

RATIONES

Elena Nardelli

Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida

con una prefazione
di Saša Hrnjez e Luca Illetterati

PADOVA
UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardovino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews), Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuozzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

Questo libro è stato pubblicato con un contributo del progetto TRANSPHILEUR nell'ambito del Programma Horizon 2020 - Azioni Marie Skłodowska-Curie svolto all'Università di Padova nel 2018-2020 e del progetto di ricerca del dipartimento FISPPA dell'Università di Padova: Metaphilosophy. Classical German Philosophy as a Framework for Contemporary Debate.

Prima edizione 2021, Padova University Press

Titolo originale *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*

© 2021 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-234-5



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>).

Elena Nardelli

**Al bivio della traduzione.
Heidegger e Derrida**

PADOVA
UP

Indice

Pensare e fare diversamente. Filosofia e traduzione	9
Introduzione	21
Parte I. Traduzione e filosofia	
<i>Capitolo 1. Tradurre l'«Etica nicomachea»</i>	35
1.) Retrospezione	38
2.) Dalla σοφία alla φρόνησις	40
3.) Ontologizzazione del problema della verità e il fondamento temporale dell'ontologia	46
4.) Λόγος traduttivo	56
<i>Capitolo 2. Tradurre Heidegger</i>	63
1.) Supplemento traduttivo	63
2.) «Geschlecht»	73
3.) «Relever»: con Porzia sulla scena della traduzione	77
Intermezzo: Traduzione e interpretazione	85
Parte II. Filosofia e traduzione	
1.) Traducibilità dell'essere	102
2.) Paradossologia della traduzione	113
<i>Capitolo 1. Economie della traduzione</i>	125
1.) Quantità	126
2.) Proprietà	132
3.) Donare il tempo della traduzione	148
<i>Capitolo 2. Soggettività in traduzione</i>	160
1.) Tradursi	162

2.) Il compito	167
3.) «Io traduco»	174
<i>Capitolo 3. Metafora e concetto: quale articolazione</i>	177
1.) «Il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica»	179
2.) Un «convitato di pietra» alla tavola di Derrida e Ricœur	182
3.) «Non fare semplicemente delle economie, ma ritirarsi»	188
4.) Vecchi nomi e insoddisfazione per la parola	192
5.) Indicazione formale	197
<i>Capitolo 4. Tradizione in traduzione</i>	199
1.) Il farsi della tradizione e le «traduzioni essenziali»	200
2.) <i>Destruktion</i>	204
3.) Traduzione e <i>déconstruction</i>	215
3.1.) Una buona parola?	215
3.2.) «La chance per (la) “ <i>déconstruction</i> ”»	217
Il demone della filosofia	225
Bibliografia	239
Testi di Martin Heidegger	239
Testi di Jacques Derrida	242
Altri testi	245

Pensare e fare diversamente.

Filosofia e traduzione

di Saša Hrnjez e Luca Illetterati

«Dimmi come consideri la traduzione e ti dirò chi sei» è una proposizione di Heidegger che compare più volte in questo lavoro di Elena Nardelli. E seguendo l'articolazione del suo lavoro, sembra che essa possa essere declinata anche in questo modo: «Dimmi in che modo una filosofia concettualizza la traduzione e ti dirò che filosofia è». Il carattere di una filosofia, il suo profilo, il suo linguaggio, possono infatti venire efficacemente delineati proprio attraverso la tematizzazione (o la mancata tematizzazione) di quella prassi che non può essere considerata secondaria o ausiliaria, o comunque esterna alla filosofia che è, appunto, la traduzione. La filosofia, infatti, come ben mostra Nardelli in questo libro, si realizza storicamente come una prassi traduttiva. Un libro che non mette soltanto in scena un confronto intorno al tema della traduzione tra due filosofi che hanno segnato in modo decisivo il pensiero novecentesco e che ancora agiscono all'interno del dibattito contemporaneo, ovvero Martin Heidegger e Jacques Derrida; l'indagine, attraverso l'analisi di questo confronto, punta di fatto lo sguardo sullo stesso modo d'essere dell'attività filosofica, ovvero, più specificamente su ciò che Nardelli chiama «la vocazione traduttiva della filosofia». E si badi: non si

tratta qui di imporre dall'esterno alla filosofia una prospettiva che la ridetermini in un modo semplicemente diverso da quello in cui è stata finora determinata o di dire alla filosofia ciò che essa dovrebbe essere oggi all'interno di una globalizzazione che mescola le istanze culturali diverse, o ancora di plasmare il suo carattere secondo le esigenze del tempo o secondo gli imperativi, spesso ideologici e a volte vaghi, del "dialogo tra le discipline". Il punto nodale dello studio di Nardelli sta nel fatto che esso rintraccia, muovendosi tra le maglie del lavoro di Heidegger e di Derrida, la vocazione traduttiva della filosofia nella sua pratica concreta e nei suoi solchi storici, ovvero nel suo essere una pratica essenzialmente storica. In questo senso portare in primo piano l'idea della filosofia *come* prassi traduttiva implica puntare lo sguardo sul modo del tutto peculiare e irriducibile attraverso il quale la filosofia è un peculiare e mai risolto rapporto con la tradizione e dunque, più radicalmente ancora, con la sua stessa storicità, con il suo articolarsi plurale e con il suo assumere forme mai omologate dentro un discorso unitario. Le filosofie di Heidegger e Derrida costituiscono dunque la via di accesso che l'Autrice pazientemente percorre in direzione di una *pratica*, quella del tradurre, che – questa una delle tesi che regge l'analisi di Nardelli – starebbe al cuore della filosofia stessa. E tuttavia questo nucleo profondo è un nucleo solo raramente tematizzato, solo raramente pensato. Anche in Heidegger e Derrida, per i quali il tema è sicuramente decisivo, esso viene trattato, come viene messo bene in risalto dall'Autrice, in modo mai esplicitamente tematico e dunque in luoghi sparsi, perlopiù ai margini del discorso che di volta in volta si sta compiendo. Una prima operazione compiuta in questo libro è dunque quella di ricostruire in modo puntuale e dettagliato dentro i percorsi non sempre lineari di Heidegger

e Derrida il loro pensiero della traduzione mostrando come esso attraversi tutti i grandi temi di queste due potenti imprese speculative, dalla questione dell'essere e della differenza ontologica a quella della temporalità, dalla considerazione del linguaggio a quella dell'appropriazione del passato, per quanto riguarda Heidegger, dalla questione della decostruzione a quella del dono, dal tema del debito a quello del supplemento, dalla logica dell'economia a quella della giustizia, per quanto riguarda Derrida.

Entrando più nel merito e sintetizzando le tesi principali dell'Autrice, possiamo dire che l'esame comparativo di Heidegger e Derrida prende la forma di un confronto tra una prospettiva tutta tesa all'approssimazione di un'origine saputa tuttavia come sempre altra, lontana e in certo modo esaurita (Heidegger) e la prospettiva che assume invece la perdita dell'origine come costitutiva di un processo di dispersione dentro il quale le traduzioni si susseguono e si sostituiscono (Derrida). Heidegger riconosce, in questo senso, che la filosofia, in quanto tentativo di pensare l'originario, non può che muoversi dentro la traduzione e non può che incessantemente tradurre. La storia della metafisica è di fatto, per Heidegger, una storia di traduzioni e pensare la metafisica significa perciò nella sua prospettiva pensare le traduzioni che l'hanno segnata. E in questo sembra apparire una sorta di contraddizione intrinseca alla forma del pensiero heideggeriano: nel senso che la filosofia appare in lui come una traduzione tutta volta alla soppressione dell'atto traduttivo stesso, ovvero come un pensiero teso in direzione di un'origine che di fatto vanificherebbe il bisogno di continuare a tradurre. Detto altrimenti: se da una parte il lavoro filosofico è per Heidegger un lavoro essenzialmente traduttivo, un lavoro tutto rivolto a mostrare gli scarti, i salti, le torsioni e le rideterminazioni concettuali che il pensiero nella

sua storia compie, dall'altro il fine di questo lavoro sarebbe quello di liberarsi della traduzione stessa, di togliere, con la traduzione, le deformazioni che la traduzione necessariamente produce. In un certo senso verrebbe da dire che in Heidegger la traduzione è l'unica via di accesso in direzione di un'origine capace di svelare un senso pieno dell'essere e allo stesso tempo – ed è proprio questa aporia a rendere straordinariamente complesso e significativo il suo discorso – l'impedimento più radicale nei confronti di quella medesima origine, il segno decisivo della sua lontananza, la testimonianza della sua perdita. Per questo Heidegger traduce e per questo la sua filosofia è un incessante esercizio di traduzione, ovvero un tentativo, necessariamente destinato al naufragio e tuttavia al contempo fondamentale, di ridare parola all'esperienza greca del pensiero, ovvero a quell'esperienza originaria che l'occidente, attraverso le sue traduzioni, ha tradito.

L'idea derridiana secondo cui la traduzione è insieme necessaria e impossibile è per molti versi una radicalizzazione della prospettiva heideggeriana. La radicalizzazione di Derrida, però, anche in questo caso, come nel passaggio dalla *Destruktion* della metafisica del pensatore tedesco alla sua *déconstruction*, è una radicalizzazione che mira all'eliminazione da quel residuo di metafisica della presenza che ancora caratterizzerebbe la filosofia di Heidegger. Se la traduzione in Heidegger è sempre una tensione in direzione dell'origine, ciò che Derrida mira a togliere è infatti proprio il riferimento metafisico all'origine. L'origine è essa stessa, dice Derrida, da sempre tradotta e tradita e la parola, proprio in quanto parola, è essa stessa sempre mediata e sempre derivata, sempre altra da sé. Se la traduzione heideggeriana vive cioè della e nella tensione di poter riportare il pensiero a casa, ovvero di ricondurre il pensiero a un proprio, l'idea derridiana è non

solo che ogni traduzione è senza casa, ma che ogni parola è il luogo del proprio in quanto luogo della differenza irriducibile. Questa distinzione fondamentale tra Heidegger e Derrida è una distinzione che si riflette nel loro stesso impegno traduttivo e nella pratica linguistica del loro modo di praticare la filosofia. Come nota acutamente Nardelli se Heidegger in questa sua tensione in direzione dell'origine produce un pensiero traduttivo che è sempre traduzione del testo greco, della parola originaria dei Greci, quello di Derrida è invece un esercizio radicale di traduzione che si rivolge a concetti e a parole di epoche diversi e di differenti contesti, da Platone a Shakespeare, da Hegel a Celan, al di là di qualsiasi origine e creando così un effetto di intersezione anti-gerarchica.

Dentro il quadro teorico delineato dal lavoro di Nardelli emergono dunque alcune delle questioni filosofiche fondamentali rispetto alla traduzione e alla struttura logico-concettuale che essa mette in campo. Una di queste è la questione della riflessività della traduzione. Essa emerge in modo significativo nell'idea heideggeriana secondo cui il tradurre è davvero tale solo quando è un *tradursi*, per cui tradurre significa *farsi altro da sé*, entrare in un territorio straniero, farsi stranieri, essere condotti al cospetto di una alterità che non può non modificarci. E tuttavia in questa attività la traduzione, nel pensiero di Heidegger, sembra in qualche modo porsi tra orizzonti già costituiti, in cui essa interviene come un ponte o una zattera che consente di portarci da una riva all'altra, che non sono esse stesse *nella* traduzione, che sono ciò che sono, cioè, indipendentemente dal percorso e dal processo che le connette. Ed è questo che fa della traduzione per Heidegger un'esperienza che per quanto necessaria è altrettanto necessariamente fallimentare, ovvero ciò che fa della traduzione, questa l'espressione di Heidegger, *un*

naufragio. Per Heidegger, infatti, le traduzioni possono essere più o meno cattive, ma cattive comunque lo sono sempre. E dicendo questo Heidegger non si sta ovviamente riferendo a questioni di stile o di eleganza, ma sta dicendo che la traduzione è, giocoforza, ovvero *intrinsecamente e necessariamente*, destinata al fallimento. Non ci si può però non porre la seguente domanda: rispetto a cosa propriamente la traduzione fallisce? Nel momento in cui si dice che la traduzione è un naufragio, si dice, di fatto, che la traduzione, per quanto sia pensata come un percorso che deve portare colui che traduce altrove rispetto al consueto e al domestico nel quale si trova immerso, non può mai compiere se stessa, non può mai davvero realizzarsi, in quanto essa si lascia sempre dietro un resto e uno scarto (un non-tradotto) che ne decretano il fallimento. E tuttavia pensare in questo modo la traduzione significa anche pensare che la traduzione sarebbe invece compiuta, raggiungerebbe cioè la sua perfezione, solo se eliminasse quel resto e quello scarto, ovvero, a ben vedere, solo se eliminasse la differenza che è all'origine della traduzione stessa. Dire che la traduzione non può che essere un naufragio, significa cioè dire che *la traduzione sarebbe davvero se stessa, sarebbe cioè una vera traduzione, solo se non fosse più una traduzione*. Detto diversamente: pensare la traduzione come necessario fallimento significa assumere l'aderenza perfetta di due orizzonti di senso come paradigma di riferimento della pratica traduttiva. E ancora: significa presupporre una dimensione che si pretende originaria che precede le differenze e le declinazioni di cui le lingue storiche sono invece la testimonianza. C'è insomma naufragio, a ben vedere, solo se si assume come presupposto la possibilità di un approdo nel quale si compie il viaggio, ovvero, fuori di metafora, solo se si assume la traduzione come un'attività di second'ordine

rispetto a un dire originario di cui la parola delle lingue storiche sarebbe solo un riflesso, una traccia evanescente. Di qui l'idea che sembra caratterizzare la concezione heideggeriana dell'intera storia della filosofia occidentale come storia di una progressiva traduzione e di incessanti tradimenti dell'esperienza originaria dei greci. Una traduzione nella quale ogni volta *ci* traduciamo sempre e di nuovo fuori da quell'origine che pure viene anelata. La traduzione, in questo senso, non fa che rivelare – non fa che tradurre – la separazione dall'origine, lo scacco di colui che *si traduce*, la sempre rinnovata conferma della sua distanza da ciò che dovrebbe essere tradotto. In questo modo la riflessività del tradursi si risolve sostanzialmente in una presa d'atto della propria inappropriatezza.

Ciò che questa visione impedisce di vedere è l'aspetto, per certi versi, compensatorio e supplementare della necessaria trasformatività implicata in ogni processo di traduzione. Ciò che una tale impostazione non può cioè vedere è il guadagno della traduzione, l'elemento di novità e di sviluppo che la complessità del procedimento traduttivo comporta. Un guadagno e una novità che non sono affatto separati dal fallimento di cui la traduzione è esperienza e che anzi devono essere pensati, a ben vedere, insieme ad esso. È qui che si insinua Derrida, il quale mette in evidenza come i confini tra l'originale e la traduzione non siano mai fissi e prestabiliti, in quanto tanto l'uno quanto l'altro sono sempre e fin dall'inizio coinvolti in un processo di trasformazione testuale. Ogni testo – dice Derrida – è un testo tradotto e ogni rapporto con una testualità è sempre un rapporto di traduzione. Il rischio della radicalizzazione derridiana, opposto e per alcuni versi speculare al rischio heideggeriano, è di sciogliere la peculiarità del processo traduttivo – il tentativo di *dire lo stesso nel differente* – all'interno di un processo che lo rende

identico a qualsiasi altra dinamica trasformativa. In particolare, ciò che rischia di perdersi nella radicalizzazione derridiana è proprio quell'aspetto riflessivo connesso al tradursi di cui parlava Heidegger e che è invece decisivo all'interno di qualsiasi traduzione. L'abbandono definitivo dell'origine – di un testo che funge da origine – rischia infatti di dissolvere la riflessività del movimento traduttivo in una catena trasformativa delle sostituzioni e dei supplementi che non è mai chiamata a ritornare su se stessa, che non trova più nel testo *originale* quell'elemento di attrito che è invece la risorsa dentro cui si sviluppa la riflessività della traduzione. Il rischio, cioè, è che una impostazione come quella di Derrida nel tentativo di far emergere la carica trasformativa del processo traduttivo manchi di cogliere la sua strutturale negatività e generi nell'infinita produzione di differenze il paradosso di un appiattimento delle differenze stesse, di un venir meno dello scardinamento e del movimento riflessivo ad esso connesso che viene prodotto dalla differenza.

Il rischio cioè che soggiace tanto all'impostazione heideggeriana quanto a quella derridiana è che esse conducano, l'una in una direzione e l'altra in un'altra, alla dissoluzione di quella che a noi pare essere la contraddizione *costitutiva* della traduzione, ovvero il suo essere insieme e nello stesso tempo perdita e guadagno, riflessione e trasformazione, possibilità di rideterminazione e riconcettualizzazione che si attua attraverso il procedimento riflessivo provocato dall'incapacità e dall'impossibilità di esaurire in sé l'alterità e la differenza del testo a cui ci si pone in rapporto.

È per questo che il libro di Elena Nardelli è un libro importante. Esso interroga i percorsi filosofici di Heidegger e Derrida a partire dal problema della traduzione; ma la questione della traduzione si rivela un

filtro decisivo per la comprensione degli elementi più profondi e problematici di quegli itinerari. Al contempo, la focalizzazione del problema della traduzione in Heidegger e Derrida conduce Nardelli al cospetto di un problema filosofico che trascende l'orizzonte delineato dall'ontologia ermeneutica heideggeriana e dalla decostruzione derridiana e che apre a uno spazio di indagine ulteriore rispetto ad essi. Uno spazio di indagine che muovendo da Heidegger e Derrida si pone al di là dei loro percorsi per interrogare l'indisgiungibilità nella traduzione di un processo di trasformazione che non può non essere insieme anche un processo di rammemorazione, dell'apertura di un orizzonte di speranza che non si riduca a una forma di nostalgia, ma che, consapevole che la finitezza è la condizione di possibilità della traduzione, guarda alla possibilità di un futuro che non è già dato e deciso, ma si gioca dentro la responsabilità riflessiva del nostro incessante tradurre il mondo da cui proveniamo. Le nostre domande – è evidente – assumono qui una connotazione politica, la quale però, a ben vedere, è già implicita nell'idea di traduzione che attraversa tutto il lavoro di Elena Nardelli, ovvero quella secondo cui la traduzione si occupa di ciò che può anche essere diversamente.

Pensare e fare diversamente – ecco il palio che mette in gioco la traduzione.

L'idea della traduzione come prassi trasformativa e autoriflessiva, ovvero come pratica che deve tenere insieme il carattere della riflessività e la capacità trasformativa della traduzione, costitutiva la base teorica del progetto «Toward a Philosophical Rethinking of Translation. Effects of Translation in a Contemporary European Space» (TRANSPHILEUR), realizzato nel periodo 2018-2020 al Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psico-

logia Applicata dell'Università di Padova all'interno del programma Marie Skłodowska-Curie Actions. Il progetto, che ci vedeva l'uno (Luca Illetterati) come responsabile scientifico e l'altro (Saša Hrnjez) come ricercatore, aveva come sfondo teorico di riferimento per pensare la complessità traduttiva la filosofia di Hegel, nella convinzione che emerge anche dalle poche righe che abbiamo voluto scrivere come Prefazione del libro di Elena Nardelli, che la traduzione possa essere pensata nella sua realtà effettiva solo dialetticamente, solo come il luogo necessariamente conflittuale nel quale coabitano i concetti di riflessione e di trasformazione che costituiscono, a nostro modo di vedere, l'ossatura di qualsiasi pratica di traduzione. Il saggio di Elena Nardelli anche se percorre strade diverse, affrontando autori diversi, certamente non riconducibili a una prospettiva dialettica, intercetta in realtà questa stessa problematica che si rivela fondamentale, a nostro modo di vedere, per un approccio attuale e fecondo rispetto ai problemi filosofici connessi alla traduzione. È per questo motivo che abbiamo entusiasticamente deciso di accogliere il suo importante lavoro tra le pubblicazioni sostenute dal progetto TRANSPHILEUR. L'intento, con questo nostro sostegno, è anche quello di realizzare uno degli obiettivi principali del progetto, che è quello di dare impulso allo sviluppo della filosofia della traduzione, ovvero di evidenziare la fecondità per la filosofia degli studi sul concetto e sulla pratica della traduzione. Il tema della traduzione è emerso negli ultimi anni come uno dei temi privilegiati della riflessione filosofica nelle diverse declinazioni con cui essa trova oggi realizzazione. Tuttavia, non di rado la traduzione viene assunta nel discorso filosofico in termini puramente metaforici per indicare qualcosa d'altro rispetto alla traduzione stessa e senza cogliere, soprattutto, il nesso profondo tra filosofia e tradu-

zione. *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida* compie a nostro parere un passo decisivo in direzione di una filosofia che ripensi la questione traduttiva e che attraverso la questione della traduzione ripensi il suo stesso modo d'essere e in particolare la sua essenziale storicità.

Introduzione

Questo lavoro muove dalla convinzione che il discorso filosofico non possa esitare sulla questione della traduzione. Non solo perché in un certo senso i tempi lo richiedono, non tanto per sedersi attorno a un tavolo comune, quello dei *Translation Studies*, con la linguistica, la semiotica, la teoria della letteratura, la logica computazionale. Ma perché forse nel tradurre è in gioco qualcosa di decisivo per la filosofia stessa. Quantomeno per un certo modo di intendere la filosofia che non cessa di confrontarsi con i concetti e i testi della tradizione, consapevole che le modalità di quel confronto non sono affatto accessorie.

Un non indifferente guadagno potrebbe profilarsi su entrambi i fronti: le strategie della filosofia potrebbero proporre una riconfigurazione di ciò che si intende con “traduzione” e, nel delinearsi di questa riconfigurazione, potrebbero venire a galla alcuni tratti inediti del discorso filosofico. L'intento, dunque, non è tanto di proporre una filosofia della traduzione (genitivo oggettivo), di porre la questione del tradurre al centro tematico di una riflessione filosofica riconoscendo che sino a ora ne è rimasta ai margini. Non si tratta neppure di riproporre gli interrogativi ricevuti in eredità dal romanticismo tedesco, i quali ruotano sostanzialmente attorno alle coppie fedeltà/tradimento, testo di partenza/testo di arrivo, com-

misurabilità/incommensurabilità tra sistemi linguistici. Non sono queste le domande che guidano questo lavoro, ma piuttosto e in generale: può il discorso filosofico fare a meno della traduzione? Può fare (del tutto) a meno di interrogarsi sulla traduzione e a partire dalla traduzione? Più in particolare: quale ruolo gioca la traduzione nel modo in cui la ricerca filosofica si rapporta alla tradizione e alla sua storia? Che cosa ci dice la traduzione sulla lingua in generale e sul linguaggio filosofico? Quali effetti di soggettività si producono nel tradurre? Quali immagini dell'alterità ci restituisce la traduzione? E, infine, quali sono le risorse di una pratica filosofica che, almeno per certi aspetti, coinciderebbe con il tradurre?

Il luogo scelto per porre questi interrogativi è quello delle filosofie di Martin Heidegger e di Jacques Derrida.¹ L'ipotesi è infatti che queste siano accomunate da una pratica traduttiva le cui radici sono da rinvenire nel confronto di Heidegger con Aristotele dei primi anni venti.

Se in un primo momento occorrerà scandagliare il campo testuale alla ricerca di ciò che i due pensatori scrivono e non scrivono sulla traduzione, ben presto risulterà chiaro che questa resiste al farsi indagare in maniera estrinseca, sfugge rivoltandosi contro chi indaga rivelandosi elemento decisivo dello stesso indagare. Diviene dunque indispensabile far convivere il primo con un secondo sguardo di ricerca che faccia emergere quei precisi passaggi in cui i due filosofi si fanno – quanto consape-

¹ Necessariamente, la scelta degli autori di riferimento, per quanto possa risultare circostanziata e motivata, porta il peso di un condizionamento determinante di tutto ciò che, relativamente alla traduzione, potrà essere detto, mostrato, argomentato. A sottolineare, anche, quanto sia poco praticabile, all'interno del discorso filosofico, una generalizzazione, una trasposizione (e in fondo una traduzione) della questione della traduzione su un piano neutro, disincarnato.

volmente? – traduttori, dove la traduzione non viene solo tematizzata, ma anche praticata.

Assume così un'accezione forse non prevista ciò che Benjamin scriveva a Scholem alla fine del 1920: «Ho letto il libro di Heidegger su Duns Scoto. È incredibile ci si possa abilitare con un lavoro del genere, per scriverlo non serve *nient'altro* che grande impegno e padronanza del latino medievale e nonostante la gran veste filosofica in fondo non è altro che l'esempio di un buon lavoro da traduttore». ² Quell'abilità e quel procedere con modi da traduttore intravisti da Benjamin non avrebbero dunque più abbandonato Heidegger marchiando il suo carattere filosofico con questo tratto distintivo. La contrapposizione tra lavoro filosofico e traduttivo implicitamente indicata in queste poche righe, sulla quale per altro ritornerà lo stesso Benjamin in maniera più cauta già qualche anno dopo, viene dunque messa in discussione e sollevata all'interno di una medesima pratica di scrittura.

Se questi due piani di esplicita tematizzazione e di attività di traduzione convergono consapevolmente in Derrida – «io traduco», dichiara più volte, mentre affronta il problema della traduzione nei termini posti dal saggio di Benjamin *Il compito del traduttore* – ciò non accade in Heidegger, il quale nella fase di più intensa attività traduttiva, gli anni venti del suo confronto con Aristotele,

² La lettera datata 1/12/1920 è raccolta in W. BENJAMIN, *Briefe I*, edizione e annotazioni a cura di G. Scholem e Th.W. Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, p. 246, traduzione mia. Qualche anno dopo Benjamin riaggiusterà ritrattandola la netta contrapposizione tra lavoro filosofico e traduzione contenuta implicitamente in questa lettera a Scholem in W. BENJAMIN, «Die Aufgabe des Übersetzers» (1923); trad. it. di R. Solmi, «Il compito del traduttore», in ID., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, ad esempio p. 47: «c'è un ingegno filosofico il cui carattere più intimo è l'aspirazione a quella lingua che si annuncia nella traduzione».

non si sofferma a riflettere su questa pratica e non la riconosce esplicitamente come propria.³

L'ipotesi è dunque che si possano mostrare degli specifici passaggi in cui tanto Heidegger quanto Derrida «traducono». E ciò accade, in primo luogo, ogni volta in cui si confrontano con la tradizione filosofica, con il suo *corpus* concettuale e terminologico. Per questo motivo saranno necessari molteplici riferimenti alla *Destruktion*, proprio come specifico momento nella riflessione heideggeriana in cui la filosofia si fa traduzione e la traduzione si fa filosofia, dove è questione di eredità e del modo in cui l'insistita ripresa di quest'ultima si profila. Eredità alla quale entrambe, filosofia e traduzione, in quanto attività dell'esserci sono consegnate e che dunque da questa rimessa in discussione escono decisamente riconfigurate. Più precisamente la filosofia si fa *ritraduzione* poiché, come Heidegger ben riconosce, il tradurre è già l'elemento cardine della trasmissione del sapere, del costituirsi di un canone e di una tradizione. Ciò che forse invece egli sembrerà non vedere troppo chiaramente è che il movimento del farsi della tradizione, nella sua declinazione traduttiva, non sembra distinguersi dal movimento attraverso il quale egli intende disfare la tradizione stessa per metterne in luce il non detto rimasto celato. E se fare e disfare procedono per via traduttiva anche il disfare sarà pur sempre un tramandare, che certo riaggiusta il tiro, ma come è inevitabile ad ogni passaggio trasmissivo-traduttivo e, per così dire, sempre al suo interno. Quel riaggiustare il tiro del procedere inerziale della tradizione, più che co-

³ Il confronto heideggeriano con Aristotele degli anni venti si intreccia con altre due direttrici di ricerca che lo precedono: l'insegnamento di Husserl e la «scoperta» della temporalità e della storicità della vita nel cristianesimo primitivo in particolare, messa da parte la dottrina, attraverso Paolo e Agostino. Su quest'ultimo aspetto cfr. C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 41-47.

me una decisiva prosecuzione, Heidegger lo intende come un affondo nell'esperienza greca, nel primo inizio, che riporta al bivio di un altro inizio. Lo scarto traduttivo è lo scarto dell'intera tradizione metafisica, lì Heidegger si colloca e senza sosta traduce e ritraduce i pensatori iniziali, e quell'origine che non si lascia mai dire pienamente. Senza sosta perché il progressivo accerchiamento di gradazioni traduttive della parola non riesce mai a coglierla, costringendolo a sostare in un *tra*, tra una sponda e l'altra, in salto.

Mentre Derrida, grazie forse al suo vantaggio prospettico su Heidegger, traduce (la) *Destruction* con (la) *déconstruction*, raccogliendone l'eredità e riaggiustandone le intenzioni, piuttosto consapevole della condizione traduttiva della sua filosofia che si inserisce all'interno di un movimento di traduzione già sempre in corso. Se dunque per Heidegger la traduzione permette di tracciare un'alternativa solo come bivio e solo all'altezza del pensiero greco, per Derrida la diramazione si ripresenterà a ogni passo, ad ogni ridire la parola nella sua intrinseca ambiguità. Egli sembra dunque generalizzare uno specifico aspetto della filosofia heideggeriana, un suo particolare momento, rischiando di trarne una sorta di movimento *passee-partout* che facilmente inclina a trasformarsi in metodo, a dispetto delle sue intenzioni. Se ogni parola o, più precisamente, ogni traccia è sempre ambigua, il tradurre «originario» può darsi a qualsiasi altezza della storia del pensiero, tanto nel confronto con il *pharmakon* di Platone quanto con l'*Aufgabe* di Benjamin o il *Geschlecht* heideggeriano, solo per fare alcuni esempi e soffermarsi, contro le raccomandazioni dello stesso Derrida, solo su alcune singole parole fuori contesto. E quando si dà (ri-traduzione, ciò accade all'insegna di un nascondimento, di un ri-tirarsi, come dono che eccede

il commercio del prendere e del dare. Confondendo e rendendo indecidibile ciò che viene preso e dato e chi ne è il legittimo proprietario. In tal senso dunque uno sguardo che attraversa la traduzione potrà aiutare a far luce sul lavoro operato su Heidegger da parte di Derrida, il quale sembra indebitarsi, più che con alcuni luoghi del discorso heideggeriano, con il suo incedere traduttivo, con il suo praticare incessantemente la traduzione per tentare di tracciare il solco che smarca dalla tradizione metafisica.⁴

Il tradurre porrà poi senza riserve alla filosofia – o alle filosofie che lo abitano o lo praticano – la questione dell'alterità. Alterità radicale, per Heidegger, quella della greccità – non paragonabile neppure, ad esempio, a quella solo apparente della cultura giapponese – l'unica alterità che può essere considerata tale, forse insieme a quella dell'animale.⁵ Ma a differenza di quest'ultima, nettamente inaccessibile, quantomeno attenendosi alla lettera della riflessione heideggeriana: l'esperienza greca è ciò che

⁴ Derrida stesso chiarisce lucidamente la duplicità della sua operazione sul discorso heideggeriano: «Ma questa catastrofe provoca uno slabbramento generale, una destrutturazione del discorso – quello di Heidegger, per esempio – oppure solo una mera conversione di senso, che ripete in profondità la circolazione del circolo ermeneutico? Non so se questa sia una alternativa, ma se lo fosse non potrei rispondere a un simile interrogativo, e non solo per problemi di tempo: un testo, per esempio quello di Heidegger, comporta e comprende necessariamente entrambi i motivi». J. DERRIDA, *Le retrait de la métaphore* (1978); trad. it. di M. Ferraris, *Il ritrarsi della metafora*, «aut-aut», 220-221, 1987, pp. 9-34, qui p. 25.

⁵ Sulla questione dell'animale in Heidegger, nonché sulla discussa lettura che ne propone Derrida cfr. J. DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987); trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Se, Milano 2010; C. DI MARTINO, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2009, capitolo quinto; F. POLIDORI, *L'altro che forse sono. Tra umano e animale*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», xvi, 2, 2014, pp. 889-917 e F. POLIDORI, «E se l'umano rispondesse?», in C. Di Martino (a cura di), *I diritti umani e il "proprio" dell'uomo nell'età globale*, Inschibboleth, Roma 2017, pp. 117-138.

c'è di più desiderabile e dunque sarà necessario tentare di appropriarsene. Nell'esperienza greca dell'essere – seppur quasi impensabile, se non a condizione di una radicale trasformazione del proprio esserci – si raccoglie infatti l'estraneo racchiuso nel proprio, il quale non è inaccessibile *tout court*, anzi la traduzione può tentare di rivelarlo. Si tratterà dunque di seguire ciò che la parola greca indica come il suo più proprio, il proprio della sua tradizione, all'interno dell'esserci storico che indaga per rendersi storicamente trasparente a se stesso.⁶

Alterità più frastagliata quella che la traduzione delinea con Derrida, un'alterità il cui confine con il proprio risulta indecidibile e non localizzabile, come l'appartenenza a un idioma o a una lingua di ciascuna espressione, sempre soffiata (rubata e suggerita), tradotta. Il rapporto traduttivo non si instaura tra due soggettività, ma sempre tra il discorso dell'altro e il suo traduttore, dove il primo chiede a priori di essere tradotto e chi traduce risponde, dona e si sottrae, lasciando in eredità il suo discorso che tende già a cristallizzarsi e fa già implicitamente appello a un'alterità futura per una sua ritraduzione. La traduzione assumerà così in Derrida, che traduce il saggio di Benjamin *Il compito del traduttore*, la dimensione del compito e dell'impegno nei confronti della «sopravvivenza» del discorso dell'altro dove entra in gioco una responsabilità, da intendere – calandone l'etimo – come responsività e a una certa distanza da ogni prescrizione etica. E poiché

⁶ Questo elemento di estraneità racchiuso nel proprio è stato ben rilevato da Ferdinando Menga anche nell'*Unheimlich* freudiano, nel dionisiaco di Nietzsche o nella «posteriorité de l'anterieur» di Levinas. Cfr. F.G. MENGA, «Was sich der Globalisierung entzieht. Die unaufhebbare Kontingenz bei der Stiftung von Weltordnungen» in D. Koch, M. Ruppert, N. Weidtmann (a cura di), *Globalisierung – eine Welt? Philosophische Annäherungen*, Attempto-Verlag, Tübingen 2015, pp. 69-70.

per tradurre non è possibile seguire una lista di istruzioni e regole, ma il traduttore si trova situato nell'aporia del dover assolvere necessariamente un compito impossibile, la traduzione, se si dà, sarà un dono inaspettato, che sfiora l'incondizionato e produce una riconfigurazione degli equilibri e delle strutture che l'avranno preceduta.

La responsività caratterizzerà anche la pratica traduttiva heideggeriana in quanto risposta a un testo che interroga l'esserci scomodandolo rispetto alla sua abitudine, sollecitandone la trasformazione. L'ente, il concetto, la storia si presentano come dei compiti in quanto non sono dati e sussistenti di per sé, ma richiedono un impegno di chi decide di indagarli in vista di un «dover essere». La *Destruktion* degli schemi interpretativi tramandati va dunque affrontata come un compito dell'esserci che assesta dei notevoli contraccolpi su di sé. L'atteggiamento nel quale può essere colto chi si imbarca nell'impresa filosofica non è dunque quello della contemplazione degli enti eterni, contemplazione che rende gli esseri umani simili a dèi, ma quello dello scrivano che con una mano cancella e l'altra riscrive in un'interminabile scrittura a più mani.

La *Destruktion* e, mutuandone il gesto, la *déconstruction* troveranno dunque nella traduzione una risorsa per stare dentro e fuori dalla tradizione che intendono ridiscutere. Ma anche, almeno in parte, per aggirarne la struttura argomentativa grazie a un procedere che si muove in maniera retrograda, che sopporta la contraddizione e che non è mai definitiva perché sempre riaggiustabile.

Parte I. Traduzione e filosofia

Interrogare la filosofia di Heidegger a partire dalla questione della traduzione richiede un attraversamento completo del suo arco temporale senza potersi limitare con criterio ad alcuni esigui luoghi testuali. Il percorso che si delinea non può dunque mirare né all'eshaustività né alla completezza, ma piuttosto alla restituzione di alcune linee di continuità per tracciare un quadro il più possibile unitario di quella che è stata la frammentaria riflessione heideggeriana sulla traduzione. Unitarietà che verrà sviluppata nella coniugazione di due differenti piani: quello delle osservazioni esplicite sulla traduzione disseminate da Heidegger in luoghi piuttosto defilati della sua riflessione e quello nel quale è Heidegger stesso a tradurre mostrando questa traduzione come momento costitutivo e decisivo del suo discorso. Questo secondo piano non risulta in contrasto con quanto esplicitato da Heidegger nel primo, ma è funzionale al suo approfondimento e alla comprensione della sua portata. Che cosa può significare, ad esempio, che il tradurre è sempre un tradursi riflessivo? Primariamente – e in contrasto con il senso comune – significa che quanto entra in gioco nella traduzione non è tanto la trasposizione di un oggetto da parte di un soggetto da un codice linguistico a un altro, ma si tratta invece di un movimento in cui soggetto e oggetto non sono più facilmente distinguibili. La traslazione,

se si dà, sarà dunque più una dislocazione da un “luogo” a un altro, quest’ultimo indicato da Heidegger nell’esperienza greca. Nelle traduzioni heideggeriane dell’*Etica Nicomachea* questo tradursi si rivelerà, inoltre e più precisamente, la strategia messa in atto dalla pratica filosofica per stare nella tradizione propriamente, assumendosi la storia come compito, ossia stando e non stando in essa, appropriandosene e al contempo smarcandosene, per quanto ciò sia possibile. Ma se Heidegger riconosce esplicitamente che la tradizione si costruisce in un susseguirsi di traduzioni essenziali e, al contempo, che la ritraduzione della parola greca è ciò che può dischiudere l’accesso a un ambito di esperienza autentica rimasto sinora celato, egli forse non vede chiaramente che ciò che muove il farsi della tradizione è anche ciò che consente di disfarla, dove il fare e il disfare tendono a confondersi in un processo di traduzione già sempre in corso.

Alla questione della traduzione Heidegger non dedica esplicitamente nessun saggio e nessun capitolo di un’opera, ma al contempo risulta difficile indicare un volume della *Gesamtausgabe* nel quale Heidegger non traduca e, così facendo, non aggiunga un accenno, una breve riflessione teorica su questa attività. Si tratta di annotazioni, commenti, brevi osservazioni e le più ricche sono sparse nei corsi tenuti a Friburgo nella prima metà degli anni quaranta, in particolare *L’inno Der Ister di Hölderlin* (semestre estivo 1942), *Parmenide* (semestre invernale 1942/43), quelli su Eraclito *Der Anfang des abendländischen Denkens* (semestre estivo 1943) e *Logik. Heraklits Lehre vom Λόγος* (semestre estivo del 1944), nello scritto immediatamente successivo *Il detto di Anassimandro* (1946) pubblicato nel 1950 in *Sentieri interrotti* e nel corso *Il principio di ragione* (semestre invernale 1955/56).

L'intenzione con cui verranno raccolte e inventariate queste osservazioni è quella di costruire un quadro il più possibile organico. In esso la traduzione risulta al crocevia delle grandi questioni della riflessione heideggeriana come quelle dell'interpretazione, del linguaggio, della possibilità di appropriazione di ciò che ci è più proprio, della rielaborazione della tradizione filosofica dell'Occidente.

A un primo sguardo d'insieme sui luoghi testuali in cui Heidegger nomina la traduzione emergono, quantomeno da un punto di vista quantitativo, tre tendenze di fondo che non si escludono reciprocamente e che invece spesso coesistono. Nella prima sembra che Heidegger dopo aver tradotto un brano, solitamente dal greco al tedesco, si renda improvvisamente conto che quest'attività non sia per nulla un'attività innocua o scontata e necessiti invece di una qualche giustificazione. Questa però viene percepita come una pausa forzata che rischia di far perdere il filo del discorso e dunque viene inserita fra parentesi e/o tra virgolette e/o viene delimitata con un'etichetta del tipo «Zwischenbemerkung», osservazione di passaggio, accidentale.⁷ In essa Heidegger formula una sua riflessione sul processo traduttivo in quanto tale, riflessione per nulla omogenea e che varia di opera in opera, di percorso in percorso: talvolta la traduzione è un male inevitabile, *Notbehelf* e *Irrfahrt*,⁸ altrove invece «tocca il rapporto

⁷ Sull'uso strategico che fa Heidegger delle virgolette ha riflettuto Derrida, in particolare in J. DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987); trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Se, Milano 2010.

⁸ «Qui il *trans-duce* (*das Übersetzen*) diventa un movimento di *passaggio* (*Übersetzen*) che porta verso un'altra riva, che non è affatto nota e che si trova al di là di un grande fiume. Si tratta di una peregrinazione (*Irrfahrt*), che perlopiù si conclude con un naufragio.» M. HEIDEGGER, *Heraklit* (1979), HGA 55, a cura di M.S. Frings; trad. it. di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993, p. 34.

dell'essere umano con l'essenza della parola e con la dignità della lingua»⁹. Talvolta, come accade nel corso su *Parmenide*, quando Heidegger sembra arrivare molto vicino ad un punto decisivo per comprendere il movimento traduttivo, il discorso viene differito.¹⁰ La terza tendenza è quella di ricondurre la questione del tradurre alla sfera dell'interpretare, come ad esempio nel settimo paragrafo di *Essere e Tempo* dove il concetto di λόγος, scrive Heidegger, viene «tradotto», cioè sempre interpretato come ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, relazione»¹¹. Sembrerebbe qui che il tradurre coincida esattamente con l'interpretare qualcosa come (*als*) qualcosa d'altro, dove quel «cioè» sta ad indicare un'equivalenza. Nel corso sull'inno *Der Ister* di Hölderlin (1942) – testo forse tra quelli heideggeriani con la più alta densità di osservazioni sulla traduzione – a un primo sguardo viene confermata e completata l'annotazione di *Essere e Tempo*: «si vede come ogni tradurre debba essere un interpretare. Nel contempo, vale però anche l'opposto: ogni interpretare e tutto ciò che è posto al suo servizio, è un tradurre».¹² Nello stesso testo però Heidegger avanza una considerazione che comincia a complicare il rapporto tra interpretare e tradurre: «ogni traduzione è sempre e solo il risultato di un'interpretazione, mai però la premessa di

⁹ M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne Der Ister* (1984), HGA 53; trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 59, traduzione leggermente modificata.

