

Eleonora Caramelli, Francesco Cattaneo

## Estetica e traduzione: il pensiero tra senso e sensibile

### Abstract

*Contemporary debate explores and enhances the relationship between philosophy and translation from various perspectives and cultural traditions. Nevertheless, there seems to be a lack of reflection on the aesthetic significance of the relationship between philosophy and translation and the specificity of the translation of philosophical texts. After attempting to explore the reasons for this, the paper aims at showing how philosophy reveals the aesthetic side of conceptual production when it is confronted with the problem of translation, both as a translation of experience into concepts and as a translation practice of conceptual language.*

### Keywords

*Aesthetics, Translation, Dialectics, Hermeneutics*

Received: 04/04/2022

Approved: 04/04/2022

Editing by: Eleonora Caramelli, Francesco Cattaneo

© 2022 The Authors. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0

eleonora.caramelli2@unibo.it (Università di Bologna)

francesco.cattaneo4@unibo.it (Università di Bologna)

1. *Filosofia della traduzione, filosofia e traduzione, filosofia è traduzione. Tra speculativo ed estetico\**

In un recente *Handbook* sui rapporti tra filosofia e traduzione, nella sezione dedicata ai *trend* del dibattito contemporaneo, un capitolo è dedicato alla possibilità dell'elaborazione di una vera e propria filosofia della traduzione (Basalamah 2019). Relativamente a una tale possibilità, c'è da chiedersi anzitutto, però, se questo genitivo possa davvero essere inteso solo in senso oggettivo (Nardelli 2021: 21), la qual cosa ridurrebbe la riflessione filosofica sul tema della traduzione a un suo *focus* al pari di altri. Se così fosse, infatti, il filosofare e il tradurre potrebbero essere concepiti come due attività estranee l'una all'altra, che solo occasionalmente potrebbero entrare in contatto. Per contro, è invece evidente che si dà una parentela intima tra la filosofia e le sue traduzioni, non foss'altro per il semplice motivo che la traduzione contribuisce a costituire il problematico *corpus* della filosofia medesima (Large 2019: 312). Sul *corpus* della filosofia torneremo più avanti, ma intanto occorre aggiungere, dunque, che riflettere sulla traduzione significa, per la filosofia, anche riflettere su se stessa, col che l'espressione filosofia della traduzione chiama in causa una duplicità del genitivo, sia oggettivo che soggettivo, che induce a sospettare la presenza di una qualche problematica circolarità del tipo di quella ermeneutica. Del resto, è proprio l'ermeneutica filosofica volta a pensare il modo d'essere della parola ad aver riflettuto con la maggiore intensità sulle dinamiche traduttive, da Schleiermacher a Heidegger, da Gadamer a Ricoeur. In questo senso, se anche la filosofia passa attraverso la parola, il filosofare medesimo è, secondo un campo di significato che non possiamo esaurire in questa sede, un tradurre, come anche un pensatore come Hegel suggerisce nell'*incipit* della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (§ 5). Ma andiamo per gradi.

Nella sterminata letteratura filosofica sulla traduzione, quanto in questa raccolta di saggi intendiamo mettere in luce è la valenza propriamente estetica del tradurre in filosofia, della filosofia come traduzione. Ci sembra infatti piuttosto sorprendente che, nella saggistica dedicata al tema, il problema della sua valenza estetica sia finora restato nell'ombra.

Complice il fatto che il termine *tra-durre*, in ciò analogo al tedesco *über-setzen*, rimanda nella sua radice anche a un movimento, uno spostamento, la valenza filosofica della traduzione sembra monopolizzata da

\* Il testo è stato condiviso nei contenuti e nella struttura dai due autori, ma il primo paragrafo è da attribuirsi a Eleonora Caramelli, il secondo a Francesco Cattaneo.

una metaforica pressoché geografica, che tenta di superare dialetticamente il confine tra lingua di provenienza e lingua di destinazione, tra ciò che è proprio e ciò che è estraneo (Kortländer, Singh 2011), e che ripensa la geografia politica delle frontiere dell'alterità (Chiurazzi 2013) o dell'integrazione tra nazioni. La paronomasia del *traduttore traditore* sembra riecheggiare nella riflessione sulla traduzione come risposta al monito del Nietzsche de *La gaia scienza*, per il quale tradurre, stando all'uso che ne fecero i romani, sarebbe un vero e proprio atto di conquista, una defraudazione, in una parola: "un furto" (Nietzsche 2015: 94). Eppure, proprio a fronte di ogni ermeneutica che sospetti il rischio di quel tradimento – che, si badi bene, è nella sostanza prima ancora che nella forma –, sappiamo che, se la pensiamo fino in fondo, la traduzione, che pure si espone costantemente a quel rischio, è proprio il luogo in cui l'esperienza della parola si consegna alla prova dell'estraneo (Berman 1984), grazie alla quale soltanto possiamo abitare il proprio.

Ci chiediamo, tuttavia, se a sfuggire al dramma pressoché muscolare del tradurre, ove il traduttore, nella sua invisibilità (Venuti 1995), potrebbe finire per essere il servo di due padroni (la lingua di provenienza e la lingua di destinazione), non possa contribuire anche la riflessione sulla valenza estetica della traduzione. Il fatto che, nella letteratura sul tema, il momento estetico della traduzione sia stato sottovalutato potrebbe dipendere dal pregiudizio per cui tale momento sarebbe un aspetto solamente ornamentale, legato, magari, agli anacronismi delle *belles* ma *infidèles*, come se l'estetico fosse in filosofia il mero vestito del discorso da tradurre, che si potrebbe togliere e levare a piacimento senza pregiudicare la *translatio* del proprio nell'estraneo. Crediamo, però, che possa esserci un pregiudizio meno corrivo, e perciò più solido, che affonda le sue radici nella filosofia stessa. A tale proposito, può essere utile ricordare che Antoine Berman, nel suo commento al *Compito del traduttore*, afferma che la riflessione di Benjamin sull'arte e sulla traduzione si collocherebbe del tutto "al di fuori dell'estetica" (Berman 2008: 48).

