fois à la formulation latine, il est certes possible et même nécessaire de donner au *feramur* un objet externe : il s'agit bien de se porter *à quelque chose*. Mais alors, il faut faire comme Michelle Beyssade dans sa traduction moderne de 1990, et dire de la volonté ou liberté de décision qu'elle consiste

> plutôt en cela seulement que *nous nous portons à affirmer ou à nier, à poursuivre ou à fuir* ce qui nous est proposé par l'entendement de telle manière que nous ne nous sentons déterminés par aucune force extérieure [15].

2.

Quittons enfin cet exemple pour revenir à la dimension la plus générale de la question: la règle devrait être d'étudier Descartes au plus près des textes, lorsqu'il y a lieu dans les deux langues, où l'on trouve des formulations toujours complexes, mises au point, construites ou calculées dans leur moindre détail. Cela signifie qu'il faut toujours retraduire, et sans doute essayer toujours plusieurs traductions de la même phrase; et c'est à propos de ces phrases que je souhaiterais évoquer succinctement un second niveau du problème.

La pratique d'un Descartes soustrait à ses langues d'usage et de publication, d'un Descartes donc en langue étrangère, va de pair avec l'idée que ce qu'il y a de substantiel et de digne d'étude dans cet auteur (comme sans doute dans toute une série d'autres) ne possède aucune couleur linguistique spécifique et donc est accessible dans n'importe quelle langue – cela, bien sûr, sous certaines conditions de probité dans la traduction. Descartes semble avoir par avance autorisé cette représentation des choses; ainsi au début du *Traité du Monde ou de la lumière*:

> Vous savez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, et souvent même sans que nous prenions garde au son des mots ni à leurs syl-

[15] René Descartes, *Meditationes* (1641); texte latin et traduction de Michelle Beyssade, *Méditations métaphysiques*, Le Livre de poche, Paris 1990, p. 157 (*Italique ajouté par moi*).

> labes; en sorte qu'il peut arriver qu'après avoir ouï [entendu] un discours dont nous aurons fort bien compris le sens, nous ne pourrons pas dire en quelle langue il aura été prononcé [16].

Ici encore, il faut bien noter toutes les clauses, dont celle-ci: «*un discours dont nous aurons fort bien compris le sens*», oui, nous pouvons oublier dans quelle langue il a été prononcé. Mais cela signifie qu'en dehors des formules les plus transparentes de la vie quotidienne, ce phénomène ne s'entend que de ce qui a *déjà* fait l'objet de tout un travail d'accommodation intellectuelle. Avant que ce travail arrive à terme, nous avons bien affaire à une langue d'énonciation.

Considérons donc les longues phrases de Descartes, puissamment structurées, riches en symétries, en subordonnées (relatives, causales, concessives, consécutives), en incises et en modulations, et en cela reconnaissables entre toutes: il est possible de fournir de telles phrases d'excellentes traductions, montrant que le sens cartésien n'est captif d'aucune langue. Mais ces traductions sont elles-mêmes les résultats d'un patient travail qui demande à être sans cesse repris. Autrement dit, la traduction elle-même ne peut jamais, en droit, être simplement donnée : elle est toujours une version de travail.

Mais s'il en est ainsi – si ce labeur s'impose –, c'est que, fondamentalement, Descartes est un inventeur de phrases. Non bien sûr de phrases seulement, mais de phrases particulièrement. Et il ne va pas de soi que ces phrases, qui certes assemblent, articulent les unes aux autres des propositions, se laissent intégralement décomposer en systèmes ou en séries de propositions. Car outre les modulations et clauses additionnelles qui compliqueront ici la tâche de l'interprète (et ce, même si l'on suppose absente ou levée la difficulté de fixer le sens de certains termes ou expressions), il y a toujours dans la phrase cartésienne plus qu'une simple construction : il y a un mouvement, toujours ménagé avec la plus grande maîtrise rhétorique – mouvement qu'il s'agit de créer dans l'esprit du lecteur, ou de la lectrice, dont la disposition est par avance prise en compte

Peu nombreux sont les textes cartésiens où la chose ne puisse s'observer. C'est dans cette mesure que l'on peut regarder la phrase cartésienne en général comme un *théâtre de la complexité* ; et souligner qu'on ne peut lire Descartes à proprement parler, sinon en entrant dans les plis de ces phrases et en mesurant toutes leurs modulations,

[16] René Descartes, *Le Monde, ou Traité de la lumière* (1664), chap. I, in *AT*, XI, p. 4.

faute de quoi une pensée exceptionnellement déliée, réfléchie et délicate risque d'être réduite à une petite suite de dogmes ingrats[17].

Aussi faut-il toujours en revenir à ce qu'on lit dans la *Lettre à Voetius* de 1643, un grand texte dont l'exploration est loin d'être achevée:

> Tout ce qui est le principal dans les écrits des esprits les plus éminents n'est pas contenu dans telle ou telle sentence qu'on pourrait recopier ; mais cela surgit du corps entier du discours [*ex integro corpore orationis*] ; et ce n'est pas immédiatement et à la première lecture, mais peu à peu, par une lecture assidue et souvent réitérée, que nous l'assimilons sans nous en rendre compte, et le convertissons pour ainsi dire en notre propre sève [*in proprium succum*][18].

De ce fait même, ajoute Descartes, quelque chose de leur style passe dans nos propres écrits.

Faut-il concevoir entre la fréquentation des phrases, ou plutôt de l'*oratio* elle-même, et l'analyse des propositions une forme d'incompatibilité ? Oui sans doute, une incompatibilité philosophique, si l'analyse des propositions ne peut vivre que de la mise en pièces des textes, se faire dédaigneuse de toute philologie, et mettre en œuvre une normativité toute prête, tandis qu'au contraire l'expérience de l'*oratio*, du discours et de ses phrases n'aurait lieu qu'en mode amoureux et lyrique. Mais non, aucune incompatibilité, s'il reste vrai que le discours et ses phrases, en tant que philosophiques, sont tissés de propositions dont chacune demande à la fois à être examinée en elle-même et replacée sur son théâtre, chacune des deux tâches ne tendant qu'à affiner l'autre, dans ce qu'on peut dire n'être rien d'autre qu'un travail de traduction généralisée.

[17] Je reprends ici quelques notations de mon étude sur *Le Style de Descartes*, Manucius, Paris 2013, pp. 75-76.

[18] René Descartes, *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium* (1643), IV, in *AT*, VIII-B, 41; ma traduction, in René Descartes, *Œuvres II*, Nouvelle édition préparée par Beyssade et publiée sous la direction de Denis Kambouchner. Choix de lettres par Jean-Robert Armogathe, Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2024, p. 148.

La traduction, une affaire de jugement

Michel Malherbe

Translation from one language into another one has to respect both languages: it cannot be the mere transliteration of the first into the second one. And the translator has to remember that, maybe, he belongs to a different time, with different ideas and different words. This paper takes for example the translation into French of the economic vocabulary of David Hume, at a time when a new economic system was emerging which made the vocabulary instable. The translation of the words: trade (négoce/commerce), stock (fonds/capital), *commodities* (commodités/marchandises) *is discussed.*

Keywords: *Hume, Trade, Stock, Commodities.*

Les langues ont chacune leur génie propre. Il faut le respecter. Respect de la langue d'origine, certes; mais aussi respect de la langue d'accueil. On dénoncera donc le procédé qui consiste, par un prétendu souci d'acribie, à translitérer ou à plagier le texte original dans la traduction qu'on en donne. Le traducteur doit assumer sa responsabilité. Il intervient en tiers dans la relation entre les deux langues: à lui de combler l'écart lorsqu'elles ne s'entre-répondent pas; à lui de faire les choix nécessaires, des choix qui sont philosophiques, pour les mettre en correspondance.

La difficulté s'accroit si l'on observe que le traducteur lui-même parle une langue qui peut être à une distance historique de celle du texte origine et des traductions qui en furent alors données. Les mots ont eux aussi une histoire, qui peut n'être pas partout la même histoire. Et dans ce cas, le traducteur se heurte au dilemme suivant: ou faire une traduction d'époque, au risque de ne pas se faire entendre par ses contemporains, ou proposer une traduction contemporaine, au risque d'effacer la distance historique et d'induire de fausses interprétations.

Nous voudrions prendre pour exemple la traduction des essais économiques de Hume, qui sont inclus dans ses *Political Discourses*, parus en 1752[1] et très rapidement traduits (en 1754), à l'insu de leur

[1] David Hume, *Essays. Moral, Political and Literary*, ed. by Eugene F. Miller, reviewed edition, Liberty Fund, Indianapolis 1987, part two (désormais EMPL). Traduction française par

 DOI 10.53148/DI202542006

auteur, simultanément par l'abbé Jean-Bernard Le Blanc[2] et Eléazar de Mauvillon[3]. Moi-même, traduisant aujourd'hui, dois-je me régler sur ces traducteurs qui furent les contemporains du philosophe écossais?

Nous nous bornerons à l'analyse de trois mots-clés du vocabulaire économique. Assurément, cette étude devrait être élargie; et elle pourrait être étendue à la syntaxe. Les mots que nous avons retenus représentent trois cas distincts.

A. Premier cas: *commerce* et *trade*

Le premier cas est simple. Nous avons deux mots en anglais, pour un seul en français. *Of commerce* (titre de l'essai 1); *Of the balance of trade* (titre de l'essai 5). Les deux termes sont synonymes. Dans le même paragraphe de cet essai 1, on trouve: *the advantages of foreign commerce* et *Foreing trade* (EMPL, 263). Le sens du mot *commerce* est peut-être plus général. *Trade* dit plus l'échange, le négoce: *the want of trade and manufactures*: *l'absence de négoce et le défaut de manufactures.* If we consult history, we shall find, that, in most nations, foreign trade has preceded any refinement in home manufactures, and given birth to domestic luxury (EMPL, 263). «Dans la plupart des nations le commerce extérieur a précédé le perfectionnement intérieur des manufactures et fait naître le luxe domestique» (MM, 47). Ordinairement, on traduira les deux mots anglais par le même en français: *commerce*. Si l'on veut marquer la différence, on traduira *trade* par *négoce*.

B. Deuxième cas: *stock*

Comment traduire *stock*? On se trouve devant un mot unique dans la langue d'origine susceptible d'être traduit de deux façons différentes, dans la langue d'arrivée, selon qu'on reste dans le contexte historique d'origine ou qu'on s'installe dans l'espace contemporain.

Michel Malherbe, dans *Essais et traités sur plusieurs sujets*, Vrin, Paris 2009, tome II (désormais MM).

[2] Jean-Baptiste Leblanc, *Discours politiques de Monsieur Hume*, traduit de l'anglais, Amsterdam 1754 (désormais LB).

[3] Mr de M*** (Eleazar De Mauvillon), *Discours politiques de Mr David Hume*, éd. De Jean Schreuder, Amsterdam 1754 (désormais EM). Sur la réception des *Political Discourses* en France, voir Michel Malherbe, «Hume's Reception in France», in Peter Jones (ed.), *The Reception od David Hume in Europe*, Thoemmes Continuum, London, New York 2005, pp. 52-64.

Trois arguments sont possibles qui ne s'excluent pas:

- D'une manière générale, on observera que le mot anglais n'a pas de correspondant exact dans la langue française. Ainsi, la difficulté à traduire *stock* a fait que le mot anglais a été adopté par la langue française au sens, qui est un des sens du mot anglais, d'une *provision*, d'une ressource d'une certaine *quantité* que l'on a en *réserve et qui est disponible*.
- Le mot peut avoir évolué de manière différente, dans la langue anglaise et dans la langue française.
- L'anglais et le français pouvaient avoir, à l'époque, deux mots sans que ces mots se correspondent exactement.

Stock: l'idée générale est bien celle d'une ressource que l'on tient en *réserve*, qui est disponible et qui est une *puissance de production*. On peut ainsi distinguer entre *stock* et *riches*, entre le *fonds*, source de production, et la *richesse* qui est une chose inerte. *They have no stock or riches, which claim more* (EMPL, 265): *Ils n'ont ni fonds ni richesses, qui demanderaient plus de soin* (MM, 49). Cette réserve est en plus ou moins grande quantité, et elle est tenue pour positive. On parlera ainsi de: *a new stock of inhabitants* (EMPL, 403): *pour rétablir le nombre des habitants* (MM, 161). Un nouvel apport d'habitants. *That a stock of slaves grows worse* (EMPL, 389): *qu'un stock d'esclaves diminue* (MM, 150 note 23).

a. Le premier de ces biens productifs, source de toutes les autres richesses d'un pays, est le travail, qui est la puissance première de production, tant agricole que manufacturière, et la ressource première de l'économie d'un pays; et l'on peut l'avoir en quantité plus ou moins grande. Les traducteurs du XVIIIe siècle disent, employant un mot d'usage fréquent: *un fonds de travail* / *Because, by that means, he keeps alive a spirit of industry in the nation, and encreases the stock of labour, in which consists all real power and riches* (EMPL, 288): *car c'est le moyen d'exciter l'esprit d'industrie dans une nation et et d'accroître le fonds de travail, ce en quoi consiste toute la réalité du pouvoir et des richesses* (MM, 68). Plus clair encore, entre autres citations possibles: *The greater is the stock of labour of all kinds* (EMPL, 262): *plus le fonds de travail est en tout genre important* (MM, 46) / *Trade and industry are really nothing but a stock of labou*r (EMPL, 262): *le commerce et l'industrie ne constituent rien qu'un fonds de travail* (MM, 46).

b. Le mot peut aussi être pris au sens financier. Ce sens est plus précis et *stock* se traduit aujourd'hui par: l'*action*, *la valeur*. Traduction qui, si elle était adoptée, serait anachronique. Quoiqu'on trouve *Bank-stock, or India-bonds* (EMPL, 352: *les valeurs de banque ou les fonds indiens* (MM, 122). L'anglais a, à l'époque, deux mots: *stock* et *funds*. Et, en effet, Hume emploie aussi à l'occasion *funds*, dont le sens est plus circonscrit: une certaine somme d'argent que l'on a en réserve pour une fin qui est à déterminer, ou à laquelle un État peut faire appel. *And land has many disavantages in comparison of funds* (EMPL, 354): *Et la terre a beaucoup de désavantages en comparaison des fonds* (MM 122). Il vaut mieux investir dans des fonds que dans l'exploitation de la terre. Dans des fonds publics (emprunts levés par l'Etat): *to create funds, and debts and taxes* (EMPL 352): *en créant sans limitation des fonds, des dettes et des taxes* (MM, 121). *The funds, created and mortgaged* (EMPL, 363): *les fonds créés et hypothéqués* MM 130). *Public funds* mais aussi *public stock.*

En revanche, dans le commerce, Hume emploie *stock*. *This consideration obliges many to keep their stock employed in trade, and rather be content with low profits than dispose of their money at an under-value* (EMPL, 303): *Voyant cela, beaucoup se sentent obligés de conserver leurs fonds dans le commerce et de se contenter de faibles profits plutôt que de placer leur argent à un taux sous-évalué* (MM 81).

c. Mais ce *stock* détenu peut prendre *encore une autre forme que l'investissement* dans des *funds* publics ou non, à savoir la simple accumulation d'or ou d'argent, de numéraire. D'où: *The stock of money*. Le terme est fréquent et dit une certaine quantité donnée d'argent. Et toujours la même idée: d'argent disponible et dans une logique de profit. *We fancy, because an individual would be much richer, were his stock of money doubled* (EMPL, 316) : *Nous nous imaginons que, parce qu'un individu serait plus riche si son fonds d'argent était doublé* (MM, 92). On trouve aussi *a stock of coin*; *a stock of five thousand pounds* (EMPL, 320, MM 95).

Récapitulons:
1. Une certaine quantité de ressources disponibles
2. Sous forme d'argent ou de fonds, diversement placés

3. Produite par l'activité manufacturière
4. Distincte de ce qui est immobilisé dans la marchandise
5. Susceptible d'entrer dans l'échange
6. Et donnant lieu à une activité financière distincte de la simple activité marchande.

N'ai-je pas là les éléments de ce que nous appelons, nous autres du XXIe siècle: le CAPITAL, dans une économie de production, fondée sur l'industrie, dégageant des revenus qui sont à investir, et qui, étant judicieusement placés, sont source de profit.

Le mot existe. Hume l'emploie lui-même, en français, dans une lettre à Montesquieu datée du 10 avril 1749: «Les marchands qui ont des capitaux dans les fonds publics ne gardent que peu d'argent dans leurs coffres […]»[4]. Mais le mot anglais *capital* est absent des *Political Discourses*, (sauf pour parler de la capitale d'un pays). Mauvillon traduit la formule *property in money and stock in trade* (EMPL, 361) par *les capitaux qu'on fait valoir dans le commerce* (EM, 158), distingués des fonds de terre et des maisons.

Le terme existe dans le dictionnaire de Trévoux: il signifie le fonds qu'un marchand place dans une société, dont il n'a donc plus la libre disposition, mais, qui produit des intérêts et donc lui rapporte un profit.

Dans le livre II, chap. 1 de son ouvrage de *The nature and causes of the wealth of nations*, paru en 1776, c'est-à-dire une génération plus tard, Adam Smith emploie les deux mots, *stock* et *capital*, de la manière suivante: dans le *stock* (dans le *fonds*, la ressource, dont dispose un *stock-holder*, on peut distinguer, la part qu'il consacre à sa subsistance, à sa consommation et la part, disponible, dont il peut espérer tirer un revenu, en la plaçant de telle ou telle manière; et c'est ce qu'on appelle le *capital*. Et dans ce livre II, qui propose une analyse du *stock*, et qui en reprend les éléments (l'argent, le travail, productif ou non, l'intérêt) Adam Smith dessine les linéaments d'une toute première théorie du… capital.

Bref, l'on est encore aux tout premiers moments d'une théorie du capital. Pour ne pas commettre de faute historique qui pourrait induire à des lectures impropres, on continuera, par prudence, de traduire le terme générique *stock* par *fonds*.

[4] Hume, *Letters* I, p. 137. Montesquieu emploie aussi le mot dans *L'esprit des lois*, liv. XXII, chap. 18, où il parle d'un «capital du fonds d'amortissement».

C. Troisième cas: *commodities*

Traditionnellement, la distinction était faite entre les biens nécessaires à la vie et ceux qui ne le sont pas, et qui constituent un luxe. En regard de la dure nécessité qui pouvait se traduire en famine et qui limitait la consommation à ce sans quoi un homme et sa famille ne peut survivre, une consommation débridée ou débauchée ne pouvait apparaître que comme moralement condamnable. Mais au XVIIIe siècle, cette bipartition s'estompe progressivement au profit d'une division tripartite. Forbonnais l'expose clairement dans *ses Éléments du commerce*[5]: (Leyde, 1754, p. 289). À l'origine de cette évolution, il y a un intérêt nouveau porté à la question du commerce et un déplacement allant d'une logique de la consommation à celle de la production. Si un homme produit seulement la quantité nécessaire de biens indispensable à sa vie et à celle de sa famille, il ne dégagera pas de surplus et sera à la merci d'une mauvaise récolte ou d'une guerre. On parlera alors de biens de nécessité. En revanche, si la quantité de biens qu'il produit est supérieure à la quantité de biens qu'il consomme, on parlera de biens d'abondance, signifiant par là une aisance de vie que ne connaît pas celui qui est sous la nécessité. Des biens dont il emploiera une part pour vivre dans une plus grande aisance, dans une plus grande commodité (d'où le mot anglais: *commodities*) et l'autre part en investissement, au service d'une production nouvelle qu'il pourra échanger, et dont il pourra tirer un nouveau profit, etc. Quant aux biens de luxe, ce sont des biens d'abondance qui sont produits non pas pour répondre à la nécessité ni au développement de l'échange, mais afin d'être consommés, pour le simple plaisir. Triomphe d'une consommation qui détourne la production de l'échange au bénéfice du superflu.

Résumons cette tripartition dans le langage de Mirabeau: «Le nécessaire, l'abondance et le superflu sont, en fait de biens, ce que sont en style de grammaire le positif, le comparatif et le superlatif»[6].

À tout considérer, on voit que l'on passe d'une économie de subsistance, fondée d'abord sur l'agriculture, à une économie d'abondance ou, pour employer enfin le mot, à une économie *marchande*, relevant prioritairement d'une production manufacturière et ayant

[5] Véron Duverger de Forbonnais, *Éléments du commerce*, Leyde, Briasson 1754, p. 289.

[6] Victor Riquetti, Marquis de Mirabeau, *L'ami des hommes*, Avignon 1756, p. 17; ou encore: «La nourriture, les commodités et les douceurs de la vie font la richesse». *Ibidem*, p. 48.

pour facteur l'échange ou, pour employer le mot de l'époque, le *commerce*.

Or, pour dénommer les trois choses suivantes: les biens, en général, les biens du premier type de production et les biens du second type, la langue anglaise n'a qu'un seul mot: *commodities*, dont la traduction ordinaire est aujourd'hui: *marchandise.* La langue française a à l'époque deux mots: *denrées* et *marchandises*. Le mot *denrée* signifie banalement, selon le Trévoux, toute «marchandise ordinaire qu'on vend au marché, nécessaire pour l'entretien du ménage». Il est d'un usage plus commun et plus large que celui de *marchandises*. Il est employé pour désigner d'une manière générale les biens produits par le travail humain, Or ce qui s'introduit, par la réflexion généralisée sur le commerce, c'est-à-dire quand l'on met au cœur de l'économie non tant la consommation que la production, et que l'on insiste sur sa condition première: l'échange, le mot *marchandise* (lequel, pris en son sens banal, dit ce qui est vendu par le marchand dans son magasin) paraît s'imposer. Ce qui, par opposition, peut conduire à restreindre l'usage du mot *denrées* aux biens issus de la terre. «Les biens naturels de l'agriculture et du commerce, à savoir les denrées et les marchandises…» dit Mirabeau[7].

Le mot *marchandise* est bien implanté dans la langue française de l'époque. Il n'est que de lire *De l'esprit des lois* pour s'en assurer. Montesquieu emploie régulièrement le mot quand il traite du commerce et de son support la monnaie: «la monnaie est un signe qui représente la valeur de toutes les marchandises»[8] et il semble tenir les deux termes pour synonymes: «l'argent est le prix des marchandises ou denrées»[9].

Concluons: prenant acte de l'évolution en cours de l'économie et de la théorie économique, ne faut-il, pour traduire *commodities*, un mot qui en anglais est unique, considérer que le mot *denrées* appartient au passé et ne retenir désormais, pour les biens manufacturés, sinon toute espèce de biens, que le mot *marchandises* ?

Or la pratique des auteurs du XVIIIème siècle ne cède pas à cette uniformisation. Le mot *denrées* fait de la résistance, si l'on peut dire. Jean-François Melon, lorsqu'il énumère les différentes sortes de biens, s'exprime ainsi: «Tout ce qui est dans le commerce: den-

[7] *Ibidem*, p. 31.
[8] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, liv. XXII, chap. 1.
[9] *Ibidem*, liv. XXII, chap. 7 et 8.

rées, marchandises, voitures, valeurs numéraires, journées d'ouvrier…»[10]. Il emploie indifféremment l'un ou l'autre mot ou associe les deux: «L'Espagne qui, pour marchandises et denrées, n'a presque chez elle que de l'or et de l'argent dont elle solde»[11]. Nicolas Dutot emploie également les deux mots, dans ses *Réflexions politiques sur les finances et le commerce* (1738): «Les espèces et les denrées»[12]; «Tout le commerce qui se fait en tirant de nos voisins une infinité de marchandises»[13]. Une génération plus tard, au début du chapitre V de son ouvrage, *Le commerce et le gouvernement*, Condillac donne les définitions suivantes: «Nous appelons commerce l'échange […] et nous appelons *marchandises* les choses qu'on offre d'échanger…». L'or et l'argent peuvent être «considérés comme des marchandises» (chap. XIV). Sur le marché, «les fermiers vendent quelques dentées…» (chap. XIII, *in fine*).

Dans sa traduction des *Political Discourses* de Hume, Le Blanc traduit *commodities* par *commodités*. En français, le mot signifiait alors, d'une manière générale, les divers biens de fortune qui rendent la vie plus aisée, mais il n'avait pas pris le sens économique assumé par son correspondant anglais. Mauvillon refuse cette facilité: il dit *denrée*¸ quand il s'agit des biens en général, ou *marchandise*, quand il s'agit de l'activité manufacturière; ou bien encore: *denrées et marchandises*, une solution déjà employée par Melon – manière d'enregistrer l'instabilité du concept ou dans certains cas de marquer la différence entre les biens d'origine agricole, les denrées, et ceux qui sont les produits de l'activité manufacturière, les marchandises[14].

La conclusion semble s'imposer: le vocabulaire de ces théories du commerce n'est pas parfaitement stabilisé. Traduire partout *commodities* par *marchandises* effacerait ce «bougé» sémantique à la faveur duquel s'élabore la théorie nouvelle du capital et de la marchandise. Le traducteur ne doit pas effacer les inflexions de sens auxquelles prêtent, dans leur concurrence, les mots *denrées* et *marchandises*.

[10] Jean-François Melon, *Essai politique sur le commerce,* Chez François Changuion, Paris 1738, chap. 17, p. 202.

[11] *Ibidem*, p. 239.

[12] Nicolas Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances*, chap. 1, art. 7.

[13] *Ibidem*, chap. 3, art. 7.

[14] À noter le binôme fréquent *labour* and *commodities*, le travail et les biens en général: manière de rappeler que le travail lui-même s'achète mais aussi qu'il est à l'origine de tous les autres biens.

D. En guise d'une conclusion

Le traducteur se doit de rester modeste. Le texte qu'il traduit est plus fort que les principes qu'il peut se donner (par exemple, le vain principe de traduire toujours un mot de la langue d'origine par le même mot dans la langue d'arrivée). C'est une règle, souvent rappelée, de la pratique philosophique que de faire reposer le discours sur des concepts qu'on a eu le soin de rendre univoques. Mais les mots ne se comportent pas ainsi. L'exercice de la traduction montre qu'on ne va pas du concept au mot, un mot qu'on aurait réussi à enfermer dans une définition, mais du mot au concept, et que, d'une langue à l'autre, le chemin suivi n'est pas toujours le même. Même encadré, le mot conserve une irréductible plasticité, ce qui lui permet de se plier aux différents moments ou accidents du discours et, dans le cas présent, de mettre ses ressources au service de l'invention d'une nouvelle conceptualité qui n'a pas encore pris forme de théorie. Le choix de traduction ne se fait pas sans raison, sans doute; mais c'est aussi en la matière une affaire de jugement.

Schleiermacher on Foreignizing Translation, Literature, and Philosophy

Michael N. Forster

This article begins with a sketch of a revolutionary new "foreignizing" method of translation that Herder and Schleiermacher invented, including some differences between their versions of it. It then argues that the appearance that Herder applies the method to translating literature whereas Schleiermacher applies it to translating philosophy is misleading since Schleiermacher is as much concerned with literature as Herder had been, only adding a concern with philosophy. Moreover, it argues against valorizing the case of translating philosophy more strongly than Schleiermacher does or even quite as strongly as he does. Finally, the article turns to the controversial question how well Schleiermacher's official methodology and his Plato translations agree. It is argued that when the former is properly understood they agree remarkably well.

Keywords: *Schleiermacher, Translation, Literature, Philosophy, Meaning.*

1. *Foreignizing Translation*

As I have argued in previous work[1], Herder, especially in his *Fragments on Recent German Literature* (1767/8), and Schleiermacher, especially in his *On the Different Methods of Translation* (1813), were the principal inventors of a new method of translation that has since come to be known as the "foreignizing" method (in contradistinction to the "domesticating" method, paradigmatically represented by the French "belles infidèles" tradition). Moreover, their versions of it are superior to more recent versions descended from them, such as those of Antoine Berman and Lawrence Venuti, especially in retaining instead of renouncing the concept of meaning and the principle that accurately reproducing meaning is a central goal of translation.

Let me sketch their new method briefly[2]. The method rests on revolutionary breaks with two common assumptions of the Enlight-

[1] See especially: Michael N. Forster, *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2010, ch. 12 and Id., *Foreignizing Translation and Chinese*, «The Journal of Chinese Philosophy», 50 (2023) 3, pp. 225-42.

[2] For a fuller account, see the two works cited in the preceding note.

 DOI 10.53148/DI202542007

enment: (1) a break with the Enlightenment's thought/language and meaning/word dualisms in favor of doctrines that thought is essentially dependent on and bounded by language and that meaning is word-usage, (2) a break with its universalism concerning grammar, concepts, beliefs, values, sensations, genres, meters, etc. in favor of an anti-universalism that sees profound differences in these between epochs, cultures, and even individuals. Break (2) motivates their whole approach to translation by showing it to be a far more difficult undertaking than the Enlightenment had supposed, in particular because often obstructed by a gulf in both semantic and musical resources. They envisage only two possible ways of dealing with this gulf when translating (for which they use different metaphors but with the same distinction in mind): one either translates in a "lax" way or in an "accommodating" way (Herder); one either brings the author to the reader or the reader to the author (Schleiermacher). Both men prefer the latter approach over the former one. Their main reasons for this are: (i) its greater semantic and musical faithfulness, (ii) its greater respectfulness, therefore, towards the author and his/her culture, and (iii) its greater enrichment of the target language in semantic and musical resources. Their more specific means for implementing the preferred accommodating or reader-to-author approach are these: (a) In order to ensure semantic accuracy, the translator must have real interpretive expertise in both languages and therefore ultimately also hermeneutic expertise. (b) In order to overcome, or at least reduce, conceptual discrepancies between the source language and the target language, word-usages in the latter must be "bent" appropriately (given that according to these theorists' new anti-dualistic philosophy of language meanings just *are* word-usages). This requires that in order to translate a given word from the source language the translator should choose just a *single* word in the target language and moreover should not use that word to translate any *other* words from the source language. (c) Musical features of the source text must be reproduced as faithfully as possible too[3], and this not only for aesthetic reasons but also for semantic ones, since musical features of a text make an essential contribution to its expression of the mean-

[3] Herder's insistence on this is well known. For Schleiermacher's, see, in addition to his 1813 essay, also his *Ästhetik* (1825) in Friedrich D.E. Schleiermacher, *Ästhetik; Über den Begriff der Kunst*, hrsg. von Thomas Lehnerer, Felix Meiner, Hamburg 1984, pp. 143-5.

ings involved[4]. (d) Given all of these challenging tasks, the translator needs to be an «artist», or even a «genius».

Beyond this common core of the method, though, Herder's and Schleiermacher's versions of it differ in several significant ways – ways that are sometimes to Herder's advantage, sometimes to Schleiermacher's. The following two disagreements are to Herder's advantage: (1) Herder sees the problem of conceptual discrepancies as a quite general one, whereas Schleiermacher sees it as restricted to non-sensuous, «spiritual [*geistig*]» vocabulary. Herder is right here, Schleiermacher mistaken. For example, even paradigmatically sensuous vocabulary from Homer such as the name *Helios* [sun] and color terminology is conceptually discrepant with our counterparts. (2) Herder regards foreignizing translation as only one legitimate method of translation among others, allowing for different methods depending on the genre of text involved and/or the purpose of the translation, whereas Schleiermacher regards it as the only legitimate method. Here again Herder's position seems the better one.

The following three disagreements are to Schleiermacher's advantage: (1) While Herder had already conceived accurate translation of the sort the foreignizing method strives for as in many cases an extremely difficult task, Schleiermacher plausibly sees it as even more difficult. His main reasons for this are: (i) that there are holistic features of meaning (underlying grammar, families of interrelated words/concepts, or what we would today call "semantic fields", and what Schleiermacher himself calls «the unity of the word-sphere»[5], i.e. interrelations between the different usages of a homonymous word); (ii) that it is necessary to show where an author was being conceptually original and where not (e.g. which words in Plato are conceptually original and which he merely shares with his linguistic community), a task that can be partially accomplished by choosing newer target-language vocabulary in the former case and older in the latter, but only partially; and (iii) that unresolvable conflicts often arise between the three desiderata of semantic, musical, and concept-vintage faithfulness. Moreover, Schleiermacher devel-

[4] Herder's conception of the inseparability of semantic content from musical form is well known. For Schleiermacher's, see, in addition to his 1813 essay, also his *Ästhetik* (1825), p. 145. For discussion of the reasons that underlie this conception, see Forster, *Foreignizing Translation and Chinese*.