¹⁰ «Tuttavia, in che misura e perché ogni colloquio e ogni dire siano un tradurre originario in seno alla propria lingua, e che cosa in tal caso significhi propriamente “tradurre”, sono questioni che qui non possono essere discusse in modo approfondito.» M. HEIDEGGER, *Parmenides* (1982), HGA 54, a cura di M.S. Frings; ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, pp. 48-49.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), HGA 2; nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2014, p. 47.

¹² M. HEIDEGGER, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 58.

un'interpretazione»¹³. Per un verso dunque l'argomentazione in forma di chiasmo va a rimarcare la coincidenza tra i processi dell'interpretare e del tradurre, d'altra parte però viene creata una tensione tra i due attraverso una caratterizzazione di tipo sequenziale: prima viene l'interpretazione, la traduzione segue come risultato di questa premessa.¹⁴ Se però si prende pazientemente in conside-

¹³ *Ibid.* Su questa linea sembra posizionarsi anche Gadamer che però, va rilevato, rimarca molto più di Heidegger la dimensione dialogica della traduzione: «Ogni traduzione è perciò sempre una interpretazione, anzi si può dire che essa è il compimento dell'interpretazione che il traduttore ha dato della parola che si è trovato di fronte». H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik* (1960); trad. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 442. In generale, nelle sue riflessioni esplicite sulla traduzione rintracciabili in *Verità e metodo*, Gadamer si mantiene in equilibrio tra due atteggiamenti di fondo: a.) un modo piuttosto classico di intendere la traduzione e le sue problematiche, rimarcando la dimensione della rinuncia, del dolore, del compromesso, del tradimento o della perdita; b.) il riconoscimento nel processo traduttivo di un «caso estremo» e al contempo esemplare di quello ermeneutico: «Il compito del traduttore non si distingue qualitativamente, ma solo per il diverso grado di intensità, dal compito ermeneutico generale che ogni testo ci propone» *ivi*, p. 445. In un testo del 1989 intitolato significativamente *Lesen ist wie Übersetzen* Gadamer sembra rivitalizzare il secondo atteggiamento indicando una sostanziale affinità tra leggere e tradurre – entrambe attività impegnate nel superamento di una distanza (*Abstand*) – e tra queste e il compito ermeneutico. Cfr. H.-G. GADAMER, «Lesen ist wie Übersetzen», in *Id.*, *Ästhetik und Poetik. 1. Kunst als Aussage*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, pp. 279-285, qui in particolare p. 280 e p. 284. Al ruolo giocato dal tradurre nella filosofia di Gadamer è interamente dedicato il volume A. GÓMEZ RAMOS, *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Visor, Madrid 2000. Ci sono dunque gli elementi per ipotizzare un percorso di ricerca, che in questa sede non può che restare a uno stadio di mera indicazione, analogo a quello qui proposto per la filosofia heideggeriana all'interno invece della filosofia gadameriana, percorso teso a far specchiare l'ermeneutica nella cartina di tornasole dell'attività traduttiva.

¹⁴ In questa seconda direzione va anche un passo di *In cammino verso il linguaggio* dove si legge che per tradurre adeguatamente l'*incipit* del *De interpretatione* di Aristotele sarebbe necessario premettere «un lungo e attento lavoro di interpretazione». M. HEIDEGGER, *Unterwegs*

razione anche un altro testo di qualche anno successivo, ossia *Il detto di Anassimandro* (1946), la questione si complica ulteriormente: qui a proposito della traduzione di τὰ ὄντα e di εἶναι rispettivamente con «l'ente» e «l'essere» si dice che «tutte le interpretazioni del pensiero greco riposano (*beruhen*) già su questa traduzione»¹⁵. Poco oltre si legge poi chiaramente: «è infatti necessario far precedere l'interpretazione del detto (e senza l'aiuto iniziale del detto) dalla traduzione [...]»¹⁶. Da una specifica traduzione deriverebbe dunque la rispettiva interpretazione.

Se ogni tradurre è un interpretare e ogni interpretare è un tradurre e se i due processi non coincidono pienamente instaurando tra loro una tensione, un rapporto sequenziale del tipo premessa-risultato, qual è l'ordine di questa sequenza? Per avanzare una buona traduzione è necessario prima cimentarsi in una buona interpretazione del testo di partenza? Oppure ogni interpretazione si basa già – implicitamente o esplicitamente – su una traduzione data?¹⁷

zur Sprache (1959), HGA 12; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia Editore, Milano 2014, p. 192.

¹⁵ M. HEIDEGGER, «Der Spruch des Anaximander» (1946); trad. it. di P. Chiodi, «Il detto di Anassimandro», in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 310.

¹⁶ Ivi, p. 316.

¹⁷ Relativamente alla traduzione in Heidegger cfr. L. ILLETTERRATI, *L'origine e la sua traduzione (o della traduzione come origine)*, in G. Gurisatti, A. Gnoli (a cura di), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Brescia, Morcelliana 2019, pp. 229-271; E.S. STORACE (a cura di), *Tradursi in Heidegger*, Edizioni AlboVersorio, Milano 2012; G.-J. VAN DER HEIDEN, *The Truth (and Untruth) of Language: Heidegger, Ricœur, and Derrida on Disclosure and Displacement*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2010; F. POLIDORI, *Le traduzioni di «Essere e tempo» lasciano a desiderare?*, «aut aut», 334, 2007, pp. 83-92; I. DE GENNARO, G. ZACCARIA, *Dasein: Da-sein. Tradurre la parola del pensiero. Un contributo alla ricezione italiana di Heidegger*, Marinotti, Milano 2007; A. MARINI, *Tradurre «Sein und Zeit»*, postfazione a *Essere e tempo*,

1.) Tradurre l'«Etica nicomachea»

A ragione Volpi descrive il confronto di Heidegger con Aristotele come «un'appropriazione radicale», una «radicalizzazione e assolutizzazione ontologica delle determinazioni pratico-morali di Aristotele», un'«assimilazione [...] talmente rapace da cancellare quasi le tracce di ciò che essa fa proprio».¹⁸ In Aristotele Heidegger cerca un interlocutore per le questioni e le esigenze che occupano le sue riflessioni degli anni venti, in particolare il rinnovamento dell'istanza ontologica e la riformulazione della fenomenologia nell'ermeneutica della fatticità con intento fondativo.

A partire da un seminario tenuto nel 1916 assieme a Engelbert Krebs su testi a carattere logico il confronto con Aristotele si infittisce nella quotidianità dei numerosi corsi universitari: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*

Mondadori, Milano 2006; I. DE GENNARO, «Geschichte und Historie», in I. Borges-Duarte, F. Henriques, I. Matos Dias (a cura di), *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Centro De Filosofia Da Universidade De Lisboa, Lisboa 2004, pp. 481-495; R. CRISTIN, *La traduzione tra fenomenologia ed ermeneutica*, «Magazzino di Filosofia», 2, 2000, pp. 169-183 e, nel suo complesso, l'intero volume del «Magazzino di Filosofia», 2, 2000; H.-D. GONDEK, *Das Übersetzen denken: Übersetzen und Übersetzen*, «Heidegger Studies», 12, 1996, pp. 37-55; G. GIOMETTI, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1995; J. SALLIS (a cura di), *Reading Heidegger. Commemorations*, Indiana U. P., Bloomington Indianapolis 1993, pp. 323-340; F. FEDIER, *Traduire les Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, «Heidegger Studies», 9, 1993, pp. 15-33; F.-W. VON HERRMANN, «Übersetzung als philosophisches Problem», in D. Papenfuß, O. Pöggeler (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. III, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, pp. 108-124; C. RESTA, *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini e Associati, Milano 1988; F. VEZIN, I. SCHÜSSLER, *Übersetzung als Phänomenologische Arbeit*, «Heidegger Studies», vol. 3-4, 1987/88, pp. 139-154.

¹⁸ F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari 2010, p. 146, p. 77 e p. 4.

(1921/22), *Interpretazione fenomenologica di scritti scelti di Aristotele su ontologia e logica* (1922), *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività* (1923), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* (1924), il «Sofista» di Platone che contiene una lunga parte introduttiva su Aristotele (1924/25), *Logica. Il problema della verità* (1925/26) dove Heidegger si confronta con la *Metafisica* e il *De interpretatione*, *I concetti fondamentali della filosofia antica* (1926) la cui terza parte è dedicata completamente a Aristotele. Il confronto si conclude con il saggio *Sull'essenza e sul concetto della φύσις* composto nel 1939 e pubblicato nel 1958 che per altro riprende molte delle questioni aperte nel cosiddetto *Natorp-Bericht* nel 1922.¹⁹ Quest'ultimo è un *unicum* nella sua natura poiché si tratta di un testo indirizzato da Heidegger a Paul Natorp e a Georg Misch nella speranza di ottenere una cattedra rispettivamente a Marburgo e a Gottinga. Si tratta di uno scritto su richiesta destinato a una circolazione ridotta, dove Heidegger dà conto del suo lavoro su Aristotele e in particolare su alcuni passi di *Fisica A-E*, *Metafisica A 1 e 2* e *Etica Nicomachea VI*.²⁰

¹⁹ Per una ricostruzione storica del contesto nel quale ha luogo il confronto di Heidegger con Aristotele si veda F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, cit., in particolare il secondo e il terzo capitolo e S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

²⁰ Il testo del tiposcritto inviato a Misch è stato pubblicato per la prima volta con il titolo *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* nel «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 6, 1989, pp. 237-274. A partire da questa versione è stata condotta la traduzione di V. Vitiello e G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto sulla situazione ermeneutica*, «Filosofia e teologia», 3, 1990, pp. 496-532. Sulla copia del tiposcritto rimasta in possesso di Heidegger si basa invece l'edizione di G. Neumann intitolata *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922). Text des Typoskripts mit den*

Questa ricerca non intende analizzare l'intera attività che Heidegger svolge sui testi aristotelici, ma vorrebbe invece concentrarsi su uno specifico luogo testuale ossia il sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, sul quale Heidegger si sofferma a lungo traducendone alcuni passi decisivi quantomeno in tre momenti: nel *Natorp-Bericht* (1922), nella conferenza intitolata *Esserci e esser-vero (secondo Aristotele)* del 1923/24 e nel corso sul *Sofista* di Platone nel semestre invernale del 1924/25.²¹ Heidegger estrapola da questo testo aristotelico delle questioni decisive per la sua proposta filosofica: l'esistenza umana come luogo della «verità» e l'ontologizzazione dell'esistenza che trova il suo fondamento unitario nella temporalità. Mettendo le traduzioni di Aristotele in controluce si può dunque veder limpidamente affiorare l'impianto di *Essere e Tempo*. Si cercherà qui in primo luogo di evidenziare alcune tendenze di fondo che caratterizzano l'attività di Heidegger come traduttore di Aristotele.

handschriftlichen Zusätzen und Randbemerkungen des Autors aus seinem Exemplar, Reclam, Stuttgart 2003, ora anche in appendice a HGA 62, pp. 343-420. Sulla base di questa edizione che riporta le annotazioni di Heidegger e tenta di integrare i due testi è stata condotta la traduzione italiana di A.P. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005. È questa la traduzione citata nel presente lavoro. Per praticità e per distinguerlo dal corso omonimo tenuto da Heidegger nel 1921/22, da qui in avanti questo testo verrà denominato semplicemente *Natorp-Bericht*.

²¹ Alcuni riferimenti al sesto libro dell'*Etica Nicomachea* si trovano anche, in merito alla δόξα, nel corso del semestre estivo del 1924, Id., *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 167 e sgg., ma anche più oltre a p. 292 e in *Essere e tempo* in nota alla sezione B del § 7. Se si accetta l'ipotesi che Heidegger sia debitore del concetto di *Sorge* al confronto traduttivo con questo luogo della filosofia aristotelica e in particolare, come si vedrà presto, con il concetto di φρόνησις che egli traduce con «fürsorgerliches Sichumsehen», allora i riferimenti testuali si moltiplicano proporzionalmente al peso crescente che questa nozione va ad acquisire nella riflessione heideggeriana degli anni venti. Cfr. ad esempio il paragrafo 31 del corso del semestre estivo del 1925 intitolato *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*.

1.) Retrospezione

Heidegger pone l'analisi del sesto libro dell'*Etica Nicomachea* come introduzione al corso sul *Sofista* di Platone, introduzione che in termini di quantità di pagine occupa oggi all'incirca un terzo del volume. Per quale motivo? Risponde Heidegger, con una formula che di primo acchito poteva risultare straniante:

Se vogliamo addentrarci in quello che fu l'effettivo lavoro filosofico di Platone, dobbiamo avere la garanzia di imboccare fin da principio l'accesso giusto, e cioè di individuare proprio ciò che in Platone non c'è. A tale fine abbiamo bisogno di una guida, di un filo conduttore. Finora è stata consuetudine interpretare la filosofia platonica procedendo da Socrate e dai Presocratici sino a Platone. Noi intendiamo battere la via inversa, che risale da Aristotele a Platone.²²

Il presupposto è che Aristotele non solo abbia capito Platone, ma che lo abbia compreso meglio di quanto non si fosse compreso lo stesso Platone. La migliore via d'accesso alla sua riflessione filosofica non può essere dunque diretta, ma soltanto indiretta, retrospettiva, secondaria. L'intento con cui Heidegger guarda all'indietro verso Platone in maniera riflessa attraverso Aristotele è quello di guadagnare l'atteggiamento greco, quell'orizzonte di senso originario poi sedimentatosi nella tradizione e che ora appare estraneo anche a chi a quella tradizione appartiene. L'appropriazione del passato ha per Heidegger in questa fase un intento fondativo e la comprensione della dimensione storica, come si è visto abbozzata nel *Natorp-Bericht*, è un compito in vista di un dover essere: «comprendere la storia non può significare altro che comprendere noi stessi, non nel senso di poter constatare

²² M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes* (1992), HGA 19; trad. it. di A. Carriolato, E. Fongaro e N. Curcio, *Il «Sofista» di Platone*, Adelphi, Milano 2013, pp. 56-57.

come siamo, quanto piuttosto di esperire ciò che *dobbiamo essere*». ²³ Il punto di partenza per ogni ricerca è dunque l'orizzonte in cui siamo già immersi e che ci è dato come tramandato; il lavoro da svolgere su di esso è un lavoro di scavo a ritroso fino a quelle esperienze originarie (*ursprüngliche Erfahrungen*, ²⁴ *ursprüngliche Motivquellen* oppure *Grunderfahrungsmöglichkeiten* ²⁵) che inaugurano l'esperienza filosofica e con essa la tradizione. Questo è il compito che dal *Natorp-Bericht* fino a *Essere e tempo* viene affidato alla *Destruktion* che rielabora la tradizione procedendo per due canali: il confronto diretto con i suoi momenti decisivi per individuarne gli impliciti presupposti e la riformulazione del bagaglio terminologico-concettuale del linguaggio filosofico. In entrambi i canali la *Destruktion* procede per via traduttiva. Parmenide, Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso e Cartesio compaiono in greco o in latino accompagnati dalla versione heideggeriana, mentre il tedesco (di Kant e di Hegel) viene costantemente riformulato, ridefinito attraverso quella che si potrebbe chiamare una traduzione intralinguistica: ²⁶

²³ *Ibid.*

²⁴ *Id.*, *Essere e tempo*, cit., p. 36.

²⁵ *Id.*, *Natorp-Bericht*, cit., pp. 34-35, trad. it., p. 37.

²⁶ Come è noto, il termine «traduzione intralinguistica» è un termine introdotto negli studi di traduttologia da Jakobson ed in essa Marc Crépon individua l'essenza della pratica filosofica. Cfr. R. JAKOBSON, «On Linguistic Aspects of Translation» (1959); trad. it. di L. Grassi e L. Heilmann, «Aspetti linguistici della traduzione», in *Id.*, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 56-64; M. CRÉPON, «Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie», in M. Crépon, F. Worms (a cura di), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Galilée, Paris 2008, pp. 27-44. Sulla filosofia come traduzione intralinguistica cfr. J. DERRIDA, «Proverb: "He that would pun..."» in J. P. LEAVEY, *Glossary*, University of Nebraska Press 1986, pp. 17-21. Per un esempio di questa riformulazione del tedesco di Kant cfr., M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., §43 a.

Il compito della filosofia, in ultima analisi, è quello di conservare *la forza delle parole più elementari* in cui l'Esserci si esprime, impedendo che siano livellate fino all'incomprensibilità a opera dell'intelletto comune e che diano così luogo a problemi apparenti.²⁷

Già a questo livello si comprende che la traduzione non può essere un'attività secondaria, o meglio, se è secondaria non lo è in quanto orpello ausiliare, ma perché la secondarietà è caratteristica della stessa attività filosofica, già sempre immersa in un orizzonte di comprensione precostituito e inevitabilmente distante dal suo momento inaugurale, ma ad esso rivolta.

2.) Dalla σοφία alla φρόνησις

La traduzione proposta da Heidegger nel *Natorp-Bericht* del passo 1139 b 15-18 dell'*Etica Nicomachea* si distacca in maniera abissale da quelle allora in circolazione.

ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γάρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι (1139 b 15-18).

Es seien also der Weisen, in denen die Seele Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt – und das in der Vollzugsart des zu- und absprechenden Explizierens –, fünf angesetzt: verrichtend-herrstellendes Verfahren, hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), eigentlich-sehendes Verstehen, reines

²⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 266. Così il corso del 1924 sui concetti fondamentali della filosofia aristotelica secondo Heidegger non ha alcuna finalità filosofica, ma soltanto filologica in quanto la filologia, come «passione per la conoscenza di ciò che è espresso in parole», ha il compito della disamina del «terreno da cui nascono e si sviluppano questi concetti fondamentali». M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 28.

Vernehmen. (Nur diese kommen in Frage); denn im Sinne der Dafürnahme und des «eine Ansicht Habens» liegt es, daß sie nicht notwendig das Seiende als unverhülltes geben, sondern so, daß das Vermeinte nur so aussieht als, daß es, sich vor das Seiende schiebend, täuscht.²⁸

Una traduzione classica, come ad esempio quella di Natali, rende ἀληθεύει ἡ ψυχὴ con «l'anima si trova nel vero»²⁹ mentre Heidegger propone «l'anima (*die Seele*) prende e mantiene in custodia l'ente in quanto scoperto» reimpostando immediatamente la questione della verità. Ai diversi modi di schiudersi dell'ente corrispondono diversi modi del dischiudere e del custodire, traduzioni trasfiguranti delle virtù dianoetiche.

La τέχνη, solitamente intesa come arte, diviene per Heidegger un «procedimento che produce ed effettua»; ἔπιστήμη, comunemente tradotta con «scienza», un «determinare che dimostra solo guardando in una precisa direzione e discutendo»; la φρόνησις, la saggezza, «il guardarsi intorno che si prende cura (l'avvedutezza)»³⁰ la

²⁸ Id., *Natorp-Bericht*, cit., p. 48. Per un confronto con le traduzioni tedesche allora in circolazione si fornisce qui quella di Eugen Rolfes del 1911: «Der Dinge, durch die die Seele, bejahend oder verneinend, (immer) die Wahrheit trifft, sollen fünf an der Zahl sein; es sind Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und Verstand. Vermutung und Meinung können auch falsches zum Inhalte haben (und scheiden darum hier aus)». ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, trad. ted. di Eu. Rolfes, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1911, Kapitel 72.

²⁹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Bari 1999, p. 227.

³⁰ Nel corso sul *Sofista*, come si vedrà tra poco, Heidegger traduce φρόνησις con *Gewissen* commentando: «dal contesto appare chiaro che non si esagera nell'interpretazione se si afferma che egli si è imbattuto qui nel fenomeno della coscienza morale (*Gewissen*)». M. HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 99. A tal proposito cfr. F. VOLPI, «L'esistenza come "praxis". Le radici aristoteliche della terminologia di "Essere e tempo"», in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Bari 1992, pp. 215-252, qui p. 246.

σοφία, la sapienza, un «comprendere che vede autenticamente» e il νοῦς tradizionalmente inteso come l'intelletto diviene un «puro percepire».³¹

Quelle che la tradizione aveva fissato come virtù dianoetiche prendono dunque qui la forma di verbi sostantivati che stanno a indicare delle ἔξεις, dei modi dell'essere umano nel suo rapportarsi all'ente prendendolo in custodia. In questo senso intende Heidegger l'ente, il quale «non è semplicemente lì, esso è un compito».³² Se l'indagine aristotelica è stata tradizionalmente posizionata su un piano pratico-morale, nell'appropriarsene traduttivamente Heidegger la declina su un piano squisitamente ontologico.³³

Tra queste disposizioni nel *Natorp-Bericht* Heidegger prende in considerazione principalmente νοῦς, φρόνησις e σοφία rileggendole alla luce di quella che in questo momento appare a Heidegger come la svolta fondamentale della filosofia aristotelica, l'aver inteso l'essere come movimento, e mettendo quest'ultima in tensione triangolare con le questioni che a lui stanno più a cuore, quella della vita e quella della temporalità.

La φρόνησις viene descritta come apertura della situazione dell'azione, «rende accessibile la situazione di colui che agisce»,³⁴ mentre la sua temporalità è quella dell'attimo, del καιρός e, sulla base della temporalità dell'ente che essa scopre e tiene in custodia, un «già –

³¹ Le principali traduzioni italiane dell'*Etica Nicomachea* consultate, quella di Plebe, Natali e Zanatta concordano nella scelta terminologica per le virtù dianoetiche qui riportata.

³² M. HEIDEGGER, *Natorp-Bericht*, cit., p. 52.

³³ In ciò consiste la *Destruktion* heideggeriana secondo Figal con il quale non si può non concordare nella sostanza, ma come si vedrà la *Destruktion* alla luce del processo traduttivo risulta qualcosa di più complesso e articolato. G. FIGAL, «La totalizzazione della filosofia pratica», in M. HEIDEGGER, *Natorp-Bericht*, cit., p. 144.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Natorp-Bericht*, cit., p. 56.

non ancora». Aristotele caratterizza l'oggetto d'indagine della *φρόνησις* in maniera indiretta, senza riferirsi a delle esperienze fondamentali positive, ma in maniera formale e per via negativa. Le disposizioni vengono infatti in generale categorizzate da Aristotele in base alla natura dell'ente al quale si riferiscono e la *φρόνησις* si rivolge a enti che possono anche essere diversamente da ciò che sono, come appunto, ci tiene a sottolineare Heidegger, la vita.³⁵

A questo punto Heidegger fa una mossa di doppia presa di distanza prospettica: (a) prima individua nella pluralità degli oggetti delle *ἀληθείειν* il momento unitario nel quale Aristotele intende l'essere, (b) poi individua l'esperienza fondamentale sulla base della quale questi concepisce l'essere: (a) la svolta decisiva di cui Aristotele si fa carico correggendo e ritraducendo il pensiero che lo ha preceduto consiste nell'intendere l'essere come movimento; inoltre (b) secondo Heidegger, quando Aristotele pensa il movimento pensa sempre al movimento del produrre (*Herstellen*) della tecnica.³⁶ Rispetto ad esso la vita, ossia ciò che Heidegger ha posto come oggetto dell'indagine filosofica, non può essere altro che qualcosa di incompleto, che non è ancora giunto al suo fine, al suo compimento ed è dunque, in ottica aristotelica, sempre

³⁵ Nella conferenza *Dasein und Wahr-sein (nach Aristoteles)* di qualche anno successiva, l'esserci umano viene esplicitamente indicato come ciò a cui la *φρόνησις* è rivolta. Nell'azione della *φρόνησις* l'esserci coglie e ottiene se stesso. M. HEIDEGGER, *Vorträge. Teil 1: 1915-1932*, HGA 80.1, a cura di G. Neumann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2016, in particolare p. 74 e p. 95.

³⁶ Questi passaggi riecheggiano nel testo di 17 anni successivo *Sull'essenza e sul concetto di Φύσις* dove però la traduzione di Aristotele viene armonizzata con le posizioni raggiunte successivamente: «Qui "pro-durre" non può voler dire "fare", ma porre nella svelatezza dell'aspetto, far venire alla presenza, presentarsi». Id., «Sull'essenza e sul concetto di Φύσις», cit., p. 243 e sgg.

manchevole. Tra le ἀληθεύειν Aristotele predilige dunque la σοφία che si occupa di oggetti che non possono essere diversamente da come sono, delle ἀρκαί. Nel momento in cui tentasse di prendere in considerazione la vita, la σοφία non riuscirebbe a coglierla come suo oggetto, essa ne è soltanto una temporalizzazione implicita in quanto sua ἔξις, seppur in ottica aristotelica nella maniera più pura poiché la sua motilità è in essa nel modo più autentico proprio perché si occupa degli oggetti compiuti. La filosofia, dunque, se intesa aristotelicamente come σοφία che si rivolge agli oggetti necessari, in ottica heideggeriana manca invece il bersaglio rispetto al fenomeno della vita, mostrando dunque nella sua vocazione teoretizzante una tendenza deiettiva. Heidegger individua invece nella φρόνησις il solo modo di essere della vita che le permette di cogliere il suo stesso essere ed è dunque qui che egli radica, a differenza di Aristotele, la sua stessa ricerca filosofica. In essa si produce uno sdoppiamento del punto di vista che sta alla base della circolarità della riflessione: la φρόνησις è tanto una ἔξις della vita che dunque in essa si temporalizza, quanto la disposizione in grado di cogliere la vita stessa come suo oggetto.

Infine il νοῦς aristotelico è la motilità (*Bewegtheit*) che si risolve riflessivamente in puro movimento (*Bewegung*) non teso alla realizzazione, nel «puro percepire» come traduce Heidegger. La temporalità del νοῦς è quella in cui aver percepito e percepire coincidono, in cui si soggiorna presso le ἀρκαί dell'«ente che sempre è», «avendo tempo (*zeithabenden*) (σχολή)»³⁷ nell'atteggiamento puramente teoretico che avvicina gli esseri umani agli dèi nell'assenza di preoccupazioni e di emozioni.

Ricapitolando, secondo Heidegger tanto la teologia quanto l'antropologia cristiana si fondano sulla premes-

³⁷ M. HEIDEGGER, *Natorp-Bericht*, cit., p. 61. Traduzione modificata.

sa aristotelica, sulla sua «decisiva *anticipazione* ontologica»³⁸ situata testualmente nella *Fisica*, secondo la quale l'ente viene inteso nel modo del suo essere-mosso e, dunque, l'essere appare come movimento. Alla luce di ciò Heidegger recupera la concezione della vita umana come motilità (*Bewegtheit*), indebitandosi implicitamente con Aristotele. Ma egli non si accontenta di aver individuato questa svolta ontologica nella filosofia antica e fa un ulteriore passo indietro, individua un ulteriore presupposto nella modalità in cui Aristotele intende il movimento perché non riesce a non pensarlo che come movimento del produrre, movimento proprio della disposizione della τέχνη tradotta qui come «procedimento che produce ed effettua». Aristotele dà dunque precedenza ontologica all'essere concluso del movimento che è giunto a compimento e la filosofia si innesta sulla modalità vitale della σοφία, la quale diviene a sua volta il compimento dell'autentico essere dell'umano.

Ma andando a ritradurre l'*Etica Nicomachea* emerge che la teoretizzazione della σοφία è solo *una* tra le possibili modalità di scoprire l'ente e Heidegger incomincia così a percorrere la via della φρόνησις con l'intento di riformare la filosofia.

Lo stesso si potrebbe dire anche per la questione del movimento: se la conquista di Aristotele e il motivo che porta Heidegger a ritornare al suo pensiero è la svolta con la quale egli intende l'essere come movimento e se al contempo il suo errore risiede nel fatto di averlo ricondotto al movimento del produrre, allora si può provare a intendere il movimento altrimenti. Heidegger è meno chiaro su questo punto, ma ipotizzando la dimensione del movimento privilegiata invece dalla φρόνησις appare un movimento vitale che si dispiega nel suo farsi, calato nel-

³⁸ Ivi, p. 66.

la situazione e nel divenire storico, lasciando intravedere il percorso sotterraneo che porta il discorso sulla motilità a confluire in quello sulla temporalità.

Se la filosofia si innesta sulla forma vitale della φρόνησις, la temporalità che le è propria è quella del καιρός, del «già – non ancora» e la sua dimensione più propria è quella dell'incompletezza, di ciò che non è ancora giunto alla sua fine. In termini positivi si può invece dire che alla filosofia pertiene la dimensione di provvisorietà, di continua ridiscussione e dunque di ritraducibilità. Se pretendessimo che la traduzione possa giungere a un compimento trovando quella parola definitiva ricadremmo nell'errore aristotelico di intendere il movimento del farsi filosofico come produzione.

Tradurre Aristotele significa quindi per Heidegger non soltanto mettere in luce i presupposti impliciti del discorso attraverso i sintomi che esso contiene, ma anche indicare, correggendo e riaggiustando il tiro, percorsi inesplorati nella storia del pensiero.

3.) Ontologizzazione del problema della verità e il fondamento temporale dell'ontologia

Come si è accennato, nel *Natorp-Bericht* la traduzione decostruttiva comincia a scavare l'ἀληθεύειν aristotelico per spogliarlo dalla patina logico-gnoseologica acquisita nel corso dei secoli. Partendo dall'orizzonte storico determinato dalla tradizione anche qui Heidegger fa un balzo all'indietro, si allontana dall'orientamento che gli è stato tramandato per vedere quest'eredità dall'esterno, attraverso una sorta di *epoché* fenomenologica sul linguaggio. Partendo dalla parola aristotelica come traccia per ricostruire il modo greco di pensare, azzarda un'esplicitazione dell'orizzonte di senso in cui quella traccia si è depo-

sitata. Dimenticando dunque deliberatamente ciò che si è appreso,³⁹ rimuovendo gli schemi interpretativi che vengono replicati meccanicamente, la traccia aristotelica risplende di luce nuova. E sembra indicare che per i greci il mondo è inizialmente chiuso, occultato e il suo svelarsi non può essere ricercato, ma, semplicemente, accade. Questo è un tentativo di descrivere l'esperienza greca dell'essere. Se la parola «verità» è logorata dal suo viaggio nei secoli dal mondo romano fino al nostro, occorrerà poi dire ἄληθεύειν altrimenti.

E, si noti, il luogo testuale scelto da Heidegger per far emergere la sua ritraduzione dell'ἄληθεύειν greco non è un passo dell'*Organon*, ma del sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, dove anche Zanatta nel suo commento si sente in dovere di giustificare la sua traduzione fedele alla tradizione indicando che questo «essere nel vero» è di tipo «pratico», quasi la «rettitudine del sentimento».⁴⁰

Queste le principali formule proposte invece da Heidegger negli anni venti:

- *Natorp-Bericht* (1922): «Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bring[en] und nehm[en]»,⁴¹

- conferenza *Esserci e esser-vero* (secondo Aristote-

³⁹ Alcuni precedenti per questa forma di oblio produttivo si trovano, ad esempio, nelle condizioni per le quali è possibile pensare l'inizio logico di Hegel oppure in Nietzsche, secondo il quale: «dimenticare non è una semplice *vis inertiae*, come ritengono i superficiali, ma piuttosto una facoltà attiva, positiva nel senso più rigoroso [...]». F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* (1887); trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1992, p. 255.

⁴⁰ M. ZANATTA, *Note a Aristotele, Etica Nicomachea*, BUR, Milano 1986, p. 901. In una nota del *Natorp-Bericht* Heidegger commenta infatti: «e questo significa che né ἄληθεύειν né τοῦς hanno un carattere originariamente e autenticamente "teoretico" – al contrario» per poi aggiungere che in ogni caso il teoretico antico va inteso in maniera differente rispetto a ciò che la modernità intende con teoretico. M. HEIDEGGER, *Natorp-Bericht*, cit., p. 50, nota 4.

⁴¹ ID., *Natorp-Bericht*, cit., ted. p. 46, trad. it., p. 48.

le) (1923/24): «wahrsein [können], d. h. das Seiende aufdecken [können]»,⁴²

- corso sul *Sofista* di Platone (1924/25): «das Seiende erschließ[en]»,⁴³

- *Essere e tempo* (1927): «das Seiende [...] aus seiner Verborgtheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, *entdecken*». ⁴⁴

La prospettiva di fondo rimane la stessa: l'ente è chiuso, coperto, velato e il movimento dell'ἀληθεύειν è uno scoprire, un portare fuori, un lasciar vedere l'ente. Ciò che cambia invece nel corso degli anni è il peso che quest'esperienza fondamentale viene ad assumere nell'economia generale del discorso di Heidegger. Nel *Natorp-Bericht* la traduzione di questo passo aristotelico sembra quasi un esempio tra gli altri del metodo fenomenologico illustrato a Natorp e la tematizzazione dell'ἀληθεύειν, che qui alla maniera fenomenologica presuppone intenzionalmente (*vermeint*) i suoi oggetti, sembra dipendere dal suo «legame originario di senso» con la κίνησις, ossia con la questione della motilità della vita effettiva a cui mira Heidegger.⁴⁵

Nel corso sul *Sofista* l'analisi dell'ἀληθεύειν diventa invece presupposto indispensabile sia dal punto di vista metodologico che tematico per comprendere Platone e nell'economia di *Essere e tempo* questa traduzione del concetto di verità diviene infine decisiva per la possibilità dell'essere umano di comprendere l'essere stesso. Ad acquisire sempre più peso è inoltre il ruolo di chi scopre, che nel *Natorp-Bericht* era ancora la *Seele*, l'anima come ψυχή aristotelica, mentre già nel corso sul *Sofista* diviene il *Dasein*.⁴⁶

⁴² Id., *Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles)*, cit., p. 71.

⁴³ Id., *Platon: Sophistes*, cit., ted. p. 21.

⁴⁴ Id., *Essere e tempo*, cit., ted. p. 33, trad. it., p. 48.

⁴⁵ Id., *Natorp-Bericht*, cit., p. 50, nota 4.

⁴⁶ Per un *excursus* prolettico sull'interpretazione heideggeriana della

Procedendo con ordine, viene ora mostrato come Heidegger, a partire dalla traduzione decisiva dell'ἀληθεύειν come scoprimento, chiarisca gli impliciti del sesto libro dell'*Etica Nicomachea* per poi correggerli percorrendo in *Essere e tempo* una pista alternativa.

Aristotele elenca cinque diverse modalità con cui l'essere umano scopre l'ente, modalità a cui tradizionalmente corrispondono le «virtù dianoetiche» ma che in quest'accezione sono per Heidegger «eco di una vecchia presa di posizione». ⁴⁷ Al centro del sesto libro dell'*Etica Nicomachea* c'è la discussione delle peculiarità delle ἀληθεύειν e soprattutto la loro disposizione gerarchica. Questa viene organizzata da Aristotele secondo un duplice criterio: in base all'essere dell'ente che in esse viene dischiuso e in base alla loro possibilità di rivelare l'ἀρχή di quel tipo di ente. Ecco la traduzione del passo in cui viene data quest'indicazione metodologica:

πρὸς γὰρ τὰ τῶ γενεῖ ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῶ γενεῖ τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός (1139 a 8)

[...] dann muß gegenüber der Verschiedenheit des Seienden auch jede Weise des seelischen Verhaltens – des Aufdeckens – seiner Seinsstruktur nach anders sein mit Bezug auf das jeweilige Seiende. ⁴⁸

Si noti che ad essere esplicitata da Heidegger è qui la struttura ontologica (*Seinsstruktur*), non tanto dell'ente, quanto dell'animo di chi scopre che viene di volta in volta coinvolto in maniera differente in base alla tipologia di ente. Per Aristotele questo è essenzialmente di due tipi, ci sono gli enti che possono essere diversamente da quello che sono e ci sono quelli che non possono. Questi ultimi

ψυχή aristotelica cfr. Id., *Nietzsche*, cit., p. 66.

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

⁴⁸ Id., *Platon: Sophistes*, cit., pp. 29-30, trad. it., p. 74.

sono necessari e dunque eterni. Ed è proprio sul carattere temporale e sulla temporalità presupposta alla trattazione aristotelica della tipologia di ente che insiste maggiormente Heidegger nella sua traduzione dei termini della famiglia di *αἰδιον*. Più che *immer*, «sempre», *ἀεί* significa «immerwährend», «stets», «was nie unterbrochen ist». ⁴⁹ L'aspetto della temporalità che viene qui radicalizzato nella traduzione è quello della durata, della costanza nella presenza che culmina nella traduzione di *αἰών* con *Anwesendsein*, essere-presente. Heidegger evidenzia inoltre che non è soltanto l'ente ad essere inteso nella sua peculiarità ontologica a partire dalla temporalità, ma anche le *ἀρχαί* sono comprese temporalmente come «ciò che già sempre è». L'implicito contenuto nel discorso aristotelico, che costituisce il presupposto della tradizione, è la concezione dell'essere come presenza. La traduzione heideggeriana esplicita questa premessa e quella in lingua italiana permette un ulteriore chiarimento: dove l'essere viene inteso come presenza, la dimensione temporale privilegiata sarà quella del presente.

Ecco confermato il primato che Aristotele attribuisce alla *σοφία* sugli altri modi dello svelare. Questa si compie nell'atteggiamento teoretico di pura contemplazione autonoma degli enti eterni e tra le attività umane è quella più elevata concessa al mortale rendendolo simile a un dio, inaugurando così l'atteggiamento teoreticistico che Heidegger attribuisce alla tradizione criticandolo già nei primi corsi che tiene a Friburgo. ⁵⁰

⁴⁹ Ivi, p. 33, trad. it., p. 78.

⁵⁰ Si veda ad esempio il paragrafo relativo al compito della filosofia: «Il filosofare si trova al di qua del cambiamento in atteggiamento e al di qua della trasformazione dell'esperienza nei compiti della ricerca teoretica». Id., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., p. 142.

Tra il *Natorp-Bericht* e il corso sul *Sofista* la costante rimane l'ontologizzazione del problema della verità, ma se nel *Natorp-Bericht* emergeva il doppio presupposto aristotelico di aver inteso l'essere come movimento e il movimento come produrre, questo permette nel corso sul *Sofista* di individuare un ulteriore doppio presupposto dell'essere come presenza e del prevalere della dimensione temporale del presente. La traduzione dei testi di Aristotele ha avuto dunque la funzione di cogliere ed esplicitare ciò che in essi e nella loro traduzione standard rimane implicito, non detto: 1.) la dimensione ontologica che sottostà alla differenziazione delle «virtù dianoetiche», le quali diventano a loro volta modi dell'esistenza di scoprire l'ente; 2.) la riconduzione della dimensione ontologica al movimento prima e a quella temporale poi; 3.) la comprensione dell'essere come prodotto e come presenza a partire dalla dimensione temporale presente. La traduzione di Heidegger è dunque una traduzione che esplicita gli elementi del testo aristotelico cristallizzatisi nella tradizione con l'intento di prendere le distanze dalle premesse del suo stesso orizzonte di comprensione tramandato che può ora essere ridiscusso e corretto. Perché è infatti possibile che Heidegger scorga nel discorso aristotelico un'incoerenza di fondo rispetto alla precedente determinazione dell'ἀληθεύειν: se è l'essere umano a scoprire il mondo, perché la forma che la sua vita assume deve essere determinata dall'ente? Perché poi la dimensione temporale dell'esistenza dovrebbe essere commisurata alla permanenza del mondo secondo una considerazione ontica dell'esistenza e naturalistica del tempo?

Coerentemente con la nuova impostazione del problema della «verità», Heidegger si mette alla ricerca del fondamento unitario dell'ἀληθεύειν procedendo all'ontologizzazione non più e non solo di ciò che viene scoper-

to, secondo la strada intrapresa da Aristotele, ma anche di chi scopre. Lo sforzo è quello dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, dove si tenta di comprendere la vita umana oltre la dimensione ontica. Il luogo primario della verità non è dunque la proposizione, il giudizio⁵¹ o l'*adaequatio*⁵² tra soggetto e oggetto come vorrebbe la tradizione, ma il *Dasein* con la sua capacità di svelare ciò che è occultato. L'ente si mostra solo in quanto *ci* si mostra ed è dunque vero solo in maniera derivata.⁵³ Il fondamento dell'essere nel vero del *Dasein* è il suo essere-aperto (*Er-schlossenheit*), da intendersi come l'ἀληθεύειν aristotelico tanto come aperto che come aprente. Il *Dasein* è esposto al mondo, è in esso e gli coappartiene come apertura, la quale si articola nel discorso heideggeriano in tre modalità principali: *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Rede*. La «situazione emotiva» è frutto dell'approfondimento della *Rhetorica* di Aristotele avvenuto nel corso del semestre estivo del 1924, dove il termine *Befindlichkeit* traduce διάθεσις e Heidegger si sofferma sull'analisi dei πάθη, in particolare del φόβος.⁵⁴ Nel *Verstehen* si sarebbe tentati di individuare l'atteggiamento teoretico, dal momento che sia nel

⁵¹ «Nella logica tradizionale ci si è lasciati trascinare in un fraintendimento di fondo, in quanto si è ritenuto che Aristotele avesse riconosciuto il vero e proprio supporto della verità nel giudizio. Quando poi uno studio più approfondito ha evidenziato passi che trattano dell'essere-vero, ma non del giudizio, si è affermato che Aristotele si trova in contraddizione circa la sua nozione di verità.» ID., *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 211.