Ma perché? Per due motivi. Il primo è che, sempre stando a Berman, l'estetico avrebbe a che fare solo con la dimensione dell'*aisthesis*, di quelle sensazioni insistendo sulle quali la fruizione dell'arte diventerebbe una mera ricezione passiva. Il secondo motivo, che sembra costituire la giustificazione dell'approssimazione contenuta nel primo, viene dal pensiero di Heidegger, di cui Berman cita alcuni passaggi dalle lezioni su Nietzsche – ancora lui – in cui viene contestata l'impostazione dell'estetica in quanto tale, a causa della quale l'oggetto verrebbe piegato a diventare oggetto

per un soggetto che, sia pure nella contemplazione, ne potrebbe fruire deliberatamente (cfr. Heidegger 1994: 87). Berman sostiene, in proposito, forse memore degli stessi strali di Nietzsche sulla traduzione, che sarebbe quindi fondamentale sottrarre la riflessione sulla traduzione alla logica dell'estetica. Con ciò veniamo forse al motivo filosofico per cui è proprio il pensatore novecentesco della traduzione per eccellenza – per il quale il modo in cui traduciamo dice chi siamo – ad avere sconsigliato di approssimare il problema della traduzione alle istanze del momento estetico. Di più, stando a Berman che in questo gli è allievo, sembra che sia stato proprio il convitato di pietra di ogni riflessione post-novecentesca sulla traduzione *in philosophicis* – Heidegger – ad aver bandito l'estetica dal tavolo degli invitati al simposio.

Prima di valorizzare il senso che a questa questione possono apportare i contributi qui raccolti, vogliamo allora provare, a titolo introduttivo, a individuare una matrice di pensiero che ci consenta di mettere in luce i rapporti a nostro avviso stretti e intimi che si danno tra il problema della traduzione e la prospettiva dell'estetica; vogliamo farlo a partire dall'asse tra Lutero, il *genius* della traduzione per eccellenza, e il magistero di Hegel, che per altro alla traduzione non ha mai dedicato una riflessione tematica, e le cui riflessioni sulla traduzione sono non meno tentative che significative. Non si tratta, evidentemente, di fare fronte al dramma del tradurre, con cui Heidegger si è confrontato e si è messo a sua volta alla prova, giocando la carta dell'*auctoritas* di Lutero e dell'eventuale sua eredità in Hegel. Si tratta, piuttosto, di provare a mettere in dialogo due prospettive diverse, per provare a vedere come anche Heidegger, il quale contesta lo *status* di una prospettiva estetica, possa essere recuperato a un'alleanza tra il momento estetico e quello speculativo. Su questo, ritornerà la seconda parte del presente testo, mostrando come i contributi qui raccolti offrano delle persuasive proposte di riflessione. Ciò valga non da ultimo a sollecitare un incontro tra ermeneutica e dialettica, come del resto mostrato dal fatto che, se uno dei primi contributi di questa sezione si apre con una riflessione su Heidegger (Nardelli), l'ultimo chiude proprio su Hegel (Iannelli, Olivier).

Nel momento in cui un certo contenuto è oggetto della coscienza, sottolinea Hegel nell'Introduzione all'*Enciclopedia*, esso diventa una *rappresentazione* (§ 3), ovvero l'espressione di un'attitudine minima di riflessione che è tuttavia ancora impastata, per così dire, di sensibilità. La rappresentazione è una struttura cognitiva mediana tra il sensibile, irriducibilmente singolare, e il pensiero universale. È una configurazione che esprime determinazioni universali mediante elementi ancora sensibili. La

rappresentazione, in quanto “metafora” del concetto, ha in sé un aspetto figurale, in senso lato estetico, che pare destinato a dissolversi nell’etere del pensiero.

In questo senso, prosegue Hegel, la filosofia “pone, al posto delle rappresentazioni, *pensieri, categorie* e, più propriamente, *concetti*” (Hegel 2002: 6). Alla mera idea di un’irenica sostituzione si affianca tuttavia, nel testo stesso, una più problematica operazione, perché si tratta altresì di “*tradurre*” (Hegel 2002: 8) il contenuto della coscienza nella forma del pensiero, di modo che quel contenuto, nella sua verità, venga d’altronde conservato e anzi messo in luce nella sua peculiarità (su Hegel e la traduzione si vedano i contributi raccolti di recente in Hrnjez, Nardelli 2020). Alla sostituzione si affianca dunque l’istanza di una conservazione e, forse, di un’integrazione.

In un luogo piuttosto noto dell’epistolario hegeliano, cioè una lettera indirizzata a Johann Heinrich Voß del maggio 1805, Hegel paragona il proprio progetto filosofico al progetto di Lutero:

Lutero ha fatto parlare la Bibbia in tedesco, Ella, Omero: è il più grande regalo che possa essere fatto a un popolo; infatti un popolo rimane allo stato barbarico e non considera come sua proprietà le cose pregiate che viene a conoscere, finché non impara a riconoscerle nella propria lingua. Se Ella vuol dimenticare questi due esempi, Le dirò che il mio sforzo è diretto a far parlare la filosofia in tedesco. (Hegel 1983: 207)

Il riferimento contiene un evidente richiamo alla *Lettera sul tradurre*, ove Lutero rivendicava la bontà di un’operazione culturale volta ad adeguare la restituzione dei testi all’istanza di insegnare a “tradurre e parlare in tedesco” (Lutero 1967: 707), laddove la mediazione della lingua latina “è di grave ostacolo a chi voglia parlare un buon tedesco” (Lutero 1967: 709).

Poiché, dopo essersi dichiarato il Lutero della filosofia, colui che avrebbe dovuto insegnare alla filosofia a parlare tedesco, Hegel pensa l’attività filosofica come una vera e propria attività di traduzione dell’esperienza in pensieri, la metafora è degna di essere sviluppata.