[5] Friedrich D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik* (1959); Eng. trans. edited by James Duke, Jack Forstman, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, Scholars Press, Atlanta 1986, p. 50.

ops an attractive solution of sorts to this whole increased difficulty, namely that the translator's task should be reconceived as one, not of fully meeting such desiderata, but rather of making as much progress as possible towards that never-fully-attainable goal. (2) Whereas Herder had worried at points in the *Fragments* that foreignizing translation would undermine the authentic nature of the target language, Schleiermacher argues plausibly that this worry is unfounded since, for one thing, the resulting changes in the target language will often stay confined to translations, and for another thing, when they do migrate beyond translations into the general language, they will either accord with the nature of the language, in which case they may persist but will do no harm, or else conflict with it, in which case they will quickly die out. (3) Unlike Herder, Schleiermacher plausibly identifies several historically contingent preconditions that have to be in place if the foreignizing method is to be successful: a readership that is interested in foreign cultures and languages; flexibility in the target language; and translation in accordance with this method *en masse*.

2. *Translating Literature vs. Translating Philosophy*

At first sight, there might also seem to be an even more striking difference between Herder's and Schleiermacher's versions of the method, namely that Herder applies it almost exclusively to the translation of poetry or literature, whereas Schleiermacher applies it mainly to the translation of philosophy. For example, while Herder in the *Fragments on Recent German Literature* does also consider several other areas of translation, such as historiography and the Old Testament, as the work's title suggests his main concern there is with the translation of poetry/literature (especially Homer and the ancient tragedians), and even his inclusion of the Old Testament rests on a conception that it is poetic/literary in nature (a conception later reflected in the title of his work *On the Spirit of Hebrew Poetry* [1782/3]). Moreover, his greatest achievement in translation practice, the *Volkslieder* (1774 and 1778/9), is a set of translations of poetry/literature from around the world (including sample translations of Shakespeare). And the rest of his output as a translator is almost exclusively poetic/literary as well (e.g. the *El Cid* and Balde's Latin poetry). By contrast, Schleiermacher's 1813 essay focuses heavily

on the translation of philosophy, and his greatest practical achievement as a translator is an almost complete translation of Plato's dialogues, i.e. of philosophical texts.

However, this first impression is somewhat misleading. While it is true that Herder shows relatively little interest in the translation of philosophy, more careful consideration of Schleiermacher shows that he is actually almost as much concerned with the translation of poetry/literature as Herder had been. This is certainly true of his *theoretical* reflections: The 1813 essay from the start identifies not only science (*Wissenschaft*), meaning especially philosophy, but also *art* (*Kunst*), meaning poetry/literature, as the two most important areas of translation[6]. In a long footnote (unfortunately omitted by André Lefevere's often-used English translation of the essay) Schleiermacher argues that in our modern times prose translations of poetry are no longer adequate for adult readers, who now need translations that do justice not only to its semantic dimension but also to its musical dimension[7]. Schleiermacher then in the main text of the essay not only repeats that point but also adds that this makes the translation of poetry no less challenging than the translation of science/philosophy, and moreover that this applies not only to poetry but also to artistic forms of prose, which likewise have a musical dimension that must be preserved in translation: while there are indeed some special difficulties in the area of science, «there are others, and not smaller ones, in the area of poetry and also the more artistic prose, for which the musical element of language that reveals itself in rhythm and change of tone likewise has a special and higher meaning»[8]. In addition (as I have already implied), Schleiermacher in his essay makes the important point that when translating poetry or artistic prose the desiderata of semantic and musical faithfulness will often stand in irreconcilable conflict with each other (a point that he indeed makes more clearly than Herder had done): «But how often, indeed it is almost a miracle if one does not have to say always, will not rhythmic and melodic faithfulness and dialectical and grammatical faithfulness

[6] Friedrich D.E. Schleiermacher, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, in *Friedrich Schleiermacher's Sämmtliche Werke*, G. Reimer, Berlin 1835-62, Teil 3, Bd. II, pp. 207-45: p. 209. Translations from this essay are throughout my own.

[7] *Ibidem*, p. 221.

[8] *Ibidem*, p. 225. Cfr. p. 241.

be in irreconcilable conflict with each other!»[9]. Moreover, a similar observation applies to Schleiermacher's translation *practice*: While it is true that his main accomplishment as a translator concerns works of philosophical prose, namely the Platonic dialogues, these works are prime examples of scientific or philosophical writing that includes a strong artistic/literary dimension, in other words prime examples of the sort of "more artistic prose" that Schleiermacher classifies alongside poetry in the theoretical remarks just quoted. It therefore turns out that both in his translation theory and even to a considerable extent in his translation practice Schleiermacher is as much concerned with literature as Herder had been.

Schleiermacher does, however, both in his theory and in his practice *add* a certain emphasis on the translation of philosophy that had not yet been present in Herder. Obviously, this lends his work on translation additional interest for people who are concerned with the *translation of philosophy*. But what about those whose concern is with the *philosophy of translation*? No doubt they too should welcome this inclusion of philosophy alongside literature for the reason, and in the sense, that it affords a broader evidentiary basis for inspiring and assessing a philosophy of translation (just as the inclusion of *other* additional areas of translation would do as well). But they might well be tempted to go further and believe that the translation of philosophy is the *most* important case, or even the *only* important case, for a philosophy of translation to consider. However, I want to suggest that doing so would be a mistake.

A first point that needs to be made in this connection is that – partly under the influence of Schleiermacher's emphasis on the translation of philosophy, as well as under that of more recent work on translation with a similar emphasis, such as Barbara Cassin's *Vocabulaire européen des philosophies* – a certain unfortunate error seems to be gaining ground among some philosophers of translation these days. This is the error of assuming it to be just *obvious* that if one is concerned with the philosophy of translation then one should be mainly concerned with the translation of philosophy. To assume this is to commit a crude fallacy, namely one analogous to that of taking it to be just obvious that if one is interested in the philosophy of economics then one should be mainly be concerned with the economics of philosophy (which, as many readers of this arti-

[9] *Ibidem*, p. 225.

cle can no doubt ruefully testify, is actually of only marginal significance for economics and therefore for the philosophy of economics). Although, as I just mentioned, Schleiermacher's emphasis on the translation of philosophy has been one of the causes of this crude mistake, he was not himself guilty of it. On the contrary, as we have seen, he himself considered the translation of literature to be of equal importance for the philosophy of translation (incidentally, a similar exoneration applies to Barbara Cassin).

Prima facie at least, there seems to be a much stronger case for holding the translation of *literature* to be the most important area for the philosophy of translation to consider – as Herder already did and as Schleiermacher to a considerable extent continued to do. One major reason for this is that, unlike most philosophy, literature poses not only semantic but also musical challenges for a translator, that moreover this combination involves complicated forms of dependence of the semantic content on the musical features, and that furthermore it often engenders deep conflicts between the goals of semantic accuracy and musical accuracy in translation, all of which makes translating literature an especially difficult case both in theory and in practice – which is arguably precisely what one should want to focus on if one is a philosopher of translation (roughly on the principle that if one can deal with this especially complex and difficult case, then simpler and easier cases, such as philosophy, will have been dealt with by implication along the way).

I strongly suspect that this is the correct view to take in the end. However, it is not exactly Schleiermacher's view. For, as we saw, while he does accord the translation of literature a very prominent role in the philosophy of translation, he does so *alongside*, rather than *over*, the translation of philosophy.

What are his reasons for this somewhat different position? As far as I can see, he has four main reasons, all of which are subtle and worth considering, but none of which really works in the end.

First, as has already been mentioned, he thinks that types of writing/speaking that are mainly concerned with a sensuous subject matter, such as commercial documents or travel guides, do not involve conceptual discrepancies and are therefore relatively easy for translators to deal with, whereas both philosophy and literature rely heavily on «spiritual [*geistig*]»[10] vocabulary, in connection

[10] *Ibidem*, p. 216.

with which such discrepancies do arise and translation therefore becomes challenging. Moreover, someone who essentially accepted this argument might well be tempted to radicalize it into an argument for the greater difficulty of philosophy specifically, since in fact much literature is predominantly sensuous rather than «spiritual» in content (e.g. Homer), whereas that is not true of philosophy. However, neither in Schleiermacher's original form of the argument nor in this radicalized form of it does it work. For, as I have already implied, it rests on a mistaken underestimation of the conceptual discrepancies and the ensuing difficulties that arise in connection with sensuous vocabulary (recall the examples of Homer's word *Helios* and his color terminology).

A second argument that Schleiermacher develops is that both «science», or philosophy, and «art», or literature, are distinguished from other domains by involving *conceptual individuality* on the part of the author, which leads to special challenges for a translator[11]. This is a somewhat more plausible argument. For example, Plato, Kant, and Hegel certainly are all conceptual innovators. However, Schleiermacher himself rightly includes not only philosophy but also «art», or literature, here (think, e.g., of Shakespeare's individualistic re-conceptualizations of traditional genres such as the tragedy and the sonnet). Moreover, in his lectures on hermeneutics he rightly identifies the New Testament as another additional case (think, e.g., of its reconfiguration of such concepts as *pneuma*, *agapê*, *daimôn*, and *logos*). Furthermore, in light of recent work by historians of science such as Thomas Kuhn, one would today certainly want to include some natural science here as well (e.g. Einstein's modification of Newtonian concepts such as "mass" and "force"). So in the end it seems quite doubtful that philosophy is really special in this regard.

A third argument that Schleiermacher implies for the central importance of translating philosophy for the philosophy of translation can be seen in the following passage from the 1813 essay:

> If it is true that even in the usage of everyday life there are only a few words in a language to which a word in any other language completely corresponds, so that the latter could be used in all cases where the former could be used and it would always in the same combination bring about the same effect as the former, then this is even more true of all concepts to the extent that they

[11] *Ibidem*, p. 223.

> include a philosophical content, and hence most of all of actual philosophy. Here even more than elsewhere each language, despite variety in contemporary and successive views, contains a single system of concepts within it which, precisely because they are in contact with, combine with, and complement each other in the same language, constitute a single whole whose individual parts have no counterparts in the systems of other languages, hardly excepting God and Being, the original noun and the original verb[12].

For one argument that Schleiermacher seems to have in mind here is that, to a much greater extent than other domains such as literature, philosophy involves a sort of systematicity among its words/concepts that it is especially difficult to reproduce in translation. However, this argument again seems questionable on reflection. For one thing, it underestimates the extent to which the grammatical, semantic field, and «unity of the word-sphere» types of holism whose generation of difficulties for translation Schleiermacher himself so brilliantly first recognized pertain to *all* vocabulary/conceptualization, not only or even especially *philosophical* vocabulary/conceptualization. It is no doubt true (and this is probably part of his thought here) that philosophers tend to structure those holistic relationships among words/concepts in more reflective and consistent ways than non-philosophers do, and that this imposes an unusually strong duty on their translator to do likewise. However, while the latter fact (the translator's unusually strong duty) may make the translator's task more challenging in a certain respect, the former fact (the philosopher's greater reflection and consistency) arguably makes it less so in another. It is therefore not clear that on balance this situation makes translating philosophy more challenging than translating any other sort of text. Indeed, my own impression (based partly on experience translating the systematic philosopher Hegel vs. the less systematic, more literary thinker Herder) is that on balance it tends to make translating philosophy somewhat *less* challenging.

Fourth and finally, the long passage just quoted also seems to imply a further argument: that the special degree of reflection and consistency in handling the holistic relationships among words/concepts that is found in philosophical texts affords a key for interpreting, and therefore also for translating, texts/discourse from a period or culture more *broadly*. For example, Socrates' attempts in

[12] *Ibidem*, p. 239.

the Platonic dialogues to define certain words are often illuminating for the meaning of those words in the Greek of the period more broadly, and Aristotle's reflections on the nature of the concept of Being throw light on the nature of this concept in the Greek of the period as a whole (and indeed even in the Indo-European languages more generally). However, it would be hasty to infer from this fact that the translation of philosophy deserves a privileged place in the philosophy of translation. For one thing, such broader illumination is by no means always philosophy's result. For example, Hegel's and Heidegger's reflective, consistent treatments of certain words/concepts would be more likely to subvert than to facilitate an accurate interpretation or translation of those words/concepts in the German of the period more broadly if taken as a guide to this. For another thing (and more importantly), this is all really a matter of the *interpreted content* of philosophical texts being illuminating for broader purposes of interpretation, and therefore also of translation, rather than of their *translation* being so (even if arriving at the relevant interpretation of the content may occasionally be facilitated by subjecting oneself to the rigors of attempting to translate it into another language).

In short, Schleiermacher's case for according the translation of philosophy even as much as co-primacy with literature in terms of relevance for the philosophy of translation, while subtle, seems dubious on reflection. Of course, there might be other, better arguments than his for according the translation of philosophy special prominence in the philosophy of translation. But if so, I am not aware of them. My provisional conclusion is therefore that, as Herder had already implied, and as Schleiermacher himself at least half agrees, the most important case for the philosopher of translation to consider is rather the translation of literature.

3. *Schleiermacher's Foreignizing Method and His Plato Translations*

Keeping all that in mind, let us now turn to the question of the extent to which Schleiermacher's translations of Plato's half-philosophical, half-literary texts agree with his official foreignizing methodology of translation. This question is intrinsically interesting. Moreover, answering it may help us to identify some methodological principles that he does not formulate explicitly, better understand ones he

does, gauge the viability of his official methodology, and estimate the quality of his achievements as a translator.

This question of the extent to which his translations and his methodology agree is quite controversial[13]. Answering it confidently and fully would require a huge investment of labor, including cross-checking all of Schleiermacher's translations against the Greek originals (indeed many times over, since the relevant features of the texts cannot be tracked all at once). I cannot claim to have done this. However, I have cross-checked six dialogues in some detail – the *Apology*, the *Protagoras*, the *Republic*, the *Cratylus*, the *Phaedrus*, and the *Symposium*[14]. And even this incomplete check seems to me to permit some tentative conclusions.

Concerning, first of all, Schleiermacher's official requirement that translations be semantically accurate (so that translators need to have interpretive and hermeneutic expertise), it seems to me that at least *in a general way* his translations of the Platonic dialogues live up to this requirement impressively[15]. Indeed, as Theo Hermans has pointed out, their accuracy usually extends even beyond meaning to include a reproduction of such closely related features as unusual compound words and syntax as well[16]. This impressive level of semantic accuracy is no doubt the main reason why these translations have enjoyed such extraordinary longevity in Germa-

[13] Some commentators imply that there is little agreement between them, e.g. Duncan Large, *On the Work of Philosopher-Translators*, in Jean Boase-Beier, Antoinette Fawcett, Philip Wilson (eds.), *Literary Translation: Redrawing the Boundaries*, Palgrave Macmillan, London 2014, pp. 182-203, and Rainer Kohlmayer, «*Das Ohr vernimmts gleich und hasst den hinkenden Boten» (Herder). Kritische Anmerkungen zu Schleiermachers* Übersetzungstheorie *und -praxis*, in Larisa Cercel, Adriana Serban (Hrsg.), *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*, De Gruyter, Berlin/Boston 2015, pp. 107-26. By contrast, other commentators imply that there is strong agreement between them, e.g. Peter M. Steiner, *Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon*, in Schleiermacher, Über *die Philosophie Platons*, hrsg. von Peter M. Steiner, Felix Meiner, Hamburg 1996, pp. 23-44, and Theo Hermans, *Schleiermacher and Plato, Hermeneutics and Translation*, in Cercel, Serban (Hrsg.), *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*, pp. 77-106. As will become clear in what follows, I tend towards the latter view.

[14] These dialogues are cited/quoted in what follows from the relevant volumes of the Loeb edition.

[15] Schleiermacher's translations are cited/quoted in what follows from Platon, *Sämtliche Werke*, Rowohlt, Hamburg 1957.

[16] See Hermans, *Schleiermacher and Plato*, especially: pp. 84-6. One might add here that Schleiermacher also usually preserves the artistic-rhetorical trope of chiasmus (see e.g. his translations of *Republic*, 458b-c, 465a-b, 517b, 575a, and 598b). He does not, however, attempt to reproduce the artistic-rhetorical trope of interlaced-word-order, which is virtually impossible to imitate in German (see e.g. his translations of *Republic*, 502b, 531d, 537d, 557a-b, 560d, 571c, 578d, 609a, and 618b).

ny, where they are still commonly used even today, roughly two hundred years after they were first done.

However, there are some significant exceptions to this rule of semantic accuracy in the translations. Some of the most striking of these exceptions arise in connection with the translation of wordplay from the source text (a notorious problem case for translation). For example, at *Phaedrus*, 238c Plato's word-playing explanation of the word *erôs* (love) «*epithumia […] ap' autês tês rômês epônumian labousa erôs eklêthê* [lit. desire […] taking its name precisely from this strength (*rômês*) was called love (*erôs*)]» in Schleiermacher's translation becomes the rather semantically different «*Begierde […] erhält von ihrem Gegenstande, dem Leibe, den Namen und wird Liebe genannt*». Similarly, at *Protagoras*, 326d-e Plato's wordplay on the terms *euthuvousês* (setting straight) and *euthunai* (punishment) in Schleiermacher's translation becomes *weise macht* and *Weisung*, which is quite semantically distant from what Plato wrote. Moreover, as Rainer Kohlmayer has noted, in the *Cratylus* Schleiermacher allows himself a whole series of radical departures from Plato's meaning in order to translate the playful etymologies that Plato attributes to Socrates there[17]. For while Schleiermacher's translations of these playful etymologies occasionally manage to stay close to the original semantically (e.g. the etymology of *theos* at 397d)[18], many of them instead involve a rather extreme semantic deviation from the original (e.g. the etymology of *daimôn* at 398b-c and the etymologies at 426c-427c). Such passages from the translations might seem at first sight to show that Schleiermacher violates his official methodological requirement of semantic accuracy in his translation practice. However, that is not really so. In his 1813 essay he fairly explicitly allows for two *other* classes of exceptions to semantic accuracy: it is sometimes necessary to compromise on semantic accuracy in order to achieve either musical fidelity or concept-vintage fidelity. What the passages cited here really show is therefore just that there is also a third class of exceptions which he does not mention in

[17] Kohlmayer, «Das *Ohr vernimmts gleich und hasst den hinkenden Boten*», p. 112. Although Kohlmayer is right to note Schleiermacher's semantic departures from Plato here, he is on much weaker ground when he criticizes some of Schleiermacher's versions of these etymologies for their absurdity. For Plato's original versions of them are in general no less absurd (moreover, quite intentionally so), just semantically different.

[18] Cfr. in the *Phaedrus* Schleiermacher's ingenious translation of Plato's wordplay *mainikê/mantikê* with *Wahnsagekunst/Wahrsagekunst* (244c), which similarly manages to stay semantically close to the original.

the 1813 essay but which only becomes visible from his translation practice: wordplays. Wordplays are notorious as a special case for translation in that they are only rarely translatable with semantic faithfulness from one language to another: usually either the play or the semantic content has to be sacrificed. Schleiermacher's normal policy in such cases (a reasonable one, albeit perhaps not altogether beyond challenge) is to save the play at the expense of the semantic content. This is therefore an instance in which examining his translation practice enables us to identify an official methodological principle that he implicitly espouses in addition to those he explicitly articulates in his 1813 essay.

Beyond requiring semantic accuracy *in a general way*, though, Schleiermacher also has an even more demanding official policy of "bending" word-usages in the target language in order to reproduce the meanings of words from the source-text more *exactly*. Herder had already espoused a simpler version of this policy that required translating a given word in the source text with just a single word from the target language throughout and moreover avoiding translating any other source-words with that target-word. Schleiermacher has a more ambitious version of the policy that in addition requires that the translation reproduce such holistic features of meanings as grammar, semantic fields, and «the unity of the word-sphere». As I have argued in *After Herder*, Herder had already implemented his simpler version of the policy impressively in his sample translations from Shakespeare in the *Volkslieder*[19]. But Schleiermacher then went a step further by implementing his more ambitious version of it in his Plato translations, especially in connection with really important vocabulary, such as Plato's epistemic vocabulary. For example, when he translates Plato's epistemic vocabulary in the *Apology*, the words *sophos* and *sophia* usually become *weise* and *Weisheit* respectively; *eidenai* usually becomes *wissen*, while its cognate *sunoida emautôi* becomes *wußte von mir selbst* or *bin mir bewußt*; *epistamai* and *epistêmôn* usually become *verstehen* and *sachverständig* respectively; *phronesis* usually becomes *Einsicht*; and *gignôskein* usually becomes *merken*[20]. In other words, the holistic "bending" strategy's requirements of only using a single target-word for a single source-word, not using that target-word for any

[19] Forster, *After Herder*, pp. 400-1.
[20] *Ibidem*, p. 413.

other source-words, and moreover reproducing interrelationships between related source-words are all normally respected here.

However, Schleiermacher's impressive level of consistency in translating these epistemic terms in accordance with his official holistic "bending" policy in the *Apology* seems to be only partially sustained beyond that work. For example, concerning the *Republic*: The terms *sophos* and *sophia* usually continue there to become *weise* and *Weisheit* respectively, with only relatively few exceptions[21]. Likewise, *eidenai* usually continues to become *wissen*, though with more exceptions[22]. The word *epistêmê* usually becomes, not the *Verstehen* the *Apology* would have led one to expect, but instead either *Erkenntnis*[23] or *Wissenschaft*[24] – which seems to constitute a double violation of Schleiermacher's official "bending" policy. The word *phronesis* often continues to become *Einsicht*[25], but just as often instead becomes *Vernunft*/*Vernünftigkeit*[26] – which again looks like a double violation of his official "bending" policy. And finally, *gignôskein* usually becomes, not the *merken* the *Apology* would have led one to expect, but instead *erkennen*[27]. Similarly, concerning the *Symposium*: The terms *sophos* and *sophia* usually continue to be translated as *weise* and *Weisheit* respectively[28], but there are also quite a few exceptions[29]. The word *eidenai* usually continues to be translated as *wissen*[30], but again with the occasional exception[31]. The word *phronesis* continues to be translated as *Einsicht*[32]. But whereas Schleiermacher's translation of the *Apology* would lead one to expect him to translate *epistêmê* as *Verstehen*, in the *Symposium* it actual-

[21] See e.g. *Republic*, 502d, 519a (*klug*), 530d, 600a, 602a ((*sach*)*kundig*, *Kunde*), 564c (*gut*), 605a (*Kunst*).

[22] See e.g. *ibidem*, 457d, 505c, 572b (*kennen*), 534c, 582a (*erkennen*), 497e, 523c (*sehen*), 598e-599a, 602b (*kundig*), 599a, 602b (*verstehen*).

[23] See e.g. *ibidem*, 409d, 428b-429a, 438c-d, 442c, 443e, 477b, 477e-478b, 478d, 486c, 506b-c, 508e-509a, 518c, 586d, 598d.

[24] See e.g. *ibidem*, 438d, 522a-c, 527a, 529c, 530d, 533d-534a, 540a, 585b-c, 601e-602a.

[25] See e.g. *ibidem*, 432a, 433d, 505b-c, 582a, 582d-e, 586a.

[26] See e.g. *ibidem*, 431d, 433b, 496a, 571c, 603a, 621a-c.

[27] See e.g. *ibidem*, 477d-e, 478a, 479e, 490b, 499a, 508d-e, 509b, 520c, 599d.

[28] See e.g. *Symposium*, 175d-e, 184d, 196d, 202a, 203e-204b.

[29] See e.g. *ibidem*, 174c (*kunstreich*), 182b (*geschickt*), 184c (*Einsicht*), 185c (*Kunstkenner*), 197a (*Kunst*).

[30] See e.g. *ibidem*, 172b, 172c, 173d.

[31] See e.g. *ibidem*, 201b (*verstehen*).

[32] See e.g. *ibidem*, 202a, 203d. Pace Kohlmayer, «Das *Ohr vernimmts gleich und hasst den hinkenden Boten*», p. 110.

ly becomes *Erkenntnis*[33]. Similarly again, concerning the *Phaedrus*: The terms *sophos* and *sophia* are usually still translated as *weise* and *Weisheit* respectively[34], but there are also quite a few exceptions[35]. The word *eidenai* still usually becomes *wissen*[36], but there are quite a few exceptions in this case too[37]. The terms *epistamai*, *epistêmôn*, and *epistêmê* still often get translated with forms of the word *verstehen*[38], but there are also numerous exceptions[39]. And *phronesis* becomes, not the *Einsicht* that one would have expected from the *Apology*, but instead *Weisheit*[40]. Moreover, in another type of apparent deviation from Schleiermacher's official "bending" policy, in the *Phaedrus* both *sophia* and *phronesis* sometimes get translated as *Weisheit* (as I have already implied) and not only *eidenai* and *epistemai* get translated as *wissen* and *verstehen* (respectively) but other words sometimes do so as well, e.g. *epaiein* as *verstehen*[41]. Similarly yet again, concerning the *Cratylus*: While *sophos* and *eidenai* still usually become *weise* and *wissen* respectively[42], *eidenai* sometimes instead becomes *verstehen*[43]. While *epistemai* is sometimes still translated as *verstehen*[44], in other cases it instead becomes *wissen*[45], and its cognate *epistêmê* becomes not the expected *Verstehen* but instead *Erkenntnis*[46]. In addition, *phronesis* becomes not *Einsicht* but *Gesinnung*[47]. Moreover (as in the *Phaedrus*), there is also another type of seeming deviation from the official "bending" policy in the *Cratylus* in that not only do both *eidenai* and *epistamai* sometimes get translated as *wissen* (as I have already implied), but other words/expressions do so as well, e.g. *echô* + inf. and *echô eipein*[48]. In short, while

[33] See e.g. *Symposium*, 186c, 188b, 188d, 202a, 207e-208a. By contrast, the cognate verb *epistamai* is still translated as *verstehen* at 177d, 186d-e.

[34] See e.g. *Phaedrus*, 235b-c, 239a, 258a, 260a, 267b, 269b.

[35] See e.g. *ibidem*, 229c-e (*klug*), 236b (*Kunst*), 237b (*kunstreich*), 266c (*Künstler*).

[36] See e.g. *ibidem*, 257d, 260d, 261d, 262c, 262d, 266b-c.

[37] See e.g. *ibidem*, 271c (*sich verstehen*), 278a (*unterrichtet*).

[38] See e.g. *ibidem*, 268a-c, 269b, 276c, 277b.

[39] See e.g. *ibidem*, 247c-d (*Wissenschaft*), 266c (*kundig*), 268e (*wissen, Vorkenntnisse besitzen*), 269d (*Wissenschaft*), 273d (*wissen*), 276a (*wissend, Einsicht*), 276c (*Erkenntnis*).

[40] See e.g. *ibidem*, 250d.

[41] *Ibidem*, 268e. For further examples, see 275c-e.

[42] See e.g. *Cratylus*, 391a-c, 396d, 398d, 399a.

[43] See e.g. *ibidem*, 413c, 426a-b.

[44] See e.g. *ibidem*, 390c.

[45] See e.g. *ibidem*, 389c, 390b.

[46] *Ibidem*, 411a, 417a.

[47] *Ibidem*, 411a.

[48] *Ibidem*, 398e, 426a-b.

there is a significant measure of continuity with the *Apology*'s manner of translating these epistemic words in other dialogues, there are also some quite significant deviations.

Relatedly, Schleiermacher also frequently appears to deviate from his official "bending" policy in connection with vocabulary that is less central to Plato's philosophical project than this epistemic vocabulary, indeed even more freely so.

What are we to make of all these apparent deviations? At first sight, they might seem to be simply violations of his official policy. However, a more plausible and more charitable explanation of them can be found by taking into account the following somewhat obscure and easily overlooked passage of his 1813 essay:

> It is impossible that the translator's use of language will everywhere be as consistent as that of his author. So here he will have to be satisfied if he can achieve in particular cases what he cannot achieve overall. He will expect from his readers that they not when they read one text think as strictly as the original readers did of the others, but rather consider each text by itself, indeed that they should praise him when within single writings, indeed often only within particular parts of them, he manages to preserve a sufficient uniformity in relation to the more important subject matters so that it does not happen that a single word receives a mass of quite different representatives or that a colorful variety governs the translation where in the original language there was a firm relatedness of expression throughout[49].

In this passage Schleiermacher subjects his policy of "bending" word-usages to two qualifications: (1) that the translator should not be expected to implement the policy rigorously across *all* of an author's works, but only within individual works, or even individual parts of individual works, and (2) that the translator should only be expected to implement the policy in relation to *important* vocabulary. Qualification (1) accounts for and justifies the sorts of deviations in the translation of epistemic vocabulary beyond the *Apology* that I have just described. Qualification (2) accounts for and justifies the even more extreme deviations that, as I just mentioned, arise in relation to less central vocabulary. In other words, contrary to first appearances, Schleiermacher's ways of handling Plato's epistemic vocabulary and much of Plato's less central vocabulary in his translations, far from constituting violations of his official "bending" policy, accord well with his *exact* understanding of that policy. This

[49] Schleiermacher, *Ueber die verschiedenen Methoden*, pp. 224-5.

is indeed a case in which examining his translation practice makes it possible to better grasp the significance of an important aspect of his official methodology that, while it is indeed stated explicitly in his 1813 essay, as we have just seen, is left sufficiently brief, cryptic, and unemphatic there to be easily overlooked or misunderstood.

Concerning, next, Schleiermacher's official insistence on striving to preserve not only the meaning but also the music of the source text when translating poetry and artistic prose: Schleiermacher has sometimes been criticized harshly for failing to reproduce the musical/stylistic features of Plato's works adequately in his translations – for example, by Nietzsche[50]. In a somewhat milder version of this sort of criticism, Kohlmayer has recently scrutinized Schleiermacher's translation of an unusually musical/rhetorical passage from the *Symposium*, namely the culmination of the tragic poet Agathon's speech in favor of love at 197d-e, and has argued that while Schleiermacher in his translation of the passage does make a serious effort to reproduce its musical/rhetorical effects, he only achieves partial success[51]. While Kohlmayer's assessment seems to me more judicious than Nietzsche's, I think that even Kohlmayer underestimates the quality of Schleiermacher's achievement here. It is no doubt true that the very nature of the German language (in comparison with Greek), Schleiermacher's overall choice of a somewhat old-fashioned and stiff German prose style for his translations, and especially his scrupulous concern to achieve semantic fidelity with them all impose certain limits on his attempts to capture Plato's musical/rhetorical effects. However, within those limits, I think that it would be hard to imagine a more musically/rhetorically successful translation of the passage to which Kohlmayer draws our attention than the one that Schleiermacher produces. Without analyzing the various musical/rhetorical effects involved in detail (for reasons of space), let me simply juxtapose the core of Plato's passage with Schleiermacher's translation of it so that the reader can judge for him- or herself. Plato's text reads as follows (Loeb edition, slightly modified):

> En heortais, en chorois, en thusiais gignomenos hêgemôn; praotêta men porizôn, agriotêta d'exorizôn; philodôros eumeneias, adôros dusmeneias;

[50] See François Thomas, *Nietzsche penseur de la traduction*, in Christian Berner, Tatiana Milliaressi (éd.), *Traduire les sciences humaines*, Éditions Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 123-50: p. 136.

[51] Kohlmayer, «Das *Ohr vernimmts gleich und hasst den hinkenden Boten*», pp. 117-20.