⁵² La teoria della verità come concordanza risulterebbe secondo Heidegger contraddittoria in quanto presupporrebbe una prenoscenza dell'oggettivo per poter compararlo con la conoscenza soggettiva.

⁵³ «Primariamente "vero", ossia scoprente, è l'Esserci. Verità nel senso secondo non significa esser-scoprente (scoprimento) ma esser-scoperto (stato di scoprimento).» ID., *Essere e tempo*, cit., p. 266 e in generale l'intero § 44.

⁵⁴ ID., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., p. 49, p. 248 e sgg.

Natorp-Bericht che nel corso sul *Sofista* corrisponde alla traduzione della σοφία, ma è difficile non riconoscere la funzione pratica che assume in *Essere e tempo* attraverso la dimensione del progetto. La *Rede*, come traduzione del λόγος, ricopre tradizionalmente un ruolo privilegiato nel portare allo scoperto e secondo Heidegger fa slittare l'interpretazione dal piano della *Zuhandenheit* a quello della *Vorhandenheit* – concetti corrispondenti secondo Volpi rispettivamente alla ποιήσις e alla θεωρία e che vengono trattati da Heidegger come modi d'essere dell'ente.⁵⁵ Ma il λόγος così come può svelare può anche occultare nel momento in cui la parola si cristallizza in opinione condivisa o in chiacchiera. Ogni comprensione autentica deve dunque fronteggiare la decadenza del «λόγος alienato»⁵⁶ per mantenerlo nella sua dimensione più propria insieme alle altre modalità dello svelare.

Il lavoro di Heidegger su Aristotele prosegue con la ricerca del fondamento unitario di questa triplice articolazione dell'apertura (ἀληθεύειν) del *Dasein* per individuarlo nella cura (*Sorge*) che compare come traduzione dell'aristotelico ὀρέγονται nella sorprendente versione dell'incipit della *Metafisica*:

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει

Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens.⁵⁷

⁵⁵ F. VOLPI, *L'esistenza come «praxis»*, cit., p. 226 e sg.

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 72.

⁵⁷ ID., *Essere e tempo*, cit., ted. p. 171, trad. it., p. 209. Si noti inoltre come l'ontologizzazione continua nella traduzione di πάντες ἄνθρωποι con «nell'essere dell'uomo». In una nota del §42 Heidegger rivela che il punto di vista da lui adottato sulla cura sorse durante un'indagine sull'ontologia aristotelica mediata dall'antropologia agostiniana. Ivi, ted. p. 199, trad. it., p. 242. Infine, per la corrispondenza tra *Sorge* e ὄρεξις cfr. F. VOLPI, *L'esistenza come «praxis»*, cit., in particolare p. 231 e sgg.

La traduzione heideggeriana dall'*Etica Nicomachea* si completa però con l'ulteriore ricerca del fondamento unitario delle modalità ontologiche del *Dasein* che Heidegger individua nella sua stessa temporalità (*Essere e tempo*, sezione seconda). Ad essere ricondotto alla sua dimensione temporale non è più quindi l'essere dell'ente, ma l'essere del *Dasein*, comprendendolo a partire dalla sua possibilità più propria come totalità, ovvero la sua stessa morte (cap. 1). A partire da questa prospettiva possono poi essere ripositionati i fenomeni della coscienza (*Gewissen*) e della decisione (*Entschlossenheit*) che trovano il loro riferimento rispettivamente nella φρόνησις e nell'εὐβουλία aristoteliche (cap. 2).⁵⁸ Una volta esplicitato il fondamento unitario dell'esistenza nella sua specifica temporalità, Heidegger può rileggere le strutture ontologiche precedentemente emerse nell'analitica esistenziale (*Sorge*, *Er-schlossenheit*, *In-der-Welt-sein*) mettendone in luce il senso temporale (cap. 3 e 4). Anche il problema della storia viene ontologizzato radicandolo nell'autentica temporalità della vita umana che risiede nel futuro, nell'attimo ripetente-anticipante come «*depresentazione* dell'oggi e una disabitudine alle consuetudini del Si» (cap. 5)⁵⁹. Per concludere la sua traduzione, ad Heidegger non resta infine che esplicitare i presupposti della concezione naturalistica del tempo e completarne la *Destruktion* discuten-

⁵⁸ Si vedano i paragrafi 8 e 22 del corso sul *Sofista*. Basandosi sul corso del semestre estivo del 1926 Volpi mette invece in relazione l'*Entschlossenheit* con la προαίρεσις aristotelica, corrispondenza presente anche nel corso sul *Sofista*: «Der Sophist entscheidet sich für dieses formal-ästhetische Ideal menschlicher Existenz, d.h. eigentlich für die *Unsachlichkeit*, während der Philosoph die προαίρεσις hat für den βίος des reinen θεωρεῖν des ἀληθές, des Aufgedeckten an ihm selbst». ID., *Platon: Sophistes*, cit., p. 215, trad. it., p. 244. Vedi anche *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, HGA 18, cit., p. 141, trad. it. p. 171.

⁵⁹ ID., *Essere e tempo*, cit., p. 460.

do la percezione ordinaria e ingenua del tempo fondata sulla temporalità dell'ente (cap. 6). Anche qui Aristotele, con un passo della sua *Fisica*, è il punto di riferimento per mostrare l'implicito della tradizione che intende la temporalità come una successione numerata di istanti (*Jetzt*).

È dunque ora possibile rispondere alla domanda posta da Volpi come titolo di un suo intervento in una collettanea sulla filosofia del giovane Heidegger: *Essere e tempo* è forse una traduzione dell'*Etica Nicomachea*?⁶⁰ La mia risposta è affermativa, ma non tanto o non solo per le ragioni indicate da Volpi. In più occasioni egli ha infatti notato «insospettate corrispondenze tra il vocabolario “esistenzialistico” heideggeriano e altrettanti concetti aristotelici».⁶¹ Ma la corrispondenza tra termini è solo l'aspetto più eclatante dell'attività traduttiva praticata da Heidegger in questi anni. Nella prima fase del suo pen-

⁶⁰ F. VOLPI, «*Being and Time: A “Translation” of the Nicomachean Ethics?*», in Th. Kiesel, J. Van Buren, *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, SUNY Press, Albany 1994, pp. 195-211. Su quest'ipotesi Volpi ritorna qualche anno più tardi in questi termini: «la via che porta a *Essere e Tempo* si presenta lastricata dal confronto quasi continuo con Aristotele e lo stesso *opus magnum* riflette i motivi di quel confronto al punto che si può dire, con una formulazione provocatoria, che esso sia una “versione” in chiave moderna dell'*Etica Nicomachea*». Cfr. F. VOLPI, *L'etica rimossa di Heidegger*, «MicroMega», 2, 1996, p. 141.

⁶¹ In particolare tra προαίρεσις e *Entschlossenheit*, ὄρεξις e *Sorge*, φρόνησις e *Gewissen*. I tre modi d'essere fondamentali di *Essere e tempo* – esserci (*Dasein*), utilizzabilità (*Zuhandenheit*) e semplice presenza (*Vorhandenheit*) – sembrano poi frutto di una rielaborazione rispettivamente dei concetti aristotelici di πράξις, ποιησις e θεωρία. Cfr. F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 14. e F. VOLPI, *L'esistenza come «praxis»*, cit.

In merito al concetto di *Sorge* così commenta Heidegger in *Essere e tempo*: «Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'Esserci a proposito della Cura si rivelò all'autore in occasione dei tentativi di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti basilari raggiunti nell'ontologia aristotelica». M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., §42, nota p. 242.

siero, dove prevale l'intento fondativo, nel tradurre Heidegger prima esplicita i presupposti aristotelici e poi se ne libera, correggendo quelli che ai suoi occhi sono frutto di errore e che coprono quindi la decisiva intuizione della verità come svelamento. La parola aristotelica liberata dal peso della tradizione rilancia lo sguardo retrospettivo che la interroga verso il fondamento di cui essa è soltanto sintomo. Se un pensatore non può mai esprimere direttamente ciò che gli è proprio, allora la traduzione azzarda un percorso postumo, supplementare, che parte dal sintomo per esplicitare il presupposto rimasto inespresso, ma accessibile solo in maniera indiretta e riflessa. Di fronte al testo aristotelico e con la decisione di ritradurlo Heidegger prende le distanze dalla tradizione e fa per la prima volta quel passo indietro (*Schritt zurück*) che continuerà a caratterizzare il suo rapportarsi alla storia della metafisica.⁶²

4.) Λόγος traduttivo

Ma se la dimensione della verità è una dimensione principalmente e essenzialmente ontologica, quale ruolo può ricoprire in essa il λόγος?

Di nuovo lo sguardo si rivolge a Aristotele, innanzitutto per intravedere un ulteriore bivio, un'altra strada accennata e non percorsa dalla tradizione. Nella filosofia aristotelica il λόγος in generale, il λόγος semantico, è

⁶² «Per noi il carattere del colloquio con la storia del pensiero non è più il superamento, ma il passo indietro (*Schritt zurück*). Il superamento conduce nella regione innalzante-raccogliente (*überhöhend-versammelnd*) della verità posta in termini assoluti nel senso della certezza pienamente dispiegata del sapere che sa se stesso. Il passo indietro indica l'ambito finora trascurato a partire dal quale soltanto l'essenza della verità diventa degna di essere pensata.» Id., *Identität und Differenz* (1958), HGA 11; trad. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 63 e sgg.

ancora ben distinto dalla specificità del λόγος apofantico, mentre la tradizione tende a schiacciare la prospettiva unicamente su questo secondo aspetto.⁶³ La traduzione heideggeriana del termine λόγος esclude i classici luoghi della verità (giudizio, concetto, ragione) e opta invece per *Rede* a sua volta tradotto in italiano con «discorso» (Chiodi-Volpi) o con «parlare» (Marini). La *Rede* ha varie modalità e funzioni, può essere un'operazione di convincimento (*Über-reden*), dominato dalla dimensione del *si* e della chiacchiera, ma anche la formulazione di un desiderio o di una preghiera. Una volta ricordato che il discorso apofantico (*das aufzeigende Reden*) è soltanto una delle possibilità del discorrere, anche Heidegger si dirige su di esso affrontandone il rapporto con la verità. Nella traduzione del più volte citato passo del sesto libro dell'*Etica Nicomachea* compiuta nel *Natorp-Bericht* si legge che le cinque ἀληθεύειν accadono nel λόγος e si completano in esso, lo scoprire ha luogo «nel modo di compimento dell'esplicare attributivo o negativo».⁶⁴ Seppur il λέγειν stia sempre in mezzo alle modalità dell'ἀληθεύειν e ogni atteggiamento del dischiudere si attui nel parlare, la prestazione del λόγος è tanto quella dello scoprire, quanto quella del coprire. Continua infatti la traduzione Heidegger: «il ritenere (*Dafürnahme*) e l' "avere un'opinione" non restituiscono necessariamente l'ente in quanto scoperto, ma in modo tale che ciò che è percepito appare solo *in quanto* (als) ciò che, spingendosi davanti all'ente, inganna».⁶⁵ Il fatto che il λόγος possa essere ciò che costringe nella latenza, che sia infido e spesso traditore non

⁶³ Id., *Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles)*, cit., p. 65.

⁶⁴ Id., *Natorp-Bericht*, cit., p. 48. Così in *Essere e Tempo* la *Rede* è cooriginaria a *Befindlichkeit* e *Verstehen*.

⁶⁵ *Ibid.*. Vedi anche: «La *Rede* è prima di tutto proprio ciò che copre» in Id., *Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles)*, cit., p. 66, nota 15, traduzione mia.

porta però Heidegger a escluderlo dalla sua trattazione della questione della verità.⁶⁶

Il controcanto del λόγος si trova nell'αἴσθησις il percepire nel modo sensibile, la quale offrendo l'oggetto che ci sta di fronte in maniera immediata è sempre vera (il riferimento è a *De Anima* Γ 3, 427 b 11). Va però precisato che questo percepire non è un'attività di un soggetto su un oggetto intesa secondo le categorie ad esempio della psicologia, ma piuttosto, con l'aiuto di una diatesi media, come al contempo essere percepito e mostrar-si.⁶⁷

In una nota stenografata Heidegger è piuttosto esplicito nel delinearne il rapporto: «il λόγος non è vero, in se stesso e secondo la sua struttura originale, allo stesso modo dell'αἴσθησις, ma il suo senso è proprio quello di poter essere vero o falso».⁶⁸ Tutt'altro rispetto alla percezione, e forse anche molto più interessante, è dunque l'operazione che coglie l'ente *in quanto* questo o quello, dove l'*in quanto* è un'operazione sintetica che riunisce e compone cogliendo l'oggetto sempre assieme a ciò che lo indica. Con l'«in quanto» del λόγος, operazione che come si è visto viene poi ereditata in *Essere e Tempo* dall'interpretazione (*Auslegung*), si aprono dunque una pluralità di prospettive passando al piano del mediato.

⁶⁶ Per approfondire l'influenza della lettura aristotelica di Brentano su questi passi heideggeriani e per un'approfondita trattazione della questione della negazione negli scritti heideggeriani di questi anni cfr. S. POGGI, *La logica, la mistica, il nulla*, cit., in particolare il quinto capitolo.

⁶⁷ «Se si intende αἴσθησις nel senso della psicologia moderna solamente come processo percettivo, si è perso di vista il contenuto decisivo del termine greco [...] Se intendiamo invece αἴσθησις come l'essere percepito di qualcosa, allora risulta chiaro che nell'αἴσθησις è insito il mostrar-si di qualcosa, una qualche forma di svelatezza. Dove c'è αἴσθησις, là c'è, immediatamente, come da sé, la svelatezza di colori, di cose colorate, di suoni e quant'altro. Qui c'è dunque verità.» M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone (1931/32)*, cit., p. 193 e sgg, in particolare p. 196.

⁶⁸ Id., *Natorp-Bericht*, cit., p. 51.

Il λόγος non è uno scoprire autonomo e il suo rapporto con la percezione è nel νοῦς, ovvero una delle modalità dell'ἀληθεύειν, tradotta da Heidegger come il puro percepire (*reines Vernehmen*) e che di lì a poco verrà ritradotta con il più husserliano *vernehmendes Vermeinen*.⁶⁹ Se l'αἴσθησις è una percezione sensibile e esterna, il νοῦς è invece una percezione interna: «Il νοῦς è αἴσθησις τις, un percepire (*Vernehmen*), che restituisce, di volta in volta, semplicemente l'aspetto (*das Aussehen*) degli oggetti», dove «aspetto» è la traduzione heideggeriana di εἶδος.⁷⁰

A ben vedere però la percezione del νοῦς non dice nulla dell'oggetto in questione, esso è «solo vero», scrive Heidegger e precisa: «il “solo” qui significa “assolutamente non ancora” nella possibilità di essere falso e non certo, “non più” in questa possibilità».⁷¹ Il movimento di νοῦς e λόγος è infatti doppiamente circolare: il νοῦς è il punto di partenza del λόγος fornendo ad esso il *Worüber* della percezione, ma al contempo il νοῦς giunge a compimento nel λόγος. Ciò da cui ha origine il λόγος – e che Heidegger chiama qui di sfuggita ἀρχή – è al contempo ciò a cui il λόγος mira nella sua ricerca, il focus che orienta costantemente il suo cammino: «l'ente nel come delle sue possibili “determinazioni-in quanto che cosa” non è semplicemente lì, esso è un “compito”».⁷²

⁶⁹ Nel corso sul *Sofista* di Platone il νοῦς diventerà il *vernehmendes Vermeinen*, dove *Vermeinen* è termine tecnico husserliano che indica l'intenzionalità. Sulla sovrapposizione tra νοῦς aristotelico e intuizione husserliana cfr. C. AGNELLO, *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, il melangolo, Genova 2006, in particolare il § 2.4. Cfr. anche F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 47.

⁷⁰ ID., *Natorp-Bericht*, cit., p. 54. Inoltre il νοῦς «pone *tutto* lì come un poter disporre su di esso, cioè allo stesso modo della luce».

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Ivi, p. 52. Nel delicato rapporto tra λόγος e νοῦς Agnello individua un nodo aporetico che accompagna l'intero percorso filosofico di

Colto dal punto di vista processuale il movimento del λόγος non è altro che il movimento traduttivo, il movimento in direzione della cosa che al contempo la dispiega: non-fissità, apertura alla possibilità altra, lungo cammino attraverso il falso, queste le sue caratteristiche.⁷³ Ed è proprio perché l'ente non si dà nel λόγος in maniera immediata come sempre vero ed è invece un *compito* il motivo per cui si avvia (ed è già sempre avviata) la traduzione.

Il tipo di λόγος qui in questione è pervaso da un' *im-passe* che preannuncia precisamente quella relativa al tentativo di dire l'essere: la sua dimensione è quella del discorso, della sintesi dell' *in quanto*, del mediato ma al contempo mira a un' immediatezza che non riesce a dire perché gli risulta strutturalmente impossibile, completamente altro.

Sempre nel *Natorp-Bericht* si legge:

Il λόγος stesso deve essere colto nel suo carattere *intenzionale* (intentionalen Charakter): esso è ἀπόφανσις, presupposto intenzionalmente (*vermeinendes*), deriva dall'oggetto (ἀπό), lo ritiene e vi corrisponde. In modo corrispondente deve essere preso ἴσχυομαι: lasciare «apparire» l'oggetto per sé (medio) a partire da se stesso, in quanto esso stesso.⁷⁴

Il carattere intenzionale del λόγος è quel rivolgersi alle cose costitutivo dell'essere umano che scopre l'ente nei

Heidegger sempre e di nuovo intento a conciliare il piano della significatività con quella dell'immediatezza dell'ente che si manifesta. C. AGNELLO, *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, cit., in particolare il capitolo 3.1.

⁷³ In quest'ottica Agamben, traducendo εἶδος classicamente con *idea*, ha gioco facile nel sostenere che «in ultima istanza, l'elemento linguistico proprio dell'idea – il dicibile – non è semplicemente il nome, ma la traduzione, o ciò che è traducibile in esso». G. AGAMBEN, «Sul dicibile e l'idea», in ID., *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016, secondo aleph del §17.

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Natorp-Bericht*, cit., p. 51.

cinque diversi modi dell'ἄληθεύειν ai quali il λόγος partecipa lasciando venire alla parola l'ente, facendolo entrare nella sfera del dicibile, cercando di coglierlo non *in quanto* questo o quello, ma *in quanto* tale. Si noti che la forma media del verbo greco marcata da Heidegger sollecita una volta di più l'abbandono dello schema che vede contrapposti soggetto e oggetto, di quella «repressione» che pone l'alternativa tra attività e passività.⁷⁵

Il buon conoscitore dei testi heideggeriani avrà certo sentito echeggiare in questi passaggi il § 7 di *Essere e Tempo* dedicato al metodo fenomenologico, in particolare la sua sezione B. Perché il λόγος traduttivo che gioca ancora un ruolo nell'ontologizzazione della questione della verità corrisponde al λόγος della *fenomenologia*, termine che ritradotto da Heidegger in greco con ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα vede convergere i due elementi in una riddanza.

Ciò da cui il λόγος parte e al contempo mira è il fenomeno, ossia ciò che si mostra da sé per come è e il suo atteggiamento è un lasciar essere né attivo né passivo. Ciò che si mostra può manifestarsi in una plurali-

⁷⁵ Sulla diatesi media del verbo riflette Derrida: «E vedremo perché ciò che si lascia designare come *différance* non è né semplicemente attivo né semplicemente passivo, annunciando o richiamando piuttosto qualcosa come la voce media, dicendo un'operazione che non è un'operazione, che non si lascia pensare né come passione né come azione di un soggetto su un oggetto, né a partire da un agente né a partire da un paziente, né a partire né in vista di alcuno di questi termini. Ora la voce media, una certa non-transitività, è forse ciò che la filosofia, costituendosi in questa repressione, ha cominciato a distribuire in voce attiva e voce passiva». J. DERRIDA, «la *différance*» (1972); trad. it. di M. Iofrida, «La “*différance*”», in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 35-36. Interessanti riflessioni sulla diatesi media si trovano anche in E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale 1* (1966); trad. it. di M.V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 200-208 e in G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 48-55.

tà di modi, anche in un modo nel quale non è, come parvenza (*Schein*) nel caso in cui pretende di essere invece un mostrarsi da sé oppure come apparenza (*Erscheinung*) nel caso in cui indica indirettamente, rimanda e annuncia qualcosa che rimane latente.⁷⁶ Il movimento di traduzione fenomenologica corrisponde a quel passo indietro che permette di lasciar venire alla parola ciò che si svela mostrandosi da sé. Queste parole non sono dunque termini casuali, ma in esse parla ciò che si mostra, oppure, come è il caso di tutte le parole ricevute in eredità, ciò che si è mostrato. In questo mostrarsi (tanto come automostrarsi che come coprirsi) ha luogo l'esperienza fondamentale dell'essere dell'ente.

Il punto di contatto e sovrapposizione tra piano gnoseologico e piano ermeneutico si mostra nel momento in cui il λόγος si accompagna alla φρόνησις e prova così a discorrere della vita stessa, la quale è appunto già sempre situata, in una mediatezza stratificata e ereditata. Come si è visto, qui il punto di vista raddoppia e il λόγος, la *Rede* in generale, può divenire l'oggetto stesso del λόγος traduttivo della φρόνησις. Mostrandosi come modalità dell'essere umano dello scoprire, il λόγος non è certo atemporale e transepocale, ma ad esso pertiene una dimensione storica e prospettica. Contratto così un doppio debito rispettivamente con Hegel e con Nietzsche, l'inedere filosofico di Heidegger riserverà una buona parte delle sue energie a una panoramica esplorativa sull'ambiguità delle parole prese in esame, scavando in esse alla ricerca di ciò che coprono e al contempo custodiscono, per riattivarne il cammino.

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 43 e sgg.

2. Tradurre Heidegger

Vent'anni dopo, nel corso dedicato all'inno *Der Ister* di Hölderlin, forse il testo nel quale egli si sofferma più a lungo e con maggiore intensità sulla questione della traduzione, Heidegger afferma: «Dimmi come consideri la traduzione e ti dirò chi sei»⁷⁷. Questa sentenza lapidaria e non ulteriormente sviluppata dal suo autore sembra suggerire che nella specifica maniera in cui un pensatore intende la traduzione emergono distintamente quelle che sono le sue convinzioni più salde e irrinunciabili. La questione della traduzione potrebbe dunque fungere da guida nel rintracciare i tratti più caratteristici del profilo filosofico dei diversi pensatori. Per la traduzione potrebbe dunque valere quanto Derrida asserisce per l'animalità, ossia che «il modo, laterale o centrale, con cui un pensatore o uno scienziato discute della cosiddetta "animalità" costituisca un sintomo decisivo per l'assiomatica essenziale del discorso in atto».⁷⁸ Se questo approccio potrebbe fare da sponda a un progetto di rilettura dell'intera storia del pensiero filosofico alla luce della questione della traduzione, vale ora la pena testarlo su una scala ridotta, quella dei due pensatori che si è scelto di tenere primariamente in considerazione nel corso di questo lavoro.

1.) Supplemento traduttivo

«Tutti gli argomenti *contro* la traduzione si riducono a uno solo: non è l'originale» riassume efficacemente Georges Mounin nel suo saggio *Les Belles infidèles* (1955).⁷⁹ Questo lavoro non mira a trovare argomenti

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *L'inno der Ister di Hölderlin*, cit., p. 59.

⁷⁸ J. DERRIDA, *La mano di Heidegger*, cit., p. 48.

⁷⁹ G. MOUNIN, *Les Belles infidèles*, Cahiers du Sud, Paris 1955, p. 13. Traduzione e corsivo miei.

favorevoli o contrari alla traduzione, ma a mettere in chiaro il rapporto, che sembra via via mostrarsi sempre più stretto, tra alcune modalità della pratica filosofica e quanto entra in gioco nel momento della traduzione. La sentenza di Mounin ha però il pregio di riassumere in maniera icastica una questione decisiva per il processo traduttivo, ossia la consuetudine a comprenderlo come un'azione di un soggetto su un testo il cui risultato rimanda, per comparazione o per differenza, a questo testo cosiddetto originale.

Riprendiamo dunque il discorso dall'attaccamento che Heidegger mostra nei confronti dell'origine e della parola originaria, nucleo teorico che determina l'atteggiamento che egli mantiene nei confronti della traduzione. Se, come si vedrà, l'allontanamento dalla parola greca con le traduzioni latine non è altro che un processo di decadenza, esso è al contempo condizione per un'appropriazione ancora più radicale dell'origine stessa. Ciò sembra rendersi possibile perché giungiamo verso la fine e forse al compimento di un'epoca, quella metafisica, caratterizzata dalla costante sottrazione dell'essere. Qui risiede però anche una sostanziale equivocità del pensiero di Heidegger: se l'origine si sottrae sempre alla piena appropriazione, sorgente inesauribile perché mai adeguatamente pensata, talvolta egli dà l'impressione di indicare nella propria filosofia la traduzione autentica dell'originale che finalmente si mostra in essa. La sua traduzione della filosofia greca— e non solo dei suoi testi— segnerebbe quindi nella metafisica occidentale una discontinuità che permetterebbe di cogliere questa tradizione con uno sguardo conclusivo.

Chi però come Jacques Derrida ha sugli scritti heideggeriani quel vantaggio ermeneutico di chi viene dopo si rende conto di quanto lo stesso Heidegger, pur avendo avviato un percorso di ritrattazione traduttiva della tradi-

zione, vi sia rimasto in buona misura avviluppato. E che dunque l'autocritica heideggeriana in merito all'impossibilità di proseguire *Essere e Tempo* sarebbe da rivolgere al suo intero percorso filosofico, trasformando così la filosofia di Heidegger in una filosofia dell'impossibile. E in questa struttura dell'impossibile che tenta di disfare gli strumenti con i quali lavora e il terreno dal quale prende le mosse, Derrida contrae con Heidegger un debito che non ha mai tentato di nascondere. Significativa, nella sua semplicità, un'annotazione contenuta già nella *Voce e il fenomeno* (1967):

forse appare già che, pur appoggiandoci, in punti decisivi, su dei motivi heideggeriani, noi vorremmo soprattutto domandarci se, per quel che riguarda i rapporti tra logos e phonè e per quel che riguarda la pretesa irriducibilità di certe unità di parole (della parola essere o di altre «parole radicali»), il pensiero di Heidegger non richiami talvolta gli stessi problemi della metafisica della presenza.⁸⁰

Derrida dunque insinua il sospetto che Heidegger sia rimasto intrappolato in quella costante del pensiero filosofico tradizionale che dà per scontato l'essere come presenza, presupposto denunciato già nei primi anni venti nel *Natorp-Bericht* e ancor più esplicitamente nel corso sul *Sofista* di Platone. E i luoghi in cui Heidegger si sarebbe secondo Derrida involontariamente mantenuto fedele

⁸⁰ J. DERRIDA, *La Voix et le phénomène* (1967); trad. it. di G. Dalmaso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968, p. 111 e sg., nota 4. I luoghi testuali in cui Derrida si confronta direttamente con Heidegger sono molti. Questi i principali: *La grammatologia* (1967), *Ousia e grammé* (1968), *Dello spirito. Heidegger e la questione* (1987), *Aporie* (1992), i quattro saggi intitolati "Geschlecht": *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique* (1985), *La main de Heidegger (Geschlecht II)* (1987), *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité* (2019), *L'oreille de Heidegger : philopolémologie (Geschlecht IV)* (1994), *Heidegger: la questione dell'Essere e la Storia* (2013).

alla presenza sono precisamente gli appigli indispensabili per comprendere il fenomeno della traduzione: le nozioni di λόγος e di φωνή, così come la questione dell'«irriducibilità di certe unità di parole».

La parola originale da tradurre serve a Heidegger da sponda, da bussola per sfiorare l'orizzonte esperienziale non ancora esplicitato che essa conserva in sé, per portare alla luce ciò che perlopiù è rimasto non-pensato, ma pur sempre involontariamente indicato: l'origine. La quale, appunto, non può essere detta in maniera diretta e immediata e per questo il tentativo è sempre di tipo traduttivo.

Questa stessa struttura è stata vista in azione nel λόγος traduttivo della fenomenologia. Il λόγος tenta di guadagnare quell'immediatezza della percezione come svelamento, immediatezza che non gli appartiene e che dunque può soltanto tentare di indicare. Queste tensioni verso l'origine mediate dalla parola dell'originale da tradurre sono attraversate da una sostanziale manchevolezza e destinate al fallimento poiché poggiano su un'*impasse* interna alla struttura del dire che vorrebbe ridire ciò che non può dire.

Si è visto come Heidegger denunci con l'intenzione di smarcarsene la tradizione che a partire da Aristotele ha inteso l'essere come presenza, confermata e per certi aspetti esasperata da una certa modernità percorsa da una tensione all'immediatezza: l'io, il qui, l'ora.

La prospettiva traduttiva costringe però a porre questa questione: e se la tensione alla presenza derivasse dal sospetto di trovarsi già sempre nella non-presenza e dunque nella mediatezza del λόγος traduttivo che tende a considerare ciò che identifica come l'Altro da sé, ossia una presenza di tipo immediato? E come si pone Heidegger all'interno di questo orizzonte del pensiero che deside-

ra una presenza piena, seppur impossibile, per rimuovere definitivamente i sintomi delle assenze?

Derrida iscrive la nozione di origine all'interno di un gruppo reticolare, di una famiglia di concetti che si raccoglie attorno a quello di «pater» e che comprende il «capo», il «capitale», il «bene» e che risulta dunque il paradigma stesso dello schema «famiglia».

Commentando il passo 515c della *Repubblica* Derrida individua nell'impossibilità strutturale del dire l'origine una delle costanti dell'arco del pensiero filosofico che si estende da Platone a, dunque, Heidegger compreso:

Ora di questo padre, di questo capitale, di questo bene, di quest'origine del valore e degli enti visibili, non si può parlare semplicemente o direttamente. Anzitutto perché, come per il sole, non si può guardarlo in faccia.⁸¹

Se si tenta di guardare volontariamente e in maniera diretta l'origine, come il sole, non si vede nulla. Per questo motivo Heidegger propone di mettersi all'ascolto, nell'obliquità della parola tradotta, di una possibile dischiusura, di un manifestarsi fenomenologico dell'origine

⁸¹ J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon* (1968); trad. it. di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985 p.71 e sg. Continua poco più oltre Derrida: «E poiché non si può parlare di ciò che permette di parlare (impedendo che si parli di lui o che gli si parli faccia a faccia), si parlerà soltanto di ciò che parla e delle cose di cui, a eccezione di una sola, si parla costantemente. Poiché non si può render conto o ragione di ciò di cui il logos (conto o ragione: *ratio*) è contabile o debitore, poiché non si può calcolare il capitale e guardare in faccia il capo, bisognerà con operazione discriminativa e diacritica, calcolare il plurale degli interessi, dei redditi, dei prodotti, dei rampolli: "Va bene, disse egli, parla (*lége*); un'altra volta ti sdebiterai spiegandoci cosa sia il padre. – Piacesse agli dei, risposi, che noi potessimo, io pagare, voi ricevere questa spiegazione che vi devo anziché limitarci, come facciamo, agli interessi. Prendete dunque questo frutto, questo rampollo del bene in sé: ma badate bene che io non vi inganni senza volerlo, sottoponendovi un conto (*tón lógon*) sbagliato degli interessi (*tu toku*) (507 a)"».

in se stessa e da se stessa. La struttura del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ che tenta di dire il mostrarsi del fenomeno prende avvio, secondo Derrida, proprio dall'assenza dell'immediatezza della percezione e dell'intuizione:

L'assenza dell'intuizione – e quindi del soggetto dell'intuizione – non soltanto è tollerata dal discorso, è richiesta dalla struttura della significazione in generale, per poco che la si consideri in se stessa. Essa è radicalmente richiesta [...]. Anzi, questa possibilità fa nascere il voler-dire come tale, lo offre all'ascolto e alla lettura.⁸²

Il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ traduttivo si muove così solo a partire da un'assenza, quella dell'intuizione pura, e al contempo mira ad essa per riappropriarsene. A ben vedere però il tradurre muove anche dalla presenza, quella della parola dell'originale da ritradurre che funge da bussola e appoggio, ma che non assicura la corretta interpretazione dell'origine.

Derrida coglie questa dinamica attraverso la nozione di «supplemento». Questo è in primo luogo un supplire, un sostituire che prende atto di un'assenza. Il supplente sta *al posto di* un altro. In secondo luogo il supplemento è supplementare, segue il primo, arriva soltanto dopo e in ritardo, si aggiunge.

Proprio come per il rapporto tra originale e traduzione, quello tra origine e supplemento può in un primo momento essere interpretato come un rapporto oppositivo, ma questa opposizione è al contempo sostituzione, ripetizione, imitazione.

Il supplemento derridiano sembra inoltre pervaso da una logica paradossale: in esso si produce infatti ciò da cui esso stesso dovrebbe derivare.

⁸² Id., *La voce e il fenomeno*, cit., p. 132 e sg.

Il per-sé della presenza a sé (*für sich*), tradizionalmente determinato nella sua dimensione dativa, come autodonazione fenomenologica, riflessiva o pre-riflessiva, sorge *nel* movimento della supplementarità come sostituzione originaria, nella forma del «al posto di» (*für etwas*), cioè, l'abbiamo visto, nell'operazione stessa della significazione in generale.⁸³

Il derivato dunque precede ciò da cui segue, è più anziano di ciò da cui deriva. In termini traduttivi questo significa che ogni traduzione è più originaria del suo originale. Su questo concorderebbe anche Heidegger nella misura in cui il suo lavoro sulla parola greca tende a far emergere il significato più autentico e nascosto, il quale può darsi soltanto in maniera postuma, calcando dunque sulla seconda accezione del termine supplemento. Ma probabilmente Heidegger concorderebbe soltanto sin qui, perché la logica del supplemento è sostanzialmente pericolosa e infida per una filosofia che intende se stessa come *Ursprungswissenschaft*, come scienza dell'origine.

In primo luogo infatti il supplemento non è né un ente né un non-ente e sfugge così, o almeno questa è la speranza di Derrida, all'alternativa presenza-assenza. Esso permette alla traduzione di supplire, di farsi passare per l'originale e confondersi con esso, mettendo dunque in discussione la distinguibilità tra originale e traduzione.

In secondo luogo la logica del supplemento si rivela pericolosa per una scienza dell'origine perché tende al raddoppiamento, a farsi supplemento di supplemento, supplente del supplente, significante di un significante di un significante e così via. In questa catena di raddoppi, nella quale Hegel avrebbe sicuramente individuato una «cattiva infinità», il primo termine non solo si perde, ma viene meno. L'origine, attorno alla quale Heidegger cerca

⁸³ Ivi, p. 128. Corsivo mio e traduzione leggermente modificata.

di scavare per coglierla senza le fuorvianti stratificazioni posteriori, perde il suo privilegio nel supplemento del supplemento, nel rimando incalzante della significazione. «Dunque è il ritardo che è originario» aveva scritto Derrida l'anno precedente in *Freud e la scena della scrittura* aggiungendo, in riferimento alla *différance*, «dire che essa è originaria, significa nello stesso tempo cancellare il mito di una origine presente. Per questa ragione è necessario intendere “originaria” sotto cancellatura, altrimenti si farebbe derivare la *différance* da una origine piena. È la non-origine che è originaria.»⁸⁴

E se, fenomenologicamente, all'origine si pone la percezione delle cose stesse, «non vi è mai stata percezione»: così, drasticamente, Derrida interrompe il suo dialogo con Husserl nelle ultime pagine della *Voce e il fenomeno*.⁸⁵ Brusco è l'invito a interrompere la narrazione illusoria che attraversa la tradizione, ossia quella di una pienezza di senso presente a una coscienza presente a se stessa che, divenuta propriamente se stessa, può fare a meno del supplemento. Se non si dà alcuna percezione non si dà nulla fuori dalla labirintica galleria di gallerie della significazione. Questa la sfida lanciata da Derrida che sviluppa così un'economia del supplemento, del conto sbagliato degli interessi verso l'originale che si rivelerà l'economia della traduzione (vedi infra parte seconda, capitolo 1).

In essa la parola originaria di Anassimandro o di Eraclito sarebbe dunque già supplementare in quanto già sempre (in) traduzione, in quanto è al contempo sufficientemente uguale e sufficientemente diversa dal suo «originale» per poterlo supplire aggiungendosi ad esso.

⁸⁴ ID., «Freud et la scène de l'écriture» (1967); trad. it. di G. Pozzi, «Freud e la scena della scrittura», in ID., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, qui p. 263.

⁸⁵ ID., *La voce e il fenomeno*, cit., p. 144.

Se il pensiero retrospettivo rammemorante di Heidegger mira alla riappropriazione chiedendo alla traduzione un ritorno a sé (seppur ad un sé non pre-determinato), per Derrida tradurre significa perdersi e disperdersi in una moltiplicazione infinita e questo sulla base di un assunto decisivo: il ritorno a sé non si dà e non è possibile, né risulta auspicabile – qui probabilmente il punto di maggior distanza da Heidegger – appropriarsi integralmente di alcunché. La motivazione di ciò si trova già negli elementi heideggeriani del contraccollo ermeneutico e della possibilità di una *Destruktion* interminabile che divora la sua *pars construens*.⁸⁶

Se dunque la traduzione è più originaria – originaria «sotto cancellatura» – dell'originale, se lo sostituisce mettendo in evidenza la catena supplementare nella quale entrambi sono inseriti, la distinzione tra originale e traduzione comincia a venire meno. Pensare la questione della traduzione mettendo in discussione questa distinzione significa tradurci in un ambito esperienziale nel quale l'interpretatività tramandataci viene scossa per rimetterla in discussione.

Oppure, approcciando la questione in maniera inversa, l'origine nella sua ambiguità e irriducibilità viene da Derrida frantumata per pensarla in maniera radicalmente plurale dove ciascuna parola eredita le caratteristiche dell'origine senza la sua prerogativa, dove dunque ogni singola parola viene intesa come intrinsecamente ambigua e irriducibile. Si tratta di un gesto antigerararchico che attacca il privilegio di quelle «parole radicali».

Non ci sarà nome unico, foss'anche il nome dell'essere. E bisogna pensare ciò senza *nostalgia*, cioè fuori dal mito della lingua puramente materna o puramente paterna, della patria perduta del pensiero. Bisogna

⁸⁶ Id., *La farmacia di Platone*, cit., p. 166.

al contrario *affermare* ciò, nel senso in cui Nietzsche mette in gioco l'affermazione, con un certo riso e con un certo passo di danza.

A partire da questo riso e da questa danza, a partire da quest'affermazione estranea a ogni dialettica, viene in questione quell'altra faccia della nostalgia che chiamerei la *speranza* heideggeriana. Non ignoro ciò che questa parola può avere qui di urtante. La arrischio tuttavia, senza escluderne alcuna implicazione, e la metto in rapporto con ciò che *Il detto di Anassimandro* mi sembra ancora conservare della metafisica: la ricerca della parola propria e del nome unico.⁸⁷

Se per Heidegger ci sono dei termini più originali di altri e questi sono quelli dei primi pensatori greci che racchiudono un'esperienza autenticamente altra del pensiero, per Derrida ogni singola parola è tanto parola tradotta, e dunque secondaria, retrospettiva ecc., quanto originale, se «originale» viene inteso heideggerianamente come intrinsecamente ambiguo, inesauribile, mai pronunciabile in maniera adeguata o definitiva e dunque bisognoso di traduzione.

Derrida dunque diffida del «nome» perché questo gli sembra implicare il desiderio di una parola appropriata, irriducibile e conchiusa, sin da Aristotele intesa, in contrapposizione all'unità verbale, in maniera atemporale. Questa diffidenza vale anche per i concetti – non molti, a essere precisi, soprattutto in rapporto a Heidegger – che egli stesso conia. Per ora, al fine di marcare la distanza da Heidegger, è sufficiente tenere presente che Derrida rifiu-

⁸⁷ Id., «la *différance*» (1968); trad. it. di M. Iofrida «La “*différance*”» in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 57. Si veda anche: «avremmo da rilevare alcune riserve nei confronti dei motivi heideggeriani più essenziali, si tratti di determinare ciò che è originariamente proprio dell'essere, del tempo, del dono, o di accedere al dono più “originario”». Id., *Donner le temps* (1991); trad. it. di G. Berto *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina Editore, Milano 1996, p. 161.

ta di focalizzarsi sul singolo nome o sulla singola parola per tentare di cogliere la lingua nel suo insieme come sistema di rimandi e funzioni sostitutive.

In ottica derridiana dunque anche Heidegger desidera una presenza, quella del nome appropriato e univoco, del «*ein einziges, das einzige Wort*» ricercato nel *Detto di Anassimandro*⁸⁸ condividendo con la tradizione il desiderio che l'odissea del discorso traduttivo ci riporti finalmente a casa. Questa speranza di tradurre propriamente l'essere si rivela proprio la forza motrice del suo pensiero e bisognerà dunque comprendere come Derrida, ripromettendosi di rinunciare tanto a questa nostalgia quanto a questa speranza, riuscirà con riso e passo nietzschiani a evitare la paralisi del discorso.⁸⁹

2.) «Geschlecht»

Proprio il confronto con lo stesso Heidegger si rivela uno dei momenti in cui Derrida mette in scena in maniera più esplicita la sua attività di traduttore, facendo dunque della traduzione una delle modalità privilegiate di questo confronto. Già solo l'attestazione di questo fatto segna la prima differenza tra i due pensatori nei confronti della

⁸⁸ M. HEIDEGGER, «Der Spruch des Anaximander» (1946); trad. it. di P. Chiodi, «Il detto di Anassimandro», in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 366. A tal proposito vedi J. DERRIDA, «La "différance"», cit., p. 57.