Da una parte ci dev’essere, stando a Lutero, un’adeguazione rispetto alla lingua di destinazione. “Non si deve chiedere alle lettere della lingua latina come si ha da parlare tedesco [...], ma si deve domandarlo alla madre in casa, ai ragazzi nella strada, al popolano al mercato, e si deve guardare la loro bocca per sapere come parlano e quindi tradurre in modo conforme” (Lutero 1967: 708).

Nonostante l'insistenza sulla lingua di destinazione, però, la dicotomia tra i due principi, fedeltà e libertà dalla lettera, sarebbe una cognizione unilaterale del movimento sotteso alla traduzione. Nel *Sendbrief*, infatti, anche il principio della fedeltà deve essere onorato: "Nella mia traduzione non mi sono allontanato troppo liberamente dalla lettera, anzi nell'esame di ogni passo mi sono molto preoccupato, insieme ai miei collaboratori, di rimanere il più possibile aderente al testo, senza discostarmi con eccessiva libertà" (Lutero 1967: 712). Evidentemente, secondo Lutero, i due principi devono in una buona traduzione operare di concerto. Come è stato ricordato, l'operazione della traduzione come *dolmetschen*, analogo del verbo *verdeutschen*, che secondo il *Wörterbuch der Philosophie* di Mauthner significa originariamente *verständlich machen*, *deutlich reden*, è un concerto di *translatio* e *interpretatio* la cui dimensione è fondamentalmente ermeneutica (su questo, Beutel 2006 [1991]: 254).

Se il luogo di Hegel da cui prendiamo le mosse trae effettivamente la propria fonte da Lutero, tale dimensione ermeneutica significa che il movimento della traduzione della rappresentazione in concetto non può sottrarsi a un andamento circolare, nel quale il passaggio dall'una all'altro deve conservare le tracce della prima. Se la lingua di destinazione deve rendere comprensibile (*verständlich machen*) quanto è espresso nella lingua di provenienza, l'operazione della traduzione non dovrà forse, secondo un procedimento analogo a quell'istanza principale del filosofare che è il *logon didonai*, rendere ragione della peculiare scelta linguistica presente nella lingua di provenienza? Se Hegel cita il processo della traduzione per esemplificare il modo in cui il concetto traspone nella propria lingua il modo d'essere della rappresentazione, il cui potere è quello di legare il sensibile e l'ideale, ciò di cui il concetto deve rendere conto è forse proprio il legame tra quelle due dimensioni. Ma quali tracce, della lingua di provenienza, il pensiero deve dunque conservare?

Poiché, nel caso dell'idea del tradurre, è indubbio, anche per l'effettivo richiamo già visto, che Hegel tenesse presente Lutero, dobbiamo soffermarci su un ulteriore elemento collegato alla concezione luterana della traduzione che può invitarci a riflettere sulla componente estetica del tradurre.

C'è, infatti, un motivo più profondo in virtù del quale Lutero tende a insistere sull'importanza della lingua di destinazione, che non ha a che fare con la presunta alternativa tra la fedeltà e la libertà dall'originale. Bisogna tenere presente, in tal senso, che quanto occorre onorare, secondo Lutero, è il modo in cui la lingua viene parlata nella bocca di chi abita i cortili e di chi passa per le strade. Il riferimento alla lingua parlata porta

dunque con sé l'insistenza sul modo in cui una determinata lingua *risuona* in quei cortili e in quelle strade. Il rilievo dell'adeguazione alla lingua di destinazione sembra portare l'attenzione sull'esistenza sensibile del senso, che viene prima della dicotomia di cui sopra perché svela un tratto che la lingua di provenienza e quella di destinazione hanno in comune.

Anche se si dà un principio stando al quale non è il senso a doversi adattare alla lettera, ma le parole a doversi adeguare al senso, tale principio, per Lutero, dev'essere considerato contestualmente all'orientamento stando al quale la cartina di tornasole per verificare la bontà della restituzione nella lingua di destinazione deve essere sempre un esame sul campo: la compatibilità con la lingua effettivamente parlata e compresa. Ora, sia il primato del senso sia il criterio della resa quanto più possibile vicina alla lingua popolare disvelano un tema ancor più radicale del pensiero di Lutero, cioè l'idea che il carattere più intimo della parola in generale, e del Verbo in particolare, è costitutivamente orale: "Natura verbi est audiri" (Lutero 1882-1929, 4: 9). Il principio del senso, in Lutero, è infatti inscindibile dal principio della fedeltà alla natura sensibile della lettera, che a volte occorre rispettare sopra tutto.

Di contro all'interpretazione di Berman, stando alla quale il richiamo all'estetico finirebbe per ridurre l'operazione della traduzione a una mera faccenda di ricezione sensibile, facilmente piegabile al dominio del *logos* soggettivo, il tema della traduzione mette per contro in gioco l'espressione del concetto come il vero e proprio corpo del significato, da esso inscindibile (su cui si veda il recente contributo di Hibbs, Serban, Vincent-Arnaud 2019).

La vitalità della Scrittura sta nel fatto che, tramite il suo *medium*, il significato trova un'incarnazione che non può non avere un'eco sensibile (su questo, Ringleben 2010; Beutel 2013). Da questo punto di vista non sarà difficile sospettare che la preferenza accordata da Hegel, mostrata in più d'un luogo della *Fenomenologia* e in almeno un passaggio dell'*Enciclopedia* (§ 459), al carattere costitutivamente orale della parola – materialità che, nel suo aspetto pneumatico, è di per sé spirituale – trovi almeno una delle sue fonti in Lutero (su questo, Caramelli 2015).

Ciò significa, però, che l'operazione di traduzione della rappresentazione in concetto non può obliterare il momento sensibile, revocarlo, non tradurlo: pena venire meno al proprio compito traduttivo. Stando a questa ricostruzione, il modo in cui la traduzione concettuale deve conservare la rappresentazione potrebbe consistere nell'opportunità di conservare in sé l'eco delle tracce di quel sensibile che nella rappresentazione è

legato all'ideale secondo un vincolo estrinseco. Il che significa che il sensibile non è la veste occasionale del senso, come potrebbe sembrare a partire dal legame contingente che istituisce la *Vorstellung*, bensì ciò cui il senso deve consegnarsi per potersi manifestare.