> hileôs aganois[52], theatos sophois, agastos theois; zêlôtos amoirois, ktêtos eumoirois; truphês, habrotêtos, chlidês, charitôn, himerou, pothou patêr; epimelês agathôn, amelês kakôn.

In Schleiermacher's translation this becomes:

> Bei Festen, bei Chören, bei Opfern sich darbietend zum Anführer; Mildheit dabei verleihend, Wildheit aber zerstreuend; Begründer des Wohlwollens, Verhindrer des Übelwollens; günstig den Guten, verehrlich den Weisen, erfreulich den Göttern; neidenswert den Unbegabten, erwünscht den Wohlbegabten; des Wohlwollens, der Behaglichkeit, der Genüge, der Anmut, des Sehnens, des Reizes Vater; sorgsam für die Guten, sorglos für die Schlechten[53].

It seems to me that this translation is impressively faithful not only semantically but also in reproducing the musical/rhetorical effects of the original. In order to provide some sort of measure of the level of Schleiermacher's success here, it may be helpful to compare his translation of this passage with the achievement of one of the most semantically and musically skilled translators from the period (or indeed any period), August Wilhelm Schlegel. Consider, for example, Schlegel's translation of the following famous lines from Shakespeare's *Romeo and Juliet*:

> Good night, good night! Parting is such sweet sorrow
> That I shall say good night till it be morrow.

In Schlegel's much-praised translation this becomes:

> Nun gute Nacht! So süß ist Trennungswehe,
> Ich rief' wohl gute Nacht bis ich den Morgen sähe.

I would argue that Schleiermacher's translation of the passage from the *Symposium* is *at least* as successful as Schlegel's translation of these lines from Shakespeare, not only semantically (which might perhaps have been expected), but also musically (which might well not), and indeed probably *more* so.

[52] Loeb text modified: *hileôs aganos* → *hileôs aganois* (unlike in the Loeb edition, this expression thus forms the first member of the series of laudatory expressions that immediately follows, making this a series of three musically similar expressions instead of just two). This modification is not only necessary in order to give us the Greek text that Schleiermacher's translation presupposes but also seems plausible in its own right.

[53] Punctuation modified in order to correspond with that in the Loeb edition.

Finally, concerning the method that Schleiermacher officially espouses for reflecting concept-vintages appropriately in a translation, namely that of using older target-language vocabulary in cases where an author has himself employed conventional concepts, but newer target-language vocabulary in cases where he has innovated conceptually: Schleiermacher himself in his 1813 essay makes only modest claims on behalf of this ingenious strategy, instead emphasizing the inevitable partialness and unsatisfactoriness of attempts to implement it. Nonetheless, it seems to me that he does make at least some attempt to implement it in his translations, and moreover not altogether without success. A good test-case for this is one of the most conceptually innovative passages of the dialogues, *Republic*, bk. 7, 531d-535a, where Plato uses a whole welter of words that bear more or less novel Platonic meanings – for example, *dialegesthai, dialektikê, eidos, hypothesis, epistêmê, psychê, dianoia, horizô, noêsis, ousia, eikasia, analogia, diairesis, idea,* and *elenchos*. In many of these cases Schleiermacher makes little or no attempt to find relatively novel target-language words in order to translate them in such a way as to mark them off as conceptually original in contrast to the more conventional concepts that Plato uses in this and other contexts. However, there are two striking exceptions. Among all of these words the two that are arguably most important for Plato's philosophical project are *dialektikê* and *epistêmê*. For these two words Schleiermacher chooses, respectively, the German words *Dialektik* and *Wissenschaft*. Now, although these two words both had longer historical roots in the German language, they *mainly* stemmed from a very recent philosophical tradition that prominently included Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Schleiermacher himself. To this extent, Schleiermacher's choice of them implements his official strategy for signaling conceptual novelty in a translation. Moreover, it does so without unduly sacrificing Plato's semantic content. For after Kant the word *Dialektik* had taken on the sense of a positive philosophical method, as in Plato; and in this whole German tradition the word *Wissenschaft* mainly connoted a metaphysical type of philosophy, again as in Plato. In other words, these are not only implementations of Schleiermacher's strategy, but also strikingly successful ones.

In sum, Schleiermacher's translations of Plato's philosophical-literary dialogues turn out to constitute an impressively faithful implementation of his official foreignizing methodology (including

its more literary components, such as its explicit insistence on musical fidelity and its implicit insistence on reproducing wordplay). Moreover, comparing his theoretical statements of the methodology and his translations with each other makes it possible to identify certain features of the methodology that his theoretical writings leave implicit (such as his policy for handling wordplay) and to bring out more clearly others that they do express explicitly but in ways that are too brief, cryptic, or unemphatic to be easily understood (such as his policy of only expecting to implement the "bending" strategy within particular texts of an author or even particular parts thereof rather than across his oeuvre as a whole and of restricting the strategy to central vocabulary). Finally, the comparison also tends to show that when measured against each other both the methodology and the translations are strikingly successful.

The Challenge of the Hieroglyph. Questions of Philosophical Untranslatability

C. Allen Speight

This paper focuses on a case study that concerns the question of untranslatability and its philosophical status. Before the 1822 decipherment of the Rosetta Stone, the notion of the hieroglyph as a limit-case of untranslatability played an important role in philosophical endeavors from the Neoplatonists to the Romantics. What can be learned from the exploration of this case study of untranslatability? The paper argues that there are two important strands within the pre-decipherment interpretation of Egyptian hieroglyphs: a strand of enigma/veiledness (starting with Plutarch) and a strand of transparency (drawing ultimately on Plotinus' notion of hieroglyphs as images offering a kind of non-discursive knowledge, a notion that was picked up by Ficino and others in the Italian Renaissance). I propose that this tradition of interpretation can be viewed not only as a limit case for theories of translation but also as an example of how broader cultural and philosophical issues are intimately linked to the putative task of translation.

Keywords: *Hieroglyph, Symbol, Untranslatability, Neoplatonism, Romanticism.*

1. *Introduction*

The hieroglyph plays an interesting but underexplored role in the history of Western philosophy. It is a topic which comes to the fore at crucial moments in late ancient philosophy, especially in Neoplatonism, in the Florentine Renaissance and in the development of German Idealism and Romanticism. This latter development will be of particular interest: Liselotte Dieckmann, who wrote a book on this development some fifty years ago, says in fact that the hieroglyph could be regarded as the «central metaphor» of German Romanticism[1]. This paper will not make a claim quite that bold, but it will argue that the hieroglyph has a surprising presence within German Idealism and Romanticism and that thinking about this history seems to pose some particularly interesting questions for our purposes in terms of the study of philosophy and translation—

[1] Liselotte Dieckmann, *The Metaphor of Hieroglyphics in German Romanticism*, «Comparative Literature», 7 (1955) 4, pp. 306-12: p. 306; Ead., *Hieroglyphics: The History of a Literary Symbol*, Washington University Press, St. Louis 1970.

 DOI 10.53148/DI202542008

precisely because, for most of this curious history, Egyptian hieroglyphs (which attracted the strongest interest of writers on hieroglyphic language from the Neoplatonists to the Romantics) were untranslatable.

Prior to Champollion's decipherment of the Rosetta Stone in 1822, there was a long history of the interpretation and supposed translation of Egyptian hieroglyphs. Ludwig Volkmann has called this the «paradox» of the enigmatic nature of pre-Champollion hieroglyphs: that although there existed a relation between signifier/signified, in this case the signified was still unknown. Volkmann was especially interested in one way that the tradition of interpreting hieroglyphs sought to "resolve" this "paradox", an approach that can be traced from the Neoplatonists to the Renaissance to the Preromantics and Romantics[2]: that untranslatability is directly related to the possibility that the hieroglyphs represented, in their pictorial form, a *non-discursive mode of knowledge*. This interpretive approach emerges, as we'll see, in Plotinus' reading of Egyptian hieroglyphs and subsequently in Ficino's interpretation of Plotinus.

But the accessibility of such non-discursive knowledge was in this tradition not thought to be available to everyone: only those who were properly initiated could take advantage of such non-discursive knowledge. If such knowledge was esoteric, untranslatability would on this line of interpretation be thus converted from the search for what is simply *unknown* to a search for that which is *hidden*. Pierre Hadot in his book *The Veil of Isis* has memorably connected this relation of hieroglyphs to the conception of a «hidden nature», starting with multiple translations of Heraclitus' famous fragment on this theme and moving toward a reading of figures among Preromantics, Romantics and German Idealists. For some of the interpretations of interest here this notion of nature's veiledness becomes again a figure for the *sublime* and unknowable itself; Reinhold, Schiller and Kant see it this way, for example. For others of the figures we'll look at, the veil becomes a figure which either must open us in some way to nature (this leads us to Goethe's notion of the «open» or «manifest secret» in nature) or be removed altogeth-

[2] Cf. Ludwig Volkmann, *Bilderschriften der Renaissance: Hieroglyphik und Emblematik in ihren Beziehungen und Fortwirkungen* (1923); Eng. trans. edited by Robin Raybould, *Hieroglyph, Emblem, and Renaissance Pictograph*, Brill, Leiden 2018.

er (as the hieroglyphic interpretation of the Romantics Novalis and Schlegel seems to suggest).

These two sides represent what I see as two strands within the notion of the hieroglyph that are of particular interest for the period of Idealism/Romanticism: one strand that I'll call a strand of *transparency* (tracing from Neoplatonic interpretations of hieroglyphs and the non-discursive knowledge they supposedly conveyed, a theme which emerges in Goethe and the Romantics) and the other strand the *enigmatic* (tracing again from the late Hellenistic period through to those who emphasize the sublimity of the hieroglyph, including Reinhold, Schiller and Kant). At the very end of the tradition, as Champollion is publishing his translation of hieroglyphs, we'll also see figures like Friedrich Creuzer and Hegel who attempt a synthesis of these two sides (Hegel's relation between symbolic and classical forms of art, for example).

It's striking how many oppositional pairs there are within the aesthetic vocabulary of our period that connect to such a hieroglyphic opposition between transparency and enigma – pairs which are not doing precisely the same work but which are all oppositional and bear a family resemblance: not only within aesthetic discourse the *beautiful and sublime*, but also the connection between *textual and visual arts* and of *imitative and non-imitative* construals of art's origins; moving to the philosophy of religion, we could also think of the relation between *natural and revealed religion* in this regard.

I mention these wider issues in the philosophy of art and philosophy of religion because, as I've suggested, many of the figures we are discussing, from the Neoplatonists forward, work without specific knowledge of Egyptian language but rather appropriate it in light of their own questions in art and religion. It is perhaps unsurprising that the question of "translation" here is above all about the context in which one wants to see one's issues and concerns in an enigmatic text.

In the background of the brief account I will give is of course a wider story of the appeal of what came to be called Egyptomania or Egyptophilia – the fascination that new discoveries in Egypt from Horapollo to Champollion had for Western Europeans (and connected to explorations more widely of Sanskrit, ancient Persian and other pre-Greek and pre-Roman cultures that were newly accessible to the late 17th and early 18th centuries). That story is too long to tell here and in any event has already been told well, perhaps most

notably Erik Iversen's *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (1961), and (in addition to Dieckmann and Volkmann whom I've mentioned) there are also the studies of Tzvetan Todorov's broader examination of symbolism in his *Theories of the Symbol*; and the Egyptologist and religious studies scholar Jan Assmann's intriguing study *Moses the Egyptian*, all of which I've drawn on.

The focus, in what follows, will begin with a couple of key texts in late antiquity (from Plutarch and Plotinus), then look at two strands of interpretation that stem from them across the Renaissance and early modern periods (through figures like Ficino, Cudworth and Warburton) before we turn to the Idealists and Romantics who will be my final point of interest.

2. *The "Enigmatic" Hieroglyph*

Much of the tradition that we will be looking at stems initially from the encounter of the ancient Greeks with Egyptian hieroglyphic writing. The Greeks spoke about them as *hiera grammata* (sacred words) or *hieroglyphika* (sacred carved sculptures). One of the first instances we have of Greek reference to these writings comes in the late first century/early second century writer Plutarch. It's striking that the context in which Plutarch discusses hieroglyphs immediately poses a question of their enigmatical character and esoteric moral significance. The key passage comes in Plutarch's *Isis and Osiris*, where he links the obscurity of hieroglyphic writing with the obscurity of some of the most esoteric claims made within ancient Greek philosophy – the famously dark *akousmata* or teachings of Pythagoras and his students:

> Pythagoras, as it seems, was greatly admired, and he also greatly admired the Egyptian priests, and, copying their symbolism and occult teachings, incorporated his doctrines into enigmas. As a matter of fact most of the Pythagorean precepts do not at all fall short of the writings that are called hieroglyphs: such, for example, are these: "Do not eat upon a stool", "Do not sit upon a peck measure", "Do not lop off the shoots of a palm-tree", "Do not poke a fire with a sword within the house" [3].

[3] Plutarch, *Isis and Osiris*, in *Moralia* 354f; Eng. trans. edited by Frank Cole Babbitt, Harvard University Press, Cambridge 1936, vol. V, pp. 3-193: pp. 25-7.

The Pythagoras quotation in some ways is a piece of evidence that the Greeks' view of this supposedly *es*oteric writing came actually from an *ex*oteric perspective – an *outside* not an inside view: as Dieckmann points out, the Greeks of Plutarch's time are not thought to have had access to translations of hieroglyphic writing and were in any case not admitted to the inner sanctum of Egyptian temples.

Also affecting the development of the tradition that follows is a set of religious issues in translation or appropriation. The second century Church Father Clement of Alexandria is a key figure in this regard. He is the source for the account of different types of Egyptian writing and what is characteristic about hieroglyphic writing:

> Now those instructed among the Egyptians learned first of all that style of the Egyptian letters which is called Epistolographic; and second, the Hieratic, which the sacred scribes practice; and finally, and last of all, the Hieroglyphic, of which one kind which is by the first elements is literal (Kyriologic), and the other Symbolic. Of the Symbolic, one kind speaks literally by imitation, and another writes as it were figuratively; and another is quite allegorical, using certain enigmas[4].

It's the symbolic modes of hieroglyph that are of particular interest for our story, and Clement elucidates these with examples: in the case of the first kind of symbolic hieroglyphs – those that are «literal by imitation» – he suggests as examples the drawing of a circle for the sun or a drawing in the shape of the moon; the figurative ones he says are signified by some prevalent property (an aspect especially picked up by Renaissance painters and poets); and finally for the allegorical or enigmatical, he mentions a disk with a serpent as the symbol of the universe and the dung-beetle or scarab pushing a dung ball as a symbol for the sun.

To see the way in which the more enigmatic of these come to be construed, let me add one further passage of Plutarch, where he links hieroglyphs directly with other enigmatic figures in Egyptian culture: the sphinx that guards Egyptian temples and the famous image of the goddess (Isis, or as Plutarch translates her directly here for his Greek-speaking audience, «Athena») who wears a veil that has not been removed by mortals:

[4] Clement of Alexandria, *Stromata* V.4; Eng. trans. edited by Alexander Roberts, James Donaldson, Arthur Cleveland Coxe, *Ante-Nicene Fathers*, Christian Literature Publishing Co., New York 1913, vol. II, p. 449.

> [T]heir philosophy […] for the most part is veiled in myths and in words containing dim reflexions and adumbrations of the truth, as they themselves intimate beyond question by appropriately placing sphinxes before their shrines to indicate that their religious teaching has in it an enigmatical sort of wisdom. In Sais the statue of Athena, whom they believe to be Isis, bore the inscription: "I am all that has been, and is, and shall be, and my robe no mortal has yet uncovered"[5].

3. *The Hieroglyph in Neoplatonic and Renaissance Thought*

These passages so far on the side of enigma. The next late ancient passage I want to look at with you comes from Plotinus, who, as I mentioned, is the pre-eminent source for the later interpretation that the imagistic character of Egyptian hieroglyphs represented a non-discursive form of knowledge. His language is fascinating.

> The wise men of Egypt seem to me to have grasped this [the connection between beauty and intelligibility], whether with precise understanding or innately. When they want to display their wisdom, they don't use forms of letters which spell out arguments and propositions, or imitate sounds and the verbalization of statements. Rather, they draw images, and carve them in their temples – each thing having one image, rather than a discursive description.
>
> So, then, each image [*agalma*] is a bit of scientific understanding or wisdom: a substrate whose parts are taken altogether, not an act of discursive thinking or deliberation. A reflection of this synoptic image [the hieroglyph], which spells it out now in another form and expounds it discursively and finds the explanations for its being this way, comes later[6].

One of the interesting questions about translation in this passage is how to translate a term with as rich a Platonic philosophical background as *agalma* in this connection. It of course means "image" or "sculpture" (as Lloyd Gerson decided to translate it here), but it also means "*conception* of image" (what a sculptor *intends* to sculpt). Moreover, it also has a sense of "animating" image, and in this light it plays a role in key Platonic passages – for example, the scene at the end of the *Symposium* where the drunken Alcibiades talks about the relation between Socrates' lack of conventional beauty on the

[5] Plutarch, *Isis and Osiris*, *Moralia* 354c; Eng. trans. edited by Babbitt, p. 23.

[6] Plotinus, *The Enneads*, § 5.8.6; Eng. trans. edited by Lloyd Gerson, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 616.

outside and the beautiful images Alcibiades can glimpse inside him that are similar to the little statues that the sculpted silenuses have in the Athenian marketplace. The link between these passages from Plato and Plotinus' questions about art and knowledge emphasizes how crucial the question of hiddenness is for him in the context of a larger set of relations between internal/external and esoteric/exoteric interpretations.

Plotinus' quotation is taken up in numerous ways, but for our purposes perhaps most importantly in the Renaissance by Ficino, who gives the notion of *agalma* an even more intense significance: he says that the word should be directly understood to mean «living statues». This line of interpretation came to be of prime interest to Goethe, who worked on a translation and disputed a number of points in Plotinus' argument.

Ficino's interpretation and the circulation of the text of Horapollo's *Hieroglyphica*, discovered early in the 15th century, mark the importance of what Jan Assmann has called the «Renaissance grammatology of immediate signification»[7] – hieroglyphs as representing the figures of the entire created world (a conception that Champollion destroys by showing that hieroglyphs refer both to sound and concept). This conception shows up also in the work of the Cambridge Platonist Ralph Cudworth [1617-1688], whose *True Intellectual System* defines hieroglyphs as «Figures not answering to sounds or Words, but immediately representing the Objects and Conceptions of the Mind»[8]. Cudworth is important to the later story in another way, as well: as Jan Assmann has argued[9], the origin of the key phrase *hen kai pan* itself may be traced to Johan Lorenz Mosheim's 1733 Latin translation of Cudworth. For Cudworth, the veil of Isis was evidently a symbol of an *inner/outer distinction*, protecting «something Hidden and Recondite, Invisible and Incomprehensible to Mortals»: the «Supreme» or «First» God of the Egyptians (*to Hen*) is thought of as before, outside and independent of the world but also as the universe (*to pan*): these are «Synonymous

[7] Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge 1997, p. 114.

[8] Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe: The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism Is Confuted and its Impossibility Demonstrated*, Richard Royston, London 1678, p. 316.

[9] Assmann, *Moses the Egyptian*, pp. 86-8.

expressions» because «the *First Supreme Deity*, is that which contains *All Things*, and diffuses it self through *All Things*»:

> The First God of the Egyptians [*to Hen*] […] and *to pan* or the *Universe*, were Synonymous expressions […] because the *First Supreme Deity*, is that which contains *All Things*, and diffuses it self through All Things[10].

Assmann suggests that it was Cudworth who was the likeliest source for Lessing's use of *hen kai pan* as an expression of Spinozism. And Udo Hölscher has claimed further that Cudworth, as a set text at the Tübinger Stift, may well have been the ultimate source also for Hölderlin's use of the phrase *hen kai pan*[11].

It is perhaps unsurprising that the question of Spinozism comes to play an important role in the "interpretations" of Egyptian writing. Both in Cudworth's work on Egyptian sources and in that of the 18th century English bishop William Warburton there is an attempt to show the relation between Egyptian and Mosaic religious conceptions in a way that bears on the pressing issue of the relation between natural and revealed religion. Warburton holds that they are different, a point on which Herder savagely critiqued him, and a point which will be taken up as well by Reinhold.

4. *The Hieroglyph in German Idealism and Romanticism*

As we turn to the period of German Idealism, we find that Plutarch's figure of the goddess Isis as a "silent" and "veiled" figure is taken up sequentially by Reinhold, Schiller and Kant. In 1788, Reinhold published a masonic treatise under the pseudonym Br(uder) Decius: *Die Hebraïschen Mysterien oder die* älteste *religiöse Freymauerey* (*The Hebraic Mysteries or the oldest religious Freemasonry*). Reinhold had been a Jesuit and then joined the order of Illuminates and in 1783 (at the age of 26) became a member of the *Zur Wahren Eintracht* (True Concord) lodge in Vienna (a lodge frequented also by Mozart, the composer of *The Magic Flute*).

As Assmann puts it, Reinhold's «most important contribution to this discourse is his explanation of the Tetragrammaton», equat-

[10] Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, p. 343.
[11] Cfr. Uvo Hölscher, *Empedokles und Hölderlin*, Isele, Eggingen 1998.

ing Yahweh's "I am who I am" with Sais' "I am all that is" (he reads Moses as a proto-Spinozist):

> Brethren! Who among us does not know the ancient Egyptian inscriptions: the one on the pyramid at Saïs: "I am all that is, was, and shall be, and no mortal has ever lifted my veil", and that other on the statue of Isis: "I am all that is"? Who among us does not understand the meaning of these words, as well as in those days of the Egyptian initiate, and who does not know that they express the essential Being, the meaning of the name Jehovah? [12]

As opposed to Warburton, Reinhold emphasized the commonality of Egyptian and Mosaic conceptions of the divine. Assmann says that on Reinhold's view, Moses offered an «open-air initiation of what in Egypt had been secret»: in this sense, Assmann says, «revelation dissolves into translation» [13], by which Assmann means, I think, *translation into a specific cultic or theologico-political context*. Assmann reads Reinhold's argument as directed to two contesting parties within contemporary Freemasonry, the «Hebraists» and the «Egyptianizers» (or we could say the «orthodox» and the «free-thinkers»): Reinhold is attempting to show that the dispute between them is immaterial because God himself did not shun the Egyptian mysteries, but rather received and «translated them into his religion» [14].

It's a curious kind of translation, however, because as Assmann emphasizes, Reinhold's reading insists above all on the *anonymity* of God: whether among the Egyptians or the ancient Hebrews, the essence of the deity is too all-encompassing to be referred to by a *name*, and this kind of anonymity, he says, «forms the common denominator of both formulas» [15].

There is, on Assmann's view, a similar anonymity in Schiller's account. Unlike Reinhold, Schiller was not a Mason, but he acknowledged his debt to his Jena colleague when he prepared a lecture on Moses and history that culminated in the publication of his own essay *Die Sendung Moses* (1790), a work which has an important influence later on for Freud among others, and then his later poem *Das verschleierte Bild zu Sais* ("The Veiled Image of Sais",

[12] Karl Leonhard Reinhold (as Brother Decius), *Die Hebraïschen Mysterien oder die älteste religiöse Freymauerey*, Georg Joachim Göschen, Leipzig 1788, p. 54; Eng. trans. edited by Assmann, *Moses the Egyptian*, p. 118.

[13] Assmann, *Moses the Egyptian*, p. 125.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*, p. 120.

1795). Like Reinhold, Schiller identifies the anonymous god of the mysteries with the God of Moses. He sees in this anonymity a grandeur and sublimity:

> Nothing is more sublime than the simple grandeur [*Grösse*] with which the sages spoke of the creator. In order to distinguish him in a truly defining form, they refrained from giving him a name at all. "A name", they said, "is merely a need of distinction; he who is alone has no need of a name, for there is no one with whom he could be confused". Under an old statue of Isis the words were read: "I am what is there", and on a pyramid at Sais the ancient, strange inscription was found: "I am everything that is, that was and that will be, no mortal human being has lifted my veil" [16].

Again, Assmann's commentary is helpful here. Schiller's anonymous goddess, he says, is beyond language and unapproachable by invocations. This theme of *sublimity* of course becomes the hallmark of Schiller's poem five years later – which will be a provocation for the Romantics – about the boy who is eager to take the veil away from the statue, and receives the response: «"Would you dare profane the Holiest One?"/"It's true, declared the oracle, 'Let none / Venture to raise the veil until I do'"» [17].

Schiller's poem was a real provocation for the Romantics, as we'll see. But in the same year as Schiller's essay was published, Kant also made a similar appeal to the image of the veiled goddess in the well-known footnote to paragraph 49 of the *Critique of the Power of Judgment*, which picks up the thematic tendency in the Reinhold and Schiller essays. Kant is drawn, as many at the time were, to a frontispiece drawing for Andreas von Segner's *Introduction to the Study of Nature (Einleitung in die Natur-Lehre)*. Kant's comment on Segner's drawing is as follows:

> Perhaps no one has said anything more sublime, or expressed a thought more sublimely than in that inscription on the temple of Isis (Mother Nature): "I am all that is, all that was, and all that shall be and no mortal has lifted my veil". Segner utilized this idea in an illustration full of meaning that he placed at the beginning of his *Physics*, in order to fill his disciple, whom he was already on the verge of introducing into this temple, with a

[16] Friedrich Schiller, *Die Sendung Moses*, in *Schiller's Werke: Nationalausgabe*, 17 vols: vol. XVII, *Historische Schriften: Erster Teil*, Böhlau, Weimar 1790, p. 745; Eng. trans. edited by Assmann, *Moses the Egyptian*, p. 128.

[17] Id., *Das verschleierte Bild zu Sais* (1795); translation mine.

> sacred shudder [*mit dem heiligen Schauer*], which is to dispose the spirit to solemn attention [*feierliche Aufmerksamkeit*][18].

As Assmann points out, Kant's emphasis on the veil and the experience of initiation seems at tension with the image; but he thinks Segner and Kant in some sense want it both ways. On Hadot's reading of the drawing,

> one of the children is measuring Nature's steps, which seems to mean that by using a mechanistic and mechanical method, man can comprehend only Nature's footprints – that is, her most external effects – but not Nature herself. Yet as is implied by the motto on the drawing "Qua licet", this research can take place only within allowed limits. Indeed, another child puts his finger to his lips, signifying that we can only be silent in the face of the ineffable, for Nature herself, unlike her footsteps, is an unknowable mystery[19].

From this exploration of the sublimity and enigma side of interpretation, I want to return briefly to the ways in which the transparency tradition from Plotinus is taken up in the post-Kantian period. As is the case with a number of other philosophical and literary ideas of this period, Goethe is decisive for an important shift that has considerable influence across the Romantic generation. Goethe's notion of manifest nature – what he calls the «*open* mystery» – would seem to boot away the hermetic side of the earlier tradition. And yet even in an aesthetic perspective like Goethe's where the veil is to disappear there is still a role for the hieroglyphical and a relation between the apparent and the inner.

There is only space for a couple of quotations—the first from Goethe's *Metamorphosis of Plants* and the second from his poem *Epirrhema*, which makes use of the notion of the «holy open mystery»:

> Every plant announces to you now the laws eternal,
> Every flower louder and louder is speaking with you.
> You but decipher here the holy glyphs [*Lettern*] of the Goddess,
> Everywhere, though, you see her – in even their changing itself[20].

[18] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), § 49: Eng. trans. edited by Paul Guyer, Eric Matthews, *Critique of the Power of Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 194.

[19] Pierre Hadot, *Le voile d'Isis: Essai sur l'histoire de lidée de Nature* (2004); Eng. trans. edited by Michael Chase, *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*, Harvard University Press, Cambridge 2006, p. 270.

[20] Johann Wolfgang von Goethe, *Die Metamorphosen der Pflanzen: Andere Freundlichkeiten* (1818-20); Eng. trans. edited by Christopher Middleton, *The Metamorphosis of Plants*, in Id.,

In the observation of nature,
Always consider the one as All;
Nothing is inner, nothing is outer,
Because what is inside is the same as what is outside.
Thus, you should grasp without delay
The sacred-public secret [*Heilig* öffentlich *Geheimnis*][21].

The Romantics took things further, urging that no veil was needed at all. Both Friedrich Schlegel and Novalis had a negative reaction to Schiller's image of the veiled Isis, Schlegel urging that it was «time to tear the veil off Isis and reveal what is secret»[22] and Novalis that «if it is true that no immortal can lift the veil […] then we will just have to try to become immortal. Whoever gives up trying to raise the veil is no true disciple of Sais»[23]. Both Romantics develop notions of the hieroglyph that seem to bring back something of the tradition of Plotinus and Ficino.

Finally: in addition to the "sublimity" readings of Reinhold, Schiller and Kant and the engagement with the openness of the veil in Goethe and the Romantics, it is worth thinking about attempts to bring the two sides together. There are a number of such syncretic attempts, but I'll mention especially the mythological studies of Friedrich Creuzer and their importance for the ultimate reconciliation drawn by Hegel in his lectures on the philosophy of art and religion.

Creuzer suggested a difference between the mystical and the plastic, and this distinction is one of the sources that ultimately influences Hegel's distinction between the symbolic form of art and classical beauty. The former, Hegel held, was found most especially in the enigmatic products of Egyptian art, and the second in the sculptural beauty we associate with ancient Greece. Each moment has its importance within a larger and systematic understanding of the development of art. Here is a typical engagement of Hegel's with that duality:

Selected Poems, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 155.

[21] Id., *Gesamtausgabe der Werke und Schriften*, hrsg. von Wilfried Malsch, Cotta, Stuttgart 1820, p. 26; Eng. trans. edited by Assmann, *Moses the Egyptian*, p. 249.

[22] Friederich von Schlegel, *Ideen*, in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, 35 vols, hrsg. von Ernst Behler et al., Schöningh, Paderborn, München, Wien-Zürich 1958, vol. II, pp. 256-72: p. 256; translation mine.

[23] Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, in *Novalis Schriften*, hrsg. von Ludwig Tieck, Friedrich von Schlegel, G. Reimer, Berlin 1839, pp. 54-104: p. 60; translation mine.

> The Egyptian principle […] still lacks clarity and transparency on the part of the natural or external features of the configuration; what abides is just the task of becoming clear to itself. The stage this principle exhibits can be grasped quite generally as that of the enigma: the meaning is something inner that impels itself to make itself outwardly visible; but it has not yet arrived at that consummation of its portrayal in externality[24].

5. *Conclusions*

As we come to the conclusion, I want to step back for a moment from the development we've seen from late antiquity to the early 19th century. What changes once Champollion deciphers the Rosetta Stone? It is the end of a certain philosophical fascination with hieroglyphs, even though the question of translation is one that Hegel (as well as Schlegel and others, I should add) continues eagerly to follow as new discoveries are made. Here is Hegel, for example, in the last iteration of his Philosophy of Religion lectures (in the year of his death), noticing that there is still something he thinks will remain enigmatic about hieroglyphs:

> By dint of prolonged study, progress has been made in deciphering the hieroglyphic language, to be sure; but in some ways the goal has still not quite been achieved, and the hieroglyphs will always be hieroglyphs[25].

Examining this development leads to two conclusions. First, I have suggested that we might think about the pre-decipherment tradition of hieroglyphic interpretation, in all its speculativeness, as serving as something of a limit case for theories of translation. What are the possibilities for understanding a signifier without a signified being present? I've suggested that the missing signified led interpreters in one direction to a direct theory of beauty in *visual art* (as we see in Plotinus and Goethe); on the other hand the enigmatic character of hieroglyphs is taken in the direction of claims for sublimity and the experience of *unknowability* itself (as in the links between Isis and the Hebrew Bible suggested by Reinhold). Noticing the relation of beauty and sublimity in these two interpretive

[24] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* (1985); Eng. trans. edited by Robert F. Brown, Peter C. Hodgson, J. Michael Stewart, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1986, vol. II, pp. 638-9.