⁸⁹ Sfruttando a sua volta una distanza prospettica su Derrida, Antoine Berman ha tentato di evidenziare la persistenza di un atteggiamento metafisico proprio in merito alla questione della traduzione anche negli scritti derridiani. La tesi sostanzialmente condivisibile di Berman è che, a partire da un certo platonismo di fondo, a ogni figura storica della verità filosofica corrisponde una certa figura storica della verità del tradurre. Questo secondo la convinzione che Berman eredita da Benjamin dell'esistenza di un legame profondo, un'affinità segreta tra il filosofare e il tradurre. A. BERMAN, *L'essence platonicienne de la traduction*, «Revue d'esthétique», 12, 1986, pp. 63-73.

traduzione. Se Heidegger si rivolge con attitudine traduttiva esclusivamente ai pensatori della grecità – prima ad Aristotele, come si è visto, poi a Anassimandro, Parmenide e Eraclito, come si vedrà – Derrida traduce indifferentemente Shakespeare e Heidegger, Hegel o Maurice de Gandillac (a sua volta traduttore di Benjamin) ecc. In secondo luogo Derrida interagisce, commentandole e volgendole a suo favore, con le traduzioni correnti dei testi che va a ritradurre, spesso ignorate da Heidegger o criticate con una certa sufficienza. Se la principale caratteristica dello stile traduttivo derridiano è l'accostamento di diverse soluzioni per la stessa parola o lo stesso sintagma, producendo una sorta di accumulazione, in Heidegger, come si è visto, questo accade nella dimensione diacronica del corso della sua opera, ma all'interno della stessa unità testuale la traduzione viene affidata a una sola opzione.

Tuttavia, anche se per parecchie traduzioni del lessico heideggeriano Derrida ad un certo punto si allinea su una relazione biunivoca, se cioè «retrait» traduce «Entziehen», «événement» traduce «Ereignis», «déconstruction» traduce «Destruktion», il caso di «Geschlecht» è assolutamente peculiare. In esso infatti Derrida si astiene dalla traduzione. Solitamente, ogni volta che si appresta a tradurre, Derrida mette prima di tutto in luce la polisemia del sintagma di partenza senza retrocedere di fronte a essa e facendosi carico della violenza della traduzione, spesso proponendo delle soluzioni altrettanto, seppur in maniera differente, polisemiche tentando così di produrre uno slittamento dell'assiomatica del discorso.

La parola «Geschlecht» viene scelta per titolare una serie di riflessioni su Heidegger e viene lasciata intatta da Derrida anche se le occasioni di ritraduzione non sarebbero mancate. Di ciò egli è consapevole: «lo lascio in te-

desco» afferma in *Geschlecht II* «per adesso non lo traduco. Senza dubbio non lo tradurrò mai». ⁹⁰

Perché Derrida non traduce «Geschlecht»? Perché questa volta egli non raccoglie la sfida cercando una parola, anche più bella, per dire lo stesso e altro rispetto a «Geschlecht»? Si potrebbe pensare che così Derrida vada a confermare che la dimensione alla quale Heidegger vuole accedere non possa essere detta o pensata se non in tedesco. Ma se così fosse non sarebbe tanto per via dell'irriducibilità di questa specifica parola, ogni parola in fondo lo è, ma per l'attaccamento nei confronti di questo concetto tramandatosi nella filosofia di lingua tedesca (oltre agli scritti di Heidegger, Derrida analizza dei passaggi del *Discorso alla nazione tedesca* di Fichte e chiama in causa anche Arendt o Adorno).

La questione del «Geschlecht», della sua traducibilità e della scelta di non tradurlo non è affatto secondaria per una riflessione sulla traduzione, come indica di sfuggita lo stesso Derrida: «a un certo punto, potremmo anche toccare con mano che il pensiero del *Geschlecht* e il pensiero della traduzione sono essenzialmente lo stesso». ⁹¹ L'ipotesi è che in termini traduttivi «Geschlecht» stia ad indicare un'indifferenziazione che precede idealmente la traduzione, un momento unitario originario atraduttivo, e porti con sé un'assiomatica della traduzione che prevede questa indifferenziazione e questo momento a-traduttivo. La polisemia che «Geschlecht» raccoglie (razza, stirpe, famiglia, specie, genere, generazione o sesso) viene infatti conservata grazie all'astensione dalla pratica

⁹⁰ J. DERRIDA, «Geschlecht II» (1987); trad. it. di G. Scibilia, «La mano di Heidegger», in Id., *La mano di Heidegger*, Laterza, Bari 1991, pp. 31-80, qui rispettivamente p. 63 e p. 32.

⁹¹ J. DERRIDA, «Geschlecht I» (1983); trad. it. di G. Scibilia, «“Geschlecht”. Differenza sessuale, differenza ontologica» in Id., *La mano di Heidegger*, Laterza, Bari 1991, pp. 3-29, qui p. 17.

di traduzione. Malgrado Derrida, in altri luoghi, si riproponga a più riprese di colpire l'unità della parola, dove la traduzione sarebbe stata certamente una possibile modalità operativa, egli qui non la traduce. Il motivo della non traduzione potrebbe allora risiedere in ultima analisi nel fatto che quanto si raccoglie attorno al «Geschlecht» non è un aspetto della filosofia heideggeriana che Derrida intende raccogliere e rilanciare, non è un elemento a cui sceglie di donare il tempo della sua sopravvivenza nella traduzione. Il rifiuto di tradurre andrebbe dunque in questo caso a coincidere con un prendere commiato e lasciar cadere l'impianto filosofico e la corrispondente concezione della traduzione dispiegati dal «Geschlecht». Ogni traduzione deve infatti assumere un'implicita posizione in merito alle lingue nazionali, alle loro codificazioni e funzioni politiche, così come spesso una traduzione, specialmente se di un testo filosofico, deve fare i conti con la collocazione della lingua tedesca e la sua stessa autocollocazione. Con «Geschlecht» si vanno a toccare quelle questioni che avevano portato il traduttore francese dei *Discorsi* di Fichte, Samuel Jankélévitch, a espungere, quasi con un atto censorio, il termine dal suo lavoro di traduzione svolto durante la seconda guerra mondiale. Il «Geschlecht» sembra infatti quel punto focale in cui una certa cultura di lingua tedesca ha posto la sua identità, un luogo continuamente riattingibile e riattivabile, preservato dalla rielaborazione traduttiva. Heidegger non è stato certo estraneo a questo discorso e ha insistito spesso sulla destinazione dei tedeschi, del legame inscindibile con la loro lingua e la minaccia della lingua latina o di quelle neolatine, spesso equiparate alla decadenza della standardizzazione o della tecnicizzazione della lingua.

Se, come comincia a profilarsi, il confronto di Derrida con Heidegger avviene anche sul piano della traduzione

questo sembra accadere tanto come attività traduttiva (o di astensione dal tradurre) da parte di Derrida del lascito heideggeriano, tanto nel merito della modalità di intendere la traduzione stessa, momento in cui i due pensatori rivelano le loro convinzioni più salde e divergenti.

3.) «Relever»: con Porzia sulla scena della traduzione

La questione della traduzione compare in numerosi scritti di Derrida. Pur rimanendo, fatto salvo per un paio di eccezioni, sostanzialmente in secondo piano, quasi a margine delle questioni che più gli premono, spesso nel toccarla Derrida sembra accennare alla sua complessità e alla sua piena dignità nel discorso filosofico recidendo però sul nascere il percorso forse troppo articolato che quella complessità richiederebbe. Il saggio dal titolo in forma interrogativa *Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»?* costituisce, insieme forse solo a *Des Tours de Babel*, una delle rare occasioni in cui Derrida mette intenzionalmente al centro del suo discorso la questione della traduzione. E lo fa quasi costretto rispondendo all'invito a pronunciare la conferenza inaugurale della «Quinzièmes Assises de la Traduction Littéraire» di Arles nel 1998.

Si tratta di un testo che riscrive un altro testo, quello del *Mercante di Venezia* di Shakespeare, un'opera teatrale il cui soggetto, se si presta fede a Derrida, sarebbe il compito del traduttore.⁹² In essa si vanno infatti delineando in veste letteraria alcuni elementi e strutture portanti del suo discorso sulla traduzione, a cominciare dall'artificio

⁹² J. DERRIDA, *Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»?* (2004); trad. it. di J. Ponzio, *Che cos'è una traduzione «rilevante»?*, «Athanos», 2, 1999-2000, p. 25-45.

che ne muove la macchina narrativa: nel primo atto Antonio firma un'obbligazione incondizionata che ha come penale per il mancato pagamento del debito una libbra della sua stessa carne. Questo è naturalmente un debito insolubile che traccia un'equivalenza impossibile tra due incommensurabili, l'equivalenza tra carne umana e moneta. Colui che impone questo vincolo è Shylock, l'usuraio ebreo, la cui fede religiosa è essenziale nella struttura complessiva dell'opera che lo vuole contrapposto agli altri personaggi, tutti cristiani. Il debito contratto dal mercante Antonio è ciò che permette a Bassanio, suo intimo amico, di corteggiare e conquistare la nobile Porzia; subito dopo le nozze i due sono però raggiunti dalla notizia che il tempo è scaduto e Shylock vuole riprendersi la sua obbligazione alla lettera. Egli esige giustizia, fedeltà al contratto stipulato e porta Antonio davanti al giudice – che si rivelerà poi essere Porzia travestita. Il fulcro dell'opera è il processo al cospetto del Doge, durante il quale Porzia forza il rifiuto di Shylock – a perdonare e ad accettare di essere ripagato del debito con una somma di denaro – con un verso, «Then must the Jew be merciful» (IV, I, 181), dalla struttura paradossale. Come si può infatti imporre qualcosa come la grazia e il perdono, il dono o l'evento, caratterizzati da gratuità e incondizionatezza?

Questa scena è la scena che prepara ogni traduzione. La prepara ma non comprende interamente il suo movimento (e forse per questo il suo climax paradossale deve rimanere nella lingua di Shakespeare).

Alla base di ogni traduzione c'è infatti un'obbligazione che stabilisce una relazione di equivalenza tra due incommensurabili, tra due idiomi e due testi. E il debito contratto dal testo d'arrivo è un debito insolubile. Com'è possibile infatti rendere, restituire – si notino qui i termini di natura economica – *esattamente* in traduzione il te-

sto originale? All'istanza di chi è fedele alla lettera e reclama giustizia si contrappone quella di chi esige la grazia e il perdono facendo saltare con la non restituzione del debito quell'equivalenza impossibile. Ma la grazia è sempre incondizionata e gratuita e mai può essere imposta. La posizione di Shylock rappresenta qui l'elemento interno alla traduzione che rimane fedele alla lettera del contratto, del *bind* che assegna a ogni cosa un prezzo nell'economia di scambio, mentre quella di Porzia corrisponde alla spinta verso l'eccedenza di quest'economia.

Entrambe le posizioni però poggiano su un ossimoro, rispettivamente sull'equivalenza tra due incommensurabili e sulla grazia imposta. Ogni *bind* del *double bind* iniziale contiene dunque a sua volta un *double bind*: Shylock è estremamente fedele alla lettera del contratto che, come la sacra scrittura, non può essere tradotta in un altro tipo di scambio (gli viene infatti offerta una grossa cifra in denaro che egli rifiuta), ma al contempo egli ha stabilito la massima traducibilità istituendo un'equivalenza tra denaro e carne; Portia a sua volta sembra interdire la traduzione tra denaro e carne, offrendo denaro al denaro, ma al contempo esige la traduzione imponendo (*must*) all'ebreo (*the Jew*), colui che pecca di eccesso di fedeltà alla lettera, la grazia (*merciful*) ossia il dono, la trasformazione del patto. A chi esige la sua clemenza Shylock ribatte: «On what compulsion must I? Tell me that». In risposta Porzia recita un elogio della grazia e del perdono come il potere più potente tra tutti i poteri, «'Tis mightiest in the mightiest». La grazia è attributo divino e quando l'essere umano riesce a farla propria gli si dischiude la possibilità di somigliare a Dio. Questo accade soltanto «When mercy seasons justice», quando la grazia scardina la logica della giustizia debordandola, eccedendola e rovesciandola con la sua dirompente gratuità carismatica. Ma *to sea-*

son significa anche esaltare il gusto proprio di una pietanza e dunque la grazia eleva e mette in risalto la giustizia accentuandone i caratteri più propri. Con la grazia la giustizia si appropria e al contempo si espropria di sé. L'elogio della grazia sembra però in un primo momento non avere alcun effetto e Shylock si conferma fedele alla lettera del contratto. Lo scacco arriva quando Porzia rovescia la situazione volgendogli contro questa sua fedeltà. L'obbligazione prevede infatti che Shylock possa prelevare dal corpo di Antonio una libbra di carne, né più né meno. E dunque, alla lettera, neanche una goccia di sangue. Inizia così la disfatta di Shylock che perderà tutti i suoi beni e verrà addirittura costretto a convertirsi alla religione dominante, il cristianesimo.

Il suo errore è stato quello di affidarsi completamente e un po' ottusamente alla giustizia e alla legge, la quale richiederebbe una perfetta equivalenza intrinsecamente impossibile; l'unico modo per la traduzione di farsi una giusta traduzione, e dunque di interpretare al meglio la richiesta di fedeltà, è allora quella di eccedere l'equivalenza, sopprimendo e conservando i suoi elementi. Come precisazione si noti poi che la traduzione non coincide tanto con la grazia, quanto con l'articolazione, con il processo che essa muove, indicato qui dal verbo *to season*. Nel momento in cui Derrida si fa traduttore di questo verso shakespeariano affida al verbo *relever* e alle sue forme participiali *relevant/relevante* il compito di tradurre in francese il movimento della grazia e di mostrare al contempo il carattere più intimo della traduzione. Questo principalmente per tre motivi. L'aggettivo *relevant/relevante* è in primo luogo l'esempio di una parola che fluttua tra più lingue e la sua appartenenza sembra indecidibile: pur essendo di origine latina nel momento in cui scrive Derrida è un termine in corso di appropriazione nella

lingua francese dall'inglese.⁹³ Essa «porta nel suo corpo un'operazione di traduzione in corso [...] è un corpo di traduzione, soffre o esibisce la traduzione come la memoria o le stimmate di una passione».⁹⁴ Se, come si è visto nel paragrafo 1.1, ogni sistema linguistico costituisce «unicità senza unità», unicità senza identità a sé, l'esplosione della pluralità delle lingue nella condizione postbellica rende inevitabile la commistione e l'innesto. In secondo luogo il verbo *relever* è altamente polisemico. Può infatti significare insaporire (come si può insaporire una pietanza elevandone il gusto) e dunque mettere in rilievo, rimarcare come anche elevare, portare in alto, sublimare, oppure rimpiazzare, liberare qualcuno da un contratto, da un'obbligazione. Tradurre *to season* con *relever* significa così conservare il riferimento al gusto presente nella versione inglese e allo stesso tempo ampliare il suo orizzonte semantico riassendolo. In terzo luogo il verbo *relever* è il testimone di una questione filosofica di grande portata, quella della dialettica hegeliana: in *Il pozzo e la piramide* Derrida aveva infatti proposto di tradurre *Aufhebung* e *aufheben* rispettivamente con *relève* e *relever*. Il processo traduttivo nella riformulazione derridiana è dunque forse uno slittamento operato sulla dialettica hegeliana? Ciò che in questo eventuale slittamento potrebbe essersi conservato è certamente l'esigenza di pensare a fondo la contraddizione, ma a patto che l'accostamento si fermi qui. Non appena la traduzione si rivelasse non soltanto il travaglio del negativo, ma volesse farsi carico del movimen-

⁹³ Il Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales attesta l'aggettivo «relevant» come sinonimo raro di «pertinent» soltanto tra il 1968 e il 1975, cfr. (<<http://www.cnrtl.fr/definition/relevant>> 28 giugno 2021). Questo è uno dei tanti esempi dell'egemonia dell'inglese sulle altre lingue, esempi che evidenziano la componente più politica della lingua.

⁹⁴ J. DERRIDA, *Che cos'è una traduzione «rilevante»?», cit., p. 27.*

to risolutivo di superamento dell'*Aufhebung* tradirebbe il *double bind* che la costituisce. Il movimento della grazia non coincide affatto con il superamento dialettico della giustizia, non è né necessario né definitivo, ma va pensato come un'eccedenza subito riassorbita.⁹⁵

A queste condizioni dunque il verbo *relever* può finalmente farsi il perno della traduzione proposta da Derrida del verso shakespeariano che per intero suona così: «quand le pardon relève la justice (ou le droit)». Tra *mercy* e *le pardon*, tra *justice* e *la justice (ou le droit)* si istituisce un'equivalenza eccedente e nel secondo caso salta subito il conteggio quantitativo dell'economia «classica» della traduzione. (Il motivo di questo raddoppio può per altro risiedere nel rapporto di indissociabilità che Derrida individua tra giustizia e diritto, pur tenendo ferma la loro differenza che vede rientrare nel diritto la serie di prescrizioni calcolate e di regole utili all'esercizio della giustizia, la quale però le eccede nella sua incalcolabilità.⁹⁶) Né l'una né l'altra scelta terminologica si appoggia a un codice permanente di riferimento, come può essere un dizionario o un programma di traduzione automati-

⁹⁵ Su questo Derrida è esplicito in *Posizioni*: «la parola "rilevata", nella frase che Lei citava [contenuta nel saggio «La "différance"», EN], non ha, a causa del suo contesto, il senso tecnico che le riservo quando devo tradurre e interpretare l'*Aufhebung* hegeliana. Se si potesse dare una definizione della differenza, sarebbe precisamente quella di limite, interruzione, distruzione del rilevamento hegeliano ovunque esso operi». J. Derrida, *Positions* (1972); trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Ombre Corte Edizioni, Verona 1999, pp. 51-52. All'inverso, pensare la dialettica hegeliana in termini traduttivi potrebbe portare a una riforma che ne mostra il limite, indicando che il superamento degli opposti non è qualcosa di necessario, ma di incondizionato che, se accade, si rivela un debordamento che lascia sempre indietro un resto e uno scarto.

⁹⁶ Cfr. J. DERRIDA, *Force de loi* (1994); trad. it. di A. Di Natale, a cura di F. Garritano, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, in particolare, per il rapporto tra i due ordini del diritto e della giustizia, p. 84.

ca. L'intervento di Derrida eccede il verso di Shakespeare, lo sviluppa e lo risignifica e la traduzione di questo verso, insieme al discorso che lo riguarda, contribuiscono a infondergli nuova vita, donandogli una fortuna postuma ad esempio nel campo degli studi sulla traduzione. In questo modo viene prodotto uno slittamento di tipo doppiamente traduttivo – perché il testo di Derrida ha come focus la traduzione e perché lo slittamento è di per sé traduttivo – sulla storia del mercante Antonio e, con essa, anche su quella rimossa di Giannetto, il protagonista della prima novella della quarta giornata di *Il pecorone*, opera di Ser Giovanni Fiorentino alla quale Shakespeare si sarebbe ispirato per il tramite di *The Palace of Pleasure* di William Painter.⁹⁷ Questa catena aperta di rimandi che si intrecciano su un lasso temporale di almeno sei secoli evoca nuovamente una riflessione sul ruolo giocato dalla traduzione nella trasmissione, in questo caso di un intreccio narrativo, e nella rinnovata conferma della tradizione.

⁹⁷ Questa è soltanto una delle catene genealogiche che si possono isolare nel mosaico di rimandi a testi precedenti e a testi successivi ricostruito attorno a *Il mercante di Venezia* in G. BULLOUGH, *Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare*, Routledge&Kegan Paul – Columbia University Press, London – New York 1957.

Intermezzo: Traduzione e interpretazione

Un efficace punto d'accesso alle relazioni che intercorrono tra traduzione e interpretazione è costituito dall'elaborazione del termine «tradurre» che viene maturata da Heidegger tra il 1942 e il 1943: sfruttando al meglio le risorse della sua lingua, egli fa risuonare le due tonalità della traduzione, le due accentazioni possibili del termine *übersetzen* che rimangono potenziali e intrecciate fintantoché non viene pronunciato o non si è costretti a mettere alla prova della separabilità i due elementi che lo costituiscono, ad esempio con la costruzione del participio passato o con una finale. Il termine comunemente usato per indicare il passare da una lingua a un'altra si concentra sul porre, sul *ducere* del *tradurre* accentando il *setzen* dell'*übersetzen*. Per Heidegger questo *übersetzen* è una sorta di parafrasare che segue e deriva dal momento traduttivo più proprio, quello che risuona nel cambio di tonalità, nell'altra accentazione, dove il *tra*, l'*über* guadagna una sua autonomia e l'*übersetzen* diviene un traghetare da una riva a un'altra mostrando il secondo significato del termine.⁹⁸

⁹⁸ In italiano questa differenza di accentazione non si dà, ma la polisemia del verbo sembra anche più ricca. L'etimologia del termine «tradurre» rimanda proprio a un «far passare», un «portare qualcosa da un luogo ad un altro» anche nelle differenti accezioni di «scortare», «sradicare», «deportare», «diffondere», «trasmettere», etimo conser-

Sembrerebbe quindi che il «tradurre letteralmente» consista soltanto nel riprodurre la parola greca tramite il termine corrispondente della nostra lingua. Con ciò comincia, o meglio già finisce, la trasposizione (*Übertragung*) letterale. Tuttavia il tradurre (*Übersetzen*) non si esaurisce in una simile riproduzione (*Nachbildung*) di «vocaboli», che poi spesso nella nostra lingua risultano artificiosi e sgradevoli. Se ci limitiamo a sostituire il termine greco ἀλήθεια con il nostro «svelatezza», non stiamo ancora traducendo. Ciò avviene solamente quando la parola-che-traduce, ossia la parola «svelatezza», ci traduce (*übersetzt*) nell'ambito e nella modalità di esperienza da cui la grecità – e nel nostro caso il pensatore iniziale Parmenide – proferisce la parola ἀλήθεια.⁹⁹

vato fino a oggi nelle formule di stampo burocratico come «tradurre in carcere» o «tradurre in questura». Un ulteriore significato attestato nella versione in volgare di una Bibbia di area toscana è «trafiggere», «passare un corpo da parte a parte». Fonte: Dizionario storico dell'italiano antico TLIO, <<http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/>> 28 giugno 2021. Sulle prime attestazioni del termine tradurre, o meglio del *traducere* nel latino del tardo Trecento, nel significato a noi familiare circola una sorta di leggenda: quest'accezione deriverebbe infatti da un errore di traduzione commesso da Leonardo Bruni, cancelliere di Cosimo de' Medici, il quale avrebbe frainteso, invertendoli, *traducere* e *transferre*, il primo utilizzato dai latini con il significato di «introdurre» o «trasportare» un termine così com'è, non tradotto, da una lingua a un'altra, il secondo con il significato di «trascrivere» o «volgere in un'altra lingua». A tal proposito cfr. G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991 o M. BETTINI, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012 che si rifanno entrambi a R. Sabbadini, «Maccheroni» e *tradurre (per la Crusca)*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», XLIX, 1916, pp. 221-224. Da una ricognizione sul portale TLIO sembrerebbe invece che mentre Leonardo Bruni introduceva nel suo latino il verbo *traducere* nel significato che gli attribuiamo noi oggi, in volgare «tradurre» circolasse già in relazione al processo di volgarizzazione, ad esempio con Guido da Pisa che nel 1337 dice di «tradurre di latino in volgare». Maurizio Bettini ha poi sostenuto che pensare la traduzione come passaggio da un luogo a un altro, come un trasportare verso un'altra riva nasce appunto con l'umanesimo e risulta per contro profondamente estraneo alla cultura romana.

⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Parmenide*, cit., p. 46, traduzione leggermente mo-

La *traduzione* raccoglie in maniera efficace – economica direbbe Derrida – gli aspetti della riformulazione heideggeriana della questione della traduzione toccati sin qui: ci traghetta in un altro ambito, quello passato della grecità, dove una diversa verità si è fatta parola; il testo, così come lo specifico termine da tradurre, fungono da bussola, da indicazione per raggiungere l'altra riva e costituiscono di fatto l'unica possibilità per accedere a quell'ambito di esperienza che altrimenti ci sarebbe precluso.¹⁰⁰ La *traduzione* traduce dunque la nozione di traduzione ereditata dalla tradizione.

Anche sulla scorta di quanto sostenuto da Heidegger nel corso sull'inno *Andenken*,¹⁰¹ le due sponde tra le qua-

dificata. Vedi anche più oltre a p. 48: «Queste primizie della parola ci "tra-ducono" ogni volta su una nuova sponda» dove compaiono contestualmente le virgolette, la riflessività e la differenza di accentazione. Per la differenza tra *Übersetzen* e *Übersetzen* cfr. anche ID., *L'inno der Ister di Hölderlin*, cit., p. 62 e ID., *Heraklit*, cit., p. 45.

¹⁰⁰ La relazione tra le due tipologie di traduzione è chiara agli occhi di Heidegger: il traghettarsi verso l'altra riva precede il momento in cui proviamo a ridire, a tradurre la parola emersa che dice quell'ambito di esperienza. «Il cosiddetto tradurre (*übersetzen*) e perifrastare è sempre solo successivo al tradurre (*übersetzen*) la nostra intera essenza nell'ambito di una verità mutata. Soltanto se siamo già stati trasmessi in proprietà (*übereignet*) a un simile tradurre (*übersetzen*) siamo nella cura della parola.» M. HEIDEGGER, *Parmenide*, cit., p. 48. Questo appare come un sintomo dell'irrisolta relazione tra interpretare e tradurre e qui, nello specifico, tra interpretazione e linguaggio su cui tornerò tra pochissimo.

¹⁰¹ Anche l'anno precedente il corso su Parmenide, ossia nel semestre invernale 1941/42, Heidegger aveva nominato il passare da una sponda a un'altra soffermandosi sulle «lente passerelle (*langsame Stege*)» dell'inno *Andenken* di Hölderlin, senza però mettere in relazione questo passare con il processo traduttivo. «Passare (*Übergehen*) all'altra sponda non significa solo proseguire, bensì volgersi indietro per salutare. Il passaggio è ciò in cui, nell'andare di qua e di là, le due sponde che stanno una di fronte all'altra si incontrano per la prima volta e si raccolgono a partire dalla loro originaria unità, per mantenere la determinazione essenziale di questa unità iniziale.» M. HEIDEGGER, *L'inno Andenken di Hölderlin*, cit., pp. 85-86 e ivi, p. 75.

li ci traghetta la *traduzione* non sussistono indipendentemente l'una dall'altra ed è il passaggio stesso a dare loro consistenza, a rendere riva ciascuna delle due rive, a aprire la possibilità di concepire una provenienza e una direzione. La passerella (*Stege*), ossia il passaggio (*Übergang*) ossia, in maniera più icastica, il «tra» (*Zwischen*) è dunque più originario delle rive sulle quali si getta e il rapporto si dà primariamente rispetto a ciò che viene messo in rapporto. E se ciò vale anche per il passaggio tra le due sponde dell'*Übersetzen* il processo traduttivo risulta più originario degli stessi ambiti di esperienza che mette in relazione i quali non sarebbero altro che delle soste temporanee.

In termini hölderliniani coloro i quali si fanno carico del passaggio, del «tra», sono i «semidei» che preparano l'incontro tra gli esseri umani e gli dèi e al contempo traghettono dall'incontro che è stato a quello che sarà. Heidegger riconosce in essi la condizione del poeta che nel saggio *Hölderlin e l'essenza della poesia* viene così tratteggiata:

Il poeta stesso sta fra quelli – gli dèi – e questo – il popolo. Egli è gettato fuori: fuori in quel frammezzo (*Zwischen*), frammezzo agli dèi e agli uomini. Ma è in primo luogo e soltanto in questo frammezzo che si decide chi sia l'uomo e dove egli insedi il suo esserci. «Poeticamente abita l'uomo su questa terra».¹⁰²

In questo passo riecheggia un tema di matrice platonica che viene esplicitato quando in *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio* il dialogante giapponese chiede al suo interlocutore spiegazioni sull'attività dell'ermeneutica. Per riallacciarsi all'etimologia della parola Hei-

¹⁰² ID., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (19714), HGA 4, a cura di F.-W. von Herrmann; trad. it. di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 56.

degger cita allora un passo dello *Ione* [534 c] dove i poeti «ἑρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν», «Botschafter sind der Götter», traduce Heidegger, sono messaggeri degli dèi.¹⁰³ Nel *Simposio* e nel *Teeteto* sono invece i filosofi a farsi traduttori tra esseri umani e dèi: Diotima racconta infatti che ci sono degli esseri intermedi il cui compito è quello di tradurre e trasportare (ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον) agli dèi quanto proviene dagli esseri umani e ad essi ciò che proviene dagli dèi. Questi sono i filosofi, dei demoni, esseri intermedi tra i mortali e gli immortali, come Eros figlio di Poros e Penia (*Simposio*, 202 e-204 c); nel *Teeteto* (155 d) e precisamente nel passo dove viene indicato lo stupore come esperienza dalla quale scaturisce la filosofia si dice che il filosofo è come Iride, figlia appunto di Θαύμας, traduttrice tra gli esseri umani e gli dèi, mettendo così in luce il rapporto sempre più stretto tra un certo modo di intendere la filosofia e il tradurre.

Si potrebbe dunque ipotizzare che la traduzione non costituisca agli occhi di Heidegger un problema sul quale dilungarsi troppo a lungo perché, avendo già trattato ampiamente e a più riprese la questione dell'interpretazione e data la coincidenza tra le due, per comprendere l'una sarebbe sufficiente andare a vedere la tematizzazione dell'altra. Premesso che far luce sulla nozione di interpretazione in Heidegger è un'operazione né facile né rapida data la sua rilevanza e non soltanto per la questione della

¹⁰³ Secondo Folena il termine è attestato fin da Pindaro e il suo etimo misterioso, collegato certamente con il nome di Ermes, sembrerebbe attinto da una lingua dell'Asia Minore. Secondo Erto ἑρμηνεύειν in greco indica tanto l'interpretare quanto il tradurre testimoniandone anche l'identità concettuale. Per un'indagine filologica sul modo greco di intendere la traduzione cfr. appunto M. ERTO, *Il verbo μεταγράφω e il concetto greco di «traduzione»* (ἑρμηνεύω, ἑρμηνεία), «Glotta», 87, 2011, pp. 58-82.

traduzione, vale la pena tuttavia addentrarsi anche senza poterla trattare in maniera davvero esaustiva.

In linea generale Heidegger intende l'interpretazione (*Auslegung*) come un movimento di autoposizionamento del discorso filosofico che esplora le condizioni di possibilità della ricerca e ne esplicita i presupposti. In questa direzione va l'introduzione che egli prepone alle sue interpretazioni (*Interpretationen*) di Aristotele nel cosiddetto *Natorp-Bericht*, dove l'interpretazione (*Auslegung*) permette un'indagine preparatoria sui presupposti che entrano in gioco nella ricerca filosofica e che vanno a comporre la situazione ermeneutica (*hermeneutische Situation*) nella quale essa ha luogo, innanzitutto come risultato storico.¹⁰⁴ Si chiarisce qui la distinzione terminologico-concettuale tra *Interpretation* e *Auslegung*: la prima si riferisce precisamente al lavoro su uno specifico testo di un pensatore e permette di misurare la distanza dall'oggi affondando nella profondità storica, mentre la seconda fornisce uno sguardo più ampio che avvolge l'intera ricerca, uno sguardo di secondo livello tanto sul lavoro quanto sul suo oggetto mettendo in luce la posizione storica che questi occupano. L'*Interpretation* sarà dunque *Interpretation* di un autore o di un testo, mentre oggetto dell'*Auslegung* sarà una situazione, quella del proprio tempo, nella quale l'*Interpretation* si colloca. È sempre più chiaro infatti che la preoccupazione di Heidegger è di tipo storico, ciò a cui mira con la ricerca grazie a un'interpretatività autentica non è altro che «l'appropriazione comprendente del passato», «la storia stessa», «il fondamentale atteggiamento della filosofia verso la storia» op-

¹⁰⁴ ID., *Natorp-Bericht*, cit., p. 6.

pure imboccando esplicitamente la via della traduzione «portare il passato alla parola».¹⁰⁵

L'interpretazione (*Auslegung*) come dispositivo concettuale dell'ermeneutica presentata da Heidegger nel § 7 di *Essere e Tempo* è sottoposta all'interesse primario dell'indagine, un'autointerpretazione dell'esserci – e solo secondariamente della ricerca in corso – rivolta a mettere in chiaro a sé stesso le sue stesse strutture, comprese quelle che implicitamente condizionano la precisa modalità con la quale l'esserci si è già sempre interpretato.¹⁰⁶ Per questo motivo il punto di accesso è la quotidianità, la medietà del piano ontico a partire dal quale si apre la possibilità della traslazione al piano ontologico. La funzione dell'*Auslegung* è quella di esplicitazione dei presupposti per liberarsi da quelli fuorvianti, ossia per «non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema».¹⁰⁷ Nel paragrafo 32 l'interpretazione viene esplicitamente tematizzata all'interno della comprensione con un carattere proiettivo, desiderante e ha il compito di rielaborare le possibilità progettate dalla comprensione, le quali sono aperte solo perché già pre-compresse e pre-interpretate.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Id., *Natorp-Bericht*, cit., p. 34, p. 10 e p. 11.

¹⁰⁶ In *Essere e Tempo* il metodo ermeneutico vien definito in primo luogo come autointerpretazione dell'esserci a cui divengono noti il suo essere e le sue strutture; secondariamente, poiché l'indagine sull'esserci apre la possibilità di indagare anche l'ente difforme da esso, l'ermeneutica è anche indagine delle condizioni di possibilità di ogni ricerca ontologica e, in terzo luogo, dato il primato ontologico dell'essere umano, l'ermeneutica va a coincidere con l'analitica dell'esistenzialità dell'esistenza; infine, come lettura in chiave ontologica della storia dell'Esserci, diviene metodologia delle scienze storiche dello spirito. Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., §7, p. 53 e sg.

¹⁰⁷ Ivi, §32, p. 189.

¹⁰⁸ Ivi, p. 183.

Decisivo è il rapporto dell'interpretazione con il linguaggio. In *Essere e Tempo* l'interpretazione non soltanto non dipende dal linguaggio, ma lo precede. Essa «*precede* ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso» e l'espressione dell'asserzione è possibile «solo perché l'“in quanto” pre-esisteva come esprimibile». ¹⁰⁹ L'asserzione è un «modo derivato dell'interpretazione» ed è infine una declinazione dell'asserzione, ossia la comunicazione, a condurre alla tematizzazione del linguaggio, inteso principalmente come «espressione del discorso». ¹¹⁰

Questo non è certo un problema da poco per la questione della traduzione e della sua coincidenza o riconducibilità alla sfera dell'interpretazione con la quale dovrebbe dunque condividere anche il posizionamento nell'architettura di *Essere e tempo*. Se la (pre-)comprensione interpretativa del mondo non è necessariamente un accadimento linguistico, allora la traduzione che pone senza riserve all'interpretare il problema del dire, della dicibilità, del venire alla parola rimane fuori dal circolo ermeneutico. Il carattere derivato e in qualche misura accessorio del linguaggio rispetto all'interpretazione viene da Heidegger esplicitato nel paragrafo 18: «La significatività stessa, con cui l'Esserci è già sempre familiare, cela in sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci che comprende possa, interpretando (*als auslegendes*), aprire qualcosa come i “significati”, i quali, a loro volta, fondano il possibile essere della parola e del linguaggio». ¹¹¹

Se così fosse la traduzione rimarrebbe un'attività accessoria non certo consustanziale al discorso filosofico. ¹¹²

¹⁰⁹ Ivi, p. 184.

¹¹⁰ Ivi, p. 191.

¹¹¹ Ivi, p. 113.

¹¹² A questo proposito Giometti sostiene che «l'assumere che la lingua si presenti come un qualcosa di derivato rispetto alla *Auslegung*,

Nelle note scritte a mano nella sua copia dell'opera, Heidegger propone però all'altezza di questo passo una *retractatio* piuttosto severa: «Non vero. Il linguaggio non è costruito sopra, ma è essenza originaria della verità in quanto Ci». ¹¹³

La quotidianità dalla quale l'analisi interpretativa prende le mosse è determinata dal linguaggio ordinario che predetermina ogni comprensione del mondo e il movimento correttivo di questa pre-comprensione si rivela non solo un lavoro essenziale sul linguaggio, ma un movimento incessante perché mai definitivo. Nel momento in cui per esplicitare l'orizzonte nel quale già sempre siamo immersi lo sguardo di Heidegger non si rivolge più alla vita effettiva o all'esserci con intento fondativo, ma al manifestarsi dell'essere nella storia con un particolare riguardo per il suo inizio (e per la sua fine) come accadimento linguistico, le componenti dell'interpretazione inizialmente esposte subiscono uno slittamento. Heidegger non tematizza più l'ermeneutica, ma la pratica e accade che questa si trasformi rispetto a come era stata precedentemente teorizzata. L'interpretazione diviene inevitabilmente un lavoro di linguaggio sul linguaggio, di pre-comprensione ereditata dalla tradizione e di messa a giorno di questa pre-comprensione per azzardarne uno scarto nella possibilità di smarcarsene. L'istanza di autoposizionarsi del discorso filosofico diviene un mettersi all'ascolto retroattivo dei pensatori che ci hanno precedu-

è proprio ciò che impedisce a ogni ermeneutica di venire a capo di se stessa; o almeno – ma è lo stesso – di venire a capo del problema della traduzione». Difficile non concordare anche se il riconoscere la co-origenarietà di «lingua» e interpretazione sembra condizione necessaria, ma non sufficiente per «venire a capo» del problema della traduzione. G. GIOMETTI, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1995, p. 41.

¹¹³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 113.

to per esplicitare ciò che nel loro detto rimane implicito con un'azione supplementare che continua a riaggiustare, a infliggere contraccolpi sul posizionarsi stesso. Questo è un lavoro sulle tracce che, ci dice Heidegger, «se le trovo, è solo perché *non* provengono da me», fendendo il ripiegarsi nella riflessività del discorso filosofico in una dimensione eteronoma.¹¹⁴ L'interpretazione come esigenza di autocomprendersi e autoposizionarsi diviene necessariamente pensiero rammemorante, appropriazione del momento più proprio e originario, scavo a ritroso sulle tracce che dicono quell'esperienza originaria per liberarle dalle stratificazioni successive. Ossia l'interpretazione diviene, in una parola, traduzione.

Questo Heidegger lo vede e al contempo non lo vede chiaramente – forse perché come ogni pensatore non può vedere il suo tratto più proprio? – e riconduce senza esitazioni il tradurre alla sfera di un interpretare che però rispetto all'autointerpretazione dell'esserci tematizzata in *Essere e Tempo* ha subito questo significativo riassestamento.

Tuttalpiù un ipotetico interlocutore di Heidegger negli anni quaranta e cinquanta avrebbe potuto trovare qualche migliore indicazione sull'interpretazione nel *Natorp-Bericht* o nei corsi a esso coevi, a quel tempo però ancora inediti. Qui il tradurre come accadimento linguistico e l'interpretare sono effettivamente consustanziali nella funzione di autoposizionamento che sollecita nel contraccolpo sull'interprete la sua dimensione trasformativa.

A cogliere la struttura della soggettività che si dispiega nel rapporto tra interpretazione e traduzione è un'osservazione che Heidegger rivolge agli studenti che seguono il suo corso nel semestre invernale 1931/32 intitolato

¹¹⁴ Ivi, p. 111.

L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone:

Per il lavoro personale sul testo bisogna basarsi naturalmente sull'originale, e ciò vuol dire al tempo stesso su una *propria* traduzione. Infatti una *traduzione* è solo l'ultimo risultato di una *interpretazione* condotta effettivamente fino in fondo: il testo viene tra-dotto in una comprensione che è un interrogare autonomo. [...] Compito e scopo dell'interpretazione deve essere quello di condurre le *domande* di questo dialogo così vicino alla realtà della vostra esistenza che alla fine non abbiate più davanti a voi, come all'inizio, un testo che vi è estraneo, un volumetto qualsiasi della Reclam, bensì abbiate *in* voi stessi un domandare divenuto vivo e reso intimamente vigile.¹¹⁵

L'interpretare viene qui marcato nella dimensione dell'interrogare il testo a partire da una domanda fondamentale correttamente posta dall'interprete. Il quale nell'interrogare si avvicina al testo risvegliandone le questioni e al contempo viene trasformato nella propria esistenza. Il momento maggiormente appropriativo e trasformativo coincide con l'atto traduttivo perché vivendo la domanda e azzardando una risposta nel ridire il testo greco con le proprie parole l'esistenza si trasforma. Il risultato è che «il testo viene tra-dotto in una comprensione che è un interrogare autonomo», dove l'interrogare trova nella risposta traduttiva il suo stesso presupposto. Al tradurre pertiene dunque la dimensione responsiva più che quella interrogativa propria dell'interpretare. «Ogni dire, parlare e rispondere sono una forma di traduzione» specifica Heidegger nel corso su Eraclito (1943).¹¹⁶

¹¹⁵ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1988), HGA 34, a cura di H. Mörchen; edizione italiana a cura di F. VOLPI, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, Adelphi, Milano 1997, p. 158.

¹¹⁶ ID., *Eraclito*, cit., p. 45.

Proprio in questo corso, tra le osservazioni heideggeriane che ribadiscono l'identità tra interpretazione e traduzione ce n'è una nella quale questa differenziazione dei ruoli sembra sempre più marcata.