Hegel, tuttavia, non spiega mai come questa complessa traduzione *in philosophicis* possa onorare una qualche fedeltà al sensibile e dunque il momento propriamente estetico. Possiamo tuttavia, a titolo di sollecitazione per la riflessione sul tema di questo volume, ricordare che c'è un luogo in cui Hegel sembra mostrare profonda consapevolezza di una qualche problematica eredità che del sensibile tocca alla filosofia, ed è un passaggio della *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* in cui s'interroga sulla specificità dell'esposizione filosofica. Dopo aver detto, infatti, che il metodo scientifico "non è separato dal contenuto" e "dà a se stesso il proprio ritmo" (Hegel 2008: 42), la qual cosa rimanda già al tema dell'esigenza di compenetrazione tra una forma sensibilmente connotata e un contenuto ideativo come avviene nell'arte, Hegel ricorre a una metaforica inequivocabilmente estetica proprio per definire il modo d'essere della "proposizione filosofica". In quel contesto, infatti, si dice che il ritmo peculiare della diegesi filosofica deve risultare dall'"equilibrio oscillante" e dall'"unificazione" di una serie di tensioni assimilabili a quelle che in poesia possono darsi "fra il metro e l'accento" (Hegel 2008: 46).

Non possiamo neanche provare a evocare la quantità di problemi chiamati in causa da questo luogo, salvo limitarci a proporre due inesaustive osservazioni. Da una parte, che la riflessione hegeliana sulla specificità della diegesi filosofica sembra pertanto essere non da ultimo, sebbene non solo, una questione che rimanda al problema del suo rapporto col momento estetico, come sottolineava un libro ormai datato di Günther Wohlfart, il quale aggiungeva come ciò continui a risultare scandaloso se detto nei confronti del campione del concetto – "horribile dictu!" (Wohlfart 1981: XI). In secondo luogo, questo richiamo alla dimensione estetica potrebbe anche dirci che il modo che ha la discorsività filosofica di salvaguardare il proprio rapporto col sensibile della lingua di provenienza, ovvero l'esperienza, può avere come proprio modello non più la traduzione dei testi sacri, ma, pur conservandone l'istanza, nient'altro che la compenetrazione tra momento sensibile e momento ideale propria della poesia. A liberare il campo da ogni vaneggiamento di una traduzione meccanica tra il discorso rappresentativo (*Vorstellung*) e la discorsività concettuale (*Darstellung*), quest'ultima, secondo una circolarità che non potremmo a questo punto esitare a chiamare ermeneutica, sembra rievocare la rap-



presentazione artistica anche nell'esercizio della sua funzione più speculativa. Che questo possa consentirci di immaginare un modello praticabile e articolato di traduzione dell'esperienza *in philosophicis* non è lungi dall'essere detto; ciò potrebbe dirci quanto meno, però, che, muovendo dall'istanza per cui filosofare è tradurre, il momento estetico della diegesi filosofica fa della traduzione filosofica un modello di complessità non distante da quello della traduzione poetica.

Trattandosi di un'introduzione, non possiamo orientare le conclusioni che il lettore potrà trarre dalla lettura dei contributi qui raccolti, sui quali torneremo comunque nel prossimo paragrafo. Occorre però sottolineare come la stessa traduzione in quanto Eco sensibile (flebile, sempre differibile, "ibile, ibile") – sulla quale si veda (cfr. *infra*) il contributo di Hrnjez – non possa, di contro a ogni narcisistica ripetizione, non confrontarsi con l'inquietante e straordinario doppio senso della parola "senso", come ancora ricorda Hegel (Hegel 2000: 58): senso come i cinque sensi, e senso come sesto senso – il significato –, che apparentemente è opposto ai primi e che in verità ne ha bisogno per potersi manifestare. Tale doppio senso sembra non rinviare ad altro che alla complementarità, all'alleanza tra estetico e speculativo. La stessa filosofia, che pure è vocata per costituzione a produrre del senso, non può onorare il suo compito, allora, senza confrontarsi col proprio risuonare sensibile – l'eco che apprendiamo mediante uno dei cinque sensi. Questa non sembra, da ultimo, la minore lezione che possiamo apprendere dal confronto tra pratica traduttiva e filosofia, la quale d'altronde si consegna, e non può non consegnarsi, alla propria traduzione. È così, del resto, che si produce il suo problematico *corpus*, che è estetico fin nella lettera, ove la traslazione, la traduzione tra il senso e il sensibile, anziché renderli schiavi l'uno dell'altro secondo un sospetto nutrito dall'uno *contro* l'altro, può promettere loro un'emancipazione come una liberazione dell'uno *con* l'altro.

## 2. Alcune note sul problema filosofico del tradurre in dialogo con i contributi raccolti

"Dimmi come consideri la traduzione e ti dirò chi sei". Così suona una massima di Heidegger, inserita nel corso di lezioni del semestre estivo del 1942 dedicato all'*Inno "Der Ister" di Hölderlin*, l'ultimo tenuto da Heidegger sul poeta svevo (Heidegger 2003: 59). Significativamente, essa rientra in una "Nota sul tradurre" – un paio di pagine che costituiscono uno dei contributi più espliciti e articolati di Heidegger sul tema della traduzione (Herrmann