[25] *Ibidem*, p. 637, n. 341.

modes leads to the second point that I'd like to emphasize about what this case study can show us: translation must be understood not as an hermetically sealed enterprise but rather more broadly as connected to a set of philosophical and cultural questions that develop over time in particular historical contexts and with particular inflections and interests.

Hegel e l'idea della traducibilità universale

Mario Farina

This text explores Hegel's perspective on the universality of artistic translation, particularly in poetry. Hegel's assertion, drawn from his lectures on aesthetics, that a poetic work can be equally appreciated whether read or heard, and can be translated without losing intrinsic value, challenges the conventional belief that an original text must remain in its native language for full comprehension. Critics have interpreted this stance as indicative of Hegel's insensitivity to the essence of art. However, the author defends Hegel, arguing that his views stem from a theoretical foundation that promotes a universality of poetic expression, reflecting the human spirit's evolution. The notion of "literary material," as outlined by Hegel, emphasizes that poetry conveys deep internal representations rather than relying on its external forms. This approach to translation highlights how poetic language operates as a universal medium of imagery, transcending linguistic boundaries, and challenges the veneration of the original text, positioning translation as a means to access the core of artistic expression.

Keywords: *Hegel, Aesthetics, Poetry, Translation, Literature.*

1.

Nelle lezioni di estetica di Hegel, quei volumi redatti da Heinrich Gustav Hotho dopo la morte del maestro e che per un secolo e mezzo hanno rappresentato gli unici documenti ampiamente consultabili sull'estetica di Hegel, c'è una frase alla quale è parso facile appellarsi per dimostrare qualcosa come la scarsa sensibilità artistica di Hegel. In un passaggio del capitolo sulla poesia, Hegel afferma infatti:

> Perciò, per quel che è propriamente poetico è indifferente se un'opera di poesia è letta o ascoltata, ed essa può anche essere tradotta in altre lingue senza che ne venga essenzialmente diminuito il valore[1].

Un'affermazione di questo genere viola, in generale, tutto quel che comunemente si sostiene sulla traducibilità dell'opera d'arte

[1] Georg W.F. Hegel, *Ästhetik* (1835-1838); trad. it. a cura di Nicolao Merker, Nicola Vaccaro, *Estetica*, Einaudi, Torino 1997, p. 1078.

 DOI 10.53148/DI202542009

letteraria. A partire dall'adagio popolare italiano secondo cui *tradurre è sempre un po' tradire*, esiste una convinzione ben sedimentata secondo la quale per poter comprendere a pieno un'opera, specie se letteraria, occorre leggerla nella sua lingua originale. Non a caso, proprio queste righe hegeliane sulla traduzione sono state prese a esempio per mostrarne le lacune nella comprensione dell'opera d'arte nel suo lato maggiormente vivo e, perciò, estetico[2]; in questo modo, si darebbe ragione al giudizio di Adorno secondo cui Hegel va annoverato tra gli «ultimi ad aver potuto scrivere, detto seccamente, una grande estetica senza capire nulla di arte»[3].

In alternativa, si potrebbe tentare una difesa di Hegel puntando sul fatto che quell'affermazione proviene da un testo la cui curatela è stata condotta, ormai risaputamente, alla luce di una scarsa accuratezza filologica[4]. Si potrebbe, se non fosse che la stessa concezione è espressa anche nei manoscritti degli studenti che hanno assistito alle lezioni di Hegel. Nel corso del 1823, Hegel sostiene che «infatti, un'opera poetica può venir letta, e si può anche tradurla in altre lingue, portarla in altri rapporti sonori. È indifferente se noi ascoltiamo o leggiamo un'opera poetica»[5]. Anche stando ai manoscritti degli studenti, la fonte più vicina e autorevole che abbiamo dell'estetica di Hegel, occorre confermare la presenza della tesi hegeliana sulla traducibilità della poesia: il testo poetico, da intendersi in senso del tutto generale come testo letterario, può essere tradotto da una lingua all'altra senza che il senso del componimento venga smarrito. Quel che resta da chiedersi è se, con ciò, sia da confermarsi anche il giudizio sulla scarsa sensibilità letteraria di Hegel. In questo intervento si argomenterà in favore di una risposta negativa a questo giudizio: la tesi hegeliana sulla traduzione, questa è la convinzione, deriva dai presupposti teorici della sua estetica e apre, piuttosto, a una teoria della traducibilità universale del testo poetico, le cui implicazioni guardano all'universalizzazione dello spirito nei termini di una universalizzazione di ciò che è umano. Con tutta

[2] Ad esempio Peter Szondi, *Hegels Lehre von der Dichtung* (1974); trad. it. di Anna Marietti, *La poetica di Hegel*, introduzione di Gianluca Garelli, Einaudi, Torino 2007, pp. 182-3.

[3] Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (1970); trad. it. a cura di Fabrizio Desideri, Giovanni Matteucci, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009, p. 455.

[4] Sulla questione, si rimanda a Annemarie Gethmann-Siefert, *Nuove fonti e nuove interpretazioni dell'estetica di Hegel*, in Mario Farina, Alberto L. Siani (a cura di), *L'estetica di Hegel*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 13-31.

[5] Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)* (1998); trad. it. a cura di Paolo D'Angelo, *Lezioni di estetica*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 263.

probabilità, Hegel non ha dato grande importanza alle implicazioni della sua concezione della traduzione; non ultimo, è facile immaginarlo, dal momento che gli specifici problemi teorici che oggi vengono ricercati nella traduzione stavano, allora, prendendo forma in modo embrionale[6]. Ciononostante, sembra utile riprendere oggi il discorso di Hegel non per scandagliare, crocianamente, ciò che è vivo e ciò che è morto della sua filosofia, ma per cercare nel discorso hegeliano un orientamento all'interno del dibattito attuale.

2.

La tesi hegeliana genera nel lettore numerose resistenze. Esiste, nella cultura comune, un culto dell'originale poetico che somiglia molto al culto dell'originale di cui Benjamin parla nel saggio su *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Per Benjamin, rispetto all'opera d'arte visiva, «l'*hic et nunc* dell'originale rappresenta l'idea della sua autenticità»[7], e la permanenza dell'originale quale diktat autoritario sull'opera permette l'esistenza parassitaria di questa nell'ambito del culto. Si tratta di quella sensazione percettivamente avvertibile che il soggetto prova di fronte all'originale e che Benjamin riassume con l'ormai abusato concetto di aura: qualcosa che sta nell'oggetto, che emana dall'oggetto, e che condiziona la percezione collettiva e le sue modifiche. Il pellegrinaggio al museo di fronte all'originale rappresenta la permanenza dell'opera all'interno di una forma di culto, questa volta quello della bellezza, che la inchioda al suo rapporto con la tradizione. Qualcosa di analogo sembra accadere in rapporto alla traduzione, termine che con «tradizione» condivide la comune derivazione dal latino «*tradere*» («trasmettere», ma anche «impartire»).

Conferme della prospettiva che interpreta il tradurre in assonanza a un altro verbo che deriva da *tradere*, vale a dire tradire, le si pos-

[6] Sebbene con ciò non si voglia sostenere una unicità della riflessione tedesca a cavallo tra Diciottesimo e Diciannovesimo secolo, va senza dubbio notato che tanto l'ambiente romantico, quanto Goethe, Herder e Hölderlin si sono dedicati a fondo a problematizzare la traduzione. Antoine Berman fa risalire questo fiorire di traduzioni e di teorie della traduzione alla condizione della cultura tedesca che fondava la propria germanicità proprio su una traduzione: quella della *Bibbia* da parte di Lutero (Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, Paris 1984, pp. 25-7).

[7] Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935); trad. it. a cura di Enrico Ganni, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, in Id., *Opere*, vol. 7, Einaudi, Torino 2006, p. 303.

sono trovare facilmente. Si prenda una delle più celebri terzine della *Commedia* di Dante:

> Amor, ch'a nullo amato amar perdona,
> mi prese del costui piacer sì forte,
> che, come vedi, ancor non m'abbandona[8].

E la si confronti con una delle traduzioni più note e nobili in lingua inglese, vale a dire quella di Henry Wadsworth Longfellow:

> Love, that exempts no one beloved from loving,
> Seized me with pleasure of this man so strongly,
> That, as thou seest, it doth not yet desert me.

In una traduzione come questa, decisiva per rendere celebre Dante negli Stati Uniti, si nota immediatamente che molto del messaggio di partenza viene perso. Proviamo a arrestarci a tre elementi essenziali della poesia: verso, rima e contenuto. La traduzione, lo si comprende facilmente, mantiene l'endecasillabo, ma non è in grado di rispettare lo schema rimico, pur così rilevante nell'opera di Dante. E anche per quanto riguarda il contenuto vi sono notevoli appiattimenti. Si prenda il primo verso della terzina: «Love, that exempts no one beloved from loving» (l'amore, che non esime nessuno degli amati dall'amare). Si prenda ora la versione originale, vale a dire uno dei versi più celebri dell'intera storia della letteratura italiana. Come chiunque abbia fatto le scuole superiori in Italia sa alla perfezione, si tratta di un verso difronte al quale la pretesa di un'interpretazione univoca a completamente trasparente si arresta. Anche stando all'interpretazione più frequente e meno problematica del verso, che intende «a nullo» non alla latina (cioè «da nessuno)», ma come semplicemente «nullo» (nessuno), il verso indica il fatto che nessuno che sia amato è perdonato, da parte dello stesso amore, per il fatto di amare; indica cioè un movimento paradossale che tocca delle corde intime della poetica, impossibili da cogliere tanto nella traduzione quanto in una parafrasi esplicativa del testo.

Sono ragioni come questa che spingono il lettore di altra madrelingua, in questo caso inglese, a sobbarcarsi la fatica di imparare l'italiano nelle sfumature del volgare duecentesco per accedere,

[8] Dante Alighieri, *Commedia*, 1, V, 113-115; Eng. trans. by Henry Wadsworth Longfellow, Berhard Tauchnitz, Leipzig 1867.

appunto, al tanto agognato originale. La traduzione assume così il carattere della copia scadente, in senso quasi platonico, in quel senso per cui (giocando ancora con la comune radice latina) il tradurre sarebbe un tramandare che tradisce. Il brivido che si prova entrando per la prima volta in contatto con l'originale, e che io ho personalmente provato sfogliando le pagine fitte di un'edizione Suhrkamp di Kafka, potrebbe essere collocato nello stesso ambito della percezione cultuale di quell'aura che, stando a Benjamin, viene distrutta dall'ingresso dell'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica.

Ma l'aura, per Benjamin, viene appunto distrutta dal carattere progressivo della riproducibilità tecnica. In questo modo, l'arte si libera dal peso della tradizione, dalla sua esistenza nel culto, e amplifica il gesto di Baudelaire nel momento in cui il poeta perde l'aureola, che giace ora abbandonata nel fango[9]. La tesi hegeliana sulla traducibilità della poesia mira, secondo quanto vedremo, a un analogo risultato. Si tratta ora di rileggere quella tesi hegeliana alla luce della sua teoria complessiva del materiale letterario e mostrare come essa sottostia a una concezione estremamente progressiva della poesia, una concezione che, contemplando la possibilità di quella che potremmo chiamare una «traducibilità universale», interroga la poetica nei suoi tratti più intimi, la lega al destino complessivo della storia e intende infine riconoscerle il ruolo che un tempo le era stato assegnato, essere cioè «*maestra dell'umanità*»[10], se non l'unica perlomeno una delle.

3.

Al centro sta la nozione di materiale letterario. Secondo la suddivisione che Hegel ha in mente, la poesia fa parte delle arti e, come tale, deve possedere un materiale, dal momento che l'arte è connotata proprio dalla nozione di materiale, precisamente di materiale sensibile: «l'arte presenta dunque il concetto assoluto dell'intuizione sensibile mediante un materiale sensibile»[11], si legge negli

[9] Charles Baudelaire, *Perte d'auréole* (1869); trad. it. a cura di Franco Rella, *Perdita d'aureola*, in Id., *Lo spleen di Parigi*, Feltrinelli, Milano 1992.

[10] Georg W.F. Hegel, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (s.a.); trad. it. a cura di Francesca Iannelli, Mario Farina, Giovanna Pinna, *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, in *Arte, critica ed estetica,* Aesthetica Edizioni, Sesto San Giovanni 2024, p. 42.

[11] Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Wintersemester 1829/21*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 28.1, hrsg. von Niklas Hebing, Meiner, Hamburg 2015, p. 15.

appunti del corso del 1821; mentre nel corso del 1823 troviamo che «l'arte è limitata anche secondo il suo contenuto, possiede un materiale sensibile e perciò è capace solamente di un certo grado della verità» [12]. L'arte, stando al modo in cui la intende Hegel in assonanza all'elaborazione che di questi temi veniva fatta in area tedesca a cavallo tra Diciottesimo e Diciannovesimo secolo, è una disciplina umana che comunica il proprio contenuto sensibilmente mediante un materiale. Il materiale sensibile non è per l'arte qualcosa di accidentale o estrinseco, magari frutto di una decisione convenzionale, ma parte integrante della modalità comunicativa. Il contenuto dell'arte è tale solamente in quanto è comunicato mediante il materiale che le è proprio.

L'arte, in una parola, è l'«l'esistenza sensibile dell'idea» [13]; questo significa che essa comunica non mediante concetti, ma sensibilmente mediante il materiale del quale è composta. E dal momento che la poesia è un'arte occorre domandarsi quale sia il suo materiale specifico. Cioè quale sia la componente della poesia che comunica sensibilmente il contenuto artistico dell'opera.

È fuori discussione, in proposito, quel che tutto ciò significhi per le arti visive. È evidente quali siano i materiali dell'architettura, della scultura e della pittura: pietra e colore. Pietra e colore sono quel che fa di architettura, pittura e scultura ciò che esse sono; costituiscono ciò senza di cui non potrebbero essere definite in quanto arti. Come non si dà una pittura priva di colore da stendere, così non si danno scultura e architettura senza materiale plastico da plasmare. Un simile ragionamento ci porta, con un certo agio, anche a una valutazione analoga del materiale musicale. Si tratta, ovviamente, del suono: con i suoi rapporti e con le sue relazioni, il suono dà quindi forma allo specifico artistico della musica, ciò rispetto a cui la musica è necessariamente in relazione. Anche volendo estendere il discorso a esperienze artistiche molto successive a Hegel, i 4 minuti e 33 secondi di silenzio di John Cage (*4′33′′*) stanno in relazione con il suono proprio evocandone l'assenza.

Questa è, in senso generale, la nozione hegeliana del materiale artistico: quell'aspetto dell'opera che si relaziona ai sensi del ricettore e che comunica a quest'ultimo quel che di artistico è contenuto nel prodotto del genio. Ciò non significa che nelle opere d'arte

[12] Hegel, *Lezioni di estetica*, p. 223.
[13] Ad esempio, *ibidem*, p. 223.

non esista una dimensione, in senso ampio, concettuale. Hegel è ben conscio della portata allegorica di certe opere pittoriche. Prendiamo un quadro come il *Rinaldo e Armida* di Poussin conservato al museo Puškin di Mosca. Si nota, accanto alle figure principali, un gruppo di amorini beffardi che scagliano dardi invisibili. La loro funzione è quella di mettere in luce la capacità che ha l'amore di farsi beffe delle intenzioni della maga pagana che intendeva tenere per sé l'eroe cristiano[14]. Figurazioni come questa rappresentano un contenuto concettuale, rappresentano la *fabula* che l'autore ha immesso nell'opera. Lo stesso può dirsi, ad esempio, della complessa stratificazione allegorica nelle illustrazioni di Dürer, per elementi particolari della statuaria greca che Hegel stesso cita, come l'aquila che accompagna la figura di Giove[15]; anche l'arte più tarda non è per nulla priva di elementi di questo genere: è sufficiente pensare al *Grande vetro*, che con il suo intreccio di riferimenti articolati basta da solo a mettere in discussione l'immagine di Duchamp come autore del "già fatto" e dello sberleffo fatto all'arte tradizionale. L'arte, però, nella prospettiva del filosofo, non può arrestarsi a questo. Un secolo abbondante dopo Hegel, Adorno dirà – con tono spiccatamente hegeliano – «gli impulsi degli autori si spengono nel contenuto oggettivo da quelli assunto»[16]. Se questo fosse lo specifico dell'arte – cioè comunicare una serie di concetti che l'autore ha in mente – tanto varrebbe scrivere un saggio. La presentazione artistica possiede anche altro di essenziale, e cioè la comunicazione sensibile, non concettualmente scioglibile, di idee per mezzo di un materiale (il colore pittorico, la pietra scultorea e il suono musicale).

Se però le arti visive e uditive facilitano il riconoscimento del loro materiale di riferimento, altrettanto non può dirsi per l'arte della parola: la poesia ha un rapporto articolato con il proprio supporto materiale, che è frutto di un'operazione di mediazione. Se infatti affermassimo che il materiale della poesia debba consistere, ad esempio, nell'inchiostro, ci troveremmo nella condizione di sostenere che la poesia *Il sabato del villaggio* stampata su un certo foglio con un certo inchiostro è una poesia diversa da *Il sabato del villaggio*

[14] Per un'interpretazione di questo dipinto, si veda Giovanni Careri, *La fabbrica degli affetti*, il Saggiatore, Milano 2010, p. 140.

[15] Si veda Hegel, *Lezioni di estetica*, p. 158.

[16] Theodor W. Adorno, *Der Essay als Form* (1958); trad. it di Alberto Frioli rivista da Enrico De Angelis, *Il saggio come forma*, in Id., *Note per la letteratura 1943-1961*, Einaudi, Torino 1979, p. 7.

stampata su un altro foglio, con dell'altro inchiostro e utilizzando un *font* differente. Allo stesso modo, nemmeno il suono della poesia letta può formarne, autonomamente, il materiale artistico *tout court*, vale a dire quel che fa della poesia una poesia. Altrettanto strano sarebbe infatti sostenere che, poniamo, sempre *Il sabato del villaggio* diventasse un'altra poesia una volta che fosse letta da voci differenti. Non il suono, dunque, non il colore dell'inchiostro steso formano il materiale poetico e nemmeno la superficie tangibile della carta lo fa. Deve bensì essere qualcos'altro e Hegel descrive come segue questo qualcos'altro:

> Possiamo con semplicità rispondere: l'interno rappresentare ed intuire. Sono le forme spirituali quelle che sostituiscono il sensibile e costituiscono il materiale da configurare, che prima era il marmo, il bronzo, il colore e i suoni musicali[17].

Si sono scelte le parole provenienti dalla vecchia Estetica redatta da Hotho per la loro chiarezza, sebbene analoghi riferimenti si possano ritrovare anche negli appunti dei corsi. Ad esempio, nel corso del 1826, secondo il manoscritto Kehler, si legge:

> La poesia ha anche un contenuto esteriore, ma non per l'orecchio e l'occhio, bensì per la rappresentazione e, perciò, nella poesia l'interiorità è unita immediatamente con sé. La poesia appartiene al regno della rappresentazione; il suo elemento è il più ricco. Il linguaggio, concentrazione dei segni della rappresentazione, è la guisa del suo esteriorizzarsi. Essa possiede questo malleabile elemento creativo, che ubbidisce immediatamente all'interiorità[18].

È così dunque che Hegel concepisce il materiale poetico: quel che per la pittura era il colore, per la musica il suono, per la scultura il marmo, per la poesia sono le rappresentazioni interiori. È il «senso interno» quello che nella poesia costituisce la totalità del sensibile ed è in questa specie di interiorità che va identificato il materiale poetico.

[17] Hegel, *Estetica*, p. 1078.

[18] Georg W.F. Hegel, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift F. C. H. V. von Kehler*, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, Bernadette Collenberg-Plotnikov, Fink, München 2004, p. 197. Anche in questo caso, la scelta è caduta sul manoscritto Kehler del corso del 1826 per via della chiarezza con cui argomenta. Analoghe considerazioni possono essere rintracciate nel manoscritto Griesheim, vale a dire quello scelto per la pubblicazione nei *Gesammelte Werke* hegeliani (Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Sommersemester 1826*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 18.2, hrsg. von Niklas Hebing, Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 2018, p. 844).

4.

In poesia, questo è quel che pensa Hegel, a essere sensibile è una relazione tutta interna al soggetto. A ben guardare, questo è un problema che Hegel eredita dalla *Critica del giudizio*, ove Kant bandisce la sensibilità dal libero gioco delle facoltà che producono il sentimento del bello (che sono solamente immaginazione e intelletto), escludendo così che a causare il giudizio sia l'oggetto sensibile, mettendo piuttosto al centro la sua rappresentazione[19]. Nel discorso hegeliano sulla poesia accade in un certo senso qualcosa di simile. Leggiamo in che modo, secondo Hegel, si produce la comprensione poetica:

> Ciò che media fra l'interiore e l'esteriore è l'elemento metrico […]. L'espressione è la parola, dapprima come segno della rappresentazione, non per sé risuonante, non muta, è segno della rappresentazione[20].

Ciò che Hegel sta affermando in passaggi come questo, piuttosto frequenti nei quaderni dei corsi, è che la rappresentazione costituisce ciò con cui il soggetto entra in comunicazione sensibile al fine di fruire dell'opera poetica e che gli attrezzi del mestiere della poesia (i versi, la metrica, il tono delle parole, e così via) sono gli elementi che mediano tra l'esterno e l'interno al fine di creare una rappresentazione che, poi, viene fruita esteticamente. Il fruitore comprende un verso poetico, che è risultato dei diversi elementi indicati, questa comprensione produce una rappresentazione interiore e quest'ultima è ciò a cui il fruitore si relaziona per la comprensione artistica della poesia. Non i tratti esteriori della lingua fanno il carattere artistico della poesia, bensì il modo in cui questi sanno relazionarsi con l'intimità del soggetto. Come lo scultore dà forma al marmo, così il poeta scolpisce le immagini che abitano la vita interiore del soggetto e con queste immagini crea la propria opera d'arte.

Può essere utile una esemplificazione. Si prendano i celebri versi di Petrarca:

> Benedetto sia 'l giorno, e 'l mese, e l'anno,
> e la stagione, e 'l tempo, e l'ora, e 'l punto,
> e 'l bel paese, e 'l loco ov'io fui giunto
> da' duo begli occhi che legato m'hanno[21].

[19] Su questo, si veda il primo momento del giudizio di gusto nell'*Analitica del bello* (Immanuel Kant, *Kritik der Urtheilskraft* [1790]; trad. it. di Leonardo Amoroso, *Critica della facoltà di giudizio*, Rizzoli, Milano 1995, pp. 149-151).

[20] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. 1826*, p. 847.

[21] Francesco Petrarca, *Sonetti*, LXI, 1-4.

La nostra comprensione poetica, stando Hegel, non ha a che fare con una scomposizione concettuale del messaggio. Altrimenti sarebbe indifferente leggere un testo o la sua parafrasi. Bensì, la relazione del fruitore con quel che di poetico c'è nella poesia è una relazione con le immagini che essa inevitabilmente suscita al nostro senso interiore. Lo schema rimico ABBA, l'endecasillabo, la scansione conferita dall'uso ritmico del polisindeto (la ripetizione della congiunzione nel collegamento delle proposizioni): tutti questi elementi esteriori si collegano per dare forma all'immagine rappresentativa interiore che il soggetto esperisce.

Torniamo ora alla supposta tesi scandalosa di Hegel: «perciò, per quel che è propriamente poetico è indifferente se un'opera di poesia è letta o ascoltata, ed essa può anche essere tradotta in altre lingue senza che ne venga essenzialmente diminuito il valore»; o più precisamente, come si legge nel quaderno del corso del 1823: «un'opera poetica può venir letta, e si può anche tradurla in altre lingue, portarla in altri rapporti sonori. È indifferente se noi ascoltiamo o leggiamo un'opera poetica». Riletta ora, questa tesi, appare probabilmente meno problematica, pur mantenendo un tono in un certo senso scandaloso rispetto al senso comune, che vien da pensare Hegel stesso ricercasse. Quel che Hegel vuol dire riguarda in generale lo statuto del materiale poetico e va inteso perciò come un tentativo, forse estremo, di separare la poesia da qualunque elemento sensibilmente esteriore che potrebbe contaminarne l'interiorità e dunque l'universalità. Sono numerosi i passaggi nei quali Hegel connette la poesia alla libertà, proprio sulla scorta del suo fondarsi su un materiale interiorizzato e spiritualizzato, dunque universalizzato[22]. Non si tratta ovviamente dell'interiorità in senso romantico, di quello sprofondarsi che assume il lato più marcatamente soggettivista della formazione fichtiana comune al primo romanticismo, a cui Hegel dedica passaggi tra i più sprezzanti; si tratta della libertà come distacco dall'accidentalità del sensibile e come passaggio alla mediazione soggettiva dell'esteriorità. Questo sta a cuore a Hegel nel suo discorso sul materiale poetico e nell'adagio sulla traducibilità della poesia.

[22] Nel manoscritto di Griesheim relativo al corso del 1826 si legge, ad esempio: «poiché essa [la poesia] è di casa nel regno delle rappresentazioni, fa parte della comunità, della particolarità, essa deve effondere la libertà in ogni particolarità» (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. 1826*, p. 844).

Riconnettendo quanto abbiamo finora visto, la frase di Hegel ha un significato piuttosto ricostruibile: per tradurre una poesia occorre trovare, nella lingua d'arrivo, un insieme di parole che permettano al fruitore di comporre quella stessa immagine che il fruitore madrelingua compone nella lingua di partenza. Non servono le stesse parole, servono parole, magari diverse, che compongano la stessa immagine. Affermare questa possibilità, seppur in senso ideale e latente, quasi come caso limite, ha però per Hegel un significato decisivo. In gioco c'è infatti l'universalità di ciò che nella poesia viene espresso in forma sensibile ma assoluta: lo spirito. Su cosa sia lo spirito in Hegel si sono scritte biblioteche intere e non conviene qui tentare un'improbabile definizione lapidaria. Occorre però intendersi e, magari, isolare alcune caratteristiche minimali di questa nozione. Lo spirito è ciò per cui l'essere umano riconosce se stesso, è il suo essere due volte. Nell'estetica, questo si declina nell'immagine dell'elaborazione della natura, che si riscontra sì nelle grandi opere d'arte nate della maestria dell'antichità, ma anche in elementi più marginali, almeno in apparenza, vale a dire il bambino che tira sassi nell'acqua per riconoscere sé nei cerchi che vengono prodotti o il selvaggio che tatua il proprio corpo per farsi diverso da come è per natura[23]. Lo spirito è quel che rende l'umanità propriamente tale, e cioè umana; corrisponde al significato delle interazioni umane (al perché, ad esempio, su una cornice ci sia un fregio, su una lettera in bella grafia uno svolazzo) e al modo in cui l'essere umano si rappresenta questo significato.

L'arte, assieme a religione e filosofia, è la disciplina che esprime lo spirito secondo il suo senso più alto, cioè libero, disinteressato, privo di finalità estrinseche alla propria stessa produzione, secondo il lessico degli idealisti: assoluto. E tra tutte le arti la poesia è quella che più di tutte si libera dal sensibile e si presenta pura all'interiorità umana. Che proprio la poesia debba poter essere capita da ognuno è quindi un fatto cruciale. Si badi bene, però. La poesia non deve essere capita da tutti, deve bensì *poter* essere capita da tutti e analogamente tradotta: la possibilità di tradurre le poesie, di farlo in modo universale, è dunque un principio interno e essenziale alla poetica stessa.

[23] Hegel, *Lezioni di estetica*, pp. 15-6.

5.

Ciò a cui la traduzione mira, il fine segreto della traduzione poetica, non ha quindi a che fare con la conservazione dell'originale al fine del trapianto del suo messaggio, della sua *fabula*, in una lingua altra. Osserva Benjamin, in proposito: «se la traduzione fosse destinata al lettore», se dunque avesse un messaggio da recapitare «dovrebbe esserlo anche l'originale» e si domanda subito, ma se «l'originale non esiste per il lettore, perché la traduzione dovrebbe potersi intendere in base a questo riferimento?»[24]. Quest'ultimo accenno mette allo scoperto l'intento a cui mira questo intervento. La tesi hegeliana sulla traduzione – che non arriva a essere una vera e propria teoria, se non mediante la ricostruzione – condivide alcuni elementi base della prospettiva di Benjamin sull'originale in arte: sia che si tratti dell'originale poetico su cui si concentra *Il compito del traduttore*, sia che si tratti dell'originale *hic et nunc* di cui parla *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*. Tanto Benjamin quanto Hegel mettono in crisi la nozione di originale in quanto tale, perlomeno se pensato come ciò da cui l'opera, oppure la traduzione, deriva.

Per Benjamin la traduzione consiste nella dimostrazione che all'opera è garantita una sopravvivenza e la traduzione non si limita a trasportare un testo poetico da una lingua a un'altra, bensì è ciò che mette in comunicazione le lingue vive con la pura lingua che le determina a priori. In questa concezione si possono rintracciare perlomeno tre influenze di base. C'è senza dubbio quella del primo romanticismo e in questa prospettiva la traduzione avrebbe una funzione analoga a quella della critica nella *Frühromantik*: portare a compimento l'opera mostrandone la vita[25]; la seconda è quella di Goethe, segnatamente nella nozione di pura lingua, che è pensata sulla scorta dell'*Urphänomen* goethiano: come la serie di tutte le possibilità formali del fenomeno in oggetto (nel caso della foglia, come la serie di tutte le foglie possibili, nel caso della lingua come la serie di tutte le lingue possibili, che tutte le determina senza essere propriamente nessuna di loro[26]); la terza è quella dell'escatologia deri-

[24] Walter Benjamin, *Die Aufgabe des* Übersetzers (1923); trad. it. a cura di Enrico Ganni, *Il compito del traduttore*, in *Opere*, vol. 2, Einaudi, Torino 2001, p. 500.

[25] *Ibidem*, p. 506.

[26] «Piuttosto, ogni affinità metastorica delle lingue consiste in ciò, che in ciascuna di esse, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: la pura lingua» (ivi, p. 504).

vante dal messianesimo ebraico, per cui la pura lingua è la lingua che precede la diaspora babilonese: se le singole lingue si sviluppano «sino alla fine messianica della loro storia, è la traduzione, che si accende all'eterna sopravvivenza delle opere e all'infinita reviviscenza delle lingue, a fare sempre di nuovo la prova di quella sacra evoluzione o crescita delle lingue: quanto il loro segreto sia lontano dalla rivelazione, quanto possa diventare presente nel sapere di questa distanza» [27].

Nella traduzione per come la pensa Hegel, lo abbiamo visto, ciò che si schiude è l'universale dello spirito che scavalca ogni particolarizzazione linguistica. Le singole parole, i suoni, i versi, l'intera tecnica linguistica della poetica si trasforma in segno, vale a dire in materiale arbitrario, che serve alle rappresentazioni presentate di fronte al senso interno. È interessante notare come Benjamin dica qualcosa si analogo:

> In *Brot* e *pain* l'inteso è senza dubbio identico, ma il modo di intenderlo non lo è. Dipende, cioè, dal modo di intendere che le due parole significano qualcosa di diverso per il francese e per il tedesco, che non sono intercambiabili per l'uno e per l'altro, e che anzi, in ultima istanza, tendono a escludersi; mentre dipende dall'inteso che esse, prese assolutamente, significano una sola e medesima cosa [28].