Ogni traduzione, presa di per sé senza una sua interpretazione, rimane esposta a tutte le possibili incomprensioni. Infatti ogni traduzione è già in se stessa una interpretazione. In forma implicita infatti essa racchiude in sé tutti i tratti, gli aspetti, i piani dell'interpretazione da cui deriva (*entstammt*). E d'altro canto l'interpretazione non è che l'attuazione (*Vollzug*) della traduzione [la quale si trova] in una forma ancora implicita (*noch schweigenden*) e che non ha ancora assunto una forma compiuta (*noch nicht in das vollendende Wort eingegangen*). Nel loro nucleo essenziale interpretazione e traduzione sono la stessa cosa.¹¹⁷

Il sorgere (*entstehen*) e il portare a compimento (*vollziehen*) sono qui due movimenti che prendono direzioni opposte, disegnando due semicerchi non coincidenti: dall'interpretazione sorge la traduzione, la quale però si compie soltanto nell'interpretazione perché di per sé è incompiuta e non si è ancora completata nella parola definitiva (anche perché, come si è visto, difficilmente questa parola si può dare). Ad un passo indietro della traduzione segue un passo avanti dell'interpretazione a cui segue ancora un passo indietro e così via, con le distanze che diventano sempre più ampie.

Inoltre la traduzione sembra qui avere la stessa debolezza che Platone nel *Fedro* attribuisce alla scrittura: presa da sola è inerme, non riesce a giustificarsi e tende a essere fraintesa. Per contro all'interpretazione appartiene la motilità e la vocazione alla pluralità della parola orale. La traduzione sembra il precipitato di un discorso inter-

¹¹⁷ M. HEIDEGGER, *Eraclito*, cit., ted. p. 63, trad. it. p. 45.

pretativo composito che custodisce in maniera implicita, tacendolo. Questo ricco bagaglio implicito ha sempre bisogno di nuove delucidazioni per esplicitare il non detto che porta con sé richiamando una nuova traduzione per ridirlo, nella speranza di dirlo meglio. Nella ritraduzione le interpretazioni scompaiono nuovamente, come le *Erläuterungen* alla poesia di Hölderlin che diventano superflue – e devono diventarlo – volatilizzandosi.

Per amore del poetato, la delucidazione (*Erläuterung*) della poesia deve cercare di rendersi superflua (*überflüssig*). L'ultimo passo, ma anche il più difficile, di ogni interpretazione (*Auslegung*) consiste nel dileguarsi, insieme alle sue delucidazioni (*mit ihren Erläuterungen*), di fronte alla pura presenza della poesia.¹¹⁸

Poiché dunque ogni traduzione fa appello a una o più interpretazioni che a sua volta richiameranno rispettivamente una nuova traduzione bisognosa di interpretazione e così via, nella non coincidenza tra interpretazione e traduzione, nella loro tensione reciproca e nel loro avvicinarsi può forse essere individuato il farsi stesso della tradizione filosofica e della sua trasmissione. Dove l'interpretazione è l'elemento desiderante che si muove nel gioco dell'apertura delle possibilità che le è proprio per poi scomparire nell'implicito e la traduzione le ricorda che è indispensabile «sporcarsi le mani» con la parola – con il significante, con la presenza – nella sua unicità che può inaugurare un'epoca, per provare a dire l'esperienza

¹¹⁸ ID., *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 6. Vedi anche: «Lo scopo dell'interpretazione genuina (*der echten Auslegung*) consiste unicamente nel rendersi superflua (*überflüssig*). La costruzione di un'interpretazione sarà tanto più completa, quanto più decisamente essa nel momento della sua conclusione si sarà distrutta (*abgebaut*), annullandosi per lasciare che parli solo la parola del poeta». ID., *L' inno Andenken di Hölderlin*, cit., p. 37.

dell'altra riva, anche se in maniera parziale, imperfetta e dunque sempre bisognosa di essere reinterpretata e ridetta. Questa l'ipotesi tenendo conto che rimarcare l'aspetto differenziale dell'identità tra interpretazione e traduzione permette di salvaguardare la specificità del processo traduttivo, focus di questa ricerca.¹¹⁹

¹¹⁹ In questo senso la traduzione si presta a fornire la base per un'ontologia di impianto realistico incentrata sugli oggetti sociali come quella delineata da Ferraris in *Documentalità* sull'equazione Oggetto = Atto scritto. In quanto iscrizioni le traduzioni danno priorità alla lettera sullo spirito, alla tecnica sul significato e hanno bisogno di questa estrinsecazione, o meglio, sono questa estrinsecazione, acquisendo significato e valore solo a posteriori. Questo tipo di oggetti traduttivi dipende geneticamente da una soggettività, ma non strutturalmente, perché, come si vedrà, una traduzione dipende dal suo autore solamente nel momento della sua iscrizione. Cfr. M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*, Laterza, Bari 2014.

Parte II. Filosofia e traduzione

Ci sono dunque dei precisi passaggi nei discorsi di Heidegger e di Derrida che hanno bisogno della traduzione. Non solo perché come ogni testo hanno bisogno di essere tradotti, ma perché essi mutuano dalla traduzione il loro stesso incedere, le peculiarità del loro gesto. Ancora e in altre parole: ci sono dei precisi passaggi in cui tanto Heidegger, quanto Derrida traducono.

Nell'inventariare le esplicite osservazioni heideggeriane tre risultano le corde che, quando toccate, generano note sulla traduzione: la problematica corrispondenza più volte rimarcata e più volte riarticolata da Heidegger tra interpretazione e traduzione, il rapporto con l'esperienza greca in quanto inizio storico dell'Occidente, il farsi della tradizione nel susseguirsi di «traduzioni essenziali» come può essere ad esempio quella moderna che sdoppia la *ratio* in *Grund* e *Vernunft*. Tradurre significherà dunque liberare i concetti che pre-determinano la nostra comprensione del mondo – e dunque ciò significa liberare anche noi stessi – dalle numerose stratificazioni che li ricoprono e che costituiscono altrettanti anelli traduttivi che li conducono sino a noi, esponendone i «certificati di nascita (*Geburtsbriefe*)»¹²⁰, quelle esperienze originarie che la pa-

¹²⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), HGA 2; nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2014, p. 36.

rola indica e testimonia. Questo compito di rifluidificare una tradizione che tende a sclerotizzarsi attraverso una ritraduzione della parola greca dell'origine viene affidato da Heidegger alla *Destruktion*. E dunque la traduzione volge retrospettivamente lo sguardo a quell'inizio che è rimasto celato, tentando di ridirlo con un dire che vorrebbe dire ciò che non può dire, condannato all'indicare e alla mediatezza. Quest'impossibilità non coincide con la rinuncia – se non con la rinuncia a dominare o disporre di ciò che si vorrebbe tradurre – e anzi rilancia il compito inesauribile di volgere sempre di nuovo lo sguardo verso l'origine e provare a ridire l'esperienza greca in maniera sempre diversa, sempre più appropriata. Perché l'esperienza originaria dell'essere non si lascia dire in maniera piena, rimane ambigua, mai completamente traducibile e dunque sempre e nuovamente bisognosa di traduzione.

Ma il «naufragio», termine con il quale in alcune occasioni Heidegger si è riferito alla traduzione, è tale solo se osservato come spettatore da una salda riva.¹²¹ Di questo sembra accorgersi Derrida che riconosce piuttosto distintamente di trovarsi già in una condizione traduttiva, in una traduzione in corso, tentando di liberare questa condizione, con riso e passo di danza nietzschiani, dalla nostalgia per una parola piena o per l'immediatezza

¹²¹ In questo senso si potrebbe contrapporre, come spesso fa esplicitamente Derrida e lo si è visto, all'atteggiamento di Heidegger quello di Nietzsche riscontrabile ad esempio nell'aforisma 124 della *Gaia scienza*: «Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà – e non esiste più "terra" alcuna!» F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1886); trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2005¹⁵, p. 162. Nel movimento di correzione di questa prospettiva si pone anche il saggio di Paul De Man dove viene sottolineato che la traduzione mette in moto l'originale e ne svela l'erranza, l'esilio permanente, dove però l'esilio non è propriamente tale data l'impossibilità di fissare una patria e un originale. Cfr. P. DE MAN, «Conclusions» on Walter Benjamin's «The Task of the Translator», «Yale French Studies», 69, 1985, pp. 25-46, qui p. 44.

di una voce pura che fa a meno del differimento della significazione. Di questa reimpostazione è testimone l'approccio derridiano alla questione della metafora, funzionale qui a comprendere la modalità con la quale Derrida intende il discorso filosofico nel suo complesso e, nello specifico, il suo posizionarsi al contempo dentro e fuori il solco tracciato da Heidegger. Liberandola dalla retorica del naufragio o dell'odissea, Derrida individua così nella traduzione una «chance». La nostalgia lascia il posto all'auspicio che qualcun altro riesca a dire lo stesso e altro dando luogo a una post-maturazione, permettendo la trasformazione, la «sopravvivenza» del suo discorso. In questo senso (la) traduzione si rivelerà una possibilità piuttosto efficace per tradurre (la) *déconstruction*.

Derrida accenna più volte a una riconfigurazione della questione della traduzione, ma perlopiù sospende il movimento a metà, forse per ragioni che egli chiamerebbe economiche, lasciando cadere il discorso come fosse una linea morta. Ma, almeno in un'occasione, si lascia sfuggire una semi-definizione di traduzione:

una cattura accattivante, seducente e trasformativa (più o meno regolata e fedele; ma allora qual è la legge di una simile violenta fedeltà?) di una lingua, di un discorso e di un testo per opera di un altro discorso, di un'altra lingua e di un altro testo che possono – come in questo caso – violare la propria madrelingua proprio con l'importarci e esportarvi il massimo di energia e di informazione.¹²²

Emergono qui in maniera non poco intricata i principali elementi che costruiscono gli assi del discorso derridiano sulla traduzione: la complementarità di un discorso a un altro, la paradossale legge della traduzione, la dimensione del proprio come «propria madrelingua» e co-

¹²² J. DERRIDA, *Il ritrarsi della metafora*, cit., p. 21.

me circolo economico di import-export che massimizza in un tempo e in uno spazio finiti l'efficacia soprattutto attraverso la polisemia, il carattere violento che cancella il particolare forzando al contempo anche la lingua nella quale lo accoglie, la potenza trasformativa e ammaliante della traduzione che, se si dà, è un dono inaspettato e incalcolabile, della portata dell'evento.

1.) Traducibilità dell'essere

In ottica heideggeriana il più grave pericolo insito nel processo traduttivo risiederebbe proprio nel dire, nell'indole stessa del linguaggio.

Ma in che senso il linguaggio è «il più pericoloso dei beni»? Esso è il pericolo di tutti i pericoli, perché esso soltanto crea la possibilità di un pericolo. Pericolo è la minaccia dell'essere da parte dell'ente. Ma è soltanto in forza del linguaggio che l'essere umano può trovarsi esposto alla manifestazione di qualcosa che, *in quanto* ente, lo angustia e lo infiamma nel suo esserci e, in quanto non-ente, lo illude e lo delude. È soltanto il linguaggio che crea il luogo manifesto dell'erramento e della minaccia dell'essere e, così, la possibilità della perdita dell'essere, insomma: il pericolo.¹²³

Se il linguaggio continua a minacciare la possibilità stessa di dire ciò di cui vorremmo ragionare, allo stesso tempo non possiamo farne a meno, siamo «vincolati» alla lingua del detto, alla nostra madrelingua e al linguaggio stesso ed è soltanto in esso che l'essere si manifesta, seppur nel suo errare e nel suo essere minacciato.

Le strategie che Heidegger pratica nel corso degli anni per tentare di aggirare il fatto che il linguaggio (metafi-

¹²³ M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 45, traduzione leggermente modificata.

sico) tende a ridurre l'essere all'ente sono almeno quattro: a.) dire solamente il carattere di sottrazione; b.) guardarsi dal parlarne e tacere, o meglio, tentare di trattenere il dire; c.) far parlare un altro, interponendo tra noi e l'essere un altro detto, come accade ad esempio con Anassimandro o Aristotele d.) tentare di forzare il linguaggio, attraverso neologismi e violazioni della sintassi ordinaria. All'elenco propongo di aggiungere ora anche il tradurre, il quale nel suo procedere sembra trovarsi all'incrocio di queste strategie, quasi a costituirne il comune punto focale.

La prima via – rimarcare il carattere di sottrazione – viene percorsa da Heidegger nelle tre conferenze tenute a Friburgo tra la fine del 1957 e l'inizio del 1958, intitolate *L'essenza del linguaggio*. Il pre-testo è la poesia *Das Wort* di Stefan George, in cui viene evocato poeticamente il cammino del venire alla parola. Il poeta lo percorre per due volte e se la prima ha esito positivo, il nome viene trovato e l'esperienza desiderata può essere afferrata, nella seconda la parola si sottrae e il poeta conclude dicendo l'impossibilità del dire: *So lernt ich traurig den verzicht: / Kein Ding sei wo das Wort gebracht.*

Quello che potrebbe apparire come un cammino fallimentare – il poeta cerca di portare alla parola un «tesoro», un «gioiello ricco e fine» ma non trovando un nome per dirlo questo gli sfugge – diviene per Heidegger l'unico modo di dire il rifiuto a farsi parola dell'essenza del linguaggio, il suo negarsi al pensiero presentativo, o meglio il suo trattenersi. Quale statuto può infatti avere questo tipo di asserzione sul linguaggio, ossia il dire che la sua essenza si sottrae? Quest'asserzione è chiaramente *dentro* al linguaggio, ma dicendo la sottrazione rinvia a un luogo che sembrerebbe *esterno* ad esso. Qui però non si tratta di un *aut aut* tra dentro e fuori e «quel rifiuto dell'essenza

del linguaggio a dirsi – proprio esso parla». ¹²⁴ Nel negarsi la parola mostra la sua essenza più nascosta.

Perché se sono le parole (pl.) a dare l'essere agli enti che ci appaiono solo quando possiamo nominarli e se le parole nel nominare sono enti a loro volta, la parola (sing.) secondo Heidegger non è un ente. E probabilmente proprio per questo ci sfugge e si nega, perché non possiamo pensarla attraverso la copula è.

Che indica l'esperienza poetica della parola, quando il pensiero riflette su di essa? Essa rimanda a quel degno d'esser pensato, pensare il quale si pone al pensiero fin dai tempi più antichi, anche se in modo velato, come il suo proprio compito. Esso rimanda a quello di cui (in tedesco) può dirsi «*es gibt*», senza che possa dirsi «*ist*». [...] Della parola, pensando con rigore, non dovremmo mai dire: *es ist*, ma *es gibt*: ciò non nel senso di quando si dice «*es gibt Worte*, ma nel senso che: la parola stessa dà. La parola: la datrice. Ma che dà la parola? Secondo l'esperienza poetica e la tradizione più antica del pensiero, la parola dà: l'essere. ¹²⁵

Tra ciò di cui si può dire «*es gibt*» senza che possa dirsi «*ist*» c'è, principalmente, l'essere. ¹²⁶ Ecco allora che già all'interno di questo discorso sulla sottrazione Heidegger ha trovato un nuovo modo per provare a dire l'essere, questa volta grazie all'«*es gibt*» per via non completamente negativa (strategia d). Perché il poeta, come Heidegger, non abdica. Anzi, in qualche modo forte di questo rifiuto, continua a comporre così come Heidegger continua a provare a dire l'essere, a tradurlo, sempre altrimenti.

¹²⁴ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 147.

¹²⁵ Ivi, p. 153.

¹²⁶ Per parafrasare la celebre affermazione di Heidegger in risposta a Sartre nella *Lettera sull'umanismo*: «*nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*». Sulla struttura dell'*es gibt* cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens* (1969); introduzione, traduzione e note di E. Mazzarella, *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980, in particolare p. 125.

Il saggio si chiude con una critica alla concezione aristotelica del linguaggio. Quest'ultima potrebbe grossolanamente essere così riassunta: le parole scritte sono i segni per le parole dette, queste sono i segni delle esperienze psichiche le quali sono immagini delle cose; se le cose e le loro immagini sono uguali per tutti, i segni parlati e scritti invece differiscono dandosi in maniera plurale. La critica di Heidegger mette in guardia dall'interpretazione fisiologica e fisica della sonorità del linguaggio e allude a una complessità dell'«elemento corporeo» constatando che fino a quel momento suono e segno scritto non sono ancora stati colti in maniera adeguata, ossia senza essere ricondotti banalmente alla sfera del sensibile in contrapposizione all'elemento spirituale del senso. Questa premessa lascerebbe presagire una riflessione di altissimo interesse per la questione della traduzione, quella appunto sul cosiddetto «elemento corporeo» della lingua che all'interno della prospettiva aristotelica sarebbe ciò che condiziona la pluralità delle lingue. Nel tentativo di tematizzare la sonorità del linguaggio anche Heidegger porta il suo discorso – e questo è in effetti uno dei pochi luoghi in cui lo fa – sulla pluralità delle lingue. E la pensa come diversità delle *Mundarten*, dei modi della bocca, ossia dei dialetti. Ma come si spiega questa pluralità dei modi in cui la bocca parla?

Nei diversi dialetti è la regione, cioè la terra, che diversamente parla. La bocca, del resto, non è soltanto un organo facente parte del corpo inteso come organismo; bocca e corpo rientrano nel fluire e crescere della terra, nel quale noi, i mortali, abbiamo vita; della terra dalla quale riceviamo la solidità del radicamento. Perdendo la terra, noi perdiamo anche il radicamento.¹²⁷

¹²⁷ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 161 e sg.

Le parole germogliano dalla terra, come fiori, fa poi dire Heidegger allo Hölderlin di *Brod und Wein*, e l'«elemento corporale» della parola è dunque determinato nella sua diversità dal diverso modo che la terra ha di parlare. Cercando di collocare questa riflessione all'interno del percorso intrapreso sin qui, sembra di trovarsi di fronte a un'altra declinazione dell'origine, non più tanto in termini di inizio, ma di una terra natia che non sembra immediatamente identificabile con quella greca, momento che sarebbe invece unitario per la tradizione occidentale. Questa terra, questa regione che dà radicamento e che parla nei diversi dialetti in maniera differenziata sembra ciò che dà vita allo *Sprachgeist* che andrebbe a caratterizzare, differenziandole, le lingue tedesca, americana o giapponese. Come però nel dialogo con il giapponese viene infine indicata un'unica sorgente per l'essenza del linguaggio, anche qui Heidegger alla fine individua nel Dire originario, il *Sagen*, il luogo unitario da cui il linguaggio sorge.

Tornando al confronto con il *De interpretatione*, Heidegger sembra confermare in maniera implicita il privilegio del pronunciare e del dire assegnato da Aristotele sullo scrivere, insistendo sul «momento fonico», sul «suono» della parola che si mostra anche nell'espressione «mettersi all'ascolto» sulla quale tornerò tra pochissimo. Il punto in cui Heidegger sembra invece prendere maggior distanza critica da Aristotele è la spiegazione del linguaggio secondo categorie tecnico-matematiche che portano a concepirlo come mero strumento di comunicazione.¹²⁸ Ad essa si associa la nozione di metalinguaggio,

¹²⁸ Su questo secondo punto Heidegger torna a più riprese in più testi criticando quella che ai suoi occhi è una degenerazione di matrice aristotelica del rapporto dell'essere umano con il linguaggio utilizzato per lo più con una funzione strumentale di scambio e commercio. In quest'ottica potrebbero essere inseriti i fenomeni di standardizzazione

mutuata dalla logica matematica per porre il discorso sul linguaggio su un piano che pretende di essere esterno a quello del linguaggio stesso.

L'errore risiederebbe nel concentrarsi sui vocaboli (*Wörter*) come monete da utilizzare per il commercio e di trascurare invece le parole (*Worte*).¹²⁹ Quale differenza intercorre tra le due? Nel corso sull'inno *Andenken* Heidegger indica nella parola, al singolare, l'origine della lingua e come tale la sua essenza ci è «complessivamente preclusa», le parole, al plurale, sono articolate dalla lingua e queste articolazioni possono dividersi in «“vocaboli”» – virgolette di Heidegger. La questione è però un po' più complicata di così perché a ben guardare sembra difficile tracciare un confine netto tra *Wörter* e *Worte*. Il parlante è già sempre immerso in un ambiente linguistico e in esso apprende i termini che in quanto tali non sono né moneta di scambio né parola poetica, ma un'eredità con una notevole mole di implicazioni.

La parola come parola non offre perciò mai garanzia immediata di essere una parola essenziale e non un'illusione. Al contrario, una parola essenziale

della comunicazione a convergere verso il *globish*, perno dei principali programmi di traduzione automatica, ma anche il lavoro delle ontologie, formali o applicate, volto a disambiguare i termini del linguaggio naturale in vista di aumentare il grado di efficienza della comunicazione tecnico-informatica. A questa relazione d'uso con la parola Heidegger prova a contrapporre una diversa modalità di rapportarsi al linguaggio. Esso non è tanto, o meglio, non è solo uno strumento dell'umano accanto a altri, ma è la stessa condizione di possibilità che qualcosa venga inteso come strumento e addirittura che qualcosa venga inteso in generale.

¹²⁹ In tedesco il termine *Wort* si differenzia nella formazione del plurale a seconda del significato: *Wörter* sono i termini della grammatica, le cosiddette unità minime di senso, *Worte* sono invece le espressioni, le parole di un testo o di una canzone. Per questa differenziazione in relazione alla questione della traduzione cfr. M. HEIDEGGER, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, HGA 97, a cura di P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2015, p. 154.

si presenta spesso, nella sua semplicità, come un qualcosa di inessenziale. E per contro ciò che sfoggia una parvenza di essenzialità è solo qualcosa di riferito e ripetuto.¹³⁰

Tornando però alla questione cruciale delle condizioni di dicibilità dell'essere, Heidegger prova innanzitutto a rovesciare i termini, nel senso che non siamo noi a trovare la parola adeguata, men che meno a utilizzarla, ma ci sarebbe la possibilità che sia la parola ad accogliere noi, a sfiorarci o a trascurarci.¹³¹ L'atteggiamento da tenere sarebbe dunque quello di farsi trovare pronti per la ricezione di questo tocco, di questo dono, mettendoci preventivamente in ascolto, ma mantenendoci in una certa *passività*.

L'atteggiamento di ascolto del detto e di ciò che in esso si fa parola sembra dunque la prima condizione di ogni tradurre: imparare a ascoltare (*hören*) sembra indispensabile per imparare la propria lingua, per ascoltare ciò che nel detto si fa parola aprendo la possibilità di instaurare un dialogo (*Zwiesprache*) con il pensatore iniziale e con il pensiero greco originario. In termini hölderliniani, il mettersi all'ascolto significa staccarsi dal consueto e mettersi in attesa come accade nei giorni di festa, dove il celebrare è un rendersi liberi per l'inconsueto: «il tempo dell'indugio è il tempo di un'attesa, è già un modo del passaggio, è tempo di marzo».¹³²

Il richiamo alla sfera dell'ascoltare comporta uno slittamento rispetto a quella del vedere che torna particolarmente comodo a Heidegger. Come ha ricordato Nancy, se il visivo è prevalentemente mimetico, il sonoro è me-

¹³⁰ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1971⁴), HGA 4, a cura di F.-W. von Herrmann; trad. it. di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 45 e sg.

¹³¹ ID., *L'inno Andenken di Hölderlin*, cit., p. 36.

¹³² M. HEIDEGGER, *L'inno Andenken di Hölderlin*, cit., p. 83.

tessico, tende alla spartizione e al contagio; rispetto alla modalità di presenza, il visivo è sempre già lì in un determinato stato di cose, mentre il sonoro arriva, si presenta nella modalità dell'evento. Il mettersi all'ascolto diviene dunque un prestarsi a fare da cassa di risonanza, in cui rimbalza il rinvio, rispondendo a un appello e rimodellando il soggetto della tradizione filosofica in un soggetto-diapason.¹³³

La prima condizione di ogni ascolto risiede in quella che Heidegger chiama «la calma passione per il non detto».¹³⁴ Sebbene infatti nessun pensatore possa dire ciò che è propriamente suo lasciandolo non-detto e sebbene questo più proprio si mostri solo a posteriori, il suo detto rimane sempre direttamente determinato dal non-detto. Questo mostrarsi solo a posteriori richiede però che qualcuno si metta in ascolto del detto, lo erediti in senso pieno, e lo faccia risuonare lasciandolo riecheggiare, permettendogli di mostrarsi appunto solo in maniera supplementare.

In ottica heideggeriana, i pensatori iniziali, proprio in ragione della loro posizione, non sembrano rivolti al detto di altri pensatori, ma lasciano risuonare in loro l'esperienza del donarsi dell'essere portandola alla parola.¹³⁵

¹³³ Cfr. J.-L. NANCY, *À l'écoute* (2002); trad. it. di E. Lisciani Petri, *All'ascolto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

¹³⁴ Ivi, p. 37. Cfr. anche: «Ogni pensatore oltrepassa il limite interno di ogni pensatore. Ma tale oltrepassamento non è un saperla più lunga, poiché consiste anch'esso solo nel tenere il pensatore nel diretto reclamo dell'essere e nel rimanere così nel suo limite. Quest'ultimo, di nuovo, consiste nel fatto che il pensatore non può mai dire ciò che è più propriamente suo. Deve rimanere non detto perché la parola dicibile riceve la sua determinazione dall'indicibile». Id., *Nietzsche* (1961), HGA 6; trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 934.

¹³⁵ A questo proposito si potrebbe osservare come invece Parmenide e talvolta lo stesso Platone invocano la Musa per ispirarli, per suggerire loro la parola, postulando una parola già detta, ispirata, che va ripetuta.

Questa è la scintilla, il loro non-detto che può mostrarsi solamente nei pensatori successivi ed è ciò che fa Heidegger rivolgendosi ai testi di Anassimandro, Parmenide e Eraclito, si pone all'ascolto per far risuonare il loro non-detto, per poi tentare di ridirlo, ossia di tradurlo.

Perché a questo punto si potrebbe riportare la domanda, questa volta una domanda retorica, che Heidegger pone nella sesta lezione del corso del semestre estivo 1952 intitolato *Was heisst denken?*: «Aber wie sollen wir hören, ohne zu übersetzen?» – ma come ascoltare senza tradurre?¹³⁶

In questo senso «il dire dei mortali è “rispondere” (*das Antworten*). Ogni parola che si pronuncia è sempre “risposta”: un dire di rimando, un dire ascoltando». Un tradurre si potrebbe rispondere a propria volta.¹³⁷ In questo senso tradurre, ossia il mettersi all'ascolto del detto di un pensatore cercando di far risuonare in sé il suo non detto per poi provare a ridirlo significa instaurare con il pensatore un dialogo sulla stessa nota iniziale, sul medesimo (*das Selbe*) che non significa però dire l'uguale (*das Gleiche*): «noi siamo un colloquio, il che significa al contempo sempre: noi siamo *un* (solo) colloquio». ¹³⁸ Se, si noti, noi non siamo *in* colloquio ma invece *un* colloquio, la struttura responsivo-traduttiva sembra essere una delle possibilità più proprie dell'essere umano in quanto tale, nella sua apertura.

Questo insistere sulla risposta, sulla disposizione quasi metodologica del mettersi all'ascolto potrebbe contrastare con l'attitudine all'interrogare, con l'insistere sul domandare che sembra invece caratterizzare il gesto fi-

¹³⁶ M. HEIDEGGER, *Was heißt denken?* (1954), HGA 8, a cura di P.-L. Coriando, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 180.

¹³⁷ ID., *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 205. Vedi anche *ivi*, p. 71 dove si legge che «poetare significa: dire ascoltando, ridire».

¹³⁸ ID., *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 47.

losofico di Heidegger sin da *Essere e Tempo*.¹³⁹ Un riferimento si trova ad esempio nel *Nietzsche*, dove Heidegger riconduce il pensatore all'interno della domanda-guida (*Leitfrage*), quella relativa all'ente, attorno alla quale si sviluppa la storia della filosofia occidentale, lasciando da parte la domanda fondamentale (*Grundfrage*), quella sull'essenza dell'essere. Queste due domande determinano il modo del discorso filosofico, che non solo domanda del fondamento, ma fonda se stesso nel domandare.¹⁴⁰ Ora, questo domandare come asse portante per il farsi della filosofia è forse più originario di quell'attitudine del mettersi all'ascolto? Un passo di *L'essenza del linguaggio* farebbe pensare il contrario:

Ogni domanda a e ogni domanda su ciò che il pensiero ha da pensare hanno per condizione e fondamento che ciò a e su cui verte la domanda abbia già parlato. Per questo, non l'interrogare, ma l'ascolto della parola che ci è rivolta è il vero atteggiamento del pensiero qui necessario.¹⁴¹

Ma la questione è un po' più complicata, perché il mettersi all'ascolto è sempre indirizzato, è sempre un protendere interrogante verso una certa parola, così come il domandare pone già la risposta che in una certa misura è già implicitamente data. In questo senso domanda e risposta si presuppongono vicendevolmente. Inoltre, se da una parte nel cercare di mettere a tema l'ascoltare o il

¹³⁹ In questo senso Ferdinando Menga può contrapporre la filosofia di Heidegger come mistica della domanda a quella di Waldenfels, incentrata sull'originarietà della risposta. Cfr. F.G. MENGA, *Fra eccesso e ordine. Waldenfels, Heidegger e il discorso dell'estraneo*, Postfazione a *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, Città Aperta Edizioni, Troina 2005. Sul domandare in Heidegger cfr. anche F. POLIDORI, *L'ultima parola. Heidegger/Nietzsche*, «La Nuova Italia», Firenze 1998, in particolare pp. 28-36.

¹⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 22 e pp. 76-77.

¹⁴¹ M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 142 e sg.

domandare il focus speculativo sembra slittare dal *che cosa* al *come*, dall'altra questo doppio movimento circolare del presupporre reciproco apre una tensione, uno spazio di attesa. Non bisognerà dunque avere fretta nel ridire, ossia nel tradurre e tentare il più possibile di trattenere la risposta (strategia b). E questo per un'altra ulteriore motivazione. Postulando che il non-detto dell'intera tradizione occidentale sia l'essere, Heidegger mette il dire in una condizione di impossibilità. Perché nel confronto con i pensatori del passato il dire non può limitarsi a dire la sottrazione e l'impossibilità del dire. La via dell'attesa silenziosa tra ascoltare e domandare deve risolversi in un ridire, in un tradurre impossibile perché se prova a dire l'essere finirà sempre per dire l'ente. E questo perché il detto porta con sé una dimensione della presenza e del pensiero rappresentativo che inevitabilmente oggettiva l'essere confondendolo con l'ente.¹⁴² Il problema risiede dunque nel dire stesso, nel quale Heidegger sembra temere che significato e presenza si coimplichino inevitabilmente. Lo spazio aperto della tensione traduttiva è quello della differenza ontologica. Ecco dunque che la questione della possibilità della traduzione coincide con la possibilità del discorso filosofico stesso, perché una traduzione

¹⁴² Sul problema del nominare senza implicare immediatamente la dimensione rappresentativa della descrizione:

«S: Debbo confessare che tutto ciò che Lei ha detto sulla contrada, la vastità e la permanenza, sul rivolgersi e l'acquietarsi, non riesco bene a rappresentarmelo.

E: Non bisogna affatto rappresentarselo, perché, così facendo, tutte le cose che ci vengono incontro all'interno di un orizzonte sarebbero già considerate degli oggetti.

S: Allora ci è anche impossibile descrivere le cose dette?

M: Certo. Ogni descrizione, infatti, non potrebbe fare a meno di mettercele davanti come se fossero degli oggetti.

E: Nondimeno, tutto ciò si lascia nominare e perciò si lascia pensare...

M: A patto che il pensare non si configuri più come rappresentare».

Id., *L'abbandono*, cit., p. 58.

perfetta sarebbe quella che dice l'essere che il detto indica senza portarlo alla presenza. Questa è una possibilità impossibile e su questa paradossalità poggia la paradossalità della traduzione, la quale potrebbe sì essere giudicata come un fallimento, ma solo se fosse possibile porsi in una prospettiva esterna, in grado di sottrarsi a questa dinamica. Come suggerisce Cristin, l'*über* dell'*Übersetzen* andrà invece compreso come un *de* latino o un *περί* greco, ossia come un «intorno a», un costante approssimarsi, un avvicinarsi interminabile alla cosa (*Sache*) da tradurre.¹⁴³

2.) Paradossologia della traduzione

La «legge della traduzione» viene formulata da Derrida nelle prime pagine del *Monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*. Il testo ruota attorno al rapporto tra individuo e lingua e in un primo inquadramento della questione compare una doppia postulazione antinomica:

Non si parla mai che una sola lingua – o piuttosto un solo idioma.

*Non si parla mai una sola lingua – o piuttosto non c'è idioma puro.*¹⁴⁴

¹⁴³ R. CRISTIN, *La traduzione tra fenomenologia ed ermeneutica*, «Magazzino di Filosofia», 2, 2000, pp. 169-183, in particolare pp. 181-182 e M. HEIDEGGER, «Zur Seinsfrage» (1955), HGA 9; trad. it. di A. La Rocca e F. Volpi, «La questione dell'essere», in E. JÜNGER, M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989, pp. 107-167, qui p. 111.

¹⁴⁴ J. DERRIDA, *Le monolinguisimo de l'autre* (1996); trad. it. di G. Berio, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina, Milano 2004, p. 12. Della paradossologia della traduzione si è occupato anche Paul Ricœur proponendo di sostituire all'«alternativa paralizzante» traducibilità-intraducibilità l'alternativa pratica fedeltà-tradimento che chiede di rinunciare all'ideale della traduzione perfetta per praticare l'ospitalità linguistica. Nell'esplorazione delle forme della fedeltà il discorso di Ricœur vede però subito il ripresentarsi di una nuova aporia quella tra comunicabile e ineffabile. P. RICŒUR, «Le paradigme

Il primo enunciato asserisce la massima condivisione e condivisibilità della lingua che sembra essere sempre la stessa, quella parlata da un singolo in situazioni differenti, quella delle diverse soggettività e quella parlata dalle distinte comunità. Si noti che la struttura dell'enunciato non è positiva, come potrebbe esserlo l'asserzione «parliamo tutti la stessa lingua», ma procede invece per negazione, «On ne parle jamais qu'une seule langue», dove la traduzione letterale di Graziella Berto amplifica l'effetto di distorsione dell'affermazione per via negativa.¹⁴⁵ Questa struttura permette di costruire il secondo enunciato con una variazione minima che ne stravolge però completamente il senso: le lingue si danno sempre in una dimensione plurale, ognuno di noi si trova già da sempre immerso nell'intersezione tra più sfere linguistiche che costituiscono la sua peculiarità irriducibile e irriproducibile.

I due rami dell'antinomia, che Derrida chiede di assumere come postulati, sembrano presentare rispettivamente il punto di vista dell'universale, della generalità e quello del particolare, del singolo nella sua intima peculiarità. Nella lingua c'è un elemento universalizzante che apre la possibilità di individuare delle linee di continuità tra situazioni tra loro differenti tanto per una stessa soggettività quanto nella dimensione intersoggettiva. Questa spinta universalizzante tende a annullare le differenze prestandosi come base teorica per una retorica della riduzione delle lingue a una. La realizzazione di una lingua universale è anche ciò a cui ripetutamente la filosofia ha mirato nel corso della sua storia: si pensi ad esempio alla

de la traduction» (1999); trad. di M. Gasbarrone, a cura di D. Jervolino, «Il paradigma della traduzione», in Id., *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 51-74, in particolare p. 54.

¹⁴⁵ G. BERTO, «Il disagio della traduzione», introduzione a J. DERRIDA, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. XII.

«nuova lingua» discussa da Descartes nel suo carteggio con Mersenne «per mezzo della quale i contadini potranno giudicare della verità delle cose meglio di quanto fanno attualmente i filosofi», ma che «presuppone dei grandi mutamenti dell'ordine delle cose, e bisognerebbe che tutto il mondo fosse un paradiso terrestre».¹⁴⁶ O ancora si pensi alla caratteristica universale di Leibniz, all'ideografia di Frege, dove il fine stesso della filosofia diviene quello di disambiguare, compito che oggi si pone la filosofia analitica del linguaggio con l'analisi semantica.¹⁴⁷ Nella lettera a Mersenne, Descartes distingue tra due tipi di universalità semiotica: quella di un linguaggio assolutamente naturale, costituito da voci, nomi ecc., e quella di un codice artificiale costruito in maniera totalmente arbitraria. Di questo tipo sono i progetti di Leibniz e Frege, mentre nella prima categoria potrebbe rientrare la «lingua vera», la «pura lingua» di nomi evocata da Benjamin come focus di convergenza delle lingue storiche nella traduzione.¹⁴⁸ Sulle riflessioni benjaminiane in merito

¹⁴⁶ Descartes, lettera a Mersenne del 20/11/1629, ripresa in J. DERRIDA, *De la Grammatologie* (1967); trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998, p. 112 e sgg. e J. DERRIDA, *Du droit à la philosophie* (1990); a cura di F. Garritano, trad. it. di E. Sergio, *Del Diritto alla filosofia*, Abramo, Catanzaro 1999, p. 117.

¹⁴⁷ Sui progetti di lingue universali nella storia cfr., ad esempio, U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta*, Laterza, Roma-Bari 1993.

¹⁴⁸ W. BENJAMIN, «Die Aufgabe des Übersetzers» (1923); trad. it. di R. Solmi, «Il compito del traduttore», in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 47 e p. 49. Benjamin assegna un certo privilegio al «nome» e al «nominare»: «Il nome ha, nel campo della lingua, unicamente questo significato e questa funzione incomparabilmente alta: di essere l'essenza più intima della lingua stessa. Il nome è ciò attraverso cui non di comunica più nulla e in cui la lingua stessa e assolutamente si comunica. Nel nome l'essenza spirituale che si comunica è la lingua. Dove l'essenza spirituale nella sua comunicazione è la lingua stessa nella sua assoluta interezza, là soltanto vi è il nome, e là vi è il nome soltanto». Secondo Benjamin la traduzione della lingua delle cose,

alla traduzione si tornerà più avanti per seguire da vicino il corpo a corpo di Derrida con il saggio sul *Compito del traduttore*.

Il presupposto di alcuni progetti filosofici, se non del progetto stesso della filosofia, sembra dunque una traducibilità totale e senza perdita. La concezione “classica” della traduzione come passaggio di un senso preesistente da una lingua a un’altra non sarebbe dunque tanto la conseguenza di una precisa impostazione filosofica come sostiene Berman, ma al suo stesso fondamento ed è in quest’ottica che Derrida può affermare che «l’origine della filosofia è la traduzione, la tesi della traducibilità».¹⁴⁹ La traducibilità sarebbe dunque il presupposto che muove lo stesso progetto filosofico nel suo complesso.

Il secondo enunciato formulato da Derrida nell’antinomia coglie invece il punto di vista del particolare, dove ogni singola biografia è sempre calata nella complessità dei rapporti che la lingua intrattiene con le categorie di cittadinanza, nazionalità, cultura e nascita, tutte categorie che seppur artificiali e in certa misura aleatorie la plasmano in maniera decisiva. La singolarità appartiene dunque sempre a più comunità linguistiche le cui intersezioni costituiscono proprio l’unicità della sua particolarità che eccede sempre le suddette categorie e può solo essere testimoniata. Ognuno parla dunque in un certo senso una lingua unica e irripetibile perché unica è la sua

senza suono né nomi, genera le lingue degli esseri umani, nominali e foniche, le quali a loro volta producono in maniera traduttiva una lingua unitaria superiore «finché si dispiega, nell’ultima chiarezza, la parola di Dio, che è l’unità di questo movimento linguistico». W. BENJAMIN, «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» (1916); trad. it. di R. Solmi, «Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo», in *Id.*, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 70.

¹⁴⁹ C. LÉVESQUE, C.V. McDONALD (a cura di), *The ear of the other*, cit., p. 159, traduzione mia.

esistenza. E in prossimità di questa pura intraducibilità si situa il linguaggio poetico.¹⁵⁰

Proprio nella lingua e nell'esperienza che ciascuno ne fa prende però forma una «articolazione enigmatica» tra particolare e universale. Perché è «l'esperienza della lingua [...] ciò che dà luogo all'articolazione tra l'universalità trascendentale o ontologica e la singolarità esemplare o testimoniante dell'esistenza *martirizzata*».¹⁵¹

E il passaggio alla questione della traduzione è per Derrida un passaggio immediato. Ad una delle sue riformulazioni dell'antinomia infatti aggiunge:

Questa doppia postulazione,

- *Non si parla mai che una sola lingua...*

(*sì ma*)

- *Non si parla mai una sola lingua...*

non è infatti soltanto la legge stessa di ciò che chiamiamo traduzione. Sarebbe la legge stessa come traduzione. Una legge un po' folle, sono pronto a concedertelo.¹⁵²

L'aporia detta legge alla traduzione perché questa è sempre costretta a muoversi tra questi due elementi della lingua, l'elemento universalizzante che chiede la massima traducibilità e l'elemento particolare che tenta di resistere.¹⁵³ Ogni dibattito teorico sulla traduzione, sulla

¹⁵⁰ Un idioma assolutamente singolare di per sé non è ancora un linguaggio. Lo diventa nel momento in cui interviene l'elemento della ripetizione: «Questo potere, vale a dire questo impotere che apre e delimita il lavoro della forza, inaugura la traducibilità, rende possibile quello che si chiama "il linguaggio", trasforma l'idioma assoluto in un limite già sempre trasgredito: un idioma puro non è un linguaggio, lo diventa solo in quanto si ripete; la ripetizione sdoppia già da sempre il vertice della prima volta». J. DERRIDA, «Freud e la scena della scrittura», cit., p. 276.