1994; Fédier 1995; Emad 2012; Cattaneo 2017). Tale massima può costituire una sorta di “stella polare” per la sezione monografica qui proposta, in ragione del fatto che dà risalto alla portata filosofica del tema in questione. Il modo in cui ci facciamo carico del nostro essere, dispiegando così la nostra esistenza, può essere intuito – così vien detto – a partire dalla nostra considerazione della traduzione. Si tratta forse di un’esagerazione? E se non si tratta di un’esagerazione, quali sono i fondamenti di una pretesa così ampia? Il che equivale a chiedersi: cosa implica la considerazione della traduzione? La considerazione della traduzione implica innanzitutto un’esperienza del linguaggio – una domanda intorno al linguaggio e alla sua essenza. E quindi: una diversa esperienza del linguaggio (la diversa intensità e postura con cui ci si interroga intorno a esso), determinerà una diversa considerazione della traduzione. Nell’esperienza del linguaggio, tuttavia, è in gioco la nostra stessa umanità, come segnala il celebre passo della *Politica* di Aristotele secondo cui l’uomo è l’animale dotato di *logos*, di parola. La parola è pensata in relazione all’essenza dell’uomo, ma al contempo l’uomo è pensato in relazione all’essenza della parola, all’insegna di una strutturale circolarità. Oltre (e insieme) a una diversa esperienza della lingua, la considerazione della traduzione implica anche una diversa esperienza della nostra umanità.

La massima che abbiamo assunto a “stella polare” riprende una struttura abbastanza comune in tedesco. “Dimmi con chi vai e ti dirò chi sei; se so di che ti occupi, so che cosa puoi diventare”, scrive Goethe (Goethe 2018: 102). Tuttavia, nella massima di Heidegger risuona più direttamente una riproposizione jüngeriana di quella medesima struttura. Nel primo paragrafo del saggio intitolato *Sul dolore*, raccolto nell’opera *Foglie e pietre* del 1934, Jünger scrive: “Il dolore è una di quelle chiavi che servono ad aprire non solo i segreti dell’animo ma il mondo stesso. Quando ci si avvicina a quei punti in cui l’uomo si mostra all’altezza del dolore, o superiore a esso, si accede alle sorgenti della sua forza e al mistero che si nasconde dietro il suo potere. Dimmi il tuo rapporto con il dolore e ti dirò chi sei!” (Jünger 2012: 139). Le testimonianze del confronto critico di Heidegger con Jünger vanno dal 1934 al 1954. Tra di esse ci sono delle note a margine appuntate da Heidegger su una copia dell’edizione di *Foglie e pietre* del 1934, risalenti, con ogni probabilità, all’arco temporale 1934-1940. In corrispondenza della massima di Jünger sul dolore Heidegger ne mette a punto una riformulazione critica: “Dimmi il tuo rapporto con l’essere, nel caso in cui tu ne abbia un presentimento, e ti dirò *come* e se tu ti ‘occuperai’ ‘del dolore’ o se ti è possibile riflettere su di esso col *pensiero*” (Heidegger 2013: 799). Per Heidegger pensare il dolore anziché

solo occuparsene significa intenderlo a partire dal rapporto con l'essere – dunque a partire da quella *Seinsfrage*, quella *questione dell'essere*, che per lui costituisce il compito fondamentale del pensiero al culmine della metafisica, e che si rivela anche una *Schmerzfrage*, una *questione del dolore* (al punto che quella di Heidegger appare un'"ontologia del dolore" – [Han 2021: 57-66]). Limitandosi a un'allusione, Heidegger scrive che la massima di Jünger costituisce una "variazione della sentenza fichtiana" (Heidegger 2013: 797). Quasi certamente, egli sta facendo riferimento a un passo della *Prima introduzione alla dottrina della scienza* di Fichte: "La scelta della filosofia dipende da che uomo si sia: un sistema filosofico, infatti, non è una inerte suppellettile, che si possa abbandonare o accettare a proprio piacimento: al contrario, esso è animato dall'anima dell'uomo che lo ha fatto proprio" (Fichte 1999: 19).

Allo stesso modo potremmo affermare: la traduzione non è un'inerte suppellettile, una prestazione tecnico-automatica delegabile a una macchina, ma è animata dallo spirito dell'uomo che si esercita in essa. Il tradurre va concepito all'insegna del *ritrarre*, sostiene Gurisatti. Nei contributi di Nardelli, Hrnjez e Marino emerge con forza un elemento fondamentale: in realtà l'essere umano è costantemente impegnato in una traduzione, o meglio, è costantemente in rapporto con il tradurre, ed esprime costantemente se stesso in tale rapporto ("ti dirò chi sei"). Perché questo? Essere impegnati in una traduzione, l'abbiamo visto, significa essere impegnati con il linguaggio, fare esperienza del linguaggio. Abituamente le parole sono strumenti, la cui potenza è quella di rendersi trasparenti, di eclissarsi in ciò che consentono di fare e di comunicare. Tuttavia, ci sono dei momenti in cui il linguaggio ci si impone in quanto tale, in cui si apre uno spiraglio sulla sua essenza. Si tratta innanzitutto dei momenti in cui – per riprendere Heidegger (1973: 129) – abbiamo l'assoluta esigenza di dire qualcosa, ma non riusciamo a trovare le parole per dirla. Proprio lì, nel cuore di quell'impossibilità, si fa esperienza dell'essenza della parola: infatti, essa perde il suo carattere strumentale, e acquisisce una superiore, inaudita densità, a partire dalla quale ne va del dischiudersi stesso della nostra esperienza, laddove il *venire alla parola* equivale a un *venire alla luce*, a una manifestazione. Di qui la posizione di spicco che si trovano ad assumere il linguaggio poetico e il linguaggio filosofico. Tutti i contributi raccolti segnalano, ciascuno secondo la sua specifica prospettiva, come per fare esperienza della parola nel suo darsi essenziale sia necessario superare la concezione del linguaggio come strumento di comunicazione, come veicolo di un contenuto extra-linguistico (sulla base della distinzione *significante/significato*, correlativa a quella *corpo/spirito*): le

parole non sono solo, e neppure principalmente, “segni”, rimarca Gurisatti, e quindi non sono neppure “convenzioni” stabilite arbitrariamente da un insieme di soggetti. Ciò evoca, a ben vedere, uno degli aspetti più vertiginosi dell’esperienza del linguaggio: il fatto che non ci relazioniamo mai al linguaggio *dall’esterno*, bensì siamo sempre immersi nel linguaggio, anche e soprattutto quando tentiamo di pensare o definire il linguaggio stesso (stabilire delle convenzioni linguistiche implica già una possibilità di intendersi e di parlarsi). Qualsiasi spiegazione del linguaggio interviene sempre in seconda battuta rispetto al suo darsi.