C'è la possibilità, suggerisce Benjamin, che in alcuni casi la traduzione di *Brot*, in francese, non sia *pain*. Questo vale ovviamente solo per la traduzione poetica, non certo per la traduzione che voglia dar conto di una ricetta nella quale vada impiegato del pane: in quel caso, l'obiettivo sarà quello di conservare l'inteso, a prescindere dal modo di intendere. In poesia, però, non sempre *Brot* significa *pain*. Si pensi alla traduzione del titolo del romanzo di Thomas Pynchon *The Crying of Lot 49*. Non c'è ovviamente dubbio sul fatto che l'inteso della traduzione venga restituito dalla scelta dell'editore italiano che rende il titolo con *L'incanto del lotto 49*. Ma esiste, ad esempio, un'assonanza assai evocativa tra le parole *crying* e *fortynine* alla quale in italiano si sarebbe potuto alludere scegliendo di utilizzare nel titolo il numero quarantotto anziché quarantanove. Il modo di intendere di cui parla Benjamin, cioè il valore che la parola assume in una lingua a prescindere dall'inteso, ha lo stesso valore

[27] *Ibidem*, p. 505.
[28] *Ibidem*, p. 504.

che ha la parola, in Hegel, nel momento in cui permette di evocare una rappresentazione: essere portatrice di un elemento significante che si collega al sistema della lingua di partenza e che deve trovare un omologo nella lingua d'arrivo, senza l'obbligo che il primo e il secondo termine condividano l'inteso denotativo.

È allora davvero possibile tradurre una poesia da una lingua a un'altra «senza che ne venga essenzialmente diminuito il valore»[29]; Mallarmé dice, in proposito, che nella traduzione bisogna fare di una poesia un'altra poesia, e che ci vuole un genio pari al genio originale per portare a compimento la traduzione poetica[30]. Nel modo in cui Hegel affronta la traduzione si mostra un tratto fondamentale della sua estetica, quello secondo cui il valore dell'opera d'arte ha di mira un significato universale, valido a prescindere dalle contingenze, delle quali una è la lingua in cui la poesia è composta. La lingua della poesia è, di fatto, una lingua di immagini, è l'esibizione per immagini dello spirito assoluto di fronte al senso interno e, pertanto, la lingua naturale nella quale è composta non è altro che un mezzo. Lungi dall'essere dovuta a una presunta mancanza di sensibilità artistica, la frase di Hegel sulla traduzione ci invita a pensare con attenzione al significato dell'originale e, anzi, a metterne in discussione il culto. La traduzione, anziché tradire l'originale, ne mette a nudo il funzionamento: ne mette a nudo il carattere derivato. L'opera vera e propria risiede nel linguaggio assoluto delle immagini, in ciò che accomuna la facoltà dell'esibire presente nell'umanità nel suo complesso, rispetto alla quale l'originale è una semplice occasione. La traduzione, nella poesia, può essere vista allora come l'operazione che esprime il funzionamento del linguaggio poetico, la sua mancanza di una referenza segnica univoca e la sua appartenenza a una lingua universale di immagini.

[29] Hegel, *Estetica*, p. 1078.

[30] Mallarmé, nella sua traduzione di Poe, parla del sogno di una traduzione di questo genere, riferendosi a Baudelaire come traduttore di Poe (Stéphane Mallarmé, *Les Poèmes d'Edgar Poe*, in *Œuvres complètes*, édition établie par Bertrand Marchal, Gallimard, Paris 2003, p. 770).

La competenza traduttiva dell'enciclopedia filosofica. Osservazioni sul sistema di Hegel[*]

Silvia Pieroni

In line with Douglas Robinson's definition of translation as a strange loop, I will examine the paradoxical circularity of translation through the lens of the philosophical encyclopaedia. My aim is to highlight the link between an encyclopaedic conception of knowledge and the logic of translation. This hypothesis will be discussed by analysing Hegel's idea of the philosophical encyclopaedia as a «circle of circles» from the more specific perspective of the kind of epistemological as well as stylistic competence required to the philosopher. Such a competence enables us to think the universality of an encyclopaedic model of knowledge as universality in translation.

Keywords: *Hegel, Universality in Translation, Encyclopaedia, Strange Loops, Translational Competence.*

1. *Lo strano anello della traduzione*

C'è un sottile filo rosso che lega il filosofo al traduttore, non solo nella misura in cui un filosofo può essere anche un grande traduttore o fare della traduzione un oggetto di riflessione speculativa. L'intimo legame tra filosofia e traduzione può essere chiarito meglio se pensiamo alla filosofia come a un'attività di scrittura che si esplica attraverso molteplici generi letterari. Fra questi, il genere dell'enciclopedia mostra una specifica vocazione traduttiva, tanto è vero che, come mostrerò in questo contributo, è possibile spiegare la struttura formale dell'enciclopedia filosofica attraverso la logica che soggiace all'attività traduttiva. L'opportunità di questa operazione risulta evidente non solo in una prospettiva storico-filosofica – per la comprensione, ad esempio, dei grandi progetti enciclopedici sviluppa-

[*] La ricerca è stata condotta nell'ambito del Progetto PRIN2022 – Prot. 20224KFTLP dal titolo "Hegelian constellations of the feminine: a hyper-archive for an inclusive *Bildung*" finanziato dall'Unione Europea – NextGenerationEU a valere sul Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) – Missione 4 Istruzione e ricerca – Componente 2 "Dalla ricerca all'impresa" – Investimento 1.1 – Avviso DD 104 del 02-02-2022.

ti fra Settecento e Ottocento –, ma anche se pensiamo l'enciclopedia in termini di *competenza*, come è stato proposto da Umberto Eco[1].

Ciò che qualifica sul piano stilistico il genere letterario dell'enciclopedia caratterizza su quello epistemologico una specifica modalità circolare di organizzazione del sapere. A partire dalla concezione ellenistica della *enkyklios paideia*, la competenza enciclopedica rappresenta infatti una componente imprescindibile di ogni contesto scientifico multidisciplinare che voglia sviluppare un'integrazione efficace fra i saperi. In un contesto di questo tipo la difficoltà di un dialogo autenticamente interdisciplinare si configura come problema di traduzione fra diversi linguaggi scientifici, ma tutti parte integrante di quella che, sempre sulla scorta di Eco, possiamo definire un'*enciclopedia* comune.

Recentemente il traduttologo americano Douglas Robinson ha proposto di applicare alla logica della traduzione il modello cognitivista degli «strange loops»[2] elaborato da Douglas Hofstadter per spiegare il fenomeno dell'autocoscienza nei termini di un circolo autoreferenziale, di un paradosso caratterizzato dalla ricorsività. Uno *strange loop* occorre ogniqualvolta che, spostandoci verso l'alto o verso il basso attraverso i diversi livelli di un sistema gerarchico, scopriamo inaspettatamente di essere tornati al punto di partenza[3], cosicché il sistema che inizialmente si pensava organizzato secondo una gerarchia ascendente, alla fine si presenta in forma circolare.

La caratteristica principale di questo *loop* riguarda l'effetto che il circolo produce su chi percorre i molteplici livelli della struttura o sistema: se anche il punto di partenza coincide con il punto di arrivo, lo stato del soggetto quando si trova nel punto di partenza non corrisponde al suo stato nel punto di arrivo. Il circolo diventa *strange* nel momento in cui produce un effetto di straniamento o estraniazione nell'io. Questo, secondo Robinson, è quanto accade al

[1] Cfr. Umberto Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, pp. 199-200.

[2] Douglas Robinson, *The Strange Loops of Translation*, Bloomsbury, New York 2022.

[3] Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York 1979, p. 10. Si veda anche Id., *I Am a Strange Loop* (2007); trad. it. a cura di Francesco Bianchini, Maurizio Codogno, Paolo Turina, *Anelli nell'io. Che cosa c'è al cuore della coscienza?*, Mondadori, Milano 2008, p. 132: «Per "strano anello" intendo […] un loop astratto nel quale, durante la serie di fasi che costituiscono le iterazioni cicliche, ci sia uno slittamento da un livello di astrazione (o di struttura) a un altro, uno slittamento che sembra un movimento verso l'alto all'interno di una gerarchia, e nonostante ciò i successivi spostamenti verso l' "alto" finiscono col dar luogo a un ciclo chiuso. In altre parole, malgrado la nostra sensazione di allontanarci sempre più dall'origine, finiamo per ritrovarci, con nostro sconcerto, esattamente al punto di partenza».

traduttore quando traduce, quando si trova, cioè, a percorrere gli strani anelli della traduzione. Tradurre da una lingua a un'altra è un'attività segnata da una tensione costante verso l'originale e non un passaggio lineare da una lingua "fonte" a una lingua di "destinazione". Tuttavia, lo strano circuito della traduzione non si chiude, come sostiene Hofstadter, non è mai composto da un solo anello, bensì da una catena di anelli. La dinamica degli strani anelli della traduzione rivela così una connessione con quella semantica dell'alterità che, a partire da Friedrich Schleiermacher, ha ispirato i teorici del «circolo ermeneutico»[4].

L'estraneità verso cui apre il paradigma degli strani anelli può infatti essere intesa secondo un'accezione prossima a quella dell'approccio estraniante alla traduzione. Nella traduzione estraniante, per riprendere la nota formula di Schleiermacher, il traduttore «lascia il più possibile in pace lo scrittore» del testo originale «e gli muove incontro il lettore»[5]. In tal modo quest'ultimo riesce a farsi partecipe dell'estraneità dell'originale. Il traduttore diventa il «punto intermedio»[6] in cui le parti si incontrano assumendo su di sé quella disposizione all'apertura che tanto la lingua fonte quanto quella di destinazione dovrebbero mostrare l'una nei confronti dell'altra. Per la soggettività del traduttore questa diposizione corrisponde a un'estraniazione dalla propria capacità autoreferenziale. L'«estraneità [*strangeness*] di questo ciclo», scrive Robinson, «viene accentuata solo quando il traduttore inserisce il proprio "io" tra l'autore e il lettore della fonte e devia o reindirizza la situazione retorica dalla cultura di origine a quella di arrivo»[7].

La complementarità fra "fedeltà" e "libertà" traduttiva presuppone una sorta di circolarità tra le strutture semantiche della lingua di partenza e della lingua di arrivo. In linea di principio ogni buona traduzione dovrebbe sempre permetterci di ritornare all'originale, ma tornare all'originale, dopo aver tradotto, non avviene senza conflitti. La reversibilità della traduzione implica un'operazione *critica* che può produrre un accrescimento sul piano conosci-

[4] Sul circolo ermeneutico, cfr. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960); trad. it. a cura di Gianni Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, pp. 551 ss.

[5] Friedrich D.E. Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (1813); trad. it. a cura di Giovanni Moretto, *Sui diversi metodi del tradurre*, in *Etica ed ermeneutica*, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 95.

[6] *Ibidem*, p. 96.

[7] Robinson, *The Strange Loops of Translation*, p. 9. Traduzione mia.

tivo, ma anche condurre a una revisione della nostra comprensione del significato con conseguente negazione del processo traduttivo. In questo senso la circolarità della traduzione genera una sorta di cortocircuito, poiché la lingua di partenza e quella di arrivo finiscono per trovarsi nella traduzione in una relazione di reciproca equivalenza e non-equivalenza. Da un lato, infatti, per poter tradurre si deve presupporre una corrispondenza semantica tra l'originale e la sua traduzione; dall'altro, l'esecuzione della traduzione rende necessario riconoscere l'impossibilità di un'equivalenza, anche solo di tipo normativo, fra i significanti di due diverse lingue. La stessa possibilità della traduzione, come ben sanno i traduttori, si situa al confine fra traducibilità e intraducibilità, fra successo e fallimento nel riconoscimento di un'identità nella differenza fra l'originale e la sua traduzione.

La circolarità estraniante della traduzione contraddistingue anche il rapporto fra particolare e universale nell'enciclopedia filosofica. In essa l'universalità non costituisce un principio gerarchico di organizzazione del sapere, ma piuttosto, come vedremo, il prodotto della storicità ed eterogeneità dei processi semantici. Questo *universale in traduzione*[8] trova espressione adeguata non nell'ideale di una lingua pura, bensì nella particolarità delle lingue naturali, nel loro reciproco svolgersi e determinarsi. Costruire una tale universalità mediante la forma enciclopedica appare l'obiettivo del caso di studio che analizzerò nel presente contributo: la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* di Hegel è il risultato di una scelta stilistica profondamente meditata dal filosofo di Stoccarda, il quale considera l'enciclopedia la forma espositiva più adeguata al sistema proprio in virtù del suo legame con l'attività della traduzione.

2. *Il modello enciclopedico hegeliano*

Nell'Introduzione alla prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, pubblicata a Heidelberg nel 1817, Hegel spiega perché l'enciclopedia rappresenta il genere letterario più adatto a padroneggiare la complessità della speculazione filosofica. Anzitutto la filosofia non possiede, a differenza di altre scienze, un oggetto

[8] Cfr. Saša Hrnjez, *Translational Universality: The Struggle Over the Universal*, «Labyrinth», 21 (2019), pp. 118-37.

d'indagine specifico e immediato, come lo spazio per la geometria, il numero per l'aritmetica, la malattia per la medicina o l'animale per la zoologia. La filosofia non ha un inizio nel senso che non può presupporre il proprio oggetto di ricerca come fanno le altre scienze. Spazio, numero, malattia e animale sono trattati dalla filosofia non in quanto dati, bensì in quanto risultati di un processo di formazione che deve essere portato alla luce. È per questo che il sapere filosofico, pur rimanendo unitario, anzi pur essendo garante dell'unitarietà del sapere scientifico in generale, si configura al plurale come un'enciclopedia *delle scienze filosofiche*.

Potremmo dire che la filosofia traduce nel proprio linguaggio l'oggetto di ricerca di altre discipline e, così facendo, ne fornisce, secondo Hegel, una giustificazione. Centrale e determinante in filosofia sarà allora la forma o il linguaggio nel quale il contenuto viene tradotto. «La filosofia è *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, in quanto l'intera sua estensione viene rappresentata con l'indicazione determinata delle parti ed essa è enciclopedia *filosofica*, in quanto la divisione o la connessione delle sue parti è esposta secondo la necessità del concetto»[9]. La filosofia è enciclopedica, in primo luogo, perché è una scienza costitutivamente plurale che richiede molteplici distinzioni e, in secondo luogo, perché è inclusiva, aperta cioè a sempre nuove possibili connessioni. Tramite queste connessioni il contenuto che nelle altre scienze si trova nella forma del presupposto viene giustificato. La connessione delle parti rappresenta allora la necessità immanente dell'enciclopedia filosofica «in quanto il vero è solo come totalità e solo attraverso la divisione e la determinazione delle sue differenze può essere la loro necessità e la libertà del tutto; essa dunque è necessariamente *sistema*. Un filosofare *senza sistema* non può essere niente di scientifico»[10].

In virtù di questo Hegel sottolinea la differenza tra l'enciclopedia filosofica e l'enciclopedia comune. Quest'ultima si presenta come «un *aggregato* di scienze, raccolte in maniera casuale ed empirica», privo cioè di consistenza interna e di un ordine necessario[11]. Nell'enciclopedia filosofica, invece, la connessione del particolare (le singole scienze filosofiche) con l'universale (con il sistema del-

[9] Georg W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817); trad. it. a cura di Adriano Tassi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Heidelberg 1817*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 63-4.

[10] *Ibidem*, p. 64.

[11] *Ibidem*, p. 66.

la filosofia in quanto totalità) viene esposta nella forma del circolo o, meglio, stando alla nota immagine di Hegel, del circolo di circoli:

> [C]iascuna delle […] parti [della filosofia] è un intero filosofico, un circolo della totalità che si conchiude in se stesso, dove tuttavia l'idea filosofica si trova in una particolare determinatezza o elemento. Il singolo circolo perciò, essendo in sé una totalità, infrange anche la ristrettezza del proprio elemento e fonda una più ampia sfera; il tutto si presenta quindi come un circolo di circoli dei quali ognuno è un momento necessario[12].

Dunque, la scelta hegeliana per il genere dell'enciclopedia è motivata da un'esigenza *performativa*: mettere in forma il circolo di circoli del pensiero. L'enciclopedia è il genere letterario più consono a una tale esigenza, perché nel suo andamento circolare coincide con l'atto del filosofare, con quel movimento con cui il pensiero, scriverà Hegel nel 1830, «*genera e dà a sé il suo oggetto*»[13]. In altri termini, esposizione enciclopedica e svolgimento dell'argomentazione filosofica coincidono.

Nell'ultima edizione dell'*Enzyklopädie* pubblicata a Berlino nel 1830 la forma enciclopedica viene presentata come il compito più autentico della filosofia, la quale non deve limitarsi a comunicare pensieri e teorie, ma deve saper anche mettere in scena l'atto di pensare i pensieri con il quale e attraverso il quale il soggetto diventa libero:

> [L]a filosofia mostra di essere un circolo che ritorna in se stesso, che non ha alcun inizio nel senso delle altre scienze; l'inizio, quindi, ha soltanto una relazione al soggetto che vuole decidersi a filosofare, ma non alla scienza come tale; oppure, il che è lo stesso, il concetto della scienza e, quindi, il primo concetto – e siccome è il primo contiene la separazione per cui il pensiero è oggetto per un soggetto (per così dire estrinseco) filosofante – deve necessariamente esser colto dalla scienza stessa. Questo è addirittura il suo unico fine, la sua unica opera e il suo unico scopo, e cioè giungere al concetto del suo concetto e così al suo ritorno e alla sua soddisfazione[14].

Hegel ribadisce che l'argomentazione filosofica è enciclopedica, perché l'esibizione del circolo del pensiero coincide con l'atto del

[12] *Ibidem*, p. 64. Su circolo ed enciclopedia in Hegel, cfr. Gianluca Garelli, *Il punto, la retta, il circolo. Note su «sistema» ed «enciclopedia» tra Kant e Hegel*, «Annuario filosofico», 34 (2018), pp. 32-53.

[13] Georg W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830); trad. it. a cura di Valerio Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La scienza della logica*, UTET, Torino 2004, p. 144.

[14] *Ibidem*.

pensare, ma aggiunge che questo circolo ha una natura negativa. Il circolo filosofico è effettivo solo grazie a quel cortocircuito in base al quale il movimento circolare, di ritorno e riflessione del pensiero su se stesso, nega l'inizio, ovverosia la differenza fra soggetto pensante e oggetto pensato. A questo punto un nuovo circolo ha inizio. La conoscenza filosofica rappresenta una superiore unità in cui la singolarità ed estrinsecità del «soggetto filosofante» vengono negate, ma anche una nuova divisione o connessione, come l'aveva chiamata Hegel nella prima edizione, quella fra la filosofia (totalità) e le scienze (particolarità)[15]. Per realizzare questo circolo della concettualità filosofica al soggetto filosofante viene perciò richiesta una specifica competenza che, come vedremo, Hegel paragona proprio a quella del traduttore.

3. *La competenza enciclopedica*

Nel discorso preliminare all'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, D'Alembert osservava che «l'ordine enciclopedico delle nostre conoscenze» è ben altra cosa rispetto al sistema. In un sistema le conoscenze «convergono verso un medesimo centro; e poiché partendo da esso non è possibile imboccare tutte le vie ad un tempo, la scelta è determinata dalla natura dei differenti spiriti»[16]. Invece, nell'enciclopedia le conoscenze vengono raccolte nel minor spazio possibile e il filosofo viene collocato da un punto di vista privilegiato dal quale «possa abbracciare tutte insieme le principali arti e scienze; osservare con una sola occhiata gli oggetti delle sue meditazioni e le operazioni che su di essi può svolgere; distinguere le branche generali delle conoscenze umane, i punti che le separano o le uniscono, e talvolta perfino intravedere le vie segrete che le pongono in comunicazione tra loro»[17].

L'operazione epistemologica di tipo inclusivo che sta alla base dell'ordine enciclopedico della conoscenza richiede una competenza che gli enciclopedisti descrivono alla stregua di una mappatura.

[15] Sul rapporto circolare fra particolare (le scienze) e universale (la filosofia), cfr. Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna 1968.

[16] Jean B. D'Alembert, *Discours préliminaire* (1751); trad. it. a cura di Paolo Casini, *Discorso preliminare*, in *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert*, Laterza, Bari-Roma 1968, pp. 37-8.

[17] *Ibidem*, p. 38.

Il filosofo, in qualità di cartografo della conoscenza, ha il compito di realizzare

> una specie di mappamondo che deve mostrare i principali paesi, la loro posizione e mutua dipendenza, la strada in linea retta che li unisce; strada spesso interrotta da mille ostacoli, i quali all'interno di ciascun paese possono esser conosciuti soltanto dagli abitanti o dai viaggiatori, ma che non si potrebbero porre in evidenza se non su carte particolari di piccola scala. Tali carte particolari saranno i vari articoli dell'Enciclopedia, e l'albero, o sistema figurato, sarà il mappamondo[18].

La strada in linea retta che unisce le diverse voci enciclopediche corrisponde al complesso apparato di rimandi *ipertestuali* messo in piedi soprattutto da Diderot, apparato che non venne percepito in contrasto con la struttura del dizionario alla quale si conforma lo stile dell'*Encyclopédie* dei *Lumières*. Non dobbiamo dimenticare che in origine il progetto enciclopedico illuminista fu concepito come una traduzione della *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences* (1728-1742) dello scrittore britannico Ephraïm Chambers. Da quest'opera D'Alembert e Diderot non solo tradussero alcuni articoli che confluirono, in tutto o in parte, nella loro enciclopedia, ma soprattutto presero in prestito la struttura del dizionario enciclopedico. Secondo Chambers tale struttura costituiva un necessario supporto al sistema e alla realizzazione di quel rapporto reciproco fra le parti e il tutto di cui si compone la «foresta selvaggia» della conoscenza[19].

L'*Enzyklopädie* hegeliana e l'enciclopedia illuminista divergono su questo aspetto stilistico. Si potrebbe infatti obiettare che quella di Hegel, a dispetto del nome, non sia affatto un'enciclopedia, in virtù del fatto che essa abbraccia un campo, almeno in apparenza, piuttosto circoscritto della conoscenza scientifica, quello appunto delle scienze filosofiche. In realtà, nessuna delle parti di un'enciclopedia che esplicitamente è dedicata alle singole scienze filosofiche contiene una loro definizione. Il criterio stilistico della reciprocità tra il contenuto e la forma seguito da Hegel gli permette di radicalizzare la circolarità dell'esposizione, eliminando la struttura del dizionario ed esponendo direttamente l'elemento ipertestuale. L'enciclopedia

[18] *Ibidem*. Sull'immagine dell'albero per l'enciclopedia filosofica, cfr. Mariafranca Spallanzani, *Sull'albero enciclopedico delle conoscenze: una classificazione del sapere tra Bacone e Descartes*, «Rivista critica di storia della filosofia», 37 (1982) 3, pp. 307-24.

[19] Ephraïm Chambers, *Cyclopaedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, 2 voll., London 1728, vol. I, pp. i-ii. Traduzione mia.

hegeliana non si compone di voci ed evita le definizioni, perché la sua funzione è mettere in azione la dimensione ipertestuale, attuando e non descrivendo le relazioni fra i saperi.

In altre parole, l'oggetto delle singole scienze filosofiche non può essere definito, ma solo eseguito. Se vi è unità tra forma e contenuto, l'enciclopedia dovrà esporre architettonicamente il processo mediante cui la filosofia «*genera e dà a sé il suo oggetto*»[20] e ricostruire in tal modo lo sviluppo immanente del concetto nel suo particolarizzarsi in determinazioni più specifiche. Agli occhi di Hegel, uno stile enciclopedico come quello adottato da Diderot e D'Alembert che prende in prestito la struttura definitoria del dizionario non è adeguato a mettere in luce il nesso di necessità che collega i vari saperi nel loro svolgersi. È dunque necessario riconsiderare la struttura del circolo che ritorna in se stesso alla luce della differenza formale che intercorre tra enciclopedia e dizionario.

Rispetto al dizionario, il quale è fondato sul rigore dell'equivalenza definitoria e su una competenza che Eco ha chiamato «ideale», l'enciclopedia si fa invece carico dello spessore storico e metaforico che accompagna i significati nel loro costituirsi e, perciò, dell'impossibilità di fornire una definizione ultima valida[21]. Da questo punto di vista il progetto dell'enciclopedia illuminista è un ibrido che compendia i due modelli: a dizionario, nella pretesa di dare all'inizio una definizione essenziale ai propri lemmi, e a enciclopedia, per il tentativo di rendere conto del carattere contestuale degli stessi.

Presa per sé la «competenza enciclopedica», secondo Eco, è una «competenza globale» che «come totalità delle interpretazioni contempla anche interpretazioni contraddittorie»[22]. Ma la sua realizzazione nel concreto appare un compito impossibile, perché «l'attività testuale che si elabora sulla base dell'enciclopedia, agendo sulle sue contraddizioni, e introducendovi di continuo nuove risegmentazioni del *continuum*, anche sulla base di esperienze progressive, trasforma nel tempo l'enciclopedia, così che una sua ideale rappresentazione globale, se mai fosse possibile, sarebbe già infedele nel momento in cui è terminata»[23]. Per questo l'enciclopedia è interes-

[20] Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, p. 144.

[21] Umberto Eco, *Trattato di semiotica generale*, Einaudi, Torino 1984, pp. 143-4. Si veda anche Id., *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Bompiani, Milano 2007, pp. 13-105.

[22] Id., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1997, pp. 109-10.

[23] *Ibidem*.

sante come «ipotesi regolativa»[24] per ricostruire a livello locale e in modo parziale un segmento del sistema di interconnessioni semantiche. Secondo Eco, infatti, l'enciclopedia globale rimane un «postulato semiotico»[25] descrivibile solo attraverso le enciclopedie parziali strutturate localmente. Al contrario, Hegel vuole superare la parzialità delle enciclopedie locali esponendo il contenuto non dalla prospettiva unilaterale delle singole scienze filosofiche, ma da quella di un campo semantico (ed epistemologico) comune e universale, fermo restando il principio base del modello enciclopedico per cui non si può dare una definizione ideale.

Il momento strutturale della competenza enciclopedica, in cui il sapere viene ordinato, viene completato da un momento interpretativo o negativo, in cui quello stesso ordine viene messo in discussione. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* l'ultima sezione dedicata alle scienze dello spirito rappresenta il momento propriamente negativo-interpretativo. Lo stesso concetto di *Geist* può essere pensato alla stregua di un'interpretazione del «sistema delle scienze filosofiche», vale a dire non una semplice decodifica della struttura della conoscenza, bensì una strategia che ci permette di uscire dal vasto labirinto del sapere senza seguire il percorso già tracciato, «scoprendone le connessioni segrete, le diramazioni provvisorie, le vicendevoli dipendenze che costituiscono questo reticolo come un mappamondo»[26].

4. *Competenza enciclopedica come competenza traduttiva*

Potremmo dunque definire la competenza enciclopedica come la capacità di includere l'eterogeneità e complessità della realtà in una nozione di totalità in cui possano trovare cittadinanza tutte le distinzioni che costituiscono la realtà, comprese quelle contraddittorie. Certo, la mappatura di questa universalità inclusiva, proprio perché è inclusiva, si presenta come un compito dalla portata effettivamente illimitata, dal momento che potenzialmente illimitate sono le «divisioni», come le chiama Hegel, vale a dire le possibili strutturazioni semantiche. Per questo il filosofo dovrà *iniziare* col mappare localmente un singolo segmento del campo semantico universale,

[24] *Ibidem*, p. 111; cfr. anche Id., *Kant e l'ornitorinco*, p. 120.
[25] Id., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, p. 109.
[26] *Ibidem*, p. 112.

procedendo da una prospettiva particolare, relativa a un determinato momento storico.

La singolarità che contraddistingue l'inizio viene negata dal percorso di mappatura dell'enciclopedia. Nell'enciclopedia, infatti, in primo piano non troviamo tanto la determinazione storica della singolarità in quanto tale, ma piuttosto la connessione tra quella singolarità storica e il campo semantico universale. Questo significa che anche una singola interpretazione locale presenta una portata globale. Come è stato osservato, «per Hegel ogni frammento storico dischiude filosoficamente l'intero»[27]. L'interesse filosofico per la singolarità dipende dalla capacità del singolo di dischiudere una dimensione che ecceda la propria singolarità. Agli occhi di Hegel, il singolo (la parte) può fare questo nella misura in cui è in grado di riferirsi a se stesso o ad altro – di avere pertanto un significato – solo *traducendosi*.

Nel sistema hegeliano la metonimia o *pars pro toto* possiede perciò un valore strutturale. Nella sua accezione più ampia di pensiero metonimico, di trasporto effettuato mediante il linguaggio, la metonimia non assolve solo al compito di comunicare o esprimere il significato, ma anche a quello di produrlo. Di conseguenza l'uso del linguaggio (il significante) non potrà essere indifferente al contenuto (il significato). Questa è la lezione che insegna anche la pratica della traduzione. Il significato di un testo tradotto rimane pur sempre un significato traslato, frutto non tanto di un trasporto dalla lingua fonte a quella di destinazione, ma di un circolo fra traduzione e metafora, grazie al quale un significato, posto in diversi contesti semantici, subisce una trasformazione tale da ampliarne le potenzialità semantiche sia per la lingua fonte, sia per quella di destinazione.

Per fare un esempio, la connessione del termine sanscrito *yoga* con *devotio*, usato da August Wilhelm Schlegel per la sua traduzione latina del poema epico indiano *Bhagavad-Gītā*, oppure con il termine *Vertiefung* proposto da Wilhelm von Humboldt per la traduzione tedesca, non può essere pensata come sostituzione o scambio, bensì come trasporto o traduzione (*Übersetzen*) di un significato universale in forme particolari, entro ciascuna delle quali esso assume differenti e molteplici declinazioni. Riflettendo sul pluralismo della pratica traduttiva e proprio in riferimento al dibattito ottocentesco sul

[27] Berel Lang, *The Anatomy of Philosophical Style: Literary Philosophy and the Philosophy of Literature*, Blackwell, Oxford 1990, p. 12. Traduzione mia.

termine *yoga*, Hegel osserva che «i diversi *significati* di una parola che troviamo nei nostri dizionari sono per la gran parte determinatezze diverse di una medesima accezione fondamentale»[28]. Il passaggio fra *yoga* e *devotio* è possibile perché i due termini afferiscono a un campo semantico comune, in assenza del quale non potrebbe darsi alcuna connessione, così come senza le singole interazioni fra i significanti particolari *yoga* e *devotio* (*yoga* e *Vertiefung*, etc.) non potrebbe darsi lo stesso campo semantico. Entro un modello enciclopedico in cui la prossimità semantica viene elaborata nei termini di *translatio*, la relazione che lega il frammento storico con l'universale, le singole scienze con il concetto di scienza, può essere interpretata alla stregua di una relazione traduttiva, ovvero di uno *strange loop* in base al quale l'antinomia tra originale e traduzione o tra fedeltà e libertà si dimostra profondamente inadeguata.

In un sistema enciclopedico l'universale non è un'entità monolitica e tantomeno un semplice aggregato di parti, ma è lo spazio condiviso costituito dalle effettive e possibili interconnessioni. Alla fine, la *translatio* dei termini rivela una filiazione concettuale di tipo circolare e negativo, in grado di avviare il movimento di uscita dallo stesso circolo ermeneutico. Se il frammento storico dischiude filosoficamente l'intero (*pars pro toto*), ciò accade perché il frammento è l'effetto che sta per la causa, perché l'universale (l'intero) è causa del particolare (del frammento storico). In questo strano anello, che non è un circolo vizioso ma uno *strange loop*, l'universale traduce il particolare, ma il particolare a sua volta traduce l'universale.

Nell'Introduzione all'*Enzyklopädie* del 1830 Hegel osserva che «il vero *contenuto* della nostra coscienza viene *conservato*, anzi soltanto allora viene posto nella sua luce peculiare, in quanto è tradotto [in dem Übersetzen desselben] nella forma del pensiero e del concetto»[29]. La traduzione, prosegue Hegel, trasforma il contenuto della coscienza, ovverosia il portato conoscitivo dell'esperienza empirica, in concetti. Questa traduzione concettuale è però causa di un cortocircuito, perché quel contenuto tradotto in pensieri è a sua volta una *translatio*. I contenuti della nostra coscienza, le rappresen-

[28] Georg W.F. Hegel, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata. Von Wilhelm vom Humboldt* (1827); trad. it. a cura di Giovanna Pinna, *Sul famoso episodio del Mahābhārata noto come Bhagavad-Gītā, di Wilhelm von Humboldt*, in *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, Liguori, Napoli 1990, p. 132.