¹⁵¹ ID., *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 34.

¹⁵² Ivi, p.14.

¹⁵³ Sul ruolo giocato dall'aporia nel pensiero di Derrida attraverso un

fedeltà e sul tradimento, sull'equivalenza e sulla perdita, sembra muoversi all'interno di questo schema aporetico, restandone intrappolato. D'altro canto però ogni legge deve sempre proporsi come articolazione e passaggio di inclusione e esclusione tra particolare e universale e dunque ogni legge è in fondo intrinsecamente traduttiva. La traduzione diviene l'emblema di ogni relazione tra particolare e universale e diviene la «legge stessa come traduzione». Questa sorta di affinità con la legge non deve però far pensare che sia possibile ricondurre la traduzione a una serie di regole da seguire; all'inverso la costituzione antinomica della traduzione al fondo della legge sembra costituire proprio ciò che impedisce di proporre positivamente una serie di procedure.¹⁵⁴ Se si dovesse dunque cominciare a individuare il luogo della traduzione potremmo incontrarlo al cuore tanto della questione della legge quanto del progetto filosofico nel suo complesso.

La lettura dei paragrafi del *Genesi* relativi alla costruzione della torre di Babele è utilizzata da Derrida come ingresso privilegiato alla problematica della traduzione sia in *Des Tours de Babel*, sia in *L'oreille de l'autre* e in entrambi i luoghi il testo biblico viene affrontato insieme a *Il compito del traduttore* di Walter Benjamin. La legge della traduzione o la traduzione come legge è imposta qui agli esseri umani dal loro Dio.

Egli dice loro: adesso non imporrete una sola lingua, voi sarete condannati alla molteplicità delle lingue: traducete e, per cominciare, traducete il mio nome. Traducete il mio nome, egli dice, ma al contempo dice

confronto teoretico con il pensiero greco, specialmente con Aristotele, si veda M. VERGANI, *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002, in particolare la terza parte, pp. 223-323.

¹⁵⁴ Il riferimento è, ad esempio, a J. DERRIDA, *Force de loi* (1994); trad. it. di A. Di Natale, a cura di F. Garritano, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 81.

anche: Non sarete capaci di tradurre il mio nome; prima di tutto, è un nome proprio e, in secondo luogo, il mio nome, quello che io stesso ho scelto per questa torre, significa ambiguità, confusione ecc. Pertanto Dio, nella sua rivalità con la tribù dei semiti, dà loro, in un certo modo, un doppio comando assoluto. Egli impone un *double-bind* su di loro dicendo: Traducetemi e, soprattutto, non traducetemi. Desidero che mi traduciate, che traduciate il nome che vi impongo: e allo stesso tempo, qualsiasi cosa facciate, non traducetelo, non ne sarete mai capaci.¹⁵⁵

Derrida si appropria dell'espressione coniata da Gregory Bateson e trasforma l'intervento divino di discesa sulla terra per confondere gli esseri umani attraverso la pluralità delle lingue in un *double bind* contraddittorio che li getta in una situazione immediatamente schizofrenica. Tanto più se si tiene presente che il brano narra l'evento che dà vita all'esigenza del tradurre all'interno di un testo, quello sacro dell'ebraismo, che di per sé interdice la traduzione. La contraddizione si approfondisce se si tiene conto che ogni contratto, accordo o obbligazione (*bind*) può avvenire solo in traduzione, ossia solo se è simultaneamente pronunciato in tutte le lingue o gli idiomi dei contraenti. E dunque «il contratto di traduzione – diciamo nel senso trascendentale del termine – è il contratto stesso. Ogni contratto deve essere un contratto di traduzione».¹⁵⁶

Comincia a venire in chiaro una struttura che caratterizza il rapporto della traduzione tanto con la legge quanto con il contratto. Non appena Derrida cerca di cogliere la legge che governa la traduzione, la legge *della* traduzione, la traduzione scopre se stessa al cuore della legge.

¹⁵⁵ C. LÉVESQUE, C.V. McDONALD (a cura di), *The ear of the other*, cit., p. 102, traduzione mia. Coerentemente con la scelta presa da Derrida nei suoi testi non traduco qui l'espressione *double bind*.

¹⁵⁶ Ivi, p. 125, traduzione mia.

Allo stesso modo indagando il contratto *di* (non) traduzione, quello imposto da Dio agli esseri umani, la traduzione si rivela condizione stessa del contratto. L'ipotesi che dovrà venir ulteriormente suffragata è che ciò accada anche al discorso filosofico: nel momento in cui questo tenta di coglierla, la traduzione si rivela la condizione stessa del discorso.

I due poli tra i quali si muove la traduzione possono poi essere così riformulati:

1. *Niente è intraducibile (sì ma)* 2. *Niente è traducibile.*

Oppure, in termini modali: 1. *Tradurre è necessario (sì ma)* 2. *Tradurre è impossibile.*

La prima riformulazione dell'antinomia compare in *Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»?*: «ora io non credo che niente sia mai intraducibile – né d'altra parte traducibile»¹⁵⁷. Anche qui la struttura è quella della doppia negazione che questa volta trova il suo polo opposto, la sua negazione, nell'omissione della sua seconda negazione. Alla traducibilità pura corrisponderebbe secondo Derrida un impoverimento per univocità e trasparenza della lingua, mentre l'assoluta intraducibilità interdirebbe ogni incontro con l'altro chiudendoci nel solipsismo, in una lingua morta nel suo isolamento idiomatrico.¹⁵⁸

La doppia postulazione antinomica di Derrida potrebbe apparire come una posizione di compromesso tra due iperboli, una posizione di comodo sintomo di buon sen-

¹⁵⁷ J. DERRIDA, *Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»?* (2004); trad. it. di J. Ponzio, *Che cos'è una traduzione «rilevante»?*, «Athanos», 2, 1999-2000, pp. 25-45, qui p. 28, oppure: «Niente è intraducibile in un certo senso, ma in un altro senso tutto è intraducibile [...]» Id., *Il monolinguismo dell'altro*, cit., p. 74.

¹⁵⁸ J. DERRIDA, «Living on. Border Lines» (1979); trad. it. di Silvano Facioni, «Sopra-vivere», in Id., *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano 2000, p. 194 e pp. 43-44. Cfr. C. DI MARTINO, *Il problema della traduzione. A partire da Jaques Derrida*, «Doctor virtualis», 7, 2007, pp. 70-72.

so oppure di codardia teoretica.¹⁵⁹ L'impressione è invece che dispiegando la contraddizione Derrida chieda a ciascuno di imparare a sopportarla, forse per mettere in discussione il suo modo abituale di ragionare o forse, in termini nietzschiani, «per avere un avvertimento circa la sua ingiustizia, rimastagli fino allora sconosciuta».¹⁶⁰

Se, in ottica derridiana, «la traduzione è un altro nome dell'impossibile», questa impossibilità però non va a paralizzare il desiderio di traduzione, anzi è proprio ciò che lo tiene sempre aperto e insaziabile.¹⁶¹ Riconoscendone l'impossibilità Derrida iscrive la traduzione nell'ambito dell'incondizionato – nella costellazione del *dono* su cui si tornerà tra pochissimo – di ciò in cui è in gioco la dignità stessa del pensiero filosofico.

Con una simile intenzione e proprio in relazione all'attività traduttiva scrive Ortega y Gasset in *Miseria e splendore della traduzione*:

L'unica cosa che l'uomo non ottiene mai è, giust'appunto, ciò che si propone – detto questo in suo onore. Queste nozze della realtà con l'incubo dell'impossibile forniscono all'universo gli unici accrescimenti di cui esso è suscettibile. Ecco perché ha molta importanza sottolineare che tutto – tutto

¹⁵⁹ Lo stesso Derrida parla di compromessi: «Di fatto ogni traduzione data, la migliore e la peggiore, è un compromesso tra la rilevanza assoluta, la trasparenza più appropriata, adeguata, univoca, e l'irrilevanza più aberrante e più opaca» in J. DERRIDA, *Che cos'è una traduzione «rilevante»?», cit., p. 29. Il fatto che Derrida assuma una posizione di compromesso è sostenuto da H.J. VERMEER, «Die Aufhebung der Translation», in H. Salevsky (a cura di), *Kultur, Interpretation, Ausgewählte Beiträge aus 15 Jahren Forschungsseminar*, Lang, Frankfurt am Main 2005, pp. 27-52, qui p. 31, dove si discute dell'interpretazione esplicitata da Venuti nella sua traduzione inglese di questo passaggio di Derrida.*

¹⁶⁰ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1886); trad. it. di F. Masi-
ni, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 2005¹⁵, aforisma 297, p. 215.

¹⁶¹ J. DERRIDA, *Il monolinguismo dell'altro*, cit., p. 74. Cfr. anche J. DER-
RIDA, *Che cos'è una traduzione «rilevante»?», cit., p. 39.*

quello che vale la pena, si capisce, tutto ciò che è davvero umano – è difficile, molto difficile; tanto, che è impossibile.¹⁶²

Tra la necessità della traduzione nella quale siamo gettati e l'impossibilità strutturale della traduzione assoluta si apre dunque il territorio di una certa, feconda, possibilità: «Questa im-possibilità non è quindi il semplice contrario del possibile. Essa si oppone ma altrettanto si consacra alla possibilità [...]».¹⁶³ Da un punto di vista della pratica filosofica a questi due postulati corrispondono dei poli oppositivi attraverso i quali è possibile classificare differenti *stili* di pensiero. Nella sua *Introduzione all'Origine della geometria di Husserl*, dismessi i panni di traduttore in senso stretto, Derrida individua nell'esigenza husserliana di univocità tanto il nucleo di una teoria implicita della traduzione, quanto la caratteristica del suo stile filosofico, connessione quella tra concezione, anche implicita, della traduzione e stile di pensiero che si rivela via via sempre meno casuale.¹⁶⁴ Alla tendenza a disambiguare, Derrida contrappone la pratica di messa in scena della plurivocità, dello sfruttare appieno le risorse dell'ambiguità della lingua, il cui emblema è la scrittura di

¹⁶² J. ORTEGA Y GASSET, *Miseria y splendor de la traducción* (1937); trad. it. di C. Razza, *Miseria e splendore della traduzione*, il melangolo, Genova 2001, pp. 36-37.

¹⁶³ J. DERRIDA, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997, p. 14.

¹⁶⁴ Sul ruolo giocato dallo stile nella traduzione si sono soffermati, seppur in altri termini, anche Nietzsche e Ortega y Gasset individuando in esso proprio la prima grande difficoltà della traduzione. Cfr. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (1886); trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1972², §28, pp. 36-37; J. ORTEGA Y GASSET, *Miseria e splendore della traduzione*, cit. e il bel saggio introduttivo di C. RAZZA, «La sconfitta del luogo comune. Ortega e la traduzione», ivi, pp. 7-25, in particolare, per quanto riguarda lo stile, p. 17 e pp. 19-20.

Joyce.¹⁶⁵ L'espressione «And he war» del *Finnegans Wake*, ad esempio, mostra icasticamente la pluralità ibrida contenuta in ogni enunciato e sintagma, spesso silenziosa e sottaciuta sino al momento traduttivo.¹⁶⁶ Qui Derrida sospetta della traduzione, quantomeno di quella intesa in senso tradizionale, perché «una cosa rimane impossibile da tradurre: il fatto che ci sono due lingue qui, o almeno più di una [...], l'evento che consiste nell'innestare più lingue in un singolo corpo».¹⁶⁷

Inoltre, se il presupposto di un certo modo di fare filosofia è la traducibilità totale, quello di Derrida sembra invece un progetto di sabotaggio di questo presupposto. Come nota Di Martino infatti «tutti i testi di Derrida sono costruiti per rendere "impossibile" il compito del traduttore, per promuovere e incrementare l'equivoco, l'incomprensione, per favorire la disseminazione del senso o la compossibilità di più sensi».¹⁶⁸ In essi si susseguono

¹⁶⁵ Cfr. J. DERRIDA, *Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl* (1962); trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl: l'origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987, p. 158 e sgg.

¹⁶⁶ Schenoni traduce infatti «E lui guerra» dove compare sì l'ambiguità semantica generata dalla compresenza di inglese e tedesco, ma scompare questa stessa compresenza. J. JOYCE, *Finnegans Wake*; trad. it. di L. Schenoni, *Finnegans Wake*, libro secondo, I-II, Mondadori, Milano 2004, p. 258 bis.

¹⁶⁷ C. LÉVESQUE e C. V. McDONALD (a cura di), *The ear of the other: otobiography, transference, translation: texts and discussions with Jacques Derrida*, cit., p. 99, traduzione mia. Sull'intraducibilità della pluralità delle lingue in un medesimo testo: «Ma ciò che resterà sempre intraducibile in una qualsiasi *altra* lingua è la differenza marcata dalle lingue nel poema. [...] Di principio, di diritto, tutto sembra traducibile, salvo la marca della differenza tra le lingue all'interno dello stesso evento poetico» in J. DERRIDA, *Schibboleth – pour Paul Celan* (1986); trad. it. di G. Scibila, *Schibboleth per Paul Celan*, Gallio, Ferrara 1991, p. 44 oppure J. DERRIDA, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (1987); trad. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, il melangolo, Genova 2004, p. 45 e sgg.

¹⁶⁸ C. DI MARTINO, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2009, p. 115.

schibboleth e espressioni idiomatiche che sembrano voler deliberatamente impedire ogni tentativo traduttivo.

Lo *schibboleth*, anche qui, non resiste alla traduzione a causa di una certa inaccessibilità del suo senso al trasferimento, a causa di un certo segreto semantico, ma per ciò che in lui forma l'intaglio di una differenza non significativa nel corpo della marca – scritta o orale, scritta nella parola come può esserlo una marca nella marca, un'incisione che marca perfino la marca stessa.¹⁶⁹

Ogni elemento intraducibile è sentinella dell'unicità del testo, dell'esperienza della e nella lingua; in *Schibboleth per Paul Celan* a Derrida preme a tal punto marcare l'unicità particolare della testimonianza del poeta che la traduzione appare unicamente come un pericoloso strumento che gioca solo dalla parte dell'universale.¹⁷⁰ Il sospetto di Derrida si mostra tanto nei toni con cui egli tocca qui la questione della traduzione quanto nel suo insistere sull'intraducibilità della molteplicità delle lingue che si intrecciano in particolare nella poesia *In eins*.¹⁷¹ Se

¹⁶⁹ J. DERRIDA, *Schibboleth per Paul Celan*, cit., p. 45.

¹⁷⁰ Derrida individua anche nel dialetto una delle possibilità di resistenza del particolare nei confronti dell'universale, della legge e del potere, consapevole del fatto che per la traduzione passano questioni politiche decisive e che l'attenzione per la lingua viene spesso strumentalizzata a fini economici o nazionalistici. Il paradosso che mette in evidenza Derrida è che per salvaguardare il particolare, il dialetto o la lingua della minoranza, è necessaria la traduzione forzata nella lingua (della maggioranza) dalla quale si tenta di proteggersi: «Dal momento in cui – per sollecitudine di persuasione retorica e politica – vi siete appropriati della lingua del potere e la padronegiate abbastanza per tentare di convincere o vincere, vi siete già anticipatamente vinti, e convinti di aver torto». J. DERRIDA, *Del diritto alla filosofia*, cit., p. 94. Prendere atto che l'appropriarsi della lingua dell'altro, anche con l'intenzione di contrapporsi a ciò che essa veicola, è un'operazione non priva di violenza o di contraccolpi per chi la pratica, incrina ogni prospettiva ingenuamente irenica sul processo traduttivo.

¹⁷¹ «Ciò che sembra sbarrare il passaggio alla traduzione, è la molteplicità delle lingue nello stesso poema, in una volta sola. Quattro

Derrida sembra dunque voler proteggere la testimonianza particolare del componimento poetico di Celan dalla violenza della traduzione, altrove sembra invece confidare in essa, nella sua inventiva; con la speranza di dischiudere nella lingua delle possibilità ancora inedite rivolge direttamente al traduttore un chiaro appello, mettendo così in luce la struttura responsiva della traduzione: «inventa dunque nella *tua* lingua se puoi o vuoi comprendere la mia, inventa se puoi o vuoi farla comprendere, la mia lingua, come la tua, mentre l'evento della sua prosodia non ha luogo che una sola volta presso di lei». ¹⁷²

1.) Economie della traduzione

L'ipotesi è dunque che nell'antinomia della legge della traduzione o della traduzione come legge si mostrino gli elementi di una «logica» peculiare. In primo luogo, come si è visto, gli enunciati sono formulati per mezzo di una doppia negazione, «*non* si parla *mai...*» dove la negazione non sembra affatto involutiva come invece accade nella logica classica. In secondo luogo, nella formulazione più estesa dell'antinomia della traduzione, Derrida lega i due enunciati con un «(sì ma)», ponendo la congiunzione al posto della disgiunzione nel principio del terzo escluso, passando così a lato del principio di non contraddizione. «*Tertium datur*» riassume efficacemente Di Martino delineando i tratti di «una “a-logica” del terzo, dell'indecidibile, del *double bind*, del passaggio». ¹⁷³ Questo *tertium* però, smarcandosi nettamente dal momento della sintesi della dialettica speculativa hegeliana, più che

lingue, come una serie di nomi propri e di firme datate, il quadrante di un sigillo.» J. DERRIDA, *Schibboleth per Paul Celan*, cit., p. 36.

¹⁷² J. DERRIDA, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 76.

¹⁷³ C. DI MARTINO, *Figure dell'evento*, cit., p. 112.

un *et et* si rivela un *nec nec*, conformemente alla struttura della doppia negazione già preimpostata nel caso dell'antinomia della traduzione.

Uno dei concetti attraverso i quali Derrida tenta di cogliere la logica della traduzione è il concetto di economia. L'aspetto che viene messo qui a fuoco è quello dello scambio, del transito di beni che ha luogo nella traduzione insieme al calcolo di ciò che si muove nelle transazioni. Gli assi sui quali si sviluppa il discorso sono quello della proprietà accanto a quello, forse più sorprendente, della quantità.

«Economia», qui, significherebbe due cose, *proprietà e quantità: da una parte* ciò che concerne la legge della *proprietà* (*oikonomia*, la legge, *nomos*, dell'*oikos*, di ciò che è proprio, appropriato a sé, a casa propria – e la traduzione è sempre un tentativo di appropriazione che mira a trasportare a casa propria, nella propria lingua, il più propriamente possibile, nella maniera la più rilevante possibile, il senso più proprio dell'originale, anche se è il senso proprio di una figura, di una metafora, di una metonimia, di una cataresi o di una indicibile improprietà [*indécidable impropriété*] –), e, *d'altra parte*, una legge della *quantità*: quando si parla di economia si parla sempre di quantità calcolabile. Si conta e si rende conto [...].¹⁷⁴

1.) Quantità

In *Che cos'è una traduzione «rilevante»?* Derrida abbozza schematicamente alcune fasi di una sorta di storia della traduzione. C'è stato un tempo, quello di Cicerone, Girolamo e Lutero – Derrida non distingue le poetiche traduttive dei tre, raggruppandoli – nel quale l'economia della traduzione si esprime nella formula *non verbum e*

¹⁷⁴ J. DERRIDA, *Che cos'è una traduzione «rilevante»?», cit., pp. 28-29.*

verbo, sed sensum exprimere de sensu, dove la parola poteva essere sacrificata a favore del senso, dell'idea, dello spirito di ciò che si supponeva un testo volesse dire. Questa formulazione programmatica è stata contestata, ci dice Derrida, nella «nostra modernità» la quale riserba alla traduzione un'altra legge e un'altra economia. Questa traduzione «moderna» viene descritta da Derrida nel giro di poche pagine con un crescendo di aggettivi che si vanno via via specializzando: «classica», poi «tradizionale» e «dominante», infine «normale, normata, pertinente o rilevante». ¹⁷⁵ Questa concezione della traduzione oggi dominante sarebbe quella che segue la «legge economica della parola», la quale consisterebbe dunque nel tracciare delle uguaglianze tra i singoli termini secondo il principio del dizionario.

Soffermarsi su questa serie di aggettivi sembra funzionale per comprendere la posizione assunta da Derrida nei confronti di questa traduzione «moderna», posizione qui ben poco chiara. Egli si allea con l'economia «classica» della parola nella misura in cui va a contestare l'indicazione ciceroniana a favore della literalità della traduzione. In *Des Tours de Babel*, ad esempio, Derrida prende in considerazione due differenti traduzioni del passo biblico ed esprime la sua preferenza per quella di Chouraqui perché quella più letterale tra le due, quella che sembra invertire il motto ciceroniano a favore di un *verbum e verbo*. Ma Derrida va oltre, auspicando una traduzione ultra-letterale e rifiutando la parola come unità atomica minima, come «corpo indecomponibile, l'unità invisibile di una forma sonora che incorpora o significa l'unità indivisibile di un senso o di un concetto». ¹⁷⁶ Per imma-

¹⁷⁵ Ivi, p. 30 e sgg.

¹⁷⁶ Ivi, p. 30. Di un altro avviso è Carla Canullo che individua nella parola l'unità qualitativa che sta al cuore dell'unità quantitativa della

ginare una letteralità che vada oltre la parola come unità minima si deve allora ipotizzare che il *quantum* della traduzione si avvicini di più alle sillabe o alle singole lettere. Una tale unità di calcolo insinua però il dubbio relativo all'esigenza stessa di un'unità traduttiva minima per pensare invece a un lavoro sulla lingua nel suo insieme e sul testo, sulla sua sintassi e sulla costruzione complessiva del discorso.

Un ulteriore indizio che porta a escludere che per Derrida il tradurre possa trovare nella parola l'unità minima traduttiva risiede nell'atteggiamento complessivo che egli mantiene nei confronti dell'ambiguità intrinseca della parola – non da disambiguare, ma da potenziare – e nell'attenzione alla contestualità e alla discorsività, irriducibili e insostituibili con un singolo termine.

La perplessità di Derrida nel consegnare alla traduzione un'unità minima di lavoro a partire dalla quale calcolare un'equivalenza sembrerebbe inficiare la possibilità stessa del calcolo economico della quantità, al quale mancherebbero le condizioni per procedere. In assenza di calcolo tutti gli aspetti di un testo potrebbero essere esplicitati, non ci sarebbe nulla di destinato a rimanere nascosto e inattuabile nel momento in cui non si dovesse tenere conto della quantità.¹⁷⁷ Ma nessun testo, per via della sua

concezione derridiana della traduzione. Il fatto che Derrida affidi poi, *de facto* nella sua pratica traduttiva, a singole parole il compito della traduzione, come nei casi di *relever/relevant(e)* o di *retrait* va a suffragare questa tesi. Tuttavia anche Canullo evidenzia come il tradurre consista nello spingere la parola oltre se stessa in una dimensione plurale grazie al movimento di manifestazione della verità. C. CANULLO, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine, 2017, pp. 191-197.

¹⁷⁷ In una differente intensità della stringenza del calcolo della quantità nella traduzione potrebbe risiedere la differenza tra interpretazione e traduzione. In questo senso si veda la risposta di Derrida alla questione della «sexuality in translation» e in particolare della traduzione di «elle» con «it» in C. LÉVESQUE, C.V. McDONALD (a cura di), *The ear*

finitezza, è di fatto esentato da questo calcolo. Il quale diventa poi tanto più impraticabile quando viene messo a fuoco un altro tipo di quantità, quella del ritmo, del metro, della rima, che costituisce «l'economia poetica dell'idioma». Questa sembra intraducibile proprio in quanto incalcolabile:

Ma intraducibile rimane – deve restare, mi dice la mia legge – l'economia poetica dell'idioma [...] dove una data «quantità» formale fallisce sempre nel restituire l'evento singolare dell'originale, cioè nel farlo dimenticare, una volta registrato, nel portare via il suo numero (*nombre*), l'ombra (*ombre*) prosodica del suo quantum. Parola per parola, se vuoi, sillaba per sillaba. Dal momento in cui si rinuncia a questa equivalenza economica, del resto rigorosamente impossibile, si può tradurre tutto, ma una traduzione vaga nel senso vago della parola «traduzione».¹⁷⁸

Si comincia qui a intuire che l'operazione di traduzione ha a che fare con l'oblio, con il dimenticare, o meglio con il far dimenticare «l'originale» e la sua quantità. Ciò che più costituisce l'unicità di un testo, ciò che lo rende un evento singolare è la sua prosodia, il ritmo più intimo, il tono del discorso. Questi aspetti sono quelli che agli occhi di Derrida sembrano i più intraducibili perché cifra di un'insostituibile singolarità.

Coerentemente con quanto detto sin qui, la peculiarità dello stile derridiano di scrittura mette in scacco la norma traduttiva corrente: ogni volta che pratica l'omofonia o l'omonimia costringe chi traduce a moltiplicare i termini o a aggiungere una nota del traduttore, facendo saltare questa economia della parola come unità minima:

tutte le volte che l'unità della parola è minacciata o messa in questione, non è soltanto l'operazione della

of the other, cit., p. 154 e sg.

¹⁷⁸ J. DERRIDA, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 72 e sg.

traduzione a trovarsi compromessa, è il concetto, la definizione e l'assiomatica stessa, è l'idea della traduzione che bisogna riconsiderare.¹⁷⁹

La contestazione della parola come unità minima indica dunque l'esigenza di una trasformazione del concetto di traduzione che prenda le distanze da quello corrente almeno su tre assi: Derrida esige questa trasformazione per essere tradotto nella sua peculiarità, la pratica sui testi che prende in considerazione e ne accenna alcuni tratti a livello di riflessione teorica.

Nella *Mano di Heidegger*, commentando la traduzione francese dello scritto heideggeriano su Trakl, Derrida avanza alcune osservazioni che permettono di metter a nudo la congiunzione di questi tre assi e che apre sulle linee di lavoro che seguiranno:

A ogni passo il rischio del pensiero resta intimamente *impegnato* nella lingua, nell'idioma e nella traduzione. Saluto l'audace avventura che quella traduzione, nella sua discrezione, ha costituito. Il nostro *debito* va a un *dono* che dà molto di più di ciò che si suol chiamare una versione francese. Ogni volta che mi toccherà allontanarmene sarà *senza la minima intenzione di valutarla*, meno che mai emendarla. Dovremo piuttosto *moltiplicare i tentativi*, non dar tregua alla parola tedesca, e analizzarla seguendo varie ondate di tocchi, carezze o colpi. Una traduzione, nel senso corrente di ciò che viene pubblicato sotto questo nome, non può permetterselo. Ma noi abbiamo, per contro, il *dovere* di farlo ogni volta che si *sfiderà il calcolo del mot à mot*, una parola per un'altra – ossia l'ideale convenzionale della traduzione. Sarebbe d'altronde legittimo, triviale in apparenza ma in verità essenziale, considerare questo testo su Trakl come una situazione (*Erörterung*) di ciò che definiamo il tradurre. Nel cuore di questa situazione, di questo luogo (*Ort*), *Geschlecht*, la parola o la marca. Poiché sono la *composizione* e la

¹⁷⁹ ID., *Che cos'è una traduzione «rilevante»?», cit., p. 30.*

decomposizione di questa marca, il lavoro di Heidegger nella sua lingua, la scrittura manuale e artigianale, il suo *Hand-Werk*, che le traduzioni esistenti (francesi, e suppongo, inglesi) tendono fatalmente a cancellare.¹⁸⁰

In questo passo relativamente breve si trovano concentrate e esposte per accenni gran parte delle questioni della riflessione derridiana sulla traduzione, caso piuttosto raro fatto salvo per *Che cos'è una traduzione «rilevante»?* Il pensiero, da intendersi come *Denken* heideggeriano che mira a evocare l'essenza del linguaggio grazie al rapporto privilegiato che intrattiene con esso, resta impegnato nella traduzione come un'attività ma anche come un *compito* che coinvolge chi lo pratica nella sua dimensione complessiva. La traduzione non è affatto una versione, ma un *dono* nei confronti del quale il lettore contrae un debito (§ 3) e il rapporto tra la traduzione e colui o colei che se ne lascia sollecitare non è dunque quello del critico che formula un giudizio di valore sulla traduzione o ne propone delle correzioni. Il ritorno a quello che in questo caso viene considerato l'originale, ossia il testo di Heidegger, per ritradurlo e «moltiplicare i tentativi» è dunque da ascrivere anch'esso a una dimensione del compito e del debito e più che un tentativo di dire meglio sarà un tentativo di cogliere la parola diversamente facendola reagire sotto diverse e plurali sollecitazioni. Questa non è la prassi seguita dalle traduzioni che si trovano in commercio, normate dalla consuetudine e dal diritto d'autore. Quello di distaccarsi dalla traduzione «normale» e «normata» assume per Heidegger la dimensione del dovere e un dovere sarà dunque non rispettare la convenzione del calcolo economico che prevede la restituzione di una pa-

¹⁸⁰ ID., «Geschlecht II» (1987); trad. it. di G. Scibilia, «La mano di Heidegger», in ID., *La mano di Heidegger*, Laterza, Bari 1991, pp. 31-80, qui pp. 64-65. Corsivi miei.

rola con un'altra parola. La seconda parte del testo citato è poi piuttosto enigmatica: se il luogo di confluenza della poesia di Trakl coincide con la dipartenza dello straniero peregrinante, quello del testo di Heidegger su Trakl sarebbe invece la traduzione. Questo forse non soltanto per il fatto che il testo tematizza il ritorno al proprio peregrinando per l'estraneo, ma perché Heidegger procede per «composizione» e per «decomposizione» della parola, non soltanto scavando nell'etimo. Derrida sembra intuire, seppur non esplicitare, la vocazione traduttiva nel gesto filosofico di Heidegger sulla sua stessa lingua, un lavoro che può sì essere ritradotto, ma che in questa ritraduzione è difficile mantenere in chiaro.

A sua volta, Derrida descrive il suo lavoro sulla parola tedesca di Heidegger come un movimento di tipo traduttivo, seppur nel senso non comune del termine e secondo quell'economia della quantità che si è andata qui delineando.

2.) Proprietà

L'economia della traduzione regola questioni di proprietà perché il processo traduttivo sembra non poter evitare di fare i conti con il proprio e con il movimento di appropriazione, mettendone in chiaro la struttura. Questo è particolarmente evidente nella maniera in cui Heidegger affronta la questione della traduzione.

Nel corso che si potrebbe considerare di raccordo tra quello su *Andenken* e quello su Parmenide, il corso sull'inno *Der Ister* del semestre estivo 1942, Heidegger torna sul tema del proprio e dell'appropriazione, ponendosi sostanzialmente in linea con ciò che aveva fatto dire a Hölderlin durante il semestre precedente.¹⁸¹ L'inno ri-

¹⁸¹ M. HEIDEGGER, *L'inno der Ister di Hölderlin*, cit., p. 23, traduzione

prende il tema del fiume, del passaggio da una riva all'altra e del ponticciolo, ma è solo nel contesto del confronto con l'*Antigone* di Sofocle, dove Heidegger traduce per poi definire questa sua operazione uno *Aushilfe*, un ausilio funzionale a ciò che egli vuole evidenziare, che le annotazioni sulla traduzione cominciano ad abbondare e si apre lo spazio per una *Nota sul tradurre*. In essa compaiono diversi elementi interessanti, esposti da Heidegger in maniera un po' confusa, ma ripresi in maniera più lineare nella *Ripetizione*. Nella *Nota* Heidegger esordisce con un tema più che classico per ogni teoria della traduzione, ossia: «chi decide e come si decide circa la correttezza di una "traduzione"?»¹⁸² La riflessione sembra innescata da un preventivo schermirsi contro possibili critiche alla sua proposta di tradurre δεινόν con *das Unheimliche* che si discosta dal più convenzionale *das Furchtbare* o *Furchterregende*. Heidegger tira quindi in ballo il vocabolario, o meglio il «"vocabolario"» tra virgolette, dove il traduttore può trovare delle informazioni «corrette» e «utili» se intende la lingua come un mezzo di trasporto (*Verkehrsmittel*) e di scambio (*Austausch*). Se invece il traduttore mira allo «spirito storico di una lingua», all'«ambito essenziale nominato dalla parola» il dizionario non soltanto non è

leggermente modificata: «Il tratto proprio è quel tratto al quale appartiene l'essere umano, al quale egli deve appartenere quando adempia a quel che è disposto per lui come suo modo d'essere, e che è ciò-che-richiede-disposizione. Tuttavia, il tratto proprio spesso resta per lungo tempo estraneo all'essere umano, perché l'essere umano lo tralascia senza averne assunto la proprietà. Ed egli lo tralascia, il tratto proprio, perché esso minaccia di sopraffare innanzitutto l'essere umano. Il tratto proprio è meno di tutto qualcosa che si fa da sé. Il tratto proprio richiede un'appropriata dedizione. E ciò cui si dedica appropriatamente richiede di nuovo l'assunzione della proprietà. [...] L'abitare nel tratto proprio è allora quell'abitare che viene per ultimo, che riesce di rado e il cui persistere è sempre il più difficile».

¹⁸² Ivi, p. 58.

vincolante, ma risulta insufficiente.¹⁸³ La struttura stessa del vocabolario presuppone una concezione strumentale della lingua, concezione che mostra i suoi limiti non appena ci si mette a praticare l'attività per cui è stato pensato, la traduzione. La quale si svincola completamente dal vocabolario non appena diviene chiaro che essa è già in attività all'interno di ogni lingua.

Il tradurre, allora, non si muove solamente tra due diverse lingue, ma c'è anche un tradurre che avviene all'interno della stessa lingua. L'interpretazione degli inni di Hölderlin è un tradurre all'interno della nostra lingua tedesca. La stessa cosa vale anche per l'interpretazione che ha come tema, per esempio, la *Critica della ragion pura* di Kant o la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. La constatazione che qui si tratti di un tradurre racchiude anche il riconoscimento che queste "opere", secondo la loro essenza, hanno bisogno di traduzione (*übersetzungsbedürftig*). Questo bisogno non è una mancanza, bensì il loro intimo privilegio.¹⁸⁴

Nell'interpretare un'opera – da notare anche qui l'uso che fa Heidegger delle virgolette – di un poeta o di un pensatore la si traduce anche se è scritta in quella che siamo soliti indicare come la nostra propria lingua. Siamo quindi all'interno di un paradigma traduttivo dipendente dal testo, dall'opera che custodisce una verità da svelare e perciò risulta bisognosa di traduzione, tema centrale come vedremo per Derrida, il quale, rifacendosi al saggio di Benjamin sul *Compito del traduttore*, insiste sul debito contratto a priori dal cosiddetto originale nei confronti del suo traduttore.

¹⁸³ La nozione di *Sprachgeist* o di *geschichtlicher Geist einer Sprache* per indicare l'identità linguistica di una specifica lingua, risulta però un po' sospetta, in particolar modo se ricordiamo, insieme a Derrida, che in *Essere e tempo* Heidegger si era riproposto di evitare alcuni termini, tra cui proprio *Geist*. J. DERRIDA, *Dello spirito*, cit., p. 11 e sgg.

¹⁸⁴ M. HEIDEGGER, *L'Inno der Ister di Hölderlin*, cit., p. 58 e sg.

Il bisogno di traduzione dell'«opera» potrebbe risiedere nell'esigenza di renderla comprensibile senza semplificarla, ma guidando il lettore e aiutandolo nei luoghi testuali più impervi, permettendogli di abbandonare il senso comune, attribuendo alla traduzione una funzione di parafrasi quasi didascalica, di guida e accompagnamento alle opere decisive del pensiero.¹⁸⁵ Non soltanto le opere però risultano agli occhi di Heidegger bisognose di traduzione.

Nella misura in cui abbiamo bisogno d'interpretare opere della poesia e del pensiero composte nella nostra stessa lingua, si vede come ogni lingua storica in se stessa e per se stessa, non solo in relazione ad una lingua straniera, sia bisognosa di traduzione (*übersetzungsbedürftig*). Questo, di nuovo, mostra come nessun popolo storico si stabilisca per nascita nella lingua che gli è propria, nessun popolo ha cioè una sua lingua nativa senza aver fatto qualcosa per averla. Può darsi, infatti, che noi, pur parlando "tedesco", tuttavia discorriamo "in americano".¹⁸⁶

Ora a risultare bisognosa di traduzione non è tanto l'opera, quanto ogni lingua storica di per sé, «in sich selbst und für sich selbst» scrive Heidegger. Il parlante non possiede naturalmente una lingua madre nella quale discorrere e pensare senza essersi mobilitato per averla. Ogni parlante così come ogni comunità di parlanti sembra invece dover andare in cerca della sua lingua storica perché appunto questa non gli è data immediatamente in quanto tale. Se è possibile parlare «"in americano"» anche quando si discorre «"in tedesco"», ciò significa che la propria lingua va conquistata e non coincide mai con l'utilizzo dei

¹⁸⁵ Funzione che ritorna nel corso del testo. Ad esempio: «La nostra traduzione è un sussidio cui spetta solo il compito di chiarificare la parola». M. HEIDEGGER, *L'inno der Ister di Hölderlin*, cit., p. 91.

¹⁸⁶ Ivi, p. 61.

termini presenti nel vocabolario e ereditati dalla situazione storica nella quale ci si trova. Continua Heidegger:

Se alla storicità appartiene in maniera essenziale il farsi-di-casa, allora un popolo storico, da solo e senza mediazioni, non potrà mai trovare nella propria lingua quanto gli basta per la propria essenza. Un popolo storico è tale solo a partire dal dialogo (*Zwiesprache*) che la sua lingua intrattiene con lingue estranee (*mit fremden Sprachen*). Per questo motivo, forse, ancora oggi impariamo lingue straniere. Noi, esattamente come i giapponesi impariamo la lingua angloamericana. È una necessità tecnico-pratica che nessuno che sia ragionevole mette in dubbio. Resta solo da chiedersi se, al di là dell'utilità di tali conoscenze linguistiche, siamo consapevoli anche del loro pericolo. Questo pericolo consiste nel giudicare ogni rapporto con la lingua straniera unicamente a partire dal corrente riferimento tecnico alle lingue straniere correnti. Se ci comportiamo in questo modo, allora il tradurre, per esempio, per noi resta solo un'esigenza tecnica. Il «tradurre» è una specie di «deviazione» dello scambio linguistico. Non presagiamo quasi più nulla della possibilità che il tradurre, qualora la lingua da tradurre abbia ancora il carattere di una lingua dotata di essenza, sia un dialogo (*Zwiesprache*). Il «tradurre» non è tanto un *trans-ducere* (*ein* «Über-setzen») e un trapassare nella lingua straniera con l'aiuto della propria. Il tradurre è invece un risvegliare, un chiarire, un dispiegare la propria lingua traendo aiuto dal confronto con quella estranea. Su un piano tecnico, tradurre significa sostituire (*Ersetzen*) la lingua estranea con la propria oppure il contrario. Pensato a partire dalla meditazione storica, il tradurre è il confronto con la lingua estranea condotto in vista dell'appropriazione (*Aneignung*) della lingua propria. A questo proposito, non è certamente indifferente, se non si impara più alcuna lingua straniera o se si impara solo l'inglese americano, ad esempio, per gli scopi tecnico-pratici dello scambio, o se noi (comunque non come semplice

esempio) cerchiamo di accedere allo spirito linguistico della lingua greca.¹⁸⁷

Il passaggio dal bisogno di traduzione di un'opera – indipendentemente dalla lingua nella quale è stata scritta – al bisogno di traduzione di ogni lingua storica aveva permesso a Heidegger di introdurre la nozione di popolo storico, *geschichtliches Volk*, per sottolineare la non coincidenza tra questo popolo e la sua stessa lingua (il caso dei tedeschi che pur parlando tedesco stanno in realtà parlando in americano). Ogni popolo viene descritto come eteronomo nel processo del suo farsi-di-casa, nel suo tendere alla coincidenza con sé e in particolare sembra dipendere da una lingua altra e dal dialogo che si sviluppa tra queste due lingue. Ma Heidegger non promuove qui ogni dialogo interlinguistico, né l'apprendimento delle lingue straniere. Il pericolo più grande è quello di rapportarsi a esse in termini di utilità, di competenza tecnica dove la lingua stessa viene intesa in modo strumentale come mezzo di trasporto linguistico e la traduzione come un impiccio, una scomoda «deviazione». Si apprende poi che le lingue hanno un'essenza, o meglio, che le lingue avevano un'essenza ed è possibile che l'abbiano conservata. In questo caso il tradurre diviene un dialogo, un dialogo con l'estraneo condotto con l'intenzione di appropriarsi della propria lingua e il confronto con un'alterità linguistica sembra qui necessario in vista dell'appropriazione della propria lingua. Ma è evidente – e viene rimarcato con quel «comunque non come esempio» – che l'alterità alla quale pensa qui Heidegger è la greicità e il dialogo è quello tra la lingua greca e quella tedesca, proprio come lo è stato per Hölderlin nel suo corpo a corpo con Sofocle e Pindaro.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 61-62.

Noi impariamo la lingua greca affinché l'essenza nascosta del nostro proprio inizio storico si trovi per noi nella chiarezza della nostra parola. Questo compito esige però da parte nostra la conoscenza dell'essenza unica della greicità e l'ammissione di questa unicità. Abbiamo bisogno di imparare la lingua greca solo se dobbiamo impararla per un'essenziale necessità storica in vista della nostra lingua tedesca. Anche la lingua tedesca dobbiamo impararla; e poiché crediamo che impararla sia qualcosa di ovvio, la impariamo con le più grandi difficoltà e la mettiamo in pericolo innanzitutto per il semplice fatto di trascurarla.¹⁸⁸

Il dialogo traduttivo tra greco e tedesco è dunque finalizzato all'appropriazione della lingua tedesca che pur essendo lingua madre va appresa. L'esigenza di apprendere la propria lingua sembra difficile da mettere a fuoco poiché solitamente si dà per scontata sovrapponendo le due dimensioni contenute nel termine «proprio» e «appropriazione», ossia l'aspetto del possesso e dell'appropriatezza, dove il possesso e l'appartenenza alla lingua madre cominciano a rivelarsi inappropriati, mettendo in discussione lo stesso polo identitario. La ricerca si avvia dunque verso la greicità che non costituisce soltanto l'estraneo con il quale entrare in dialogo, ma l'estraneo in seno al proprio, l'inizio storico dell'Occidente.