Il linguaggio, in tal modo, perde la sua “naturalità”, cioè la sua immediatezza; anzi, appare qualcosa di elusivo, se non di caliginoso, una dimensione cui l’essere umano intimamente appartiene e che è chiamato a dischiudere sempre di nuovo. In questo senso, l’uomo è costantemente impegnato a *tradursi nel linguaggio*, secondo quella che Heidegger chiamerebbe una *traduzione intralinguistica* (del resto, la stessa comprensione può essere vista come una traduzione [Steiner 2019: 12-3 e 23 sgg.]). Nardelli sottolinea che l’uso del riflessivo – *tradursi* – fa emergere come non sia in gioco l’opera di un agente, quanto piuttosto “un passaggio, un mutamento a condizioni differenti di una stessa soggettività traducente”.

Un aspetto che si impone in gran parte dei contributi è il riferimento alla *negatività* che segna il linguaggio su più piani interrelati. Innanzitutto, se e quando viene pronunciata, la parola rompe il silenzio, *e-rompe dal silenzio* (sul punto, cfr. Tagliapietra 2020). Dunque la parola è costitutivamente rimessa al silenzio; si dà nella sottrazione, facendosi di volta in volta carico dell’*in-dicibile*. Solo nella misura in cui nel detto continua a risuonare e a riverberarsi il non-detto, la parola è davvero manifestativa. La parola così intesa porta con sé un’essenziale finitezza, è una *parola dolente* (per riprendere una suggestione fondamentale del confronto Jünger/Heidegger evocato poc’anzi). La dolorosa negatività che segna la parola costituisce un’insondabile e inesauribile risorsa. Tesa come una corda tra luce e oscurità, la parola diventa vibrante. Vi è poi un secondo piano. Il nostro essere aperti *all’altro* è anche un essere aperti *agli altri*: dal momento che siamo esseri essenzialmente interpersonali – *politici*, avrebbe detto Aristotele – la nostra parola è sempre al contempo la parola altrui, o, con Gurisatti, la parola del *volto altrui*, nella dialettica tra vicinanza e lontananza insita nello scambio dialogico continuo “del sé e dell’altro, del sé nell’altro e dell’altro nel sé” (Ghilardi). Neppure due persone al mondo parlano la stessa lingua. Nella *società della trasparenza* ciò appare un inciampo, perché l’ideale del linguaggio diviene “un linguaggio formale, anzi puramente meccanico, operativo, a cui manca ogni ambivalenza” (Han

2014: 11). Il linguaggio formale è un linguaggio trasparente ed esatto. Ma proprio l'ambivalenza del linguaggio umano costituisce la sua ricchezza più propria: di contro alla superficialità e immediatezza della (supposta o pretesa) auto-trasparenza di sé e trasparenza dell'altro, essa mette in campo un'opacità che richiede delicatezza – “la delicatezza del rispetto per quell'*alterità* che non può essere completamente eliminata” (Han 2014: 13)<sup>1</sup>.

L'esperienza dell'*alterità* nel linguaggio è possibile solo in una sospensione dell'ovvietà e inerzia del linguaggio naturale. L'*estraneazione* dalla “lingua madre” – un'*estraneazione* in cui la maternità della lingua non è obliterata bensì esperita in tutta la sua perturbante abissalità – apre qualche spiraglio sull'essenza del linguaggio. Di questa *estraneazione* fanno senz'altro parte il silenzio e l'opacità che attraversano il *tradursi intralinguistico*. Ma un'altra occasione di *estraneazione* – una fondamentale occasione di *estraneazione* – è costituita dalla *traduzione interlinguistica*. Qui l'esperienza dell'indicibilità viene rideclinata, e rilanciata, nell'esperienza dell'*intraducibilità* (un'altra questione che fa capolino in svariati contributi raccolti, nonché in recenti studi sulla traduzione [Cerasi, Mores 2020; Fabris, Kim *et al.* 2020; Apter 2014]). Si instaura, a ben vedere, una circolarità virtuosa, per cui l'urto dell'indicibilità favorisce il riconoscimento dell'*intraducibilità*, mentre, di converso, l'*intraducibilità* acuisce la percezione dell'indicibilità (Fédier 2008). L'*intraducibilità* si rivela non come il contrario della traduzione, ma “come uno dei suoi momenti costitutivi” (Renken). Essa non decreta una supposta incomunicabilità, ma anzi crea le condizioni per un contatto più “delicato”. La traduzione interlinguistica è un luogo fondamentale di esperienza del linguaggio perché implica un superiore tasso di *riflessività*: nella traduzione il linguaggio è chiamato a tornare su se stesso, a farsi carico di se stesso, al punto che si può affermare – come fa Hrnjez – che proprio nella traduzione si rivela la *linguisticità* del linguaggio, la sua verità (la “lingua pura” benjaminiana). Trova così una peculiare conferma la massima di Goethe, secondo cui “chi non conosce lingue straniere, non sa nulla della propria” (Goethe 2018: 30).