[29] Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), p. 127. Traduzione modificata.

tazioni – vale a dire l'aspetto contestuale e determinato dell'esperienza – sono «metafore dei pensieri e dei concetti»[30].

La metafora qui è da intendersi nel significato etimologico di trasferimento effettuato mediante il linguaggio fra i diversi livelli del sistema o struttura della conoscenza. L'esperienza presuppone un trasferimento fra il piano concettuale del pensiero e il piano empirico della lingua in virtù di quella circolarità negativa che connette pensiero ed esperienza, concetto e parola. C'è dunque un necessario ritorno all'elemento esperienziale e linguistico, alla forma metaforica del linguaggio che si configura come uno *strange loop* per il filosofo, una *translatio* operata all'interno del campo semantico universale, del quale gli strani anelli della traduzione riescono a mettere in luce le interdipendenze reciproche e le nuove possibili connessioni.

Un sistema conforme a un modello enciclopedico è aperto e inclusivo, basato su un *universale* la cui prerogativa è di essere *in traduzione*, cioè di negare se stesso per intendersi sempre in modo nuovo. La logica traduttiva che governa il movimento autoreferenziale negativo dell'enciclopedia filosofica può rappresentare una strategia valida per pensare un universalismo non etnocentrico e non addomesticante. Stando a una connotazione dualistica della relazione traduttiva – in base alla quale il lavoro del traduttore consisterebbe nell'attingere dal campo semantico significati assoluti e immutabili – non si può uscire da una concezione ipostatica dell'universale. Il modello enciclopedico dello *strange loop* ci permette invece di pensare l'universale come risultato sempre in movimento della dialettica con la particolarità e condizionatezza delle lingue.

Tutto ciò suggerisce un altro aspetto della competenza traduttiva che, agli occhi di Hegel, dovrebbe possedere il filosofo: la traduzione dell'esperienza in concetti non è un'attività di semplice restituzione, ma un processo poietico in grado di dare all'esperienza una nuova voce, di mostrare la reciprocità e la complessità dei processi e di mettere in discussione la validità di un'interpretazione della realtà basata su gerarchie binarie. Come il compito del traduttore consiste nell'assumere la posizione di estraniazione grazie alla quale poter cogliere la relazione di autoreferenzialità negativa che lega l'originale alla sua traduzione, anche il filosofo si trova a dover percorrere lo stesso circolo paradossale quando traduce l'universale nella particolarità di una lingua determinata e, viceversa, quando

[30] *Ibidem*, p. 126.

traduce una determinatezza storica nel concetto universale. Soltanto avvalendosi del linguaggio (di uno stile di scrittura, di un genere letterario, etc.) in una modalità *traduttiva* il filosofo appare in grado di dispiegare le potenzialità inclusive del sapere filosofico. Secondo Hegel queste potenzialità inclusive si realizzano eminentemente nel genere dell'enciclopedia.

Vocabolario e dinamica di affetti e stati emotivi in Nietzsche e Freud

Vivetta Vivarelli

This study focuses on accounts of the dynamic processes of drives, instincts and affects and specifically on the ways in which they have been considered by two writers who have greatly contributed to debates on these issues in the twentieth century, Nietzsche and Freud. The works of both authors have appeared in important Italian editions: respectively, the Colli/Montinari critical edition of Nietzsche's Works and Letters published by Adelphi, and the Italian translation of Sigmund Freud's works edited by Cesare Musatti and published by Boringhieri. It is remarkable that the Italian editions were based on a reconstituted text that had not yet been published in German in a critical edition. Both Nietzsche and Freud explored largely new territory and view the process of the drives pressing towards consciousness in terms of a text and its translation. The act of translation assumes an extensive and multifaceted significance. Both Nietzsche and Freud are generally more interpreted than really read. Reflecting on aspects of the translations of their works may provide an insight into the movement of their thought.

Keywords: *Nietzsche, Freud, Drives, Instincts, Affects, Translation, Editions.*

1. *Edizioni*

In questo mio intervento proverò a riassumere a grandi linee il vocabolario degli affetti e il problema delle sue traduzioni in due autori che col loro pensiero rivoluzionario hanno sicuramente più acceso e influenzato il dibattito culturale del nostro Novecento, Nietzsche e Freud. Mi soffermerò in particolare su una dinamica pulsionale che appare nei loro scritti sorprendemente simile. Si tratta al contempo di un campo vasto («ein weites Feld» direbbe il padre di Effi Briest) e di un terreno scivoloso, anche perché io non sono una studiosa di Freud. Seguirò, facendo di necessità virtù, solo poche tracce, basandomi soprattutto su modelli analoghi nella dinamica degli affetti e delle pulsioni in Nietzsche e Freud che è stata fatta risalire a una o più fonti comuni.

Tuttavia non si può non ignorare, pensando al titolo del convegno, *Philosophy in translation*, che questi due autori sono legati tra l'altro da importanti imprese editoriali italiane quasi coeve: quel-

 DOI 10.53148/DI202542011

la di Colli e Montinari per quanto riguarda Nietzsche, a partire dal 1964 e, per quanto riguarda Freud, quella di Cesare Musatti, che esce tra il 1966 e il 1980 (ma il contratto di Paolo Boringhieri con Ernst Freud per la traduzione risale al 1959). Entrambe nascono da due rami del tronco della casa editrice Einaudi. La storia parallela delle due avventure editoriali viene ripercorsa da Domenico Scarpa[1]. Inoltre la storia dell'edizione critica di Nietzsche, che nasce insieme alla casa editrice Adelphi (1962), viene ricostruita sulla base dei carteggi in un volume di Anna Ferrando recentemente uscito per Carocci[2]. Giuliano Campioni lo aveva fatto riproponendo le lettere inviate da Mazzino Montinari a Giorgio Colli[3]. Dell'aprile 1961 è la lettera di Montinari a Colli con cui si fa generalmente iniziare l'avventura editoriale. Come scrive Scarpa, «col suo divampare di entusiasmo e scoperta la lettera di Montinari all'amico-maestro Giorgio apre una nuova età culturale, italiana ed europea»[4].

Nel 1964 venne pubblicato il primo volume *Aurora e Frammenti postumi* (dunque, si badi bene, l'edizione critica esce prima in italiano poi in tedesco) e solo a partire dal 1967 – con la mediazione di Karl Löwith – esce l'edizione tedesca presso De Gruyter. Ancora Scarpa, riferendosi al progetto Boringhieri sul fondatore della psicoanalisi scrive: «siamo a una grande svolta della cultura scientifica in Italia»[5]. A differenza dell'edizione Colli/Montinari di Nietzsche, l'edizione Musatti di Freud esce senza gli epistolari.

Entrambe le edizioni sono legate tra l'altro da una situazione paradossale, messa bene in evidenza, per quanto riguarda Nietzsche, in una lettera di Giorgio Colli a Luciano Foà: «è irritante l'indifferenza con cui considerate questo nostro lavoro su Nietzsche, che è pur sempre – anche sul piano semplicemente editoriale – qualcosa di eccezionale»[6]. In particolare Colli evidenziava il «paradosso di una traduzione italiana e francese condotta su un testo critico ristabilito ma ancora inedito nella lingua originale»[7].

[1] Domenico Scarpa, *Torino, 8 novembre 1956: L'editore uno e trino. Einaudi, Boringhieri, Adelphi,* in Sergio Luzzatto, Gabriele Pedullà (a cura di), *Atlante della letteratura italiana*, vol. III, a cura di D. Scarpa, Einaudi, Torino 2012, pp. 800-06.

[2] Anna Ferrando, *Adelphi: Le origini di una casa editrice (1938-1994)*, Carocci, Roma 2023.

[3] Giuliano Campioni, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione Colli Montinari. Con lettere e testi inediti*, ETS, Pisa 1992.

[4] Scarpa, *Torino, 8 novembre 1956: L'editore uno e trino*, p. 803.

[5] *Ibidem*, p. 800.

[6] *Ibidem*, p. 803.

[7] *Ibidem*, p. 804.

Abbiamo poi il paradosso dell'edizione di Freud basata, per le traduzioni sull'originale tedesco dei "Gesammelte Werke", e per gli apparati e i rimandi tematici, sull'edizione inglese in quanto non esisteva ancora un'edizione tedesca completa delle opere. La Standard Edition in ventiquattro volumi di James Strachey, amico di Freud, comincia a uscire nel 1953. Si è affermato da più parti che gli psicoanalisti italiani per la maggior parte non conoscevano il tedesco. Non che non esistessero in precedenza in Italia traduzioni di Freud, come pure esistevano traduzioni più o meno approssimative di Nietzsche. Addirittura secondo Domenico Fazio, Nietzsche era stato venerato e demonizzato in Italia prima ancora di venire tradotto[8]. Ma l'edizione e la traduzione di tutte le opere condizionerà e influenzerà durevolmente la ricezione di entrambi.

2. *Testo/traduzione/interpretazione*

Al di là delle due edizioni italiane, legano i due grandi protagonisti della cultura del Novecento numerosi parallelismi. Le frequenti quanto evidenti analogie tra Nietzsche e Freud hanno fatto dire a Giovanni Jervis che «è difficile sapere quanto la psicoanalisi debba direttamente a Nietzsche»[9]. Sappiamo che Freud ha dichiarato ripetutamente di non essere stato influenzato da Nietzsche, per quanto si richiami esplicitamente a lui nel titolo *Jenseits des Lustprinzips*. Tuttavia le dichiarazioni del fondatore della psicoanalisi, che asserisce ripetutamente di non aver letto Nietzsche, vengono confutate ad esempio da Peter L. Rudnytzsky in un articolo apparso su "American Imago" nel 1985[10]. Tra l'altro negli incontri della "società del mercoledì" del 1908 dopo la pubblicazione di *Ecce Homo*, sia Alfred Adler che Paul Federn dichiararono che Nietzsche era il filosofo a loro più vicino e che aveva anticipato per via intuitiva una serie di scoperte di Freud.

Occorre comunque ricordare che entrambi, Nietzsche e Freud, si situano in una determinata tradizione di pensiero, si muovono per così dire sullo stesso terreno utilizzando i risultati di medici, fisio-

[8] Domenico M. Fazio, *Nietzsche in Italien*, «Nietzsche-Studien», 22 (1993), pp. 304-19: p. 308 (vedi anche Id., *Il caso Nietzsche. La cultura italiana di fronte a nietzsche 1872-1940*, Marzorati, Milano 1988).

[9] Aa.Vv, *La cultura del 900*, vol. I, Mondadori, Milano 198, p. 292.

[10] Peter L. Rudnytzsky, *Nietzsche's Oedipus*, «American Imago», 42 (1985) 4, pp. 413-39: p. 415-16 (https://www.jstor.org/stable/26303824).

logi, biologi, antropologi, neurofisiologi e scienziati positivisti del secolo XIX. Per entrambi la traduzione anche in senso metaforico viene ad assumere un significato molto ampio. Nella pratica psicoanalitica di Freud è centrale la traduzione della sintomatologia in etiologia, da verificare col paziente. Sia Nietzsche che Freud hanno esplorato un territorio semisconosciuto, la dinamica pulsionale che preme verso la coscienza, paragonandola a un testo e alla sua traduzione e /o interpretazione. Basti pensare alla considerazione con cui Freud in *Dora* (1901) fa riferimento alla propria *Interpretazione dei sogni*: «Appresi allora come si dovesse tradurre il linguaggio del sogno nel modo d'espressione immediatamente intelligibile del linguaggio del nostro pensiero»[11]. E nello stesso scritto ribadisce che il medico deve tradurre nella coscienza dei malati ciò che essi già sanno nel loro inconscio[12].

Nell'aforisma 119 di *Aurora* Nietzsche ricorre alla metafora, che sarà fondamentale anche per Freud, del testo e della sua diversa interpretazione. Per Nietzsche i «*Triebe und Nervenreize*», che Ferruccio Masini traduce «istinti e stimoli nervosi», costituiscono un testo che, a seconda delle diverse circostanze, viene commentato diversamente. Nietzsche introduce quindi l'immagine del *Souffleur,* del suggeritore, per giungere infine ad affermare che «tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile e tuttavia sentito»[13].

Per Freud l'inconscio è conoscibile solo in quanto si manifesta come linguaggio o meglio come una «pluralità di linguaggi». Questo lo ha puntualizzato Francesco Orlando nella sua prefazione al *Motto di spirito*, ricordando che questi linguaggi sono per l'appunto il sogno, ma anche il lapsus e il sintomo nevrotico[14].

Sia Nietzsche che Freud elaborano inoltre quella che è stata poi definita da Freud una "metapsicologia" intendendo con questo termine la descrizione dei processi psichici prima che affiorino alla coscienza in base alle loro componenti energetiche. Freud parla addirittura di «strega metapsicologica», dato che per prova-

[11] Sigmund Freud, *Bruchstücke einer Hysterie-Analyse* (1905); trad. it. a cura di Mauro Lucentini, Michele Ranchetti, *Dora,* in Id., *Casi clinici 3*, Boringhieri, Torino 1981, p. 18.

[12] *Ibidem*, p. 51.

[13] M, KSA 3; OFN, V/I, p. 91-92.

[14] Sigmund Freud *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905); trad. it. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio,* con un saggio introduttivo di Francesco Orlando, Boringhieri, Torino 1975, p. 15.

re a dare delle indicazioni su questo territorio deve vincere la propria avversione per ogni speculazione filosofica e avventurarsi proprio su questo terreno[15]. Nel '33 Otto Kant osservò che era stato Nietzsche a mettere in luce, prima di Freud, l'eccezionale significato della «Triebhaftigkeit», mettendo a nudo il complesso percorso che conduce verso lo stato di coscienza[16].

3. *Sospesi su una tigre*

Nietzsche aveva intuito qualcosa che sarà poi fondamentale per Freud, e cioè che non esiste un "dimenticare": «che esista un dimenticare, non è ancora dimostrato; sappiamo soltanto che la rammemorazione non sta in nostro potere», scrive nell'aforisma 126 di *Aurora*. Inoltre fa qualcosa di molto simile a una metapsicologia nell'aforisma 119 dello stesso libro, come è stato osservato di recente da Thorsten Lerchner[17]. In questo aforisma ci viene offerta una rappresentazione grandiosa della dinamica pulsionale che condiziona l'intera nostra vita psichica. Lo stesso Lerchner osserva che nell'aforisma 128 di quest'opera, Nietzsche parla del sogno di Giocasta nell'*Edipo re* in termini analoghi a quelli in cui ne parlerà Freud venti anni più tardi[18]. Giocasta sogna Edipo che giace con la madre, e Edipo, scosso, osserva che non siamo responsabili dei nostri sogni. Anche se curiosamente Lerchner non accenna a un altro passo antecedente e ancora più suggestivo, ma di difficile interpretazione se non lo si collega al sogno di Giocasta: In *Verità e menzogna* Nietzsche aveva scritto che «l'uomo sta sospeso nei suoi sogni […] per così dire sul dorso di una tigre»[19]. La tigre e la pantera sono in Nietzsche anche metafore del dionisiaco e dunque dell'inconscio. Il riferimen-

[15] Sigmund Freud, *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937); trad. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in Id., *Opere,* vol.11, a cura di Cesare L.Musatti, Boringhieri, Torino 1982, p. 508.

[16] Otto Kant, *Nietzsche und die moderne Psychologie*, «Klinische Wochenschrift», 12 (1933) 36, pp. 1416-20.

[17] Thorsten Lerchner, *Metapsychologie und Lebenskunst. Die Plastizität innerer Erfahrung in der Morgenröthe*, in Eike Brock, Günter Gödde, Jörg Zirfas (Hrsg.), *Das Leuchten der Morgenröthe*, Metzler, Stuttgart 2022, pp. 69-79. La versione inglese contiene un paragrafo intitolato *Metapsychology of the drives* in cui si esamina l'aforisma 128 di *Aurora*. Cfr. Thorsten Lerchner, *Changing Who We Are: The Art of Defining und Re-Defining Oneself*, in Günter Gödde, Jörg Zirfas, Reinhard G. Mueller, Werner Stegmaier (eds.), *Nietzsche on the Art of Living*, Orientation Press, Nashville 2023, pp. 52 ss.

[18] *Ibidem*, p. 53.

[19] WL, KSA 1, p. 877; OFN III/II, p. 357.

to a Edipo appare evidente nella frase: «la natura ha gettato via la chiave e guai alla fatale curiosità che una volta riesca a guardare attraverso una fessura della cella della coscienza[20]».

Il medesimo episodio viene riportato da Freud nell'*Interpretazione dei sogni* in modo assai meno cifrato rispetto a Nietzsche:

> Giocasta consola Edipo, non ancora consapevole, ma reso tuttavia inquieto dal ricordo dei responsi dell'oracolo, accennando a un sogno comune sì a molti uomini ma, secondo lei, senza significato alcuno:
>
> Quanti, prima di te, nei sogni loro
> Giacquero con la madre! Ma la vita
> Per chi vede in quest'ombre il nulla vano
> È solamente lievissimo peso.
> Ciò che è represso psichicamente, ciò che nella vita vigile è stato ostacolato nella propria espressione dalla reciproca eliminazione delle contraddizioni, ed escluso dalla percezione interna, trova nella vita notturna, e sotto il dominio delle formazioni di compromesso, mezzi e vie per imporsi alla coscienza[21].

Com'è noto, Freud riporta questo «materiale leggendario» tramandatoci dall'antichità e riproposto nella tragedia di Sofocle come una rivelazione graduale e ritardata ad arte per delineare la sua teoria del complesso edipico. Nietzsche nella *Nascita della tragedia* parla di «trama processuale» e di un «processo mirabilmente intricato»[22]. A Nietzsche la frase di Edipo serve per tutt'altro scopo, ovverosia per affermare che noi non siamo responsabili dei nostri sogni, ma non siamo responsabili – aggiunge – neppure della nostra veglia (M 128). Come aveva notato Granier in un saggio del 1979 per Nietzsche persino «le morali esprimono la realtà pulsionale travestendola»[23]. Come Nietzsche scrive sia in *Aurora* (M 119) che in *Al di là del bene e del male*, «le morali non sono altro che un linguaggio mimico (o semiotica) delle passioni» («Zeichensprache der Affekte»)[24]. E in un frammento postumo parla di linguaggio simbolico. Userà più volte questo termine nei frammenti postumi del 1883.

[20] *Ibidem* (WL §1).

[21] Sigmund Freud, *Die Traumdeuting* (1899); trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, in Id., *Opere*, vol. III, trad. it. a cura di Cesare L. Musatti, Boringhieri, Torino 1884, pp. 245 ss.

[22] GT 9, KSA 1, p. 66.

[23] Jean Granier, *Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud*, «Nietzsche-Studien», 8 (1979), p. 1212.

[24] JGB 187, KSA 5, p. 187.

Più in generale, al di là della metafora del testo e della sua interpretazione, occorre rilevare che le traduzioni sono notevolmente importanti per entrambi gli autori. Per Freud la traduzione delle proprie opere in inglese era legata alla trasmissione della pratica psicoanalitica, tanto che finì per arrendersi alla necessità di un linguaggio più scientificamente strutturato, uniforme e meno ricco di sfumature rispetto all'originale.

Nietzsche invece da parte sua avrebbe voluto leggersi in francese, tanto che prova a chiedere a Strindberg di tradurlo. Inoltre per lui la traduzione ha un'importanza strategica sul piano filosofico. Per lui i tedeschi furono grandi in quanto grandi traduttori; la traduzione si lega alla forza plastica, ovverosia alla capacità di incorporare il passato e farlo proprio. Suo modello sono gli antichi romani che traducono i lirici greci nel loro presente. Seguendo una traccia burckardtiana osserva che anche gli architetti romani traducevano l'arte greca. In una annotazione sullo stile ciceroniano nelle lezioni di retorica tenute a Basilea, Nietzsche aggiunge in nota un rimando alla grandezza dell'arte romana, così come ci viene descritta proprio all'inizio del *Cicerone* di Burckhardt[25]. Lo storico svizzero aveva osservato che i romani riescono ad assimilare e far proprie le «forme greche», per quanto vadano persi il senso strutturale e il finissimo equilibrio dei greci; le forme greche vengono fraintese o diversamente interpretate ("umgedeutet"), elementi strutturali diventano ad esempio solo decorativi[26]; tuttavia l'arte romana crea di fatto attraverso di esse un nuovo linguaggio architettonico. Probabilmente Nietzsche se ne ricorda anche quando esalta la traduzione o l'interpretazione latina come una sorta di volontà di potenza dei romani, i quali traducono i lirici greci calandoli nel presente romano: «in verità si conquistava, quando si traduceva», scrive nella *Gaia scienza* dopo avere osservato che il senso storico di un'epoca si misura proprio in base a come essa fa traduzioni[27]. Secondo Nietzsche ogni cultura veramente grande esercita attraverso la traduzione una sorta di violenza su quella di cui si appropria rinnovandola. Nel primo paragrafo della seconda

[25] Nietzsche, *Geschichte der griechischen Beredsamkeit,* KGW II/4, 403-404; Nietzsche esalta la forza e della novità dello stile ciceroniano in cui confluiscono varie correnti dell'eloquenza greca reinterpretate con arte.

[26] Jacob Burckhart, *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Basel 1855, p. 12; qui cito da Jacob Burckhart, *Il Cicerone*, Sansoni, Firenze 1952, pp. 20-1; cfr. anche il "grande stile" e "l'oratoria della potenza" in architettura in GD, Streifzüge 11, KSA 5, p. 118.

[27] FW 83, KSA 3, pp. 438-39.

"Inattuale" Nietzsche aveva scritto: «per non diventare i becchini del presente […] occorrerebbe sapere quanto sia grande la forza plastica di un uomo, di un popolo, di una cultura, intendo dire la capacità […] di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare le ferite, […] di riplasmare in sé forme spezzate»[28]. Nella prefazione a *Umano, troppo umano* «l'eccesso di forze plastiche, capaci di guarire a fondo, formare di nuovo, ricostruire» viene visto come segno della «grande salute»[29].

Se dunque Nietzsche lega la traduzione/assimilazione alla forza e alla salute, l'esperienza terapeutica induce Freud a considerare la traduzione o la decodificazione di situazioni conflittuali o traumatiche per lo più dimenticate o sepolte facendole riaffiorare alla coscienza del malato un primo passo verso la guarigione. Entrambi fanno ricorso all'immagine dell'interpretazione come ricostruzione: per Freud i resti dell'antichità che affiorano dagli scavi e vengono interpretati permettono di ricostruire un passato sepolto[30]. Per Nietzsche è il senso storico che consente di «presagire cose nascoste, un fiutare tracce quasi cancellate»[31], ricostruire interi sistemi di pensiero e di sentimento «come da qualche colonna e da resti di muri […] l'impressione di un tempio»[32].

4. *Affetto, istinto, impulso o pulsione?* Trieb *o* Instinkt*?*

Nietzsche usa spesso il termine *Trieb*/*Triebe* che Masini traduce per lo più con "istinto". Da un'annotazione risulta evidente quanto in Nietzsche i due termini *Trieb*/*Instinkt*, diversamente che per Freud, siano pressoché equivalenti, e a riprova di questo fatto, si parla di «thierisch-menschliche Triebe»: «Die sämmtlichen thierisch-menschlichen Triebe haben sich bewährt». In traduzione si legge: «Tutti gli istinti animali e umani hanno […] dato buona prova di sè»[33]. In *Aurora*, e precisamente nell'aforisma 109, Nietzsche si interroga sui metodi per indebolire, inaridire, ammansire, soddisfare, tiranneggiare i *Triebe*, ma anche su come attivarli, rinvigorir-

[28] NL, KSA 1, p. 251.
[29] MA, *Vorrede*, §4 (1886), KSA 2, p. 18.
[30] Sull'archeologo che "traduce" cfr. Knut Ebeling, *Freud, die Archeologie, die Moderne*, «Nietzsche-Forschung», 7 (2000), pp. 127-39: p. 130.
[31] HL 3, p. 265.
[32] MA I 274, KSA 2, p. 226.
[33] FP Primavera-autunno 1881, 11[122] p. 484; KSA 9, p.; OFN V/II, p. 370.

li. Ma in questa lotta il nostro intelletto non è che «lo strumento cieco di un altro istinto». Gli istinti se ne stanno appostati, in agguato, e agguantano l'evento casuale per indurci a interpretarlo in base al loro momentaneo predominio. Nietzsche usa dunque indifferentemente vari termini pressoché equivalenti anche se poi finisce per privilegiare, invece di *Triebe* o *Affekte*, *Instinkte* e *Leidenschaften*[34].

Se Nietzsche non sembra occuparsi della distinzione tra *Triebe*, *Affekte*, *Instinkte,* Freud, come spiega tra l'altro l'Enciclopedia dei termini psicoanalitici di Laplanche/Pontalis, usa in modo diverso *Triebe* e *Instinkte*.

Trieb deriva dal verbo *treiben* (spingere), quindi la pulsione implica una "spinta" mentre invece il termine *Instinkt* rimanda a «un comportamento fissato ereditariamente»[35]. In un lavoro del 1915, *Triebe und Triebschicksale* (*Pulsioni e loro destini*), Freud scriveva che *Trieb* è un concetto situato al confine tra la sfera fisica e quella somatica e che ci appare un «rappresentante psichico» degli stimoli corporei[36]. Sottolineava inoltre la provenienza dei *Triebe* da stimoli interni all'organismo (*Reizquellen*), il loro presentarsi come forza costante (*Stoßkraft*) e il fatto che tale spinta (*Drang*) venga esercitata attraverso una somma di energia. Traducendo Trieb con *instinct* (invece che con *drive*) Strachey annulla la distinzione tra i due termini precisata da Freud stesso. Nel *Compendio di psicoanalisi* (1938) viene ulteriormente evidenziato da Freud il ruolo per lui centrale dei *Triebe*: «la dottrina delle pulsioni (*Triebe*) è per così dire la nostra mitologia. Le pulsioni sono entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza»[37]. In *Al di là del principio di piacere*, in *Analisi terminabile e interminabile* o anche nel *Compendio di Psicoanalisi* si richiama, per la lotta tra le pulsioni di vita o di morte, a Empedocle e ai due *Urtriebe* "philia" e "neikos".

[34] Da un'indagine sommaria su "Nietzsche-Source" risulta che: *Trieb* viene usato 512 volte; *Triebe* 449 (attenzione però: *trieb* e *drang* si confondono con i verbi al preterito); *Instinkt*: 582; *Instinkte*: 351; *Drang* 56; *Affect* o *Affekte* almeno 246.

[35] Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse* (1967); trad. it. a cura di Luciano Mecacci, Cynthia Puca, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 2000, t. 2, pp. 458 ss; sui due termini si veda anche Laura Contran in uno scritto postumo pubblicato in rete dalla SPI: https://www.spiweb.it/la-ricerca/ricerca/pulsione-cura-laura-contran/.

[36] Cfr. anche Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905); trad. it *Tre saggi sulla teoria sessuale,* in Id., *Opere*, vol. 4, a cura di Cesare L. Musatti, Boringhieri, Torino 1977, p. 419.

[37] Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932); trad. it. *Introduzione alla psicoanalisi, seconda serie di lezioni* (1932), in Id., *Opere*, vol. 11, trad. it. a cura di Cesare L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 204.

Il termine *Affekt* deriva dall'etimo latino *adficiere*, *adfectus*, che indica una condizione, disposizione emozionale, e risale a sua volta al greco *páthos* (πάθος). In Freud è legato alla quantità di energia pulsionale e ha dunque un carattere eminentemente quantitativo tant'è che si accompagna fin dall'inizio al termine *Besetzung*. Il sintomo isterico ha origine da un affetto bloccato, arginato o inibito (*gehemmt*). Freud impiega parallelamente «ammontare di affetto» *Affektbetrag*. A lui interessa dunque in primo luogo il ruolo degli affetti in un determinato processo. Come mette bene in evidenza Michele Ranchetti, «l'aspetto quantitativo degli affetti in Freud non può non richiamare la struttura degli affetti in Spinoza»[38]. E Nietzsche stesso riconosceva in Spinoza un suo predecessore «e che predecessore!», come scrive in una lettera a Overbeck del 1881: «il suo orientamento complessivo coincide con il mio – *nel fare della conoscenza l'affetto più potente*».[39]

5. *Traduzioni italiane*

Ma come vengono resi questi termini in italiano? Per quanto riguarda il termine *Affekt,* il termine affetto può risultare ambiguo. Come notava Luca Serianni, in Dante può essere il sentimento di Casella («per abbracciarmi, con sì grande affetto») ma è anche un impulso emotivo.

La genesi del vocabolario freudiano italiano è stata fatta risalire agli incontri nella casa romana tra Musatti e Weiss. Fachinelli adotterà, per la sua traduzione della *Traumdeutung*, i termini indicati da Weiss tranne due: *Trieb*, Weiss lo traduce con istinto mentre Musatti opta per pulsione (dal latino *pellere*)[40]. Battafano analizza le varie

[38] Michele Ranchetti, *Lo spettro della psicoanalisi*, in Id., *Scritti diversi*, vol. III, a cura di Fabio Milana, Storia e Letteratura, Roma 2000, p. 93. Nella sua presentazione dell'attività intellettuale di Ranchetti, Milana ne sottolinea la «forma discreta, talvolta anche perplessa o defilata», che pertanto solo di rado lascia «tracce di immediata evidenza», come nell'edizione italiana delle *Opere* di Freud. Cfr. Michele Ranchetti, *Scritti diversi,* vol. I (*Etica del testo*), a cura di Fabio Milana, Storia e Letteratura, Roma 1999, p. 7.

[39] KSB 6, p. 111. La lettera prosegue: «ma io mi riconosco anche in cinque punti fondamentali della sua dottrina […] In summa. La mia solitudine […] almeno ora è una solitudine a due». La solitudine di Spinoza è uno degli aspetti evidenziati negli scritti di Kuno Fischer dedicati a questo filosofo (ad esempio in *Baruch Spinoza's Leben und Charakter* (1864) o nella *Geschichte der neueren Philosophie*).

[40] Michele Ranchetti, *Le Opere di Freud,* in Id., *Scritti diversi*, vol. II, a cura di Fabio Milana, Storia e Letteratura, Roma 1999, p. 54.

traduzioni in italiano di questi termini a partire da traduttori quali Marco Levi Bianchini e Edoardo Weiss negli anni Venti e Trenta del secolo scorso. Scrive Battafarano:

> Per esemplificare quanto appena detto, basterà citare il concetto tedesco di Trieb (istinto, impulso, impeto, incitamento, moto, stimolo) che Freud usa in maniera esplicita nei *Tre contributi alla teoria sessuale* del 1905, ritornandovi poi in un saggio del 1915. Esso *non* ha trovato una *sola* traduzione nelle diverse lingue europee, ma diverse in ognuna di esse. In italiano oltre a istinto e impulso, ambedue usati da Marco Levi Bianchini come sinonimi e persino insieme come un rafforzativo (impulso istintivo; impulsi istintivi), ci sono state le traduzioni di Edoardo Weiss negli anni Trenta, nelle quali *Trieb* è tradotto sempre con istinto. A partire dagli anni Sessanta, si è affermata in Italia anche la traduzione pulsione per il tedesco *Trieb*. Ciò è avvenuto per la convergenza di due tradizioni interpretative diverse, che qui esemplificheremo, per motivi di spazio, con due nomi: Cesare Musatti e Jacques Lacan[41].

Di Musatti Battafarano riporta un'osservazione sulla traduzione di *Instinkt* e *Trieb.* Nella sua introduzione generale alle *Opere* di Freud, Musatti rileva che i due termini sono etimologicamente corrispondenti, ma si è preferito usare istinto con significato prevalentemente biologico e pulsione con significato più psicologico[42].