Ma Heidegger sembra non veder l'ora di chiudere la *Nota sul tradurre* per tornare a occuparsi del coro dell'*Antigone* nella sua traduzione avendo forse a suo avviso giustificato la resa di δεινόν con *das Unheimliche*. E la chiusa è lapidaria.

Questa nota sull'essenza del tradurre ha voluto ricordare che la difficoltà della traduzione non è mai una difficoltà semplicemente tecnica, ma è qualcosa che tocca il rapporto dell'essere umano con l'essenza

¹⁸⁸ *Ibid.*

della parola e con la dignità della lingua. Dimmi come consideri la traduzione e ti dirò chi sei.¹⁸⁹

Heidegger indica qui la portata filosofica della questione della traduzione, la quale non ha solamente a che fare con le opere, ma con l'indagine sulla parola e sulla lingua nella sua dignità tutt'altro che tecnica. Ma c'è dell'altro perché nel tradurre Heidegger sembra trovare la cartina di tornasole per comprendere l'orientamento filosofico di ciascuno. Sembrerebbe quasi una dichiarazione di intenti, ma il discorso si interrompe, finisce qui insieme alla nota che gli è stata dedicata.

Abbiamo visto qui delinearsi un elemento che costituisce uno dei più rilevanti apporti di Heidegger alla riflessione sulla traduzione: la dinamica di retrospezione del processo traduttivo. Così come i fiumi hölderliniani, il Reno, l'Istro sono fiumi che tornano indietro e risalgono il loro corso, così la traduzione si muove in maniera retrograda. Se si potesse pensare al cammino di un'«opera» in una seconda o terza vita, questo sarebbe possibile in ottica heideggeriana solo come conseguenza di questo sguardo all'indietro che riattinge alle esperienze originarie rimaste parzialmente oscure all'opera stessa. Nel lavoro traduttivo sulle opere è in gioco però anche il lavoro sulla parola, sulla lingua e sull'essere umano nel suo complesso e sull'orientamento filosofico, anche implicito, di ciascuno.

Nucleo cruciale del processo traduttivo risulta il confronto con l'estraneo. Ma a chi pensa Heidegger quanto pensa all'estraneo? Forse anche al giapponese del dialogo tra «un Giapponese» e «un Interrogante»?¹⁹⁰ Qui in un primo momento sembra che Oriente e Occidente costitu-

¹⁸⁹ Ivi, p. 59, traduzione leggermente modificata.

¹⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, cit., pp. 83- 126.

iscano due universi tra loro impermeabili, si potrebbe dire intraducibili e l'Interrogante – figura che rappresenta esplicitamente lo stesso Heidegger – definisce «inaccessibile» lo «spirito della lingua giapponese (*japanische Sprachgeist*)». Il colloquio tra le due essenze della lingua, tra le due dimore dell'essere per dirla ancora più heideggerianamente, si rivela *quasi* impossibile e sul filo di questo *quasi* si gioca tutto il resto del dialogo che non mostra, ma insinua e lascia intendere una convergenza tra Oriente e Occidente sull'essenza del linguaggio. In questo senso le lingue storiche dicono il linguaggio in vari modi, ma sembrano rivolte a un'unica sorgente essenziale, condividendo tra loro la fatica dell'ascoltare il messaggio, del trattenerne la parola e del provare a dirla. L'impressione, forse in parte dovuta al tono e allo stile con il quale è scritto questo monologo inscenato dialogicamente, è però quella che dal tentativo di confronto con l'esperienza giapponese del linguaggio Heidegger non esca come si suol dire arricchito; egli non sembra rallegrarsi nell'ascoltare una parola giapponese, verosimilmente rimasta inviolata dalla tradizione metafisica occidentale, la quale potrebbe dire altrimenti e dunque comprendere sotto un'altra luce l'essenza del linguaggio ma sembra invece che dal confronto tragga una conferma della sua posizione.¹⁹¹ Se «un

¹⁹¹ Una pratica filosofica incentrata sulla traduzione e che concepisce l'alterità linguistica in maniera radicalmente differente rispetto tanto a Heidegger quanto a Derrida è quella di François Jullien. Il sinologo e filosofo francese si rivolge alla lingua e alla tradizione cinese per produrre una distanza prospettica (*écart*) – a rischio di un'ipostatizzazione – nella quale far emergere accanto alle più intime caratteristiche del pensiero occidentale delle alternative percorribili e percorse. Cfr., in particolare, F. JULLIEN, *L'écart et l'entre* (2012); trad. it. a cura di M. Ghilardi, *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra». Un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano-Udine 2014; F. JULLIEN, E. NARDELLI, *Dialogo su una nuova etica della traduzione*, «aut aut», 376, 2017, pp. 193-205.

popolo storico è tale solo a partire dal dialogo (*Zwiesprache*) che la sua lingua intrattiene con le lingue estranee (*mit fremden Sprachen*)» come scrive Heidegger nel corso su *Der Ister*, l'estraneo che produce trasformazione e permette l'appropriazione non è il giapponese, tanto meno, come si è visto, l'americano, ma soltanto la parola greca dell'inizio. Il dialogo che un popolo storico può intrattenere per appropriarsi del proprio si svolge non tanto con le lingue straniere, ma con le lingue antiche perché soltanto ciò-che-è-stato ha il carattere dell'unicità e dell'irripetibilità e per questo è completamente estraneo.

*Il tratto estraneo attraverso il quale il ritorno a casa compie il suo cammino, beninteso, non è in qualunque tratto estraneo, nel senso di un semplice tratto indeterminato quanto all'appartenenza. Il tratto estraneo riferito al ritorno a casa, ossia il tratto che fa tutt'uno con esso, è la provenienza del ritorno (die Herkunft der Heimkehr) ed è l'esser-stato iniziale (das gewesene Anfängliche) del tratto proprio e di casa.*¹⁹²

¹⁹² M. HEIDEGGER, *L'inno der Ister di Hölderlin*, cit., p. 52. Di questo tipo è anche il *Fremdes* della poesia di Trakl attorno al quale ruota il testo del 1953 *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*. Secondo l'etimologia proposta da Heidegger, *fremd* significa propriamente «avanti, verso altro luogo, in cammino verso, incontro a ciò che ci è pre-riservato». L'estraneo, lo straniero avanza verso il luogo che gli è proprio e viene identificato con il dipartito (*der Abgeschiedene*) che si è staccato dagli altri, da una stirpe che Heidegger chiama «degenerata». Quella del dipartito sembra però in sostanza una ripresa in altri termini della questione del farsi-di-casa degli inni *Andenken* e *der Ister*, in una prospettiva capovolta: non è più la lingua a dialogare con l'estraneo in vista del suo appropriarsi, ma nel mettersi in cammino diviene essa stessa lo straniero e il dipartito. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 48 e sgg. Per questo motivo già il termine «estraneo» che partecipa al latino *extraneus* presupponendo una frontiera, un didentro e un difuori, sarebbe di tutt'altra natura rispetto al «fremd» di Trakl/Heidegger sul quale fa una notevole violenza traduttiva. Cfr. J. DERRIDA, *Geschlecht III*, cit., p. 61.

È poi possibile ipotizzare che l'estraneo del pensiero di Heidegger sia costituito dalle forme di esperienza autentica originaria, attingibili mettendosi alla ricerca del tratto proprio – sempre tedesco – attraverso la prova dell'estraneo – sempre greco, ma forse anche da una soggettività a venire, alla quale viene affidata la parola.¹⁹³

Sembra dunque che si delineino almeno due livelli del discorso: il primo è il confronto corpo a corpo di Hölderlin con la greicità incarnata da Sofocle e Pindaro e che Heidegger porta avanti anche in maniera autonoma confrontandosi con Anassimandro, Parmenide e Eraclito; il secondo è l'indicazione della modalità di questo confronto, per la quale Heidegger ha bisogno di interporre Hölderlin tra sé e la greicità per mostrare il gesto del poeta.

Questo dobbiamo tenere presente: è il privilegio dei grandi poeti, dei grandi pensatori e dei grandi artisti avere la capacità di lasciarsi influenzare (*sich beeinflussen zu lassen*). La piccolezza dei piccoli «poeti»

¹⁹³ Questa apertura verso una dimensione futura di una traduzione a venire, dimensione che assumerà un ruolo di non poco rilievo nella riflessione di Derrida, si intravede nel testo inedito della trascrizione della discussione seguita alla conferenza *Was ist das – die Philosophie?* tenuta da Heidegger nel 1955 a Cerisy-la-Salle e riportata in I. DE GENNARO, «Geschichte und Historie», in I. Borges-Duarte, F. Henriques, I. Matos Dias (a cura di), *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Centro De Filosofia Da Universidade De Lisboa, Lisboa 2004, pp. 481-495, qui p. 481: «Nella misura in cui [...] il linguaggio pensa ogni pensiero precedendolo, la trasmissione della filosofia si fa necessariamente traduzione. Se si tratta di tradurre i miei scritti, vorrei consegnare un giudizio nel quale viene espresso un principio: occorre fornire una comprensione primaria, il più possibile genuina della cosa (se ciò accade con un lessico basilare o con una lingua dotta è secondario) ed è invece più essenziale che il pensato venga tradotto produttivamente in un'altra lingua, ad esempio il termine "gewesen" per differenza rispetto a "Vergangenen"; è indifferente quale termine francese venga scelto per la traduzione – ora o tra dieci anni – dipende tutto invece dall'accordare la parola al linguaggio, affinché si comprenda subito la differenza e che questa differenza si dischiuda il più possibile come un seme dal quale cresce una piccola pianta». Traduzione mia.

e dei piccoli filosofi consiste invece nel pensare che tutto provenga dalla loro propria originalità, il che del resto coglie effettivamente nel segno. I grandi ottengono quel che danno non dalla loro propria originalità, bensì da un'altra origine (*aus anderem Ursprung*) che li rende sensibili all'«influsso» dell'originario degli altri grandi. Ma a rigore, la relazione tra l'originario e l'originario (*das Verhältnis zwischen Ursprünglichem und Ursprünglichem*) non è mai l'«influsso». E forse non è affatto così raro che nell'ambito degli usuali raffronti storiografici tra opere della poesia, dell'arte figurativa e del pensiero sia assente un concetto per questa relazione all'interno di ciò che è originario e tale assenza non sia affatto avvertita come una mancanza.¹⁹⁴

Da qualsiasi versante si tenti di afferrarla, la questione dell'estraneità e dunque della traduzione come confronto con l'estraneità in vista dell'appropriazione del proprio sembra sempre portare a quella dell'inizio, di ciò che-è-stato inizialmente oppure a quella dell'origine e dell'originario. Questo va ad ulteriore conferma di una concezione del tradurre che non sembra tanto pensato primariamente come un processo di comunicazione interculturale perché anzi la traduzione a cui fa riferimento Heidegger in maniera più o meno esplicita è sempre un lavoro interno alla tradizione culturale dell'Occidente e che in essa resta agendo in maniera retrospettiva o retroattiva.

Nel saggio *Il fattore di verità* Derrida non si occupa direttamente di traduzione ma è opportuno soffermarsi su di esso per comprendere la distanza dei due pensatori sulla questione della proprietà. Qui l'*Auseinandersetzung* incessante di Derrida con Heidegger è filtrata da una seconda *Auseinandersetzung*, quella di Derrida con un seminario di Lacan, il quale a sua volta si confronta con il

¹⁹⁴ M. HEIDEGGER, *L'inno Andenken di Hölderlin*, cit., p. 48.

racconto di Poe *La lettera rubata*. Questo mette in scena una serie di furti, sovrapposizioni e sostituzioni di una epistola, che circola senza proprietario né destinatario e che non sembra avere un valore autonomo, ma donare invece un certo potere a chi la tiene anche solo temporaneamente con sé.

Derrida mette volontariamente a giorno la struttura del suo scritto che è appunto un saggio sul testo di un seminario a sua volta incentrato su un racconto, il cui narratore riporta avvenimenti che gli vengono in gran parte riferiti da altri personaggi. Si potrebbe parlare di una struttura a scatole cinesi, a patto però di riconoscere che anche la più piccola scatola che si può immaginare conterrà a sua volta tanto una scatola ancor più piccola quanto quella più grande che possiamo immaginare. Il fatto di poter contare un numero finito di narrazioni, ossia qui quella di Derrida, di Lacan, di Poe e del suo personaggio, alle quali va forse aggiunta quella di questo paragrafo, è trivialmente da ascrivere alla nostra finitezza. Inoltre è il racconto stesso a tematizzare questa struttura come passaggio di mano in mano.

Derrida sfrutta la sua distanza prospettica da Lacan per leggere in trasparenza nel suo testo la concezione heideggeriana della verità, evidenziandone però i tratti originariamente lacaniani, tra cui spicca la valorizzazione del significante, e quelli più classicamente metafisici, come il privilegio assegnato alla voce sul segno scritto.¹⁹⁵ In questi anni – il seminario è pronunciato nel 1955, scritto nel 1956, pubblicato nel 1957 e posto nel 1966 come incipit degli *Écrits* – Lacan sembra abbozzare agli occhi di Derrida un «sistema di verità». In esso sono presenti due variazioni, «valori» scrive Derrida, del concetto di veri-

¹⁹⁵ J. DERRIDA, «Le Facteur de la Verité» (1980); trad. it. di F. Zambon, *Id.*, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978, p. 86.

tà, quello classico di *adaequatio* e quello heideggeriano di *Unverborgenheit*. Il primo si manifesterebbe nella necessità che la lettera ritorni a sé, nel suo luogo proprio e il seminario vorrebbe proprio mostrare come necessario, unico e univocamente determinabile il senso circolare del tragitto della lettera. Al contempo Derrida scova nel discorso lacaniano della verità una certa somiglianza con quello heideggeriano nel momento in cui il proprio, l'origine si rivela un'assenza che svelandosi mostra di mancare e dunque si vela. Il luogo proprio della lettera sarebbe un buco, la castrazione, un posto vuoto e il suo tragitto sarebbe il ritorno a un'assenza che ha comunque un posto proprio e contrassegnato.¹⁹⁶ Entrambe le concezioni o «sistemi» della verità necessiterebbero inoltre che il proprio venga sia in certa misura conservato per permetterne la riappropriazione, sia concepito in maniera unitaria, al singolare. Da qui l'esigenza della parola piena, autentica, propria e presente, alla quale anela come si è visto anche il discorso heideggeriano.

Nel momento in cui la verità si determina come adeguazione (a un contratto originario: saldo di un debito) e come svelamento (della mancanza a partire dalla quale si contrae il contratto per riappropriare simbolicamente ciò che si è staccato), il valore dominante è proprio quello di propiazione (*propriation*), e perciò di prossimità (*proximité*), di presenza (*présence*) e di custodia (*garde*): quello procurato dall'effetto idealizzatore della parola.¹⁹⁷

Derrida assimila dunque il discorso lacaniano prima a quello heideggeriano e poi a una struttura circolare di (ri)appropriazione.

¹⁹⁶ Ivi, p. 87. In merito all'heideggerismo di Lacan, Derrida commenta così un'osservazione lacaniana sul senso della lettera che possiede chi cade in suo possesso: «Formula tipicamente heideggeriana, come quasi sempre in queste pause decisive». Ivi, p. 51.

¹⁹⁷ Ivi, p. 94 e sg.

Ma che cosa rimane fuori da questo circolo, da un discorso impostato sui valori di appropriazione, prossimità e custodia? «Il furto definitivo», «la distruttibilità», la «mancanza a destinazione», ciò che non si conserva, risponde Derrida.¹⁹⁸ Il quale propone invece un'economia disseminale dove la nostalgica *adaequatio* circolare non solo non coincide con se stessa, ma si spalanca accettando di non tornare al suo luogo proprio. Perché a differenza di Lacan, secondo Derrida la lettera può anche non arrivare a destinazione, talvolta arriva, talvolta no, e anche quando arriva la sua *potenza di non* tornare è tale da rimetterla in moto. Se si potesse parlare di un luogo proprio della lettera questo sarebbe il testo in generale oppure, con una formulazione paradossale, si potrebbe dire che il suo essere nel suo luogo proprio consiste nel non essere nel suo luogo proprio. A Derrida preme la struttura volante e furtiva, dunque sempre in transito, della lettera, giocando con la duplice accezione del termine. Venendo meno la protezione del sistema di verità e della parola piena, la lettera sembra dunque sempre divisibile, suscettibile di essere frammentata e variata, si pensi alle minime variazioni che stravolgono il senso come quella che intercorre tra i due enunciati dell'aporia della traduzione o agli innesti derridiani che intaccano la singola parola sullo stile della *différance*.

Ma questa rinuncia a pensare la circolazione della lettera, dei testi e delle narrazioni in termini di proprio e di appropriazione quali ripercussioni può avere sulla comprensione del fenomeno della traduzione se, come si è visto nella citazione d'apertura di questo capitolo, questa è necessariamente anche un processo di appropriazione? Forse è proprio la traduzione a mostrare nella sua pratica quotidiana che lo schema dell'appropriazione, del ritor-

¹⁹⁸ *Ibid.*

no a sé *senza resto* non regge, falsificandolo in continuazione. In questo schema la traduzione è votata alla rovina (*ruine*) – al naufragio (*Schiffbruch*) in termini heideggeriani – ed essa sembra proprio uno dei luoghi teorici dove la contraddizione è più evidente, contraddizione tra un pensiero dell'appropriazione che desidera ricondurre a questo schema lo stesso processo traduttivo e l'irriducibilità ad esso della pratica traduttiva che gli sfugge mettendolo continuamente in discussione.

L'economia della traduzione si mostra dunque piuttosto complessa: le regole sembrano essere dettate da un'economia «classica» – non antica, ossia non ciceroniana o luterana – che rifiuta la traduzione secondo il senso e promuove l'ideale di sostituzione di una parola con una parola, dove questa è l'unità atomica minima e il luogo proprio dell'originale al quale la traduzione mira. Al contempo però si è fatta strada un'altra economia in polemica con quella precedente che mira sì ad una quantità attenta alla lettera, ma che prevede una scomponibilità e una divisibilità di quest'ultima. Se la figura del circolo è classicamente economica, allora quest'altra economia che si va delineando è aneconomica.¹⁹⁹

Perché la possibilità di una chiusura del circolo significherebbe anche, in altri termini sempre economici, la possibilità di sdebitarsi della traduzione nei confronti dell'originale, restituire tutto senza scarti e senza resti. Ma poiché una traduzione siffatta non si dà – e soprattutto non si dà in maniera necessaria – e questa possibilità di non ritorno scardina il calcolo degli interessi, il debito non viene pagato. La sua calcolabilità si complica ulteriormente quando Derrida raddoppia il gioco di specchi

¹⁹⁹ *Aneconomico* è la traduzione di Graziella Berto per l'aggettivo *anéconomique* che Derrida sceglie per caratterizzare l'economia del dono all'inizio di *Id.*, *Donner le temps*, cit., p. 19, trad. it., p. 8.

aggiungendo che «l'originale è il primo debitore, il primo postulante: esso comincia a manifestare una mancanza e a volere la traduzione».²⁰⁰ Poiché neppure il cosiddetto originale è parola piena e presente a se stessa che accidentalmente viene tradotta, esso si trova già sempre in una situazione di esilio in cui lancia un appello alla traduzione, indebitandosi a priori con essa. In gioco, come si vedrà tra poco, c'è la sua sopravvivenza. Se la traduzione è indebitata con «l'originale» dunque, è perché già «l'originale» si trova indebitato con la sua futura traduzione.²⁰¹

Anticipando le questioni che verranno trattate nei prossimi due paragrafi e che si trovano però intimamente intrecciate, si può cominciare a pensare che questa economia di duplice e reciproco indebitamento, questo *double bind* di debito e credito, venga scardinata o ricompresa da un'economia che tiene conto anche di qualcosa che non ha prezzo, del lusso «che attraversa come un dono a senso unico lo spazio dell'economia ristretta».²⁰²

3.) Donare il tempo della traduzione

Nel paragrafo precedente è stato possibile individuare una delle forze motrici della filosofia heideggeriana nella tensione traduttiva di stampo appropriativo in direzione dell'origine e di quelle parole che meglio di altre la indicano. La frantumazione della parola dell'origine in una pluralità priva di sostanziali gerarchie potrebbe rischiare di bloccare il discorso filosofico di Derrida in una sorta di piattezza statica, assertiva e indifferenziata. Urge dunque la tematizzazione della dimensione del dono, dimensione che vede Derrida recuperare un altro elemen-

²⁰⁰ J. DERRIDA, *Des tours de Babel*, cit., p. 81.

²⁰¹ C. LÉVESQUE, C.V. McDONALD (a cura di), *The ear of the other*, cit., p.152-153.

²⁰² J. DERRIDA, *Il fattore di verità*, cit., p. 112.

to della filosofia di Heidegger sinora rimasto in disparte: l'*Ereignis*. Come si vedrà, l'*Ereignis* tradotto in chiave derridiana riacquista la dimensione di evento del termine tedesco mantenendo la posizione al crocevia tra la questione del proprio come appropriazione-espropriazione (*ereignen-enteignen*) e quella del dono, del *darsi* dell'essere e del tempo nell'eccedere il piano ontico. Questa comparsa non solo getta luce retrospettiva su un ulteriore momento traduttivo della filosofia heideggeriana, ma evidenza come, seguendo la pista della traduzione, si giunge una volta di più al pulsare dell'incedere filosofico.

Cominciamo con l'interrogarci sul nesso tra i due aspetti della concezione derridiana della traduzione evidenziati sinora, ossia la sua struttura aporetica che culmina nel riconoscimento dell'impossibilità della traduzione – impossibilità che, si è detto, non va intesa comunemente come il contrario del possibile – e la circolarità del prendere e del dare, del debito e del credito di una data quantità e proprietà.

Un'impalcatura analoga al *double bind* – dove il tema del contratto è riflessivamente il contratto stesso – regerebbe anche, secondo Derrida, la nozione di dono: «da una parte – ci ricorda Mauss – non c'è dono senza legame, senza *bind*, senza *bond*, senza obbligazione o legatura; ma d'altra parte non c'è dono che non debba slegarsi dall'obbligazione, dal debito, dal contratto, dallo scambio, dunque dal *bind*». ²⁰³ Nel dono, come nella traduzione, sembra dunque esserci la compresenza tra due diverse economie incompatibili.

Si è detto che l'economia regola il calcolo della quantità e della proprietà. Nella sua versione «classica» la traduzione proverà a restituire la stessa quantità di parole e ciò che individua nell'originale come il suo più pro-

²⁰³ Id., *Donare il tempo*, cit., p. 29.

prio. A questa posizione – che potrebbe apparire qui uno *straw man argument* – non corrisponde una precisa posizione filosofica sulla traduzione, eventualmente si trova in armonia con quell'«essenza platonica della traduzione» individuata da Berman, ma proprio per questo essa è onnipervasiva e sembra entrare in gioco ogni volta che ci mettiamo a tradurre. Si tratta di un ideale normativo astratto che la pratica della traduzione contraddice nella maggior parte delle sue operazioni. La proposta che sembra abbozzare Derrida è quella di smarcarsene prendendone le distanze e forse è proprio questo movimento di presa di distanza, non acquisita o acquisibile in maniera stabile, ciò che ogni volta entra in gioco nel momento traduttivo. Vale la pena precisare che anche la riflessione heideggeriana è al contempo all'interno e all'esterno di questa economia classica della traduzione. In merito alla quantità, se è vero che anche Heidegger si focalizza sulla traduzione di singole parole, si pensi alle traduzioni di ἀλήθεια con *Unverborgenheit* o *Entbergung*, il confronto con le traduzioni heideggeriane dell'*Etica Nicomachea* hanno mostrato la violazione esplicita della legge economica del tradurre una parola con una parola, si pensi ad esempio alla proposta contenuta nel *Natorp-Bericht* di rendere ἀληθεύειν con la perifrasi «Seiendes als un-
verhülltes in Verwahrung bring[en] und nehm[en]». ²⁰⁴ Per quanto riguarda la proprietà si è visto come Heidegger miri sì, secondo l'impianto normativo della economia

²⁰⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922). Text des Typoskripts mit den handschriftlichen Zusätzen und Randbemerkungen des Autors aus seinem Exemplar* (2003); trad. it. di A. P. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005, ted. p. 46, trad. it., p. 48.

classica della traduzione, all'appropriazione del proprio del testo di partenza, ma al contempo questo sembra un desiderio mai appagato o appagabile in maniera definitiva.

Quello dell'economia «classica» è dunque l'orizzonte condiviso ereditato e la traduzione apre la possibilità di intravedere questo essere già sempre immersi grazie a quel passo indietro, quel vantaggio prospettico che non scorge altro se non l'eredità, ma, da quella distanza, ne intravede i bordi, mettendoli in risalto. Questo salto all'indietro risponde a un'altra legge, a un'altra economia, quella del dono e dell'evento, resistente e refrattaria alla formalizzazione nella legge e nell'economia.

In primo luogo, appoggiandosi al *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, Derrida evidenzia come anche il dono appartenga all'economia «classica» circolare mediante la struttura del dono e del contro-dono. Obbligando a ricambiare, il dono mostra la sua doppia faccia di *gift*, di regalo e di veleno, di dono e di indebitamento forzato di colui che lo riceve.²⁰⁵

In termini traduttivi questo significherebbe la *restituzione* da parte della traduzione di quanto si dà nel testo di partenza. Si assiste qui già a un primo slittamento ri-

²⁰⁵ Si veda inoltre, come esempio, questo passo del saggio di Mauss: «il dono è, dunque, nello stesso tempo, ciò che bisogna dare, ciò che bisogna ricevere e ciò che, tuttavia, è pericoloso prendere. Il fatto è che la stessa cosa data in dono crea un vincolo bilaterale e irrevocabile, soprattutto quando si tratta di cibo. Il donatario è soggetto alla collera del donatore, e l'uno dipende dall'altro. Perciò non si deve mangiare presso il proprio nemico». M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1950); trad. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002³, p. 109. L'indebitamento forzato può avvenire secondo Derrida anche sul piano del simbolico, cfr. ad esempio: «Sorprendere l'altro, anche con la propria generosità, donandogli troppo, significa essere in vantaggio su di lui, dal momento in cui accetta il dono. L'altro è preso in trappola». J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 147.

spetto a un pensiero della traduzione come ricerca di una perfetta *equivalenza* tra quanto si dà nel testo di partenza e quando si dà nel testo d'arrivo. La restituzione richiede infatti la dimensione temporale dilatata della durata, mentre l'equivalenza presuppone la possibilità di tracciare una funzione in una presenza illimitata, fuori dal tempo. La peculiarità del dono rispetto a una qualsiasi altra forma di scambio risiede dunque nel fatto che il dono dona, anche, *tempo*. Ciò che viene donato non può essere restituito immediatamente, ha bisogno di tempo, di attesa senza oblio. Anche la traduzione dona tempo e dunque, come si vedrà tra poco, essa non dona niente perché il tempo non è un ente o una cosa. Ma la traduzione può donare il tempo della sopravvivenza di un testo, della *chance* per una nuova e ulteriore trasformazione (vedi infra il capitolo 4).

In secondo luogo, perché il dono sia effettivamente dono esso deve sottrarsi allo scambio, è necessario che il controdono non si dia, che non annulli il dono precedente nell'equivalenza. Ma questo non basta, è infatti necessario che il dono non venga neppure *riconosciuto* come tale perché il riconoscimento costituisce già un'equivalenza simbolica al posto della cosa. È infatti sufficiente che l'altro percepisca e accetti il dono anche solo nella sua dimensione simbolica perché questo venga annullato. Nello schema del dono come scambio rientrano dunque tanto il sacrificio che offre il suo dono distruggendolo, ma calcolandone il possibile beneficio, quanto l'economia dell'elemosina, spesso indicata dalle culture religiose come conveniente per il proprio interesse in vista del favore divino.²⁰⁶ La condizione del dono è dunque la non-presenza del dono come tale, il dimenticarsene, dove questa

²⁰⁶ «C'è anche una sorta di acquisto degli dei.» J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 136 e sgg.

dimenticanza è più radicale di ciò che la psicoanalisi chiama rimosso e che viene presupposto come riatingibile e ripristinabile. Questo dimenticare, condizione del dono, sarebbe dunque una sorta di dimenticare alla seconda, un dimenticare di aver dimenticato.

Per essere un dono, tanto il dono quanto la traduzione non devono quindi a prima vista essere distinguibili dal non-dono e dalla non-traduzione. A quest'altezza del discorso si insinua il rischio dell'assoluta indifferenziazione, dove tutto e nulla rientrerebbero nella struttura del dono o della traduzione. Per evitare queste conclusioni si può tentare di poggiare lo sguardo non tanto sull'estensione di queste nozioni, ma sulla peculiarità del loro tessuto. La traduzione deve lasciarsi vedere e non vedere come traduzione, il dono per essere tale deve mostrarsi senza mostrarsi, deve essere dimenticato senza esserlo totalmente.

La chiave per pensare questo modo di dimenticare – dimenticare che lascia intravedere ciò che viene dimenticato – viene trovata da Derrida nell'oblio che nella prima parte di *Essere e tempo* è condizione dell'essere e della domanda circa il suo senso. Ma non è tanto con *Essere e Tempo*, dove la questione del dono compare solo in maniera implicita, ma con alcuni passi della conferenza heideggeriana *Tempo ed Essere* (1962) che Derrida si confronta lungamente tanto nel seminario del 1978/79 che nel volume pubblicato nel 1991 con il titolo *Donner le temps*. In quel testo Heidegger azzarda uno dei tentativi di dire l'essere senza entificarlo sfruttando il movimento espressivo del dono, del *geben*, della *Gabe*. L'essere e il tempo vengono così pensati nella modalità dell'«es gibt»:

Dell'essente noi diciamo: esso è. Riguardo alla “cosa” (*Sache*) «essere» e riguardo alla “cosa” (*Sache*) «tempo», noi restiamo previdentemente cauti (*vorsichtig*). Noi

non diciamo: l'essere è, il tempo è (*Sein ist, Zeit ist*), ma: "si dà" essere, "si dà" tempo (*Es gibt Sein und es gibt Zeit*). A prima vista abbiamo solo mutato, con questa diversa locuzione, l'uso linguistico. Invece di «esso è» (*es ist*), noi diciamo «si dà» (*es gibt*).²⁰⁷

L'essere non è, il tempo non è, perché essi non sono enti (*Dinge*). L'essere e il tempo invece *si danno*.

Nell'*Es* e nel *geben* tempo e essere si rapportano tra loro. La struttura impersonale delle formule *Es gibt Sein* e *Es gibt Zeit* sottrae l'essere alle categorie grammaticali tradizionali implicate dalla struttura proposizionale soggetto-verbo-complemento e ciò permette a Derrida di liberare il dono dalla dimensione intenzionale e volitiva da parte di un agente, dimensione ampiamente presente nel senso comune.

Il problema del dono dovrebbe così cercare il suo luogo prima di ogni rapporto con il soggetto, prima di ogni rapporto con sé del soggetto, conscio o inconscio; ed è proprio ciò che accade con Heidegger, quando egli risale al di qua delle determinazioni dell'essere come ente sostanziale, soggetto o oggetto. [...] Lì dove ci sono soggetto e oggetto, il dono sarebbe escluso. Un soggetto non donerà mai un oggetto a un altro soggetto. Ma il soggetto e l'oggetto sono effetti arrestati del dono: arresti del dono. Alla velocità nulla o infinita del circolo.²⁰⁸

Se il soggetto è proprio colui che annulla il dono riconoscendo o presupponendo un trasferimento regolato

²⁰⁷ M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens* (1969); introduzione, traduzione e note di E. Mazzarella, *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980, p. 101.

²⁰⁸ J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 26. Si veda anche più oltre: «In quanto soggetto identificabile, posto, dai bordi definiti, lo scrivente e la sua scrittura non donano mai niente di cui non calcolino, consciamente o inconsciamente, la riappropriazione, lo scambio o il ritorno circolare – e per definizione la riappropriazione con plusvalore, una certa capitalizzazione. Ci arrischieremo a dire che si tratta qui della definizione stessa del *soggetto in quanto tale*». Ivi, p. 103.

nel commercio con gli enti, le polarizzazioni in soggetto e oggetto sembrano essere effetti o cristallizzazioni di un circolo al quale un dono ha dato avvio. Ma cosa precede il soggetto, la sua intenzionalità e il suo calcolo?

Il linguaggio, verrebbe da rispondere a bruciapelo, sentendo riecheggiare un altro luogo testuale al quale si è già attinto in cui Heidegger qualche anno prima della conferenza *Tempo ed essere*, precisamente alla fine del 1957, aveva fatto ricorso all'*es gibt*: «di ciò di cui può dirsi "*es gibt*" fa parte anche la parola (*Wort*); forse non solo anche, ma prima di ogni altra cosa e in modo tale che nella parola, nella sua essenza, si cela quello che "*gibt*" (dà)». ²⁰⁹ Poco oltre Heidegger precisava che alla formula *es gibt das Wort* – alla quale corrisponderebbero *Es gibt Sein*, *Es gibt Zeit* – prediligeva, perché meno equivoca, quella *es, das Wort, gibt*. Ciò che dona eccedendo il circolo economico del prendere e del dare calcolato dal soggetto è dunque la parola. Quella parola, condizione per la cognizione degli enti pur non essendo ente a sua volta, che si nega trattenendosi, ma alla quale il poeta non abdica (vedi supra *Traducibilità dell'essere*).

Tornando però subito alla conferenza del 1962 e alle esigenze di Derrida, il chiarimento in merito all'*Es* impersonale che lega essere e tempo determinandoli reciprocamente è qui ancora più sorprendente: «lo "*Es*", che dà nello "*Es gibt Sein*", "*Es gibt Zeit*", si attesta come l'*Ereignis*» ²¹⁰.

²⁰⁹ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (1959), HGA 12; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia Editore, Milano 2014, p. 152 e sg.

²¹⁰ La preoccupazione di Heidegger è però subito quella di sottrarre l'*Ereignis* al rischio di essere entificato e dunque aggiunge: «L'affermazione è giusta e tuttavia allo stesso tempo non coglie la verità, cioè essa ci nasconde quel che tiene insieme le due cose e ci sottrae la cosa propriamente in questione (*sie verbirgt uns den Sach-Verhalt*); giacché inavvertitamente noi lo abbiamo rappresentato come qualcosa di es-

«Parola difficile da tradurre» avverte Derrida; e tuttavia ne azzarda subito una traduzione, schermendosi con le parentesi: «(evento [*événement*] o appropriazione inseparabile da un movimento di deappropriazione, *Enteignen*)». ²¹¹ In questa traduzione emergono subito le due principali caratteristiche della sua lettura dell'*Ereignis* heideggeriano: in primo luogo la ripresa della dimensione dell'evento, esplicitamente scartata da Heidegger a favore del movimento dell'appropriazione (*Eignen*) racchiuso nel termine; ²¹² in secondo luogo Derrida calca la forza espropriante della sottrazione e si orienta verso l'incondizionatezza e l'impossibilità dell'evento. ²¹³

Secondo un *climax* crescente di paradossalità, infatti, Derrida individua la condizione perché si dia il dono nella sua incondizionatezza. ²¹⁴ Se il dono non può essere riconosciuto come tale, il suo accadere non potrà neppure essere prevedibile e calcolabile, tanto meno potrà essere ricondotto analiticamente all'interno di una spiegazione teleologica. In questo senso, dunque secondo

sente nella presenza (*etwas Anwesendes*), mentre noi tentiamo in realtà di pensare la presenza (*Anwesenheit*) come tale». M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, cit., p. 120.

²¹¹ J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 21.

²¹² «Noi non possiamo più rappresentare ciò che si nomina nel nome di *Ereignis* seguendo il filo conduttore del significato corrente della parola; giacché questo intende *Ereignis* nel senso dell'avvenimento, dell'accadimento – non a partire dallo *Eignen*, dall'appropriare come il dischiudere salvaguardante nell'Aperto dell'arrecare e del destinare.» M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, cit., p. 121.

²¹³ Sulle linee di continuità e di discontinuità tra l'*Ereignis* heideggeriano e l'*événement* derridiano si veda M. VERGANI, *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano 2000, p. 97 e C. DI MARTINO, *Figure dell'evento*, cit., p. 27 e sgg dove viene riportato anche uno scambio tra Derrida e Giovanna Borradori durante il quale alla domanda: «Intende "evento" nel senso di Heidegger?» Derrida risponde: «senza dubbio».

²¹⁴ «*Unbedingtheit*» traduce Derrida in tedesco per indicare che il dono non è una cosa, non è un ente (*Ding*) e sfugge dunque alla logica commerciale dello scambio. J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 123.

uno dei suoi sensi, il dono coincide con la dimensione carismatica dell'evento, dove la loro condizione comune è l'imprevedibilità, l'incondizionatezza, l'anomia, la sottrazione.²¹⁵ Il dono grazie alla sua estensione semantica mantiene la continuità con la dimensione dello scambio e del calcolo alla quale quella carismatica dell'evento sembra ora radicalmente contrapposta. Privilegiare la prospettiva del dono, dunque né quella dello scambio, né quella dell'evento, permette invece di sottolineare la compresenza costante delle due logiche, anche nella traduzione, conservando nella riflessione l'ambivalenza del fenomeno.

Il dono sembra proprio ciò che va a scardinare per il circolo dell'appropriazione, del debito e del credito la possibilità stessa di chiudersi. Perché il dono non può essere colto *come tale*, perché non appena viene colto *in quanto* dono viene meno. Il dono si sottrae, si dà come l'impossibile: «non impossibile ma *l'impossibile*. La figura stessa dell'impossibile. Esso si annuncia, si fa (*se donne à*) pensare come l'impossibile».²¹⁶

Diviene dunque sempre più chiaro cosa intende Derrida quando scrive che «la traduzione è un altro nome dell'impossibile». Ricondurre la traduzione alla costellazione del dono significa non solo che la traduzione come dono-evento non potrà mai essere programmata e non potrà mai essere svolta seguendo delle istruzioni, ma che essa non potrà neppure essere analizzata e valutata. Da qui dunque la difficoltà insormontabile di ogni teoria o filosofia della traduzione il cui oggetto di studio sfugge per definizione al suo campo d'azione.

²¹⁵ «Il dono condivide con l'evento in generale tutte queste condizioni (l'esteriorità alla legge, l'imprevedibilità, la "sorpresa", l'assenza di anticipazione o di orizzonte, l'eccesso nei confronti di ogni ragione – speculativa o pratica –, ecc.)» Ivi, p. 157.

²¹⁶ Ivi, p. 9.

Coerentemente, in *Donare il tempo*, Derrida esprime perplessità nei confronti della legittimità del tentativo di Marcel Mauss di costruire una teoria del dono. A ben vedere però la perplessità di Derrida riguardo alla possibilità di teorizzare *sul* dono (o sulla traduzione) si espande coinvolgendo ogni tentativo di teorizzazione. La questione viene approcciata da Derrida proprio in termini traduttivi: «Come legittimare le traduzioni grazie alle quali Mauss circola e viaggia, identificando da una cultura all'altra ciò che intende per dono, ciò che chiama *donno?*»²¹⁷ Mauss traccia delle equivalenze tra lingue e culture differenti senza porsi la questione dell'idioma che, come si è visto, per Derrida non solo è sempre donato, ma costituisce la condizione di ogni discorso sul dono. Il dubbio di Derrida va dunque ancora più in profondità calcando su uno dei rami della legge antinomica della traduzione: la traduzione universalizzante di Mauss presuppone che ci sia qualcosa come *il* dono, attorno al quale si dispiegherebbe una polisemia organizzata che permette di ricondurre le differenti accezioni del dono, del donare a un centro unitario, verso un etimo unico, un senso portante o un significato trascendentale.²¹⁸ Preso in senso as-

²¹⁷ Ivi, p. 27.

²¹⁸ Derrida accenna anche alla differenza che intercorre tra il sostantivo «dono» e il verbo «donare» che per altro compone moltissime espressioni idiomatiche. Anche Heidegger in *Tempo ed essere* fa questa distinzione perché il dare (*Geben*) si dà (*gibt*) e al contempo si ritrae a favore della sua donazione (*Gabe*). Questa donazione, questo dono risulta un invio che in senso epocale e storico diviene il *Geschick* che non andrà quindi inteso come destino, ma come dono di ciò che si ritrae. La richiesta di Heidegger così come quella di Derrida è di pensare *al contempo* il donarsi e il sottrarsi, eccedendo la logica della contraddizione, di pensare «un dare (*Geben*), che dà (*gibt*) solo la sua donazione (*Gabe*), ma che in questo suo darsi allo stesso tempo si trattiene in sé e si ritrae (*sich entzieht*)». Questo donarsi che si ritrae, ci dice appunto Heidegger, «noi lo chiamiamo il destinare (*das Schicken*)». Le traduzioni che scandiscono il farsi della tradizione si determinano

soluto questo dubbio non solo va a minare la possibilità di ogni ricerca, inclusa questa focalizzata sulla traduzione o sul tradurre, ma pone la legge della traduzione al cuore di ogni attività filosofica, come interrogativo costante sul suo stesso limite.