Nelle traduzioni interlinguistiche di testi in cui la lingua non viene impiegata come strumento ma si dispiega nella sua essenza, il testo originale non è mai superabile o sostituibile dalla traduzione, per cui la traduzione

<sup>1</sup> “Di fronte al pathos della trasparenza che lega la società odierna, bisognerebbe esercitarsi nel *pathos della distanza*. Distanza e pudore non si lasciano integrare nei circuiti accelerati del capitale, dell'informazione e della comunicazione” (Han 2014: 13).

si dà nei termini di una *relazione* con il testo originale. In una sorta di ri-proposizione dell'argomento aristotelico del terzo uomo *sub specie tra-ductionis*, Renken nota che non esiste una terza lingua capace di parlare (da fuori o da sopra) della relazione tra la lingua di partenza e quella di arrivo. La traduzione non costituisce una semplice equivalenza; non costituisce la traslazione di un'invariante di significato da una lingua all'altra. Se, come abbiamo detto, la parola non è riducibile a un "segno", il supposto "travaso" di un contenuto diventa impraticabile. Le parole di una lingua sono incommensurabili – o "incomparabili" (Renken) – con quelle di un'altra: esse non sono intercambiabili tra loro, nella misura in cui, secondo l'ipotesi di Sapir-Whorf (che peraltro riprende alcuni motivi già presenti nella riflessione romantica sul linguaggio e in Wilhelm von Humboldt), plasmano e articolano diversamente il mondo. La traduzione incontra così il suo limite essenziale. Ma allora la traduzione stessa parla davvero solo nel suo permanere in rapporto con l'originale, nel suo rimandare all'originale. La traduzione risulta essere un via vai tra la lingua che traduce e la lingua da tradurre, in un rapporto interpretante che mette in gioco tanto l'appropriazione quanto l'impenetrabilità (Marino). Sia che si pensi lo scambio intimo tra il proprio e l'estraneo – l'originale e la traduzione – in termini ermeneutici (Gurisatti) sia che lo si pensi in termini dialettici (Hrnjez), quel che è certo è che la traduzione incide retroattivamente sull'originale: lo fa vivere, ne attua delle possibilità riposte, lo arricchisce; insomma, non lo lascia più essere lo stesso (Renken). L'originale racchiude già in sé una traduzione e, pertanto, solo nel processo della traduzione può realizzarsi: realizza sé nel divenire altro da sé, e così realizza sé *in quanto* altro da sé. La traduzione interlinguistica, in definitiva, dispiega un rapporto polare/circolare tra sé e altro, tra familiare e alieno, che porta a "stili" di traduzione differenti, come ben dimostra il caso esemplare della traduzione delle lezioni sulla filosofia dell'arte di Hegel, trattato da Iannelli e Olivier: ci possono essere approcci che attuano un "addomesticamento", altri che esasperano una "'barbara' ed estrema estraneazione"; approcci che osano l'"anacronismo", altri che preferiscono un rispetto "antiquario".

Quanto detto aiuta a capire cosa comporti l'odierna tecnicizzazione del linguaggio (di cui è un esempio larvale anche una lingua veicolare come il *globish*). Essa mira a un linguaggio formalizzato, completamente trasparente, un linguaggio che elimini il "disturbo" connesso all'indeterminatezza e inesattezza delle lingue naturali, tanto prese per se stesse quanto, a maggior ragione, nel passaggio dall'una all'altra. Il linguaggio formalizzato e trasparente è un linguaggio che comunica informazioni,

dati, e li comunica in modo *veloce, univoco e sicuro* (Heidegger 1997: 53). È un linguaggio che aumenta esponenzialmente l'efficienza della comunicazione proprio perché è *sempre uguale a se stesso*: “La negatività dell'*alterità* e dell'*estraneità*, o la resistenza dell'*Altro*, disturba e rallenta la piatta comunicazione dell'Uguale. La trasparenza stabilizza e accelera il sistema eliminando l'Altro o l'Estraneo” (Han 2014: 10). Il linguaggio unificato che ripete l'uguale non consente di *tradurre*, cioè non consente di incontrare l'altro (sé nell'altro e sé come altro). Solo la traduzione, pertanto, può costituire lo spazio genuino per un esercizio *inter-culturale* (Ghilardi), ed essa risulta un rifugio per la pluralità delle lingue e delle culture (Renken). Nel via vai tra le lingue, ciascuna lingua mette in gioco il proprio spirito e l'articolazione del proprio mondo, rivelando la “condizionatezza” e “prospettività” dei discorsi e dei concetti in essa formulati, e quindi il carattere non neutrale del linguaggio stesso rispetto alla riflessione in esso condotta. “La traduzione”, scrive Antonio Prete, “testimonia allo stesso tempo della parzialità e singolarità di ogni lingua – è per compensare questo limite che si traduce – e del fatto che la pluralità delle lingue è l'orizzonte in cui ogni lingua respira” (Prete 2017: 51). La pluralità delle lingue è l'orizzonte in cui esse respirano perché l'*attrito* tra l'una e l'altra le scuote dall'atomizzazione di chiusure autoreferenziali e le riconduce a quell'aperto da cui esse provengono, che tutte le accomuna e che garantisce, in ultima istanza e a dispetto delle divisioni, l'indistruttibile possibilità di un'intesa. Tradurre significa attestarsi su una soglia: una collocazione liminale in cui ci si trova a lavorare concretamente su scarti, sfasature e slittamenti, a partire dai quali è possibile prendere maggiore consapevolezza degli a priori delle proprie categorie, e delle “ipotesi irriflesse su cui si erigono le proprie interpretazioni” (Ghilardi). Lungi dal ridursi a una pratica classificatoria e tassonomica, tale lavoro dai margini e sui margini porta con sé una trasformazione immanente, perché rende l'esperienza del linguaggio – e la nostra comprensione – più aperta e più “creativa”. L'ideale della traduzione (di quella inter-linguistica, ma anche di quella intra-linguistica) non è l'esattezza, quanto piuttosto la *fedeltà*, nel suo intrecciare ricettività (mimesi) e metamorfosi, regola e improvvisazione. Il concetto di una “traduzione perfetta” appare, in definitiva, il prodotto di una discutibile aspirazione, ed è forse solo rinunciando a esso che si può iniziare davvero a tradurre, a esercitare quella sensibilità per la parola, per il corpo della parola, che è anche una sensibilità per l'altro – per il volto e la voce e il corpo dell'altro. C'è un'istanza estetica di riconoscimento della *forma* del dire. Ma essa – come sottolineano con forza Hrnjez, Ghilardi e Gurisatti – si accompagna anche a un'istanza etica di

accoglimento, di ospitalità. Ne risulta, per riprendere un'incisiva formula di Gurisatti, un'est/etica della traduzione, o anche un'idea di traduzione come pratica est/etica.