6. *La traduzione dei classici e la dinamica pulsionale*

Come Freud, Nietzsche sottolinea ripetutamente l'effetto patogeno della repressione degli affetti. Non è senza significato che per entrambi questo modello pulsionale sia sostanzialmente legato alla traduzione e all'interpretazione di una parola greca.

In Freud la terminologia greca non è molto frequente. Preferisce usare fin dove è possibile termini o metafore di uso comune, a differenza della Standard Edition che per *Besetzung* inventa la parola modellata sul greco *cathexis*. Ma c'è un termine importante negli *Studi sull'isteria* che può apparire sorprendente in quanto generalmente applicato agli effetti della tragedia: catarsi. La "kathartische Methode", messa a punto tra il 1880 e il 1885, consiste nello sbloc-

[41] Italo Emanuele Battafarano, *Marco Levi Bianchini, primo divulgatore di Freud in Italia*, in Maurizio Pirro (a cura di), *La densità meravigliosa del sapere, Cultura tedesca in Italia tra Settecento e Novecento*, Ledizioni, Milano 2018, pp. 193 ss.

[42] *Ibidem*.

care o "scaricare" gli affetti bloccati (*Affecterregung* e *Affectableitung*) facendo rievocare e rivivere al paziente la situazione traumatica iniziale. A tale scopo non bastava la suggestione ipnotica. Non è probabilmente un caso che venga utilizzata la parola *Affekt* che corrisponde al temine greco πάθος usato da Bernays.

Punto di partenza di queste mie considerazioni è un saggio di Günther Gödde incentrato sul confronto tra Nietzsche e Freud, anche se Freud sosteneva di non avere mai letto Nietzsche per eccessiva affinità, mentre invece riconosceva come suo modello Schopenhauer[43]. Gödde mette a confronto l'idea di catarsi in Nietzsche con quella di Freud, che entrambi sembrano riprendere da una reinterpretazione di Aristotele da parte di Jacob Bernays. Bernays, di venti anni più vecchio di Nietzsche, era uno degli allievi prediletti del suo venerato maestro, il filologo Friedrich Ritschl. Bernays scrisse un saggio breve, ma per molti versi rivoluzionario e che fece scalpore, su un trattato perduto di Aristotele sugli effetti della tragedia, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (Breslau 1857). Nietzsche prese a prestito quest'opera dalla biblioteca universitaria di Basilea nel 1869 e nel 1871; nomina inoltre frequentemente Bernays, nelle lezioni e nelle lettere. In particolare in una lettera dichiara di considerarlo «il più brillante rappresentante di una filologia del futuro» (a Deussen, 2 giugno 1868). In questo breve trattato, Bernays affrontava la catarsi tragica così come era stata teorizzata in un difficile passo del sesto capitolo della *Poetica* di Aristotele, interpretandola anche in base a una frase contenuta nel libro ottavo della *Politica*, in cui la catarsi viene accostata a una «cura medica». In precedenza la catarsi era stata generalmente interpretata, a partire soprattutto da Lessing, come purificazione in senso morale (*Läuterung*). Bernays, che la collega ai culti orgiastici e dionisiaci, ritiene invece che si tratti essenzialmente di uno sfogo o scarico (*Entladung*) fisiologico di uno stato di eccitazione. Più in particolare Bernays la riferisce al trattamento dell'angoscia di chi non riesce a «trasformare» o reprimere ciò che provoca questo stato e al conseguente effetto di sollievo, alleggerimento[44]. Il termine *Entladung* ricorre più volte nella *Nascita della Tragedia* e lo stesso Bernays

[43] Günther Gödde, *Die antike Therapeutik als gemeinsamer Bezugpunkt für Nietzsche und Freud*, «Nietzsche-Studien», 32 (2003), p. 207.

[44] Jacob Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, Verlag von Edward Trewendt, Breslau 1857, pp. 143-4. Su questo si veda Carlo Gentili, *Ermeneutica e metodica. Studi sulla metodologia del comprendere*, Marietti, Genova 1996, pp. 266-7.

aveva scorto nel libro di Nietzsche più di un parallelismo con il proprio trattato. Nietzsche dunque, abbiamo detto, conosceva Bernays, lo menziona più volte, ne adotta la terminologia. Quanto a Freud, Gödde rimarca il fatto che tra lui e Bernays esisteva uno stretto rapporto di parentela, in quanto Jacob era per l'appunto lo zio di Martha, sua moglie.

Questa fonte comune spiega la singolare somiglianza che ha lo scarico degli affetti patogeni in Nietzsche e in Freud.

7. *Tanto più quanto più*

Inoltre un modello che ricorre molto spesso sia in Nietzsche che in Freud è quello di una spinta e di una controspinta: quanto più qualcosa è indicibile, tanto più la censura deve esercitare la sua pressione. La concezione di Freud dei processi psichici dell'isteria si basa principalmente sul concetto di resistenza (*Widerstand*): i ricordi dimenticati sono spesso pronti a riaffiorare, ma «una certa forza impediva loro di diventare coscienti […]. Si poteva presumere con certezza l'esistenza di questa forza, perché si avvertiva una tensione ad essa corrispondente quando si tentava – contrastandola – di introdurre i ricordi inconsci nella coscienza del malato»[45]. Questo stesso meccanismo era stato individuato alla base della *Nascita della tragedia* da Francesco Orlando che, in una sua postilla a *Barocco Illuminismo e retorica freudiana*, si era soffermato sul legame tra apollineo e dionisiaco; in particolare aveva notato quanto questa connessione sia per certi versi un principio strutturale della prima opera di Nietzsche e quanto somigli alle formazioni di compromesso[46] freudiane. Scrive Orlando: «la dismisura del dionisiaco […] si rivela intrinseca e complementare all'altro momento […] l'apollineo. Stringe i due momenti, tipica della formazione di compromesso, una diffusa logica del tanto più, quanto più: ne sono spia espressioni come "rafforzandosi a vicenda", "in stretta proporzione reciproca"»[47]. Quanto maggiore è la forza che preme dal basso, in questo caso la dimensione titanica, dionisiaca, ctonia, tanto più

[45] Sigmund Freud, *Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen* (1909); trad. it. *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, In Id., *L'Io e l'es, Compendio di Psicoanalisi*, trad. it. a cura di Angela Staude, Renata Colorni, Cesare Musatti, Bollati Boringhieri, Milano 2011, pp. 23 ss.

[46] Francesco Orlando, *Contro una famosa tesi di Nietzsche*, in Id., *Illuminismo, barocco e retorica freudiana*, Einaudi, Torino 1997, p. 233.

[47] *Ibidem*.

forte deve essere la forza di contenimento che esercita Apollo con la sua egida. L'apollineo e il dionisiaco si rafforzano a vicenda nel corso delle varie epoche artistiche della Grecia antica. Nel capitolo finale si legge che i due impulsi artistici sono costretti a dispiegare le proprie forze in uno stretto rapporto di interdipendenza, di equivalenza reciproca. Sono rapporti di forze che si condizionano reciprocamente e pertanto non si esauriscono, ma creano una sorta di equilibrio dinamico.

8. *Processo dinamico: bottiglie o radiatori?*

Il termine *Affekt* in Freud e Breuer è strettamente collegato, fin dai primi saggi sull'isteria, a una parola che può essere interessante per esemplificare il carattere spesso metaforico e i problemi della traduzione del lessico freudiano: *Besetzung*, tradotto in italiano con investimento e con carica ("carica psichica" era il termine utilizzato da Edoardo Weiss) a seconda del contesto. Il riferimento è all'energia delle pulsioni sessuali nel contesto dell'economia psichica. Questa parola, insieme ad altri termini di uso comune in tedesco, ma resi in italiano con termini specialistici che ne ostacolano la comprensione immediata, è oggetto di un breve saggio del 2002 in cui Michele Ranchetti, tra l'altro afferma: «Un esempio dell'intraducibilità dei termini di Freud è offerto dalla parola *cathexis*, coniata da Strachey per rendere in qualche modo il termine tedesco *Besetzung*, che l'italiano rende con "investimento" o "carica", ma che in entrambe le versioni perde per sempre il significato originario di "occupazione", con un'intonazione di sapore militaresco»[48]. Il ragionamento culmina nella seguente considerazione: «Gli schemi hanno come modello il movimento dei liquidi, una sorta di idraulica dello spirito. Perché, vorrei dire, alla base della speculazione di Freud c'era e rimane una concezione materialistica che è possibile trasferire in oggetti non materiali»[49].

La linguista Cristina Vallini riporta, riferendosi a un saggio di Darius Ornston, un passo di una lettera del 1921 di Strachey a Jones sul significato del termine nel quadro di un processo dinamico, per

[48] Michele Ranchetti, *Le difficili origini della psicoanalisi*, «Psicoterapia e scienze umane», 2 (2002), pp. 5-9: p. 6.

[49] *Ibidem*, p. 8.

il quale inventa il neologismo "cathect". Strachey osserva che questa nozione non è, a suo avviso, paragonabile al processo di versare acqua da una grande bottiglia in un certo numero di bottigliette, in quanto una tale rappresentazione è troppo statica. Un'immagine migliore sarebbe quella di un certo numero di radiatori, situati in diverse stanze di una casa, nei quali viene costantemente pompato vapore da una caldaia centrale[50]. Vallini si richiama alla definizione data nello *Handwörterbuch der Psychoanalyse* di Richard Sterba, pubblicato a ridosso della morte di Freud (e a cui si rifanno anche Laplanche e Pontalis), nel quale la *Besetzung* è considerata espressione di un'immagine che rendesse più comprensibile l'accumulo di energia psichica e il suo deflusso. Il termine italiano investimento, come si sottolinea anche qui, rimanda più alla sfera economica che a quella militare (occupazione)[51].

Concludo col rilevare come le domande che cercano di fare il punto sulle traduzioni si collocano al centro di un dibattito che può essere considerato ancora attuale. Ad esempio Ranchetti, che si sofferma a più riprese sull'invenzione freudiana della lingua e del lessico della psicoanalisi e sulle ragioni di questa invenzione, si chiede se i testi di Freud vengano «letti davvero, oppure solo "interpretati"»[52]. E Montinari intitola il suo libro più noto *Nietzsche lesen*, contrapponendo dichiaratamente la "lettura" all'interpretazione.

Per quanto riguarda Nietzsche, il suo stile di pensiero è stato creato in italiano dai suoi traduttori per Adelphi, lo stesso Montinari per *Così parlò Zarathustra*, Colli per le poesie, Calasso per *Ecce Homo*, Sossio Giametta, ma forse soprattutto – per le parti tuttora più suggestive – da Ferruccio Masini. Lo sforzo dei due suoi editori italiani è sempre stato quello di restituire il suo pensiero in movimento, liberandolo da incrostazioni ideologiche o mitizzanti. D'altro canto la ricezione di Freud è strettamente legata alla pratica clinica per cui, al contrario di Nietzsche, si è resa necessaria una uniformazione del suo lessico a fini pratici, operata a suo tempo dalla giovane germanista e traduttrice Renata Colorni. L'aura di scientificità era volu-

[50] Cristina Vallini, *Besetzung e il lessico freudiano: teoria, terminologia, traduzione*, in Giampaolo Borghello, Vincenzo Orioles (a cura di), *Per Roberto Gusmani. Studi in ricordo di*, Forum, Udine 2012, pp. 415-28: p. 423. Vallini si richiama a un importante saggio di Darius Ornston, *The Invention of 'Cathexis' and Strachey's Strategy*, «International Review of Psycho-Analalysis», 12 (1985), pp. 391-8.

[51] Laplanche, Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, pp. 267-72.

[52] Ranchetti, *Freud in Italia,* p. 12.

ta e conferita soprattutto dagli interlocutori anglosassoni di Freud, ma non è chiaro quanto Freud stesso ci tenesse veramente. Per questo motivo Ranchetti si è chiesto se al di là della pratica clinica ha un senso utilizzare i termini freudiani «senza più interrogarli, nominarli, per alludere a qualcosa che si presuppone nota e non più passibile di interrogazione»[53]. Un irrigidimento dogmatico ostacola di fatto il confronto diretto con i testi e le domande sui testi, e quindi la percezione del potenziale pur sempre liberatorio del suo pensiero.

[53] *Ibidem*.

Sulla Nachträglichkeit *di Freud. Una proposta di traduzione*

Alessandra Campo

Nachträglichkeit *is a word invented by Freud. It appears and disappears on several occasions in his work, thereby occupying a marginal position. Its translation raises several issues and constitutes an important chapter in the history of Freudian reception. The English translations, following the suggestion of Ernst Jones, opted for "deferred" action; the French, following Jacques Lacan, for "après-coup." The editors of Freuds work in Italian imported the English term, translating it, while today, in studies and debates devoted to the subject, the untranslated Lacanian expression is more often found. Sometimes "posteriority" and "retroactivity" are also used. But these only work in certain cases and are not faithful to the Freudian intuition of an unconscious zeitlos causing a zeitliche consciousness. Following Harold Blooms suggestion, I re-iterate my proposal – originally presented in my book a few years ago – to translate* Nachträglichkeit *with tardività ("belatedness" in English). In addition to being lexically constructed as* Nachträglichkeit*, this term has the advantage of expressing the secondary nature of consciousness in relation to the unconscious and the fact that this secondary nature does not involve any temporal succession.*

Keywords: *Freud*, Nachträglichkeit, *Après-coup*, *Deferred Action*, *Belatedness*.

1. *L'invenzione di Freud*

Nachträglichkeit è un sostantivo inventato da Freud a partire dall'aggettivo e dall'avverbio[1], di uso comune in tedesco, *nachträglich*. Tra-

[1] Per Chervet, la *Nachträglichkeit*, al pari degli altri concetti della metapsicologia, indica sia un processo che un risultato, e ciò sebbene tra essi vi siano differenze importanti: «il risultato reca l'impronta dell'imprevedibilità, mentre il processo è dominato da forze che gli conferiscono un carattere ripetitivo e sovradeterminato» (Bernard Chervet, *L'après-coup. Prolégomènes*, «Revue française de psychanalyse», 3 [2006] 70, pp. 671-700: p. 673, trad. nostra). Tra l'avverbio e l'aggettivo da un lato e il sostantivo dall'altro, in particolare, v'è una differenza metapsicologica tale per cui, mentre il primo si limiterebbe a descrivere le variazioni temporali, una sommaria determinazione lineare tra due avvenimenti; il secondo, in quanto concetto, riguarderebbe, invece, un processo che include sia la temporalità che la atemporalità e ha conseguenze ben più importanti di una semplice dislocazione temporale dovuta all'azione meccanica di un primo evento su un secondo. Che sia una differenza metapsicologica, per Chervet, significa che è una differenza economica: «in un caso vi è una ritenuta che non modifica quasi per nulla la qualità della libido; nell'altro, una profonda mutazione della libido in grado di stravolgere l'orientamento del senso. Il sostantivo – e il concetto di *après-coup* – designano l'insieme complesso di questi processi» (*ibidem*, p. 679, trad. nostra).

 DOI 10.53148/DI202542012

ducibile in prima battuta con "ulteriormente", "in seguito", "posteriormente", i dizionari offrono come sinonimi: *später*, *späterfolgend*, "ciò che viene dopo". Nella lingua italiana *nachträglich* come aggettivo è reso con: "supplementare", "suppletivo"; "ulteriore", "posteriore", "che segue"; "in ritardo"; mentre, come avverbio, è tradotto con: "tardivamente"; "in seguito"; "a posteriori". *Nachtragen* come verbo, invece, è reso con: "aggiungere"; "portare (qualcosa) indietro", "lasciare dietro"; "serbare rancore a qualcuno per qualcosa" (*nachtragen sein* – ma si veda anche l'aggettivo *nachtragend* che significa "permaloso", "imperdonabile").

Come sostantivo *Nachträglichkeit* articola *nach* ("dopo", "indietro") e *tragen* ("portare", "supportare"). Il suo significato semiotico è bidirezionale: portare verso un *dopo*; lasciare (qualcosa) *dietro*[2]. L'aggiunta di *-keit* gli conferisce genere femminile. Sotto la penna di Freud il termine designa la disposizione e/o sistemazione diacronica di un fenomeno – generalmente traumatico – in due tempi e il legame di causalità esistente tra due avvenimenti: uno esterno, l'altro mentale. I suoi derivati sono reperibili all'incirca 160 volte nell'opera di Freud: 6 occorrenze per il sostantivo, le altre per l'avverbio e l'aggettivo cui vanno aggiunte le 8 occorrenze di *Nachträglichkeit* come sostantivo nelle *Lettere 146* e *169*, rispettivamente del 14/11/1897 e del 9/6/1898, e nello scritto pre-analitico *La sessualità nell'eziologia delle nevrosi*[3]. *Nachträglich* e *Nachträglichkeit* sono invece assenti dalla *Werkkonkordanz*.

[2] Come ha notato Dana Birksted-Breen, i due movimenti progrediente e regrediente, vanno tenuti insieme perché l'uno è la condizione necessaria dell'altro. Cfr. Dana Birksted-Breen, *Time and après-coup*, «International Journal of Psychoanalysis», 84 (2003) 6, pp. 1501-15. Anche Perelberg è d'accordo su questo punto quando afferma che la *Nachträglichkeit* «si sottrae alla questione di sapere se si parla del passato o del presente perché indica, chiaramente, che in un processo reciproco di reinterpretazione entrambi sono implicati in uno stesso tempo» (Rosaline J. Perelberg, *Les Controverses et laprès-coup*, «Revue française de psychanalyse», 3 [2006], pp. 647-70: p. 669, trad. nostra).

[3] L'evoluzione del *concetto* è scandita grossomodo da tre periodi: un primo coincidente con l'insieme degli scritti pre-analitici e alcune lettere dell'epistolario Freud-Fliess (1892-1899); un secondo in cui convergono un brano dell'*Interpretazione dei sogni* e la redazione del caso clinico dell'Uomo dei Lupi, (1900-1917); un terzo in cui si addensano gli ultimi scritti (1934-1938). Sostantivato da Freud nel 1897, utilizzato nei suoi lavori a sei riprese fino al 1917, il termine *Nachträglichkeit* è però poi abbandonato in seguito alla scoperta della atemporalità dell'inconscio e della qualità regressiva delle pulsioni. Dopo il 1920, al significato progressivo si aggiunge un significato che accorda un ruolo maggiore alle aspirazioni conservatrici delle pulsioni con la conseguenza che il *dopo-indietro* della *Nachträglichkeit* diviene la qualità dello stesso movimento pulsionale. Freud, perciò, sente la necessità di rivedere la nozione di "ritorno", addossata fino a quel momento a quella di una tendenza spontanea a divenire cosciente. Nel 1920, osserva Chervet, Freud propone di intendere quanto, nel 1895, aveva chiamato "nucleo patogeno" «come una qualità essenziale della pulsione, la sua regressività estinti-

Nel suo corso dedicato alla *Nachträglichkeit*[4], Jean Laplanche ha distinto tre sensi del *nachträglich* e su questa distinzione si sono appoggiati la maggior parte degli psicoanalisti che hanno lavorato sul concetto freudiano. Il primo senso di *nachträglich* come aggettivo è "ulteriore", "secondario", "successivo", "aggiunto" (in inglese: *further*, *secondary*, *later*), ed è il senso più fedele alla freccia del tempo. L'esempio maggiore che Freud ce ne offre è quello, nel *Progetto per una psicologia scientifica* del 1895, della *nachträgliche Bewusstein*, di una coscienza secondaria, derivata, che si aggiunge al fenomeno psichico, subentrando, come si leggerà più tardi in *Al di là del principio di piacere*, a una traccia mnestica. A prima vista non vi è, in questo caso, alcuna retroazione. Motivo per cui James Strachey, il curatore della *Standard Edition*, ha ritenuto opportuno tradurre *nachträglich* di questi passaggi con *subsequently*, o *subsequent*, suggerendo l'idea di una coscienza che viene dopo, segue.

Il secondo senso, centrale nel quadro della teoria della seduzione e del trauma in due tempi (per fare un trauma occorrono due tempi o due eventi dei quali, il secondo, preferibilmente anodino), è quello di "differito", di un effetto secondario differito: dal passato al presente, del passato sul presente. L'evidenza clinica con cui si misura Freud sin dall'inizio della sua attività è che qualcosa diventa traumatico solo in seguito; che il ricordo di un'esperienza agisce, in un secondo tempo, più tardi e più forte, dell'avvenimento di cui è ricordo. In apparenza è dunque l'aspetto economico della retroazione ad essere evidenziato da questo secondo senso. Ma Strachey traduce il *nachträglich* della teoria del trauma in due tempi con *deferred* perché concepisce la *consecutio* tra i due eventi sul modello di una *timebomb*: il secondo avvenimento è determinato dal primo di cui è la mera conseguenza. C'è un accumulo, il trauma come ammasso di tensione non abreagita, e una scarica a posteriori che, però, è assicurata a priori perché che la bomba scoppi, è solo una questione … di tempo!

Il terzo senso, infine, è quello, per alcuni (specialmente Laplanche) più interessante, di una comprensione *après-coup*, senso che include una certa retroattività: dal futuro al passato, del futuro sul passato. Dei ricordi vengono compresi *nachträglich* ed è questo, secondo alcuni interpreti e psicoanalisti, il tratto precipuo della retroazione nel pensiero di Freud: un'attribuzione retrospettiva di

va, e ciò è stato sicuramente determinante nel minor utilizzo del concetto di *Nachträglichkeit*» (Bernard Chervet, *L'après-coup. Prolégomènes,* pp. 679-80, trad. nostra).

[4] Jean Laplanche, *Problématiques VI, L'après-coup*, Puf, Paris 2006.

significato[5]. Il terzo senso, cioè, è il senso comune che si riscontra sia nel linguaggio corrente sia nel lavoro degli storici. La *Nachträglichkeit* ha infatti giocato un ruolo importante nella storiografia e nella sociologia, soprattutto tedesche. In particolare, nel campo degli studi sulla memoria e sul trauma condotti negli ultimi vent'anni[6]. Ma il senso storico, come quello ermeneutico, è un senso banale, piatto, che solo in apparenza ammette la reversibilità temporale: il dopo viene dopo e il prima causato dal dopo ha una consistenza solo mitica: è fantasma, ricordo, rappresentazione, non realtà.

Tuttavia, la *Nachträglichkeit* «è una concezione sovversiva della temporalità e della causalità psichiche»[7] che stravolge ciò che il senso comune crede: che vi sia un prima che viene, nel senso di esiste, prima, come causa e ragione di un dopo che viene, nel senso di esiste, dopo, in quanto effetto e significato. La creazione di Freud impone di pensare il rapporto tra prima e dopo fuori da ogni cronologia in quanto mostra che il prima è veramente, ossia realmente, il dopo e che il dopo è veramente, ossia realmente, il prima. La relazione consecutiva del prima col dopo, ossia la concezione ordinaria del tempo, è il primo e fondamentale effetto della causa inconscia *zeitlos*. Questa è fuori da quella che pare essere la sua sede naturale – il prima temporale – in quanto è in un non-tempo di cui, però, si deve predicare la paradossale simultaneità con tutti gli "ora" successivi in cui la causa, tanto come inconscio che come trauma, non cesserà di effettuarsi temporalmente, restando, comunque, sempre differente per natura da essi. L'inconscio è l'infantile, ma l'infantile «non corrisponde a nessun luogo, ad alcun tempo assegnabile […] non è dietro di noi. Esso è una fonte viva, mai inaridita, nel presente».[8]

[5] Helmut Thomä e Horst Kächele usano il termine *Nachträglickheit* per intendere quanto in italiano è reso con "retrospezione", "effetto retrospettivo", "attribuzione retrospettiva". Cfr. Helmut Thomä, Horst Kächele, *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie: Band 1: Grundlagen* (1985); trad. it a cura di M. Drittich, *Trattato di terapia psicoanalitica*, vol. I. *I fondamenti teorici*, Boringhieri, Torino 1990.

[6] Christiane Waller sostiene, ad esempio, una lettura ermeneutica della *Nachträglichkeit*, attribuendole un ruolo centrale in qualsivoglia riflessione sulla genesi del significato e della temporalità, da parte della filosofia della storia e/o della memoria. Il concetto di *Nachträglichkeit*, così come Freud lo usa nel suo *Progetto*, è «intrinsecamente legato alla produzione di una storia individuale. Una prima scena riceve un significato (sessuale) grazie a una seconda scena. Il passato o il significato degli eventi passati emerge nel momento presente» (Christiane Waller, *On Nachträglichkeit*, in Linda Clifton [ed.], *Invention in the Real: Papers of the Freudian School of Melbourne*, vol. 24, Karnac Books, London 2012, p. 23, trad. nostra).

[7] Haydée Faimberg, *Après-coup et construction*, «Revue française de psychanalyse», 2 (2009) 73, pp. 473-86: p. 473, trad. nostra.

[8] Jean-Baptiste Pontalis, *Ce temps qui ne passe pas* (1997); trad. it. a cura di Roberta Clemenzi Ghisi, *Questo tempo che non passa*, Borla, Roma 1999, p. 32.

2. *La teoria del trauma in due tempi*

Il remoto è nell'attuale come la struttura è nella storia. Questa è la scoperta Freud. Il remoto non è forgiato *ad hoc*, né l'attuale si regge da sé in virtù di un inizio assoluto che lo cattura. Il remoto è l'attuale a mano a mano che viene pensato, ed è così che l'attuale, in quanto ripresentazione del trauma, rafforzamento intervenuto solo *nachträglich*, permette al remoto – la prima traccia iscritta e non significata – di dispiegare il suo "essere stato". Grazie alla *Nachträglichkeit*, Freud rompe con l'originario e il protostorico. Vi riesce perché si rende conto che il già dato – il costituzionale – non cessa di articolarsi con il qui e lora – il derivato – al punto che «l'adesso non può essere pensato senza l'allora. Il "fu" non esiste, esiste solo l'"era là" che allude alla atemporalità dell'inconscio»[9].

L'inconscio è un primo tempo fuori dal tempo e, nondimeno, l'organizzazione e lo sviluppo della specie umana tendono a impedire una più vasta attività sessuale durante l'età infantile, quasi come se le forze pulsionali sessuali, ipotizza Freud, debbano prima accumularsi e poi scatenarsi al tempo della pubertà per porsi al servizio di grandi fini della civiltà. Ad essere degno di nota, in altre parole, è che le esperienze sessuali infantili dispiegano il loro potenziale solo in minima parte durante il periodo in cui sono vissute. Ben più significativa della loro azione precoce,

> è la loro *azione posteriore* (*nachträgliche Wirkung*) che può manifestarsi soltanto nei successivi periodi della maturità. Quest'*azione posteriore* (*nachträgliche Wirkung)* prende l'avvio […] dalle tracce psichiche lasciate dalle esperienze sessuali infantili. Nell'intervallo tra il momento in cui queste impressioni sono state vissute e quello della loro riproduzione (o per meglio dire il rafforzarsi degli impulsi libidici da esse provenienti), non soltanto l'apparato sessuale somatico ma anche quello psichico ha subito un notevole sviluppo; e perciò ora all'azione di quelle precoci esperienze sessuali segue una reazione psichica abnorme e ne risultano formazioni psicopatologiche[10].

Per Freud nessun evento è traumatico in sé ma sempre in relazione a un soggetto che viene dopo e, venendo, rende traumatico l'evento che, prima della sua emergenza, non lo era. Ogni evento rile-

[9] Maria Algini, *Note sul tempo in psicoanalisi*, in *Quaderni di psicoterapia infantile*, Borla, Roma 1990, p. 21.

[10] Sigmund Freud, *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen* (1898); trad. it. *La sessualità nell'eziologia delle nevrosi*, in Id., *Opere*, vol. II, a cura di Cesare L. Musatti, Boringhieri, Torino 2010, p. 411.

vante, da questo punto di vista, è «traumatico per via ausiliare»[11] perché «sempre si trova che viene rimosso un ricordo il quale è diventato trauma solamente più tardi (*nur nachträglich*)»[12]. In occasione di un pretesto esterno, gli eventi più scottanti diventano traumatici come ricordi – e dunque come un che di interno – perché la pubertà rende possibile una comprensione retrospettiva dell'evento traumatico occorso in epoca infantile. «Traumatismo in due tempi» – scrive Laplanche – «significa che ogni traumatismo è, a partire dal suo secondo tempo, un autotraumatismo, un traumatismo interno. Vale a dire che sono i resti mnestici della prima scena che svolgono una funzione traumatica»[13].

Tuttavia, dal momento che il ricordo di un evento produce un effetto che l'evento non aveva sortito come tale, la comprensione retrospettiva è, in realtà, la prima comprensione. Il celebre caso di Emma discusso nel *Progetto* mostra che in T1 (la scena II nella numerazione freudiana) è accaduto qualcosa ma nessuno ne ha fatto esperienza, mentre in T2, la prima scena (I nella numerazione freudiana) rievocata in analisi, nulla accade sebbene vi sia qualcuno pronto a ricevere questo "niente" (Emma adolescente). La sequenza semplice con cui Freud pensa il traumatismo è quella di un primo tempo atemporale in cui qualcosa è *esperito senza essere vissuto* (il sessuale pre-sessuale) e un secondo tempo che inaugura il tempo in cui qualcosa è *vissuto senza esser esperito* (il sessuale post-sessuale). Nel primo caso il contenuto sessuale dell'esperienza è privo di una forma che possa renderne il significato: è troppo presto. Nel secondo si ha viceversa un'esperienza insignificante dal punto di vista sessuale che, però, viene significata in *après-coup* col sessuale di un tempo.

Lo statuto del secondo evento è allora quello di una forma senza contenuto. Il contenuto arriva dal passato che, nel presente, accade per la prima volta grazie a un investimento retroattivo solo in apparenza visto che non c'è letteralmente retro in cui tornare. Il passato non è là come qualcosa di fatto e finito che attende di passare all'atto perché, a rigore, non c'è un primo trauma, latente, già sofferto, che attende di essere ricordato. L'evento in T2 non risveglia qualcosa che in T1 semplicemente dormiva. Il soggetto, scopre Freud, è psichicamente ferito,

[11] Sigmund Freud, *Die Abwehr-Neuropsychosen* (1894); trad. it. *Le neuropsicosi da difesa*, in Id., *Opere*, a cura di Cesare L. Musatti, vol. II, p. 125.

[12] Sigmund Freud, *Entwurf einer Psychologie* (1895); trad. it. *Progetto per una psicologia scientifica*, in Id., *Opere*, vol. II, p. 256.

[13] Jean Laplanche, *Problématiques VI*, p. 54, trad. nostra.

per la prima volta, soltanto dopo perché in T2 i due eventi accadono insieme e l'evento passato è esperito *nel e come* presente.

Il prima, quindi, agisce *originariamente in seguito* e non è, pertanto, solo il significato di un evento a giungere dopo, bensì questo stesso evento. Attraverso T2, il soggetto ha accesso alla verità traumatica dell'evento occorso T1 in modo inaugurale perché la causalità psichica non è una causalità temporale se "tempo" significa "successione". Il dopo è causa del prima in quanto, da un punto di vista psichico, *post hoc* non significa *propter hoc*: "ciò" dopo cui il dopo viene non c'è, non è localizzabile come prima, benché sia indubbiamente causa di ciò che segue, quindi, non in senso cronologico. Quel che è secondo dal punto di vista della causa è primo dal punto di vista della cronologia e, come tale, genera il primo evento come secondo tempo. Perciò che quel che doveva esser primo non lo è (*hysteron proteron*). Il prima viene dopo perché è *prior*: primo in senso causale e non temporale; primo senza precedenza. Il dopo è *primum*: primo cronologicamente, senza priorità. Esso è secondo ma non successivo perché il primo causale è il primo atemporale (linconscio è causa ed è *zeitlos*).

Tuttavia è solo da un punto di vista empirico che la causa giunge dopo come l'effetto dell'effetto e questo la precede. L'effetto è la causa della causa nel senso che la determina colpendo il soggetto prima che questa si riveli. Ma la forza con cui colpisce è la forza della causa che, dunque, segue i suoi effetti solo dal punto di vista del sapere in quanto è conosciuta come causa solo dopo che i suoi effetti sono occorsi, ma attiva, efficace come causa incessantemente. Sicché, se ha senso dire che l'attuale causa l'originario e questo, come trauma, era là, bisogna riconoscere che era là come ignoto, essendo simile alla conseguenza posticipata di una premessa giocata d'anticipo. La ripetizione di eventi traumatici derivanti dall'infanzia si risolve infatti nella ripetizione di qualcosa che non ha mai avuto luogo per la coscienza in accordo a quella che è può definirsi una "causalità del non avvenuto". "Non avvenuto", però, significa solo che il trauma sta sempre avvenendo ed è contemporaneo a tutte le ferite successive alla stregua di un vissuto intramontabile. Già nella *Comunicazione preliminare* redatta con Breuer nel 1893 Freud lo descrive come «un agente attualmente efficiente anche molto tempo dopo la sua intrusione»[14], perché in psicoanalisi non vale il motto charcotiano *cessante causa cessante effectus*. I sintomi sono delle filia-

[14] Sigmund Freud, *Studien über Hysterie* (1895), trad. it. *Studi sull'isteria*, in Id., *Opere*, vol. I. Boringhieri, Torino 2003, p. 178.

zioni di ricordi che agiscono nell'inconscio continuamente e Freud si convince assai presto che vi siano motivi inconsci sparsi dappertutto dal momento il loro passato è psichico più che storico, e dunque, a rigore, non è nemmeno passato.

Non soltanto, allora, il tempo non scorre dal passato al futuro perché il rimosso torna dall'avvenire (quello che vediamo nel ritorno del rimosso non è nient'altro che «il segnale cancellato»[15] di qualcosa che acquisterà il suo valore solo nel futuro): scorrendo, esso non altera nemmeno gli affetti primari con la conseguenza che, «dove doveva esserci dimenticanza, c'è sintomo»[16]. Le isteriche che soffrono di reminiscenze soffrono di ricordi vivi e vividi come esperienze, ricordi più potenti delle percezioni di cui sono i ricordi. La nevrosi, scrive Freud commentando il caso di Elisabeth – quello in cui il termine *nachträglich* fa la sua prima apparizione – comincia ogni giorno[17] perché ogni giorno le impressioni vengono «rivissute nuovamente da capo»[18]. Anzi, è proprio comportandosi come qualcosa di attuale che il ricordo permette ai traumi infantili di «agire a posteriori come se fossero esperienze recenti»[19], benché solo inconsciamente.

3. *La scena della traduzione inglese e francese*

Il funzionamento della *Nachträglichkeit* è trans-cronico ed è solo ammettendo l'esistenza di processi primari postumi o, che è lo stesso, l'azione postuma di un trauma infantile, che si può comprendere in che modo il remoto dispieghi il suo essere stato grazie all'attuale: il remoto è l'attuale *per la prima volta secondariamente*, causato dal *secondo colpo* come da un *primo tempo*. Ciò nonostante, le concezioni della causalità e della temporalità che, dopo Freud, sono state assunte come sfondo più o meno esplicito della *Nachträglichkeit* non sempre ne hanno valorizzato il carattere paradossale. Esse variano da una teoria dell'accumulo energetico e dilazione della scarica con abreazione a posteriori, a una teoria della retroazione efficace

[15] È Lacan a dirlo chiaramente già nel primo seminario: il rimosso è «una cosa che, a un dato momento del compimento, sarà stata» (Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre I. Les Ecrits techniques de Freud* [1953-1954]; trad. it. a cura di Antonio Di Ciaccia. *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud* [1953-1954], Einaudi, Torino 2014, p. 189).

[16] Sigmund Freud, *Le neuropsicosi da difesa*, p. 125.

[17] Sigmund Freud, *Studi sull'isteria*, p. 315.

[18] *Ibidem*.

[19] Sigmund Freud, *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen* (1896); trad. it. *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, in Id., *Opere*, vol. II. p. 311.

in senso causale frequentando molto spesso anche l'ipotesi intermedia che ammette una causalità solo narrativa o retorica – dunque retrospettiva, retrocausale solo dal punto di vista del significato e/o del significante – in cui qualcosa di simile a un'inversione temporale può presentarsi. Eppure, di norma esse tendono a scindere i due sensi o vettori temporali del *nachtragen* privilegiando un solo tipo di causalità alla volta[20]: quella efficiente del trauma (dimensione economico-energetica del *tragen*) o finalistica della riscrittura, dei rimaneggiamenti successivi[21] (dimensione topico-ermeneutica del *nach*).

Si vede bene se si confrontano alcune delle più celebri traduzioni del sostantivo freudiano: quella inglese della Standard Edition e quella di Lacan. Per quel che concerne la prima troppo spesso si ignora che Strachey, in verità, propose *retroactively* e *retroactivity*. Fu Jones ad imporre *deferred* e *deferred action* (da cui derivano i sinonimi: *subsequentely*, *later*, *belatedly*). Ma mentre l'idea di retroattività va palesemente all'inverso della freccia del tempo, la *deferred action*, come si è visto, al contrario la segue e questo è un buon argomento per sostenere che la *SE*, pilotata da Jones e non dalla fine bocca di Strachey ha imposto una concezione scientifica, quasi scientista, dell'opera freudiana e dello psichismo preferendola a una loro interpretazione in chiave storico-ermeneutica. Freud, nondimeno, accettò il suggerimento di Jones a causa della sua formazione naturalista che, secondo Francesco Conrotto, non gli permise di immaginare una vera e propria inversione della freccia temporale com'è quella presupposta dall'idea di retroattività[22].

Nel complesso, seguendo Laplanche, è possibile articolare una triplice critica alle traduzioni inglesi. La prima ha come bersaglio la scissione del significante *nachträglich* in due sensi: uno puramente temporale (*subsequently*) e uno legato alla teoria del trauma in due tempi (*deferred action*). La seconda riguarda la scelta di ritrasforma-

[20] Sull'efficacia causale del passato e del futuro hanno insisto a vario titolo Donald Winnicott, André Green, Bernard Chervet oltre, ovviamente, a Jacques Lacan. Il *nach*, l'*après*, e dunque il dopo, il secondo tempo, del sintomo non meno che dell'analisi sono invece privilegiati da Arthur Modell e Ignês Sodré, i quali hanno prediletto la dimensione progrediente del lavoro analitico: quanto Chervet chiama "imperativo processuale". Cfr. Bernard Chervet, *Perlaboration, résistance du ça et impératif processuel*, «Revue française de psychanalyse», 64 (2000) 4, pp. 1181-94) o la più generica, ricategorizzazione.

[21] Tuttavia, in quanto il rimaneggiamento concerne quel che non è stato possibile significantizzare nel momento in cui lo si è vissuto, il nuovo senso cui si approda esprime anche una nuova efficacia. Il rimaneggiamento, cioè, non è mai una mera ritrascrizione, ma sempre anche una modificazione dell'economia libidica.

[22] Francesco Conrotto, *Après-coup: una diversa prospettiva*, in *Forme dell'après-coup*, a cura di Maurizio Balsamo, FrancoAngeli, Milano 2009, p. 127.

re l'aggettivo-avverbio (*nachträglich*) in sostantivo (*deferred action*) optando nel complesso, questa è la terza critica, per un senso conforme alla concezione lineare della temporalità e dello sviluppo. Accettando il suggerimento di Jones, Strachey appiattisce il *nachträglich* su un "più tardi" e sposa a una concezione unidirezionale della teoria della seduzione tale per cui: ciò che è stato iscritto nell'infanzia dimora allo stato latente per esercitare, in seguito, un'azione differita[23]. Tuttavia l'idea, di «a time bomb tiggered off by something outside it»[24], oltre ad esorcizzare le difficoltà logiche e temporali che la *Nachträglickheit* solleva, non è mai sostenuta da Freud, e ciò sebbene egli stesso sia arretrato davanti all'idea di "retroattività".

Nel loro celebre articolo sulla *Nachträglickheit* Thomä e Cheshire criticano la traduzione di Strachey concludendone che: «il vero concetto di *Nachträglichkeit* dovrebbe proibire che la storia di un soggetto venga ridotta a una sequenza monocausale, rigidamente determinata, in cui si presta attenzione esclusivamente alla diretta influenza che gli eventi della primissima infanzia esercitano sul presente»[25]. Traducendo *Nachträglickheit* con *deferred action*, Strachey ha dimenticato che, per Freud, l'idea di un effetto differito di un trauma precoce è spesso associata a quella di una ricostruzione retrospettiva del suo significato psicologico e che questa retrospezione è un'ispezione: il

[23] In particolare Laplanche è dell'idea che Strachey abbia commesso due errori: il primo è non aver seguito la genesi del concetto a partire dalla lingua corrente nell'opera di Freud. Ma si tratta di un errore parzialmente perdonabile dal momento che Strachey non aveva a disposizione la corrispondenza Freud-Fliess. L'epistolario con Fliess mostra infatti la gestazione, all'interno della cornice fornita dalla teoria della seduzione, della *Nachträglichkeit* come concetto indipendente. L'altro errore è quello di dissociare, un po' a seconda del contesto, i diversi sensi della parola, tra loro spesso fortemente differenti, sacrificando l'univocità del significante (il primo senso individuato da Laplanche corrisponde all'inglese "further", "secondary", "later", "subsequent" e "subsequently"; il secondo al "deferred" e il terzo alla "retrospective attribution". "Nach" è reso invece, di volta in volta, con "afterwards", "backwards" e "subsequently", mentre "tragen" è tradotto con "to bear", "to carry" e "to wear"). Due errori che, in realtà, sono uno solo, l'unicità del significante essendo un filo conduttore infallibile per seguire il filo fluttuante dei significati e ritrovare l'univocità del concetto. Laplanche, legiferando per e sulla lingua inglese, suggerisce con ragione di sfruttare la possibilità, propria a quest'ultima, di coniare sostantivi in maniera analoga alla lingua tedesca, ossia aggiungendo "-ness". Con ragione perché la coppia "afterward-afterwardness" avrebbe meglio servito la genesi del concetto in Freud. Eppure, una sola volta, nella traduzione che Jeffrey J. Masson fa della corrispondenza Freud-Fliess, compare il termine "afterward". Cfr. *Jean Laplanche: Seduction, Translation, Drives*, J. Fletcher and M. Stanton (eds.), Institute of Contemporary Arts London, London 1992.

[24] Jean Laplanche, *Essays on Otherness*; Eng. trans. by John Fletcher, Taylor & Francis, London 1998, p. 265.

[25] Helmut Thomä, Neil Cheshire, *Freuds Nachträglichkeit and Stracheys "Deferred Action": Trauma, Construction and the Direction of Causality*, «International Review of Psychoanalysis», 18 (1991) 3, pp. 407-27: p. 418.

primo colpo d'occhio, il primo *insight*, su ciò che, fino a quel momento, è osceno: letteralmente fuori dalla scena, sottratto alla visibilità e alla comprensione. In effetti, «la differenza essenziale tra i verbi *nachtragen* e *to defer* consiste in questo: essi esprimono delle relazioni opposte nel tempo»[26]: il primo veicola l'idea di un guardare indietro, intanto che si va avanti; il secondo solo quella di un guardare in avanti. Al contrario, la traduzione francese proposta da Lacan si concentra anche sugli aspetti regredienti e ammette la possibilità di una retroazione causale – che è anzitutto del significante –, con ciò differenziandosi da coloro che, come Thomä e Cheshire, la negano[27].

Secondo Lacan le difficoltà logiche e temporali che la creazione freudiana pone in termini di spiegazione di un evento o di una fantasia il cui effetto patogeno si sviluppa posteriormente chiedono di tematizzare la diacronia degli eventi psichici in modo nuovo, più attento, o tale, almeno, da scomodare logica e linguaggio. Raccattando il *nachträglich*, Lacan ha denunciato la "restaurazione" subita dalla psicoanalisi negli anni successivi alla guerra, una restaurazione avvenuta all'insegna di un genetismo psicologizzante e di una teoria della temporalità impregnata di cronologia evolutiva. Il tempo logico di cui, già nel 1946 definisce le scansioni essenziali – istante del vedere, tempo di comprendere e momento di concludere – è un tempo reversivo perché negli *Écrits*, a differenza della *Standard Edition*, il colpo c'è. Ed è la potenza del *coup* a scongiurare il rischio di ridurre l'importo della *Nachträglickheit* a quello di un ritardo nell'azione esercitata dal passato sul presente.

L'*après-coup* combina una direzione regressiva e una progressiva cogliendo, nel *coup* il motore dell'andirivieni tipico dello psichismo, non solo onirico, e del suo eventuale arresto per effetto della fissazione, della ripetizione o della forclusione. Pur non essendo contenuto nel termine tedesco, il *coup* rappresenta per Lacan il vero cuore dell'idea freudiana: l'idea, appunto, di un colpo e di un trauma – che è sempre già una risposta – *après*. Perciò, all'opposto di uno *später* puro e semplice, *après-coup* riesce ad esprimere l'idea di un tempo *éclaté*[28] con dei colpi *portés* e interrotto da latenze. Anzi, solo la forza del *coup* consente di rigiocare le carte e riscrivere dav-

[26] *Ibidem*.

[27] Per un approfondimento dell'approccio di Thomä e Cheshire, nonché per un'analisi dettagliata delle varie interpretazioni del *nachträglich* mi permetto di rimandare al mio Alessandra Campo, *Tardività. Freud dopo Lacan*, Mimesis, Milano-Udine 2018, in particolare al capitolo 2.

[28] André Green, *Le Temps éclaté* (2000); trad. it. di Roberta Clemenzi-Ghisi, *Il tempo in frantummi,* Borla, Roma 2001.

vero la storia; soltanto la violenza dell'urto con un certo significante – per Lacan il significante è causa – permette che sia messo in senso ciò che era solo un insensato o che il non avvenuto avvenga. Nessun *après* senza *coup* quindi. Nessun *nach* senza *tragen*: che si tratti di Emma, dell'Uomo dei Lupi o del piccolo Hans, il colpo dopo, lungi dalle'ssere la semplice riscrittura di uno scenario, segna, piuttosto, l'entrata nella nevrosi perché *après-coup*, per Lacan, è il nome dell'implicazione del trauma nel sintomo.

Conclusioni: una proposta di traduzione per la lingua italiana

L'attenzione riportata da Lacan sulla *Nachträglichkeit* ha impresso una direzione alla psicoanalisi francese, ma, principalmente, si è trattato di una direzione ermeneutica: l'*après-coup* come meccanismo logico-linguistico e la temporalità retroattiva come dimensione propria del lavoro sia psichico che analitico sono divenuti centrali solo nella misura in cui attestano la retroazione del significante e il carattere, inevitabilmente a posteriori, dell'effetto di significato. Dopo Lacan lo strano tempo della *Nachträglichkeit* è stato schiacciato su quello del futuro anteriore benché lo squilibrio interno alla nozione di *après-coup* – squilibrio che, in ogni momento, rischia di farla pendere dal solo lato della reinterpretazione del passato occultando la fatale attualità del trauma – non sia stato il risultato di un indebolimento progressivo: esso era già là nel momento in cui la questione della *Nachträglichkeit* risale in superficie nel *Rapporto di Roma* di Lacan, il quale, almeno in questa prima fase del suo insegnamento – il rapporto è del 1953 – concepisce l'integrazione simbolica come reintegrazione del nocciolo traumatico nella catena significante strizzando l'occhio alla temporalità estatica di Heidegger.

Nel *Rapporto di Roma*, Lacan riesuma il *nachträglich* freudiano interpretandolo, alla luce del pensiero di Heidegger, come ristrutturazione, da parte del soggetto, della propria storia. Ha quindi ragione chi, in prima battuta, ha affermato che Lacan ha ingrossato le fila ermeneutiche: il *Rapporto di Roma* è un testo sulla verità dell'anamnesi, sulla verità storica del paziente ma, anche, sulla verità per come essa si rivela nella sua storia e nella cura. Lacan è categorico su questo punto: «nell'anamnesi psicoanalitica non si tratta di realtà, ma di verità, giacché è effetto di una parola piena il riordinare le *contingenze passate dando loro il senso delle necessità future*, quali le costitui-

sce quella poca libertà con cui il soggetto le *rende presenti*»[29]. In questo passo le tre estasi temporali di Heidegger si trovano coniugate, grazie a un unico movimento, alla costruzione del senso e all'avvento della verità soggettiva. Lacan vi opera un'inversione sui termini di passato e futuro e ciò cattura l'attenzione di Laplanche: la contingenza, che di solito è predicata del futuro, è piazzata dalla parte del passato mentre il futuro, di norma associato alla possibilità, è imparentato con la necessità. Eppure, è solo nella seconda fase del suo insegnamento – quella dominata dall'insistenza sul registro del Reale – che questa assunzione del passato finirà col somigliare all'*amor fati* nietzscheano: l'accettazione del trauma come ripetizione di godimento che permette di passare dal sintomo a quello che Lacan, con un neologismo, chiama *sinthome*. Nel 1953 il soggetto viene all'essere come il *Dasein*: in quanto possibilità storicamente situata che ha da essere (dopo) il proprio gettato fondamento (prima).

Après-coup è una traduzione che assume il tempo-linguaggio come orizzonte di comprensione del senso dell'esperienza. E però, per quanto il tempo logico elaborato nel '46 non sia un tempo classico, quando Freud, in pagine famose, scrive che «i processi primari sono atemporali»[30] sta negando ogni rapporto dell'inconscio col tempo, il linguaggio e il loro prodotti: la negazione e la morte come possibilità a venire. Questi sono secondari rispetto alla sua *Zeitlosigkeit* e tale secondarietà non è afferrabile nemmeno dalla strana struttura del supplemento messa in campo da Derrida alle prese con la scoperta freudiana in quanto è la paradossale *successio sine successione* di un *secondario primario* che non ha nulla fuori, oltre, sotto o dietro di sé.

Con la sua logica della supplementarietà Derrida ha fatto del ritardo (*Verspätung*) la non-origine del reale, e che l'essere sia in ritardo su sé stesso, che si costituisca supplendo un vuoto originario significa, per Derrida come per Lacan, ripetere il gesto del comune maestro Heidegger: fare della finitezza e della contingenza dell'esistere la chiave di volta di ogni accesso all'ente. Tuttavia, il ritardo o supplemento non è la tardività con cui ci è parso opportuno tradurre, in un lavoro di qualche anno fa, il neologismo freudiano sfruttando un suggerimento di Harold Bloom. Come *Nachträgli-*

[29] Jacques Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (1953); trad. it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in Id., *Scritti*, a cura di Giacomo B. Contri, Einaudi, Torino 2002, vol. I, p. 249.

[30] Sigmund Freud, *Das Unbewusste* (1915); trad. it. *L'inconscio*, in Id., *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 2013, p. 157.

chkeit, "tardività" viene da un aggettivo, "tardivo", da un avverbio, "tardivamente", e da un verbo, "tardare". È di genere femminile ed esprime la qualità di un evento, la modalità di un processo (il traumatismo, il divenire cosciente, la significazione), più che uno stato di cose. Inoltre, reinterpreta il primo senso del *nachträglich* come fedele alla causa inconscia atemporale: "secondario" non significa "successivo" ma "causato". Ed è, come *Nachträglichkeit,* indifferente alla freccia del tempo. Ecco perché, nel complesso, rende meglio la consequenzialità simultanea – sacrificata sia dal *deferred* che dall'*après coup* – tra i tempi del trauma, l'evento e il suo significato o tra quelli che Bloom chiama "strong poets".

Per Bloom il segreto della relazione tra il poeta maggiore che precede e quello che segue è che uno dei due ha la sfortuna di venire dopo l'altro e, affinché la sfortuna si converta in fortuna, il poeta tardivo deve smarcarsi dall'influenza del poeta-precursore stabilendo la sua priorità con un atto di creazione inedito e revisionista al tempo stesso. Ciò nonostante, è solo a partire dal seminario XV che Lacan si impegna a costruire un nodo tra *nachträglich* e atto, come tra questo e una certa morte, distanziandosi da Heidegger[31] attraverso l'esplicita ammissione che il versante psicoanalitico non è quello del senso ma dell'atto. L'efficacia di quest'ultimo, come del trauma, è quella di un presente incircoscrivibile, husserliano più che derridiano, perché tutto quello che accade, accade in esso e grazie ad esso. La coscienza, il tempo e il valore dell'atto lo "seguono" come sue immanenti espressioni perché, mentre l'essere in ritardo manca l'appuntamento col proprio precedente, e può dunque solo ricostituirlo a posteriori a partire dalle tracce che ne certificano l'assenza strutturale, ossia il carattere fantasmatico – la logica della supplementarietà è retrospettiva[32] –, l'essere, o poeta, tardivo lo genera con una creazione in cui il tutto della poesia, come della memoria, è di nuovo qui, ancora una volta e per sempre.

[31] Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XV. Lacte psychanalytique (1967-1968),* inedito, seduta del 22 gennaio 1967 (trad. nostra).

[32] La logica della supplementarietà rigetta nel passato, allo stato di possibilità, le realtà attuali, in modo che ciò che è composto ora, risulta esserlo stato da sempre. Derrida però non si avvede del fatto che se ciò di cui la traccia è traccia non fosse accaduto, la traccia non esisterebbe come possibilità anteriore. Sul punto cfr. il mio *Tardività*, pp. 238-55.

Autrici e autori

Alessandra Beccarisi

Alessandra Beccarisi is a Full Professor of History of Medieval Philosophy at the University of Foggia. She earned her degree in philosophy from the University of Lecce (now University of Salento) and completed her doctorate with a thesis on the critical edition and doctrinal studies of the works of the Franciscan Bertram of Ahlen, published in the series *Corpus Philosophorum Medii Aevi* by Meiner Verlag. She actively contributes to the national and international scholarly community, serving on the boards of various organizations including the Italian Society for the Study of Medieval Philosophy (SISPM), the "Société internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale" (SIEPM), and the "Meister Eckhart Society".

alessandra.beccarisi@unifg.it

Alessandra Campo

Alessandra Campo is a research fellow in Theoretical Philosophy at the University of L'Aquila. For several years she has worked on the relationship between philosophy and psychoanalysis, with particular interest into the metaphysical and cosmological implications of Freud and Lacan's theory of temporality and causality. She has also studied contemporary French thought and process philosophy (Bergson, Whitehead and Ruyer). Her research topics range from the nature of time to that of the unconscious and its transformation into conscious data. She is the author of two monographs: *Tardività. Freud dopo Lacan* (Milan 2018) and *Fantasma e Sensazione. Lacan con Kant* (Milan 2020). For De Gryuter (Berlin 2022) she edited the volume *Einstein vs. Bergson: an enduring quarrel on time*.

alessandra.campo@uniurb.it

Eleonora Caramelli

Eleonora Caramelli is Associate Professor of Aesthetics at the University of Bologna. After taking her PhD, she worked as a Postdoctoral fellow at the Institut Catholique de Toulouse, at the Freie Universität and at Zentrum für Literatur- und Kulturforschung in Berlin. From 2020-2024 she was also chercheuse associée/assoziierte Forscherin at the "Centre Marc Bloch". After working extensively

on Hegel's thought, her current research focuses on the peculiarities of philosophical writing, at the intersection between philosophy of literature and philosophy of translation. Her publications include three monographs on Hegel (*Eredità del sensibile* [Bologna 2015]; *Lo spirito del ritorno* [Genova 2016]; *Hegel et le signe d'Abraham* [Paris 2019]) and philosophical editions and translations from German. Her latest book is *Poetiche del testo filosofico. Hegel, Merleau-Ponty e il linguaggio letterario* (Rome 2024).

eleonora.caramelli2@unibo.it

Andrea Colli

Andrea Colli is Associate Professor of History of Medieval Philosophy in the Department of Philosophy at the University of Bologna. His research focuses on thirteenth-century philosophical and theological thought, with particular emphasis on the Dominican School. In 2015 he obtained a Marie Curie Individual Fellowship for conducting the research project TEACHPOL – "Freedom of Teaching and Political Control" at the University of Cologne. Among his publications: Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, II [dist. 23-44] (Leuven 2024); Guillelmi Petri de Godino, *Lectura Thomasina*, II [dist. 1-22] (Leuven 2021); *Alberto Magno e la nobiltà* (Pisa 2017); *Teodorico di Freiberg. Durata e tempo* (Bari 2017)

andrea.colli3@unibo.it

Diego Donna

Diego Donna is an Associate Professor in the Department of Philosophy at the University of Bologna, where he focuses on the history of modern and contemporary philosophy. His research ranges from early modern philosophy – especially the thought of Descartes and Spinoza – to contemporary philosophy and epistemology, on which he has published numerous articles in international Journals. He has been a Visiting Scholar at several international research centres, including IRPhiL (Université Lyon III), Birkbeck College (London), Princeton University and Utrecht University. His publications include: a new edition and translation of Spinoza's *Ethics* (Santarcangelo 2021); *I diagrammi della filosofia. Una storia eretica della filosofia contemporanea in Francia* (Modena 2024); *Contre Spinoza. Critique, système et métamorphoses au siècle des Lumières* (Genève 2021);

Dispersione, ordine, distanza. L'Illuminismo di Foucault, Luhmann, Blumenberg (Macerata 2020).

diego.donna2@unibo.it

Mario Farina

Mario Farina has been an associate professor of aesthetics at IUAV University of Venice since 2023, where he was previously a researcher. He studied at the University of Pavia and completed his doctorate at the University of Eastern Piedmont. He has held research positions at the universities of Florence and Turin. He has conducted research stays in Heidelberg, Cologne, Bochum, Frankfurt, Dublin, and Boston. His areas of interest include aesthetics, philosophy of literature, and philosophy of history, with a particular focus on German classical philosophy and its reception in the twentieth century. Among his works are *Critica, Simbolo e storia. La determinazione hegeliana dell'estetica* (Pisa 2015) and *Adorno's Aesthetics as a Literary Theory of Art* (London-New York 2020).

mfarina@iuav.it

Michael N. Forster

Michael N. Forster is Alexander von Humboldt Professor and Chair for Theoretical Philosophy at Bonn University. He formerly taught for 28 years at The University of Chicago, serving as chairman of the Philosophy Department for 10 years and holding the Glen A. Lloyd Distinguished Service Professorship, where he still teaches as a visiting professor. Historically, his research focuses on German philosophy and ancient philosophy; thematically, on epistemology and the philosophy of language. He is the author of 7 books and numerous articles.

mnforste@uchicago.edu

Denis Kambouchner

Denis Kambouchner is Professor at the Université Paris I, president of the Société française de philosophie and editor of the «Revue de Métaphysique et de Morale». He is coordinating the new edition of Descartes' *Œuvres complètes* for "La Pléiade" series, published by Gallimard. Among his most recent contributions: *La Question*

Descartes: Méthode, métaphysique, morale (Paris 2023); *Descartes non l'ha mai detto* (Rome 2023), *Le Style de Descartes* (Paris 2013).

denis.kambouchner@orange.fr

Emanuele Maffi

Emanuele Maffi earned his doctorate through a joint Ph.D. program between the University of Turin and the University of Geneva. He is currently a tenure-track researcher in the History of Ancient Philosophy at the Department of Philosophy "P. Martinetti" of the University of Milan. His main research areas are Plato's epistemology and metaphysics, and late Neoplatonism in Alexandria. He authored a monograph on Plato's *Theaetetus*, published in 2014 (*Lo spazio della filosofia. Una lettura del 'Teeteto' di Platone*, Neaples), and several articles in Italian and international scientific journals focusing on Plato's *Dialogues*, Clement of Alexandria, and John Philoponus.

emanuele.maffi@unimi.it

Michel Malherbe

Michel Malherbe Ancien élève de l'École Normale Supérieure, Docteur d'État, taught at the University of Nantes, from 1970 to 2001. Retired from that time, he has translated Hume's *Essays and Treatises on several subjects*, Reid's *Inquiry into the human mind*, and written several texts on politeness, philosophy and mountains, Alzheimer desease, and angels.

michel.malherbe@laposte.net

Elena Nardelli

Elena Nardelli is a Marie Skłodowska-Curie Post-Doctoral Global Fellow at the University of Padova and at the University of Kyoto with the research project "Philosophy as Translation: Toward a Translational Education" (PHILTRANS). She obtained her PhD from the University of Trieste with a dissertation on the relationships between philosophy and translation in contemporary thought (*Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*, Padova 2021). She studied and worked in Lisbon, Venice, Paris, Jena, Rome, Berlin, and Bologna. She is a translator from German and French into Italian, a member of the "Translation Team of Hegel Art Net", and a member

of the executive board of the "Research Center for the Philosophy of Translation" (PHILTRA) of the University of Padova. Her research focuses on the philosophy of translation, German classical philosophy and contemporary philosophy, especially aesthetics and ontology.

elena.nardelli@unipd.it

Silvia Pieroni

Silvia Pieroni is a postdoctoral researcher in Aesthetics. After awarding a joint Master's degree from the Universities of Bologna and Mainz, she was a fellow at Freie Universität of Berlin in 2021. In 2022, she obtained her PhD in Philosophy. She works especially on philosophical hermeneutics and philosophy of translation in Classical German Philosophy. Her current studies concern the relationship between language, art and knowledge in Hegel's thought, as well as the role of translation and style for philosophical method. Among her publications, the articles *Das Fremde in der Sprache. Hegel e la sfida dell'estraneo* («Verifiche» 2020), *La forma della proposizione speculativa tra scrittura filosofica e traduzione* («Rivista di Estetica» 2024) and the monograph *Linguaggio, concetto, realtà. L'ontologia relazionale di Hegel* (Neaples 2024).

silvia.pieroni3@unibo.it

Matteo Santarelli

Matteo Santarelli is a Junior Assistant Professor in the Department of Philosophy at the University of Bologna. His primary research interests are pragmatism and the relationship between philosophy and the social sciences, particularly psychoanalysis and sociology. His most recent publications include the monograph *Gli esercizi di Freud: Patologie e terapie della realtà* (Pisa 2024), and (with Lorenzo Bruni), "The Social Character of the Unconscious. A Cross-Reading Between G.H. Mead and C.G. Jung" («Journal for the Theory of Social Behaviour», 2024).

matteo.santarelli4@unibo.it

C. Allen Speight

C. Allen Speight (Ph.D., University of Chicago) is Professor of Philosophy and former Chair of the Department of Philosophy and Director of the Institute for Philosophy and Religion at Boston University. A recipient of Fulbright, DAAD and Berlin Prize Fellowships, he is the author of *Hegel, Literature and the Problem of Agency* (Cambridge-New York 2001); *The Philosophy of Hegel* (Kingston 2008) and of numerous articles on aesthetics and ethics in German Idealism and Romanticism; he is also co-editor/translator (with Brady Bowman) of *Hegel's Heidelberg Writings* (Cambridge 2009) and editor of *Philosophy, Narrative and Life* (Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life).

casp8@bu.edu

Vivetta Vivarelli

Vivetta Vivarelli taught German literature at the University of Florence. Her work is based on *Quellen-* and *Toposforschung* and focuses Goethe and Hölderlin's relationship with Greek and Latin classicism, on images, sources and hidden quotations in Nietzsche's work, as well as the reception of his philosophy in the late 19th century and in the early works of Thomas Mann. Her publications include: the new edition and translation of *La nascita della tragedia* (Turin 2009); *Nietzsche e gli ebrei* (Florence 2011); *Literarische Bilder und Vorbilder der ewigen Wiederkunft* (Macerata 2020). Together with Jutta Georg and Renate Retzschke, she edited the volume *Nietzsche im Horizont der Literatur* (Amsterdam 2022).

vivetta.vivarelli@unifi.it

Finito di stampare
nel mese di settembre del 2025