## Bibliografia

Apter, E., *Against world literature. On the politics of untranslatability*, London-New York, Verso Books, 2014.

Basalamah, S., *Toward a philosophy of translation*, in P. Rawlig, Ph. Wilson (eds.), *The Routledge handbook of translation and philosophy*, London-New York, Routledge, 2021, pp. 476-89.

Berman, A., *L'Âge de la traduction. "La tâche du traducteur" de Walter Benjamin. Un commentaire*, texte établi par I. Berman, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2008.

Berman, A., *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1994.

Beutel, A., *"Es ist mein testament und mein dolmetschung, und sol mein bleiben unnd sein"*, in *Anmut und Sprachgewalt. Zur Zukunft der Lutherbibel*, hrsg. C. Dahlgryn, J. Haustein, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2013, pp. 17-38.

Beutel, A., *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis* (1991), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2006.

Caramelli, E., *Hegel e la traduzione dell'esperienza. Tra provenienza e alterità dal sensibile*, in Ead., *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Genova, Il Melangolo, 2015, pp. 57-85.

Cattaneo, F., *Übersetzung und hermeneutische Erfahrung der Sprache*, in H. Seubert, K. Neugebauer (hrsg.), *Auslegungen. Von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften*, München, Karl Alber, 2017, pp. 22-34.

Cerasi, E., Mores, F. (a cura di), *Traduzione*, "Giornale Critico di Storia delle Idee", n. 1 (2020).

Chiurazzi, G. (ed.), *The frontiers of the other. Ethic and politics of translation*, Zürich, Lit, 2013.

Emad, P., *Translation and interpretation: learning from "Beiträge"*, ed. F. Schalow, Bucarest, Zeta Books, 2012.

Fabris, A., Kim, S. C. et al., *Philosophy of translation. An interdisciplinary approach / Filosofia della traduzione. Un approccio interdisciplinare*, "Teoria", n. 2 (2020).

Fédier, F., *Traduire les Beiträage...*, in Id., *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 83-117.

Fédier, F., *L'intraduisible*, in Id., *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Paris, Le Grand Souffle, 2008, pp. 115-26.

Fichte, J. G., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza* [1797], a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1999.



- Fiket, I., Hrnjz, S., Scalmani, D. (a cura di), *Culture in traduzione. Un paradigma per l'Europa. Cultures in translation: a paradigm for Europe*, Milano-Udine, Mimesis, 2018.
- Goethe, J. W., *Massime e riflessioni*, trad. it. M. Bignami, Ariccia (RM), Theoria, 2018.
- Han, B.-C., *La società della trasparenza* [2012], trad. it. F. Buongiorno, Milano, Nottetempo, 2014.
- Han, B.-C., *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite* [2020], a cura di S. Aglan-Buttazzi, Torino, Einaudi, 2021.
- Hegel, G. W. F., *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce [1906], Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Hegel, G. W. F., *Lezioni di estetica*, trad. e introduzione di P. D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Hegel, G. W. F., *Epistolario I*, a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1983.
- Heidegger, M., *L'essenza del linguaggio* [1957-58], in Id., *In cammino verso il linguaggio* [1959], a cura di A. Caracciolo, trad. it. A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Milano, Mursia, 1973, pp. 127-71.
- Heidegger, M., *L'inno Der Ister di Hölderlin* [1942], trad. it. di C. Sandrin, U. Ugazio, Milano, Mursia, 2003.
- Heidegger, M., *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico* [1989], a cura di C. Esposito, Pisa, ETS, 1997.
- Heidegger, M., *Ernst Jünger* [2004], a cura di M. Barison, Milano, Bompiani, 2013.
- Heidegger, M., *Nietzsche* [1961], a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994.
- Herrmann, F.-W. v., *Übersetzung als philosophisches Problem*, in Id., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1994, pp. 307-23.
- Hibbs, S., Serban, A., Vincent-Arnaud, N., *Corps et traduction. Corps en traduction*, Limoges, Lambert Lucas, 2019.
- Hrnjez, S., Nardelli, E. (eds.), *Hegel and/in/on translation*, n. 1-2, "Verifiche" (2020).
- Jünger, E., *Sul dolore* [1934], in Id., *Foglie e pietre*, trad. it. F. Cuniberto, Milano, Adelphi, 2012, pp. 139-85.
- Kortländer, B., Singh, S. (hrsg.), *Das Fremde im Eigensten*, Tübingen, Narr, 2011.
- Large, D., *The translation of philosophical texts*, in P. Rawling, Ph. Wilson (eds.), *The Routledge handbook of translation and philosophy*, London-New York, Routledge, 2021, pp. 307-23.
- Lutero, M., *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Torino, Utet, 1967.
- D. Martins Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1882-1929, vol. 4 (*Psalmenvorlesungen 1513/1515; Richtervorlesungen 1516-1517; Sermonen 1514-1520*).

Nardelli, E., *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*, Padova, Padova University Press, 2021.

Nietzsche, F., *La gaia scienza*, a cura di C. Gentili, Torino, Einaudi, 2015.

Prete, A., *All'ombra dell'altra lingua. Per una poetica della traduzione*, Torino, Boringhieri, 2011.

Ringleben, J., *Gott im Wort*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2010.

Steiner, G., *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio, e della traduzione* [1975, 1992<sup>2</sup>], trad. it. R. Bianchi, C. Béguin, Milano, Garzanti, 2019.

Tagliapietra, A., *Il silenzio, ovvero la riserva dell'intraducibile*, in E. Cerasi, F. Mores (a cura di), *Traduzione*, "Giornale Critico di Storia delle Idee", n. 1 (2020), pp. 17-32.

Venuti, L., *The invisibility of translator: a history of translation*, London-New York, Routledge, 1995.

Wohlfart, G., *Der spekulative Satz*, Berlin-New York, De Gruyter, 1981.