Non soltanto dunque l'incondizionatezza è la condizione di possibilità del dono come evento, ma il dono sembra proprio ciò che sfugge a ogni indagine sulle condizioni di possibilità, eccedendola. Questa è la «povera evidenza» così formulata da Derrida:

Se un evento è possibile, se si iscrive in condizioni di possibilità, se non fa che esplicitare, svelare, rivelare, compiere ciò che era già possibile, allora non è più un evento. Affinché un evento abbia luogo, affinché sia possibile, è necessario che sia, in quanto evento, in quanto invenzione, la venuta dell'impossibile.²¹⁹

Per pensare l'evento sarà necessario escludere i processi dell'«esplicitare», dello «svelare», del «rivelare» o del «compiere» a favore delle aree semantiche dell'«inventare», del «venire»; questo non significa affatto però aprire la strada all'irrazionalismo, ma sembra invece rilanciare la questione del trascendentale.

Constatato lo scacco della teoria Derrida fa dunque questa dichiarazione in merito alla natura del proprio lavoro: «il *compito* e l'*impegno* che ci assumiamo consiste proprio nello sforzo per pensare o ripensare una sorta di illusione trascendentale del dono».²²⁰ Derrida chiede non tanto una speculazione sul dono, ma l'assunzione di

dunque come doni, come invii nei quali l'essere si mostra e al contempo ogni volta in un cambiamento epocale del dono iniziale. M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, cit., p. 106.

²¹⁹ J. DERRIDA, *La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, in S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile. Un'introduzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 12.

²²⁰ J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 32. Corsivi miei.

un «compito», un «impegno» la cui direzione è quella di un'illusione trascendentale – poco più oltre preciserà aggiungendo una doppia precauzione «quasi-“illusione trascendentale”» – dove lo scarto tra dono e economia di scambio sembra riprendere lo scarto tra pensare e conoscere, tra noumeno e fenomeno della dialettica trascendentale kantiana.²²¹

Come per George, non si tratta qui di abdicare, non si tratta di paralizzarsi in un atto di fede di fronte a ciò che eccede l'ambito dell'indagine filosofica, ma di rispondere con un coinvolgimento e un impegno, un impegno quasi etico, se *etico* non significa qui l'applicazione di una serie di procedure dettate da un concetto astratto. Riemerge invece quell'istanza trasformativa della soggettività e quel progetto di una filosofia pratica che aveva mosso il confronto di Heidegger con Aristotele. Derrida passa al *tu* e si appella direttamente al lettore:

*sappi ancora ciò che donare vuol dire, sappi donare, sappi ciò che vuoi e vuoi dire quando doni, sappi ciò che hai intenzione di donare, sappi come il dono si annulla, impegnati, anche se l'impegno è distruzione del dono per mezzo del dono, dai (donne), tu, la sua possibilità all'economia.*²²²

2.) Soggettività in traduzione

Attraverso le diverse economie messe in campo da Heidegger e da Derrida nel corso della loro attività di traduttori e delle loro riflessioni su questa attività emergono i tratti caratterizzanti le soggettività che traducono.

²²¹ Sulle almeno tre differenti possibilità di leggere il «come se» kantiano si veda J. DERRIDA, *L'Université sans condition* (2001); trad. it. di G. Berto, *L'università senza condizione*, Cortina, Milano 2002, pp. 21-28.

²²² J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 33.

La figura del traduttore che si profila a partire dall'esperienza heideggeriana è quella riflessiva di un *Dasein* che mettendosi in una condizione di ascolto di un testo, e dunque già sospendendo il modo abituale e tramandato di intenderlo, porta gli interrogativi in esso racchiusi verso se stesso, nella propria esistenza, ponendosi «un domandare divenuto vivo e reso intimamente vigile». La traduzione è la risposta a questo domandare, la risposta alle sollecitazioni del testo e alle trasformazioni che questo, indicando, fa accadere in ciascuno in maniera differente. In questo senso avvicinare filosofia e traduzione permette di recuperare il progetto del giovane Heidegger di radicare la pratica filosofica più che sulla disposizione umana della σοφία su quella della φρόνησις, riposizionamento che pone al centro dell'indagine ciò che può anche essere diversamente da come è, la vita. E se i concetti non sono qualcosa di dato e di sussistente di per sé, il tradurli, e con essi tradursi, sarà un'attività non prettamente speculativa, ma un costante esercizio di riposizionamento. Con le parole di uno dei traduttori italiani di Heidegger, Alfredo Marini, in apertura di un seminario incentrato sulla traduzione e la traducibilità di *Essere e Tempo*: «cosa fa allora un traduttore? [...] Studia un po' (o magari un po' troppo) di filosofia [...], oppure semplicemente parte traducendo e, traducendo, impara daccapo a filosofare, impara (e solo allora!) a individuare il problema?»²²³

Più che la curvatura riflessiva del tradurre Derrida calca la dimensione della risposta e fa della traduzione il paradigma di un'attività che risponde a un appello, per poi subito ritirarsi. In particolare, facendosi carico della violenza della traduzione e tradendo per necessità, il traduttore risponde all'appello del testo che lo chiama

²²³ A. MARINI, *La traduzione di Heidegger e Sein und Zeit*, «Magazzino di Filosofia», 2, 2000, pp. 33-40, qui p. 33.

scoprendosi già in un doppio vincolo di debito e credito. Trattando con le categorie di proprietà e di quantità, con l'economia che regola ogni scambio realizza l'impossibilità di fissare l'equazione traduttiva. Quest'impossibilità non lo esime dal compito che solo allora diventa propriamente tale, con lo spogliarsi dall'incarico procedurale del calcolo. Accogliendo pienamente il *double bind*, oscillando tra il potere senza limiti e l'impotenza assoluta del «*possibile im-possibile* della traduzione» il traduttore ha così la possibilità di sfiorare l'incondizionato. Questo, se si dà, scompagina le carte in tavola, ridetta le condizioni per cristallizzarsi poi subito in una nuova legge, in un nuovo testo dal quale il traduttore si sottrae, lasciandolo essere ciò che è, ossia anche bisognoso di una nuova traduzione. Sotto le spoglie dell'autore emergono così quelle del traduttore e della sua scrittura a più mani, rendendo la distinzione sempre più lieve e difficoltosa da mantenere.

1.) Tradursi

In maniera non sistematica e limitatamente a pochi testi tra cui *Il detto di Anassimandro e Parmenide*, Heidegger modula il tradurre in maniera riflessiva, ossia come un tradursi. Un esempio:

Dobbiamo quindi cercare l'occasione che ci permette questo tradur-ci (*uns dahin über-setzen läßt*) al di fuori del frammento, per cogliere, in virtù sua, il significato di τὰ ὄντα pensato greicamente.²²⁴

La differenza di prospettiva tra un tradurre e un tradursi non è cosa da poco perché pensare il tradurre come

²²⁴ *Ibid.* Chiodi traduce *Il detto di Anassimandro* inserendo spesso questa riflessività della traduzione anche quando non presente nel testo tedesco, ad esempio: «la traduzione è un tradursi della verità di ciò che nell'έόν è giunto a farsi parola» (trad. it., p. 321, corsivo mio) risulta la traduzione di «die Übersetzung in der Übersetzung zur Wahrheit dessen beruht, was im έόν zur Sprache gekommen» (ted., p. 345).

tradursi implica innanzitutto lo sfumare di ogni contorno netto tra soggetto e oggetto della traduzione e l'abbandono di ogni posizione di esterioresità da parte di un soggetto al processo traduttivo che permetterebbe trasposizioni tra lingue e orizzonti tra loro comparabili. Più che un trasportare termini, tradurre implicherà invece un lasciarsi trasportare, un coinvolgimento completo del traduttore che tradurrà dunque, in primo luogo, sé stesso.

Come ha luogo questo tradursi? Nel *Detto di Anassimandro* e in *Was heißt denken?* Heidegger descrive la traduzione come un salto repentino:

La traduzione pensante in ciò che nel detto viene alla sua lingua è il salto (*Sprung*) oltre un fossato. Fossato che non è costituito soltanto dalla distanza storiografico-cronologia di due millenni e mezzo. Il fossato è più largo e più profondo. Esso è così arduo da scavalcare, prima di tutto perché ci troviamo sul suo orlo [...] perciò, di solito, saltiamo troppo corto.²²⁵

Non è ammessa mediazione, il tradursi riflessivo è un salto dalla nostra sponda a quella *indicata* dalla parola greca come suo ambito di esperienza, dove il maggior ostacolo da superare non è solamente la distanza temporale, ma lo stesso misconoscimento dell'ampiezza di questa distanza. E potrebbero forse essere l'interpretazione standard del testo tramandataci e la nostra "naturale" dimestichezza con il linguaggio, anche quello greco, a portarci a sottovalutare l'ampiezza del salto.

Prendendo dunque in considerazione questo primo elemento di riflessività della traduzione si è già immediatamente delineata una prima costellazione di questioni. Innanzitutto il nostro tradurci porta «al di fuori» del

²²⁵ Ivi, p. 306, traduzione italiana leggermente modificata. Sulla traduzione come salto cfr. anche «Übersetzen gelingt nur in einem Sprung und zwar im Sprung eines einzigen Blickes» in M. HEIDEGGER, *Was heißt denken?* (1954), HGA 8, a cura di P.-L. Coriando, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002, pp. 140-141.

testo di partenza e il testo funge da rimando, da punto di appoggio per qualcos'altro. La parola tramandataci non sembra immediatamente comprensibile e ci si deve sforzare di intenderla propriamente, in questo caso in modo greco, e per farlo sembra necessario un salto repentino in direzione di un'altra sponda.

Il concetto di esperienza ritorna spesso nelle osservazioni di Heidegger sulla traduzione. Nonostante sia un concetto cardine del vocabolario della nostra tradizione filosofica, che porta dunque con sé problematiche implicazioni, in questo contesto Heidegger non sembra però riservargli particolari precauzioni. La sequenza argomentativa in cui compare potrebbe essere così riassunta: per comprendere e dire qualcosa sulla dea invocata nel poema di Parmenide o sul τὸ χρεῖον del *Detto di Anassimandro* è necessario che il pensiero si traduca nel modo greco di pensare e ciò è possibile solo traducendosi nell'esperienza che dice la parola greca giunta sino a noi. Questa parola sembra l'unico indizio di un'esperienza che non è né universale né trans-epocale, ma storicamente e linguisticamente determinata. Per aiutarci a pensare cosa intende qui Heidegger per esperienza sembra piuttosto efficace il suggerimento di Zarader di intenderla come la «modalità di presenza, propria a ciascuna epoca storica, dell'impensato».²²⁶ Ci sono esperienze triviali e ce ne sono di fondamentali, «esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida».²²⁷ Confrontandoci con

²²⁶ M. ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine* (1990); trad. it. di S. Delfino, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 26. Sullo sforzo di pensare l'esperienza in termini distanti dalla metafisica della soggettività cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 110.

²²⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 36. Nel *Natorp-Bericht* si legge: «originaria è un'esperienza nel mondo circostante dalla quale

un testo ci traduciamo dunque in un orizzonte esperienziale differente dal nostro, determinato di volta in volta dal modo di intendere l'essere di una precisa epoca storica, dal modo in cui l'essere dell'ente si è temporalizzato venendo alla parola. Questi orizzonti rimangono estranei tra loro e di questa estraneità Heidegger fornisce un esempio proprio giustapponendo diverse traduzioni:

Livio parla di un uomo *qui natus moriensque fefellit*, che tradotto significa: «Che nacque sconosciuto e morì sconosciuto»; pensata e detta in termini romani la frase suona: «Che ha fatto cadere e fuorviato gli uomini sia alla sua nascita sia alla sua morte». Pensato in senso greco, tale modo di esprimersi significa: «la velatezza era attorno a lui sia alla sua nascita sia alla sua morte».²²⁸

La prima traduzione delle parole di Livio è quella che si potrebbe definire per noi standard, ossia che pensa e parla nelle modalità della nostra epoca – dunque sostanzialmente in termini gnoseologici – e che quindi ci appare immediatamente comprensibile. Traducendoci nell'orizzonte di comprensione di epoca romana il detto è tutt'altro, straniante se visto dalla nostra prospettiva. Il fatto che il testo di Livio sia scritto in latino non impedisce a Heidegger di dirlo in tedesco in tutte e tre le versioni e di provare a pensarlo anche in modo greco dove il verbo *fefellit*, elemento più reattivo al mutamento, diviene una velatezza che avvolge.

È innegabile il fatto che Heidegger abbia nei confronti del mondo romano un atteggiamento particolarmente critico individuando nella traduzione dei termini greci in latino il segno di un ampio processo di decadenza e di fraintendimento della parola greca.²²⁹

deriva un senso d'essere determinato», Id. *Natorp-Bericht*, cit., p. 79.

²²⁸ M. HEIDEGGER, *Parmenide*, cit., p. 96.

²²⁹ Vedi ad esempio M. HEIDEGGER, «Der Ursprung des Kunstwerkes»

C'è però una certa ambiguità nell'atteggiamento tenuto da Heidegger nei confronti delle traduzioni latine, sulla quale un passo del corso su Parmenide può aiutare a fare chiarezza:

È sbagliato ritenere che i vocaboli di una lingua possiedano originariamente un significato fondamentale allo stato puro, che con il tempo si perde e si deteriora. [...] Tale definizione risulta fuorviante già nel presupporre appunto che da qualche parte vi sia un «significato fondamentale puro» a se stante da cui qualcos'altro viene poi «derivato». [...] Quello che chiamiamo significato fondamentale dei vocaboli è quanto essi hanno di iniziale (*ihr Anfängliches*), ciò che appare non al principio (*zuerst*) bensì alla fine (*zuletzt*), e che pure allora non si dà mai come un prodotto derivato e confezionato che potremmo pensare a se stante.²³⁰

Con il rifiuto di pensare la lingua e il concetto a partire da un «significato fondamentale allo stato puro», Heidegger rifiuta anche la spiegazione corrente di ciò che

(1960), trad. it. di P. Chiodi, «L'origine dell'opera d'arte» in Id., *Sentieri interrotti*, cit., p. 9 in cui si legge che la traduzione latina eredita il termine greco senza cogliere l'esperienza originaria della parola greca. Questo atteggiamento svalutativo della romanità sembra un atteggiamento di fondo, condiviso dalla cultura tedesca a partire dal romanticismo. Una prima eccezione potrebbe essere trovata nel giovane Hegel negli anni ottanta che, al contrario, loda la lingua latina per la sua flessibilità che ben si presta a ospitare momenti di ibridazione. A tal proposito cfr. V.R. LOZANO, *La tra(d)ición europea: identidad política y lingüística como auto-negación y contaminación*, «Phàsis. European Journal of Philosophy», 4, 2016, pp. 141-161. Una seconda eccezione può essere rinvenuta nell'ammirazione con la quale Nietzsche descrive l'attività traduttiva dei poeti latini: «Come seppero tradurre calando tutto ciò nella Roma contemporanea! Con quanta ragion veduta e disinvoltura fecero sparire la polvere dalle ali della farfalla attimo (*den Flügelstaub des Schmetterlings Augenblick*)». F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1886); trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 2005¹⁵, aforisma 83, p. 119.

²³⁰ M. HEIDEGGER, *Parmenide*, cit., pp. 61-62.

accade nel processo traduttivo. Se qualcosa come un significato fondamentale si dà, esso non è qualcosa di stabile e di predeterminato, qualcosa di sussistente di per sé da cui in questo caso la traduzione latina deriva allontanandosene. Se esso si dà, ciò accade soltanto alla fine, pur essendo indicato da Heidegger come ciò che i termini hanno di iniziale che presuppone una frattura tra l'iniziale e ciò che invece accade per primo. Il testo di partenza è dunque tale non tanto o non solo perché lavorando su di esso viene composto il testo di arrivo, ma perché funge da bussola per sfiorare l'orizzonte esperienziale non ancora esplicitato che esso custodisce come indicazione, per portare alla luce, grazie al vantaggio dato dalla distanza temporale, ciò che perlopiù è rimasto non-pensato, ma pur sempre indicato. Tradurre sembra dunque uno dei modi in cui una soggettività può sollecitare la decoincidenza con sé e dare un senso a questa decoincidenza. E se, come è già emerso dalla sezione precedente, non si tratta affatto di individuare delle regole da seguire nel corso della traduzione, ma di mettersi alla ricerca delle proprie parole non ancora espresse, più che di un'economia si tratterebbe dunque di fare un'ecologia della traduzione.

2.) Il compito

La dimensione del compito viene sviluppata da Derrida nel saggio dal titolo polisemico *Des Tours de Babel* che viene pubblicato per la prima volta nel 1985 e risulta la rielaborazione della terza e ultima lezione di un breve seminario dedicato a Benjamin tenuto nel 1976. Al centro del saggio si trova infatti il celebre testo sul *Compito del traduttore* (1923) che Benjamin premette alla sua traduzione dei *Tableaux Parisiens* di Baudelaire.²³¹

²³¹ Sulla lettura derridiana del *Compito del traduttore* e sugli elementi

Complessivamente Derrida condivide la critica benjaminiana ad una teoria della letteratura incentrata sulla ricezione dell'opera, all'interno della quale la traduzione viene intesa come riproduzione, rappresentazione, comunicazione o restituzione di senso dell'originale orientata al pubblico che la fruisce.²³² All'inizio del suo saggio Benjamin pone la questione dell'opera e della sua traducibilità in questi termini:

La questione della traducibilità di un'opera può essere intesa in due sensi. E cioè può significare: se l'opera

di continuità e di discontinuità tra le concezioni della traduzione sviluppate da Derrida e da Benjamin si vedano le monografie: A. HIRSCH, *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*, Fink Verlag, München 1995, D. SARANITI, *Messianismo e traduzione: Benjamin e Derrida*, Casini Editore, Roma 2009, E. CHAPMAN, *The Afterlife of Texts in Translation: Understanding the Messianic in Literature*, Palgrave Pivot, Cham 2019. Il testo di Benjamin è un riferimento ineludibile per ogni riflessione filosofica che tenti di affrontare la questione della traduzione. Oltre al confronto di Derrida ci si limita a segnalarne alcuni particolarmente rilevanti: P. DE MAN, «Conclusions» on *Walter Benjamin's «The Task of the Translator»* cit.; A. BERMAN, *L'Âge de la traduction. «La tâche du traducteur» de Walter Benjamin, un commentaire*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 2008.

²³² Secondo Benjamin infatti non c'è un contenuto del linguaggio o qualcosa che il linguaggio può comunicare perché esso comunica solo sé stesso: «La risposta alla questione: Che cosa comunica la lingua (*Sprache*)? è quindi: Ogni lingua comunica se stessa». W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 55.

Rinunciando alla restituzione di senso vengono meno tanto nel discorso di Benjamin quanto in quello di Derrida anche le categorie che classicamente caratterizzano il dibattito attorno alla traduzione: «Fedeltà e libertà – libertà della riproduzione conforme al senso e, al suo servizio, fedeltà alla parola – sono i concetti tradizionali di ogni disputa sulle traduzioni. A una teoria che cerca altro, nella traduzione, dalla riproduzione del senso, non pare che essi possano più servire». W. BENJAMIN, «Il compito del traduttore», cit., p. 48. Derrida slega il processo di scrittura dalla ricezione da parte del suo destinatario ad esempio in J. DERRIDA, «Signature événement context» (1971); trad. it. di M. Iofrida, «Firma evento contesto», in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.

troverà mai, nella totalità dei suoi lettori, un traduttore adeguato; o – e più propriamente – se l'opera, nella sua essenza, consente una traduzione, e quindi – giusta il significato di questa forma – la esiga.²³³

Se la risposta alla prima questione è problematica, il traduttore giusto può essere trovato oppure no, la risposta alla seconda questione è apodittica, anche se un'opera appare a noi intraducibile ciò non ci permette di escludere la sua intrinseca traducibilità né tantomeno, questione qui essenziale, la sua esigenza di essere tradotta. Questo però per Benjamin non implica affatto l'eteronomia dell'originale – è esso stesso a stabilire la legge della sua traduzione – tanto più che l'originale è sostanzialmente indifferente nei confronti della sua traduzione; tuttavia il loro legame viene descritto come «intimo», «naturale», «di vita».²³⁴ Le traduzioni scaturiscono dall'originale, ma più che dal suo vivere (*Leben*) dal suo sopravvivere (*Überleben*) all'oblio. Questa sopravvivenza coincide con la traducibilità dell'originale (questione apodittica) e diviene elemento storico nel momento in cui emerge effettivamente il giusto traduttore (questione ipotetica). Ma tra i due momenti c'è una sfasatura temporale, una durata, perché tra la l'esigenza di traduzione, dunque di sopravvivenza dell'originale che inerisce a priori all'opera, e l'ipotetica soddisfazione di questa richiesta intercorre un lasso temporale. La traduzione, giungendo postuma rispetto all'originale, inaugura per esso lo stadio del suo continuare a vivere (*das Stadium ihres Fortlebens*), della sua vita continuata, dove esso si dispiega per una seconda e ultima volta ma in maniera più completa. Non si dà infatti per Benjamin un'ulteriore possibilità, quella di una

²³³ W. BENJAMIN, «Il compito del traduttore», cit., p. 40.

²³⁴ In questa sorta di vitalismo di Benjamin Derrida ritrova in forma sottaciuta la filosofia husserliana del linguaggio che valorizza la voce e la parola come corpo spirituale vivente.

terza o di una quarta vita ed è per questo che De Man può osservare che la traduzione tende a canonizzare l'originale, congelando la sua instabilità.²³⁵ Da questa seconda vita emerge infatti che l'originale non è un oggetto dato, ma un organismo in continua trasformazione, la cui mutazione si manifesta nella traduzione: «[...] nella sua sopravvivenza (*Fortleben*), che non potrebbe chiamarsi così se non fosse mutamento (*Wanderung*) e rinnovamento del vivente (*Erneuerung des Lebendigen*), l'originale si trasforma. C'è una maturità postuma (*Nachreife*) anche delle parole che si sono fissate».²³⁶ Benjamin nega il carattere metaforico di questa sua scelta terminologica e ribalta i rapporti tra senso proprio e senso traslato, producendo quella che Derrida chiama una «catastrofe metaforica».²³⁷

È in senso pienamente concreto, e non metaforico (*in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit*), che bisogna intendere l'idea della vita e sopravvivenza delle opere d'arte. Che la vita non si debba attribuire solo alla fisicità organica, è stato intuito anche nelle epoche in cui il pensiero era più prevenuto. [...] È solo quando si riconosce vita a tutto ciò di cui si dà storia e che non è solo lo scenario di essa, che si rende giustizia al concetto di vita. Poiché è in base alla storia, e non alla natura, per tacere di una natura così incerta come il sentire o l'anima, che va determinato, in ultima istanza, l'ambito della vita.²³⁸

Quando parla di vita delle opere d'arte Benjamin non intende che queste hanno una sorta di vita come quella che appartiene invece propriamente agli organismi. La vita organica va intesa *a partire* da quella storica perché è essenzialmente nella vita degli oggetti storici che è pos-

²³⁵ P. DE MAN, «Conclusions» on Walter Benjamin's «The Task of the Translator», cit., p. 22.

²³⁶ W. BENJAMIN, «Il compito del traduttore», cit., p. 43.

²³⁷ J. DERRIDA, *Des tours de Babel*, cit., p. 76.

²³⁸ Ivi, p. 41.

sibile 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 del mantello regale 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. Se così fosse – e su questo si tornerà tra poco considerando lo slittamento operato da Derrida sul testo di Benjamin – sarebbe possibile comprendere la struttura di un testo solo a partire da quello in traduzione.

La presa di distanza da parte di Benjamin da una teoria della traduzione come restituzione, presa di distanza che inverte il segno in favore di una sorta di maieutica della traduzione sull'originale, non può non attirare l'interesse di Derrida. Il quale riformula subito la questione in termini di debito-credito catturando così *Il compito del traduttore* nel suo discorso.²³⁹ Derrida si sofferma proprio

²³⁹ Il punto sul quale si concentra Benjamin nel *Compito del traduttore* è invece soprattutto il legame che intercorre tra le lingue e in particolare tra i nomi di queste lingue. Queste possono essere portate a maturazione nella traduzione in direzione della lingua pura, la lingua della verità, alla quale anela anche l'*ingenium* filosofico: «e proprio questa lingua, nel presentire e descrivere la quale è la sola perfezione cui il filosofo può aspirare, è intensivamente nascosta nelle traduzioni». W. BENJAMIN, «Il compito del traduttore», cit., p. 47. Come la lingua non comunica nient'altro che se stessa, la traduzione secondo Benjamin non fa altro che esibire se stessa e la propria possibilità mettendo in mostra l'affinità tra le lingue. Ma anche la distanza che ancora intercorre tra di esse, sentendo il polso dello stadio storico in cui di volta in volta si trova la crescita sotterranea delle lingue in direzione della loro riconciliazione. Derrida non può che rifiutare la nostalgia – Benjamin sceglie proprio il termine *Sehnsucht* – nei confronti di una «lingua pura (*reine Sprache*)» da restaurare, perché questa «pre-babelica ante-primalingua», per utilizzare un termine coniato nel *Monolinguisimo dell'altro*, gli appare come un nuovo fantasma di un desiderio di universalizzazione e di un'origine intoccabile. Come già si è visto, inoltre, Derrida rifiuta il privilegio assegnato da Benjamin al nome, il quale non ha senso di per sé, «nessun senso si determina fuori contesto»,

sulla dimensione del *compito* che impegna il traduttore. Questo sembra in un primo momento imperniato sul debito del traduttore nei confronti dell'originale, ma al contempo Derrida avanza alcuni argomenti per disconoscerlo, prima perché ciò significherebbe ragionare in termini di traduzione come restituzione, proprio ciò che Benjamin critica e cerca di evitare, poi perché il rapporto di obbligazione sembra più un rapporto tra testi che non tra soggetti.²⁴⁰ In un secondo momento, facendo leva sull'esigenza di traduzione individuata da Benjamin nell'originale, Derrida ribalta i rapporti di debito e credito:

Se la struttura dell'originale è contraddistinta dall'esigenza di essere tradotta, ciò dipende dal fatto che l'originale, stabilendo la legge, comincia con l'indebitarsi anche nei confronti del traduttore. L'originale è il primo debitore, il primo postulante: esso comincia a manifestare una mancanza e a volere la traduzione.²⁴¹

L'originale domanda traduzione, desidera l'altro come traduttore rivelando quella schiusura che si è vista appartenere alla lingua e che ora scopre i tratti del testo. Lo spiega bene Carmine Di Martino quando osserva che «l'originale non è una "cosa", ma un evento, che continuamente accade nella lettura, nella decifrazione, nell'interpretazione che reclama per sopravvivere, come i polmoni reclamano l'aria».²⁴² I rapporti di debito tra il testo originale e il suo traduttore sono dunque, quantomeno, reciproci.

dove per altro questo determinarsi, anche nel contesto, resta sempre ampiamente indeterminato. J. DERRIDA, *Sopra-vivere*, cit., p. 178.

²⁴⁰ Per il processo di indebitamento del traduttore cfr. J. DERRIDA, *Des tours de Babel*, cit., p. 74 e p. 77; per il suo svincolarsi dal debito, *ivi*, p. 75 e p. 77.

²⁴¹ *Ivi*, p. 81.

²⁴² C. DI MARTINO, *Figure dell'evento*, cit., p. 126.

Sembra qui delinearci una struttura già affrontata nel corso di questo lavoro: se infatti l'originale esige una traduzione senza aver nessun potere effettivo sulla sua realizzazione e se il traduttore non restituisce qualche cosa, ma ha forse la fortuna di trovarsi nell'epoca giusta per far rinascere l'originale donandogli nuova vita, la sopravvivenza rientra nella costellazione del dono. L'ipotesi trova conferma in un rapido passaggio di *Donare il tempo*: «Né la morte né la vita immortale possono mai donare, ma può farlo soltanto una singolare *sopravvivenza*».²⁴³ La sopravvivenza potrebbe dunque costituire uno dei modi in cui Derrida cerca di pensare la vita e la morte come un tutt'uno, come coimplicazione più che come opposizione o accostamento, *la vie la mort*, per citare il titolo di un corso tenuto nel 1974-1975.²⁴⁴

Ma se il rapporto di debito intercorre tra ogni testo e il suo futuro traduttore – e ciò vale tanto per l'«originale» indebitato con un traduttore a venire, quanto (qui intercorre la distanza più profonda tra le posizioni di Benjamin e di Derrida) per il suo autore indebitato con un testo che lo ha precedentemente impegnato esigendo la traduzione – qual è il legame tra chi scrive e ciò che scrive? La

²⁴³ J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 103 e sg. È bene tenere presente che il corso nel quale Derrida sviluppa le sue osservazioni sul dono *Donner le temps* è dell'anno seguente rispetto a quello su Benjamin (1976/77).

²⁴⁴ Cfr. J. DERRIDA, *La vie la mort (Séminaire 1975-1976)*, edizione stabilita da P.-A. Brault e P. Kamuf, Seuil, Paris 2019. Un'altra modalità in cui Derrida ha pensato questo nesso inscindibile tra «la vita la morte» è il concetto di autoimmunità. A tal proposito si veda, ad esempio, J. DERRIDA, *Foi et Savoir*, Editions du Seuil, Paris 1996, p. 79. Sul ruolo giocato dal concetto di autoimmunità nella riflessione di Derrida cfr. A. MARCHENTE, *Verso una biologia politica. «Vita morte» e autoimmunità nel pensiero di Jacques Derrida*, Aracne, Roma 2018. Sulla nozione di sopravvivenza nella traduzione è incentrato il volume L. FORAN, *Derrida, the Subject and the Other*, Palgrave Macmillan, London 2016.

figura del traduttore diviene emblematica per questo rapporto, in quanto interviene impegnando se stesso rispetto all'esigenza di un testo che gli rivolge un appello, ma senza rivendicare poi una piena autorialità sulla sua risposta. Dopo aver portato a maturazione un testo che gli viene da un altro – dove questa alterità è indicata nell'assenza – donandogli una ulteriore possibilità di sopravvivenza, egli si sottrae e lascia che il testo continui ad agire in sua assenza, conservando il segno del suo impegno soltanto nella firma.²⁴⁵ L'impegno del traduttore è dunque quello di tentare di azzardare una risposta a un appello, prendendosi con il suo gesto la responsabilità della sopravvivenza di qualcosa che non proviene da sé.²⁴⁶

3.) «Io traduco»

In *Des Tours de Babel* Derrida dichiara almeno quattro volte, in prima persona, di essere un traduttore:

1.) «in questa sede preferisco, anziché procedere in modo puramente teorico, tentare di tradurre a modo mio la traduzione di un altro testo sulla traduzione»;²⁴⁷

2.) «io traduco, traduco la traduzione di Maurice de Gandillac da un testo di Benjamin che, nella prefazione a

²⁴⁵ Nella firma è iscritta una temporalità dilatata che testimonia la sua presenza costante come se si ripresentasse ad ogni qui e ora nei quali il testo agisce. La firma dichiara tanto l'unicità e l'irripetibilità dell'evento della sua produzione, quanto la sua iterabilità che la fa comparire sempre al plurale. Cfr. J. DERRIDA, «Firma evento contesto», cit.

²⁴⁶ La logica responsiva del traduttore può essere letta in maniera proficua attraverso quella delineata da Bernhard Waldenfels i cui caratteri principali risiedono nella limitatezza, nell'ineludibilità, nell'asimmetria e nella creatività. Si veda, ad esempio, B. WALDENFELS, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (2006); trad. it. di F.G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008 insieme alla postfazione del suo traduttore *Né prima, né ultima parola. Il discorso dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*.

²⁴⁷ J. DERRIDA, *Des tours de Babel*, cit., p. 74.

una traduzione, coglie il pretesto per dire a che proposito ogni traduttore è impegnato»;²⁴⁸

3.) «Benjamin, com'è noto, non spinge le cose nel senso in cui le traduco io, leggendo sempre già in traduzione. Più o meno fedelmente mi sono preso qualche libertà con il contenuto dell'originale, e con la sua lingua, e poi con l'originale che ora, per me, è anche la traduzione di Maurice de Gandillac. Ho aggiunto un manto all'altro e questo fluttua ancora di più; ma non è questo il destino di ogni traduzione? Sempre che una traduzione intenda arrivare da qualche parte»;²⁴⁹

4.) «Questa è perlomeno la mia interpretazione, la mia traduzione, il mio "compito del traduttore". Si tratta di ciò che ho chiamato contratto di traduzione: imene o contratto di matrimonio con promessa di produrre un bambino il cui seme darà luogo a una storia e a una crescita».²⁵⁰

In primo luogo il procedere traduttivo di Derrida si distingue, a suo dire, da quello teorico. È probabile che egli voglia così ipotizzare, o meglio praticare, una via traduttiva per scansare l'*impasse* delineatasi nel precedente paragrafo durante il quale, si ricorderà, era emersa l'impraticabilità della via teorica come accesso al dono, portando a una messa in discussione di ogni teorizzazione in quanto tale. La via traduttiva appare qui come l'alternativa, o una tra le possibili alternative, e sembra distinguersi dal processo apofantico andando nella direzione della rilettura operata da Derrida dell'enunciato performativo di Austin.²⁵¹ L'affermazione di Derrida «io traduco» sarebbe

²⁴⁸ Ivi, p. 81.

²⁴⁹ Ivi, p. 89.

²⁵⁰ Ivi, p. 86.

²⁵¹ La rilettura derridiana del performativo risiederebbe nel tentativo di liberarlo dalla dimensione della presenza. La comunicazione in atto nel performativo ha la sua particolarità nel fatto che in essa non c'è

dunque un enunciato performativo nella misura in cui si sottrae al valore di verità e produce una situazione, impegnando chi lo pronuncia nella traduzione ossia nella trasformazione del testo di partenza e del contesto nel quale esso opera. Il traduttore si impegna così in «un contratto di traduzione» che Derrida paragona a un contratto di matrimonio – emblema dell'enunciato performativo – in cui si promette un'operazione maieutica che «darà luogo a una storia e a una crescita».

In secondo luogo Derrida dichiara di lavorare in maniera traduttiva su testi che sono a loro volta traduzioni. Su questo punto la presa di distanza dalle posizioni esposte nel *Compito del traduttore* è netta. Per Benjamin è infatti impensabile poter ritradurre una traduzione: «le traduzioni, invece, si rivelano intraducibili non per la gravità, ma per l'eccessiva leggerezza con cui il significato (*Sinn*) aderisce a esse».²⁵² La netta demarcazione tra originale e traduzione, sulla quale si fonda anche l'odierno diritto d'autore, sembra possibile sulla base dell'assunzione da parte di Benjamin di un «nocciolo essenziale» dell'originale, «intatto e intangibile», che intrattiene un rapporto naturale con la sua lingua e non è ulteriormente traducibile. Una volta tradotto, l'originale non si trasforma più perché la lingua è troppo possente, diretta verso la lingua pura e dunque ormai inadatta al contenuto al quale inerisce in maniera artificiale, come un mantello regale. Se si ammettesse la possibilità per la ritraduzione di cogliere questo nucleo verrebbe meno ogni distinzione tra

un passaggio di contenuto, ma ciò che viene comunicato è piuttosto un movimento, un'operazione o una produzione. Il performativo non ha un referente prima o fuori di sé, ma «produce o trasforma una situazione, opera» sottraendosi ai valori di verità in un senso, scrive Derrida, «che sembra far segno in direzione di Nietzsche». J. DERRIDA, «Firma evento contesto», cit., p. 412.

²⁵² W. BENJAMIN, «Il compito del traduttore», cit., p. 52.

originale e traduzione, tra autore e traduttore. E l'autore dell'originale si rivelerebbe allora un «traduttore a priori», a sua volta indebitato nei confronti di un altro testo che esigeva traduzione.²⁵³ Questa la tesi di Derrida che con le sue avvertenze di traduzione in corso afferma, praticando e dunque mostrando, la possibilità di ritradurre una traduzione.

Seppur in un senso decisamente diverso, questa autodichiarazione di Derrida è un aspetto che marca la distanza anche da Heidegger, il quale non descrive esplicitamente il proprio lavoro sui testi della tradizione come un'attività traduttiva e da cui è sorta la necessità di andare oltre le sue osservazioni esplicite sulla traduzione. Derrida invece parlando in prima persona del proprio lavoro, del proprio «metodo» si potrebbe quasi dire con le dovute precauzioni, indica la possibilità di intenderlo come un processo traduttivo. Precauzioni dovute al fatto, come si vedrà in maniera più distesa più avanti, che Derrida ha sempre temuto che la sua filosofia si cristallizzasse in un metodo, divenisse una procedura di scuola da seguire meccanicamente. Per questo motivo il termine «decostruzione» – che è stato spesso utilizzato per identificare questo suo tratto filosofico caratteristico – compare, solitamente, con una certa circospezione.

3.) Metafora e concetto: quale articolazione

Come si è visto, nel *Compito del traduttore* Benjamin precisa il particolare statuto non metaforico dell'attribuzione di una «vita» all'opera d'arte, ma in esso compaiono anche molte altre espressioni eleggibili allo statuto di «metafore», sulle quali però Benjamin non si esprime la-

²⁵³ J. DERRIDA, *Des tours de Babel*, cit., p. 92.

sciando aperta l'incognita, tra cui quella dell'anfora, che Derrida ribattezza *ammétaphore* (tradotta da Rosso con *ammetafora* o *metamfora*), quella del nocciolo intoccabile dell'originale o della tangente della traduzione che sfiora l'originale nel solo punto del senso, oppure, per marcare la distanza tra la struttura del testo originale e della traduzione, quella binaria del rivestimento e del rivestito, dove compaiono un fuori e un dentro, una scorza e un frutto, un mantello che richiama un corpo regale. Andrà dunque indagato più da vicino il rapporto che intercorre tra metafora e linguaggio filosofico partendo dal sentore che la postura a cui è costretta quest'indagine sia assai simile a quella richiesta dal fenomeno della traduzione.²⁵⁴ Questa disquisizione permette inoltre di prendere posizione nei confronti di un argomento che ricorre con una certa frequenza nell'ottica di depotenziare le indagini di stampo filosofico che si raccolgono attorno alla questione della traduzione, ossia l'argomento secondo il quale la traduzione e il tradurre sarebbero integrati in questo o quel discorso filosofico *soltanto* in maniera metaforica. Spesso dunque non ne andrebbe della traduzione stessa,

²⁵⁴ Quella del rapporto tra metafora e filosofia è una questione di grande rilievo e dai confini molto ampi. Mi limito a citare alcuni recenti lavori che affrontano la questione da un'angolazione non troppo distante da quella adottata in questo lavoro: J.-L. AMALRIC, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris 2006; C. RAZZA, *Dall'analitica all'estetica. Metafora e metodo fenomenologico come alternativa alla svolta linguistica*, Edizioni ETS, Pisa 2014; A. MARTINENGO, *Filosofie della metafora*, Guerini e Associati, Milano 2016; alla questione della metafora la rivista «estetica. studi e ricerche» ha dedicato il numero di gennaio-giugno 2017, curato da Annamaria Contini. Particolarmente rilevante ai fini di questo lavoro risulta il notevole lavoro di CARLA CANULLO, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, cit., che non soltanto mette in relazione traduzione, metafora e verità, ma attorno a questo nucleo teoretico tira efficacemente le fila del frammentato discorso filosofico sulla questione della traduzione contestualizzandolo nel dibattito contemporaneo.

ma di quel qualcosa al posto del quale la traduzione si sostituisce per via metaforica. Si vedrà ora come questo argomento, se utilizzato, non va affatto a semplificare o a chiudere la questione ma squaderna invece l'interrogativo in merito al ruolo svolto dal processo di metaforizzazione nel discorso filosofico e del suo rapporto con quello traduttivo.

1.) «Il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica»

Facendo un salto all'indietro si ricorderà che di cosiddetti elementi metaforici il discorso heideggeriano è estremamente ricco, si pensi a quelli incontrati in questo lavoro, ossia al salto, al naufragio, al richiamo all'ascolto o alla metafora floreale in merito all'essenza del linguaggio.²⁵⁵ A tal proposito Franco Volpi ha parlato di metaforizzazione del linguaggio filosofico da parte di Heidegger e nell'*Avvertenza* all'edizione italiana dei *Contributi alla filosofia* egli osserva come per dire l'essere in termini liberi da condizionamenti metafisici Heidegger forzi e sperimenti il linguaggio trasfigurando 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».²⁵⁶ Per quanto Volpi colga qui un aspetto decisivo della filosofia di Heidegger, ossia quel tentativo costante e instancabile di smarcarsi dall'assetto nel quale il linguaggio del-

²⁵⁵ Sulla questione della metafora in Heidegger si veda in particolare, accanto al dibattito Derrida-Ricœur sul quale ci si soffermerà tra poco, anche J. GREISCH, *Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger*, «Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques», 57, 1973, pp. 433-455 e l'ultimo capitolo di C. RESTA, *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini e Associati, Milano 1988.

²⁵⁶ F. VOLPI, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011, p. 294.

la tradizione filosofica ci costringe, l'impressione è che quello della metaforizzazione non è forse il termine più felice per descrivere il suo gesto filosofico. O quantomeno andrà utilizzato con una certa cautela anche solo per via dell'esplicita diffidenza dimostrata da Heidegger nei confronti della stessa nozione di metafora. I luoghi testuali in cui la tematizza sono, e già questo sembra un dato significativo, decisamente esigui – molto più esigui, per fornire un termine di paragone, rispetto a quelli in cui si sofferma sulla traduzione. Una delle osservazioni più controverse e dibattute dagli interpreti si trova nella sesta lezione del corso *Il principio di ragione* (1955-1956):

poiché il nostro sentire e il nostro vedere non sono mai soltanto un mero recepire sensibile, 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. L'aver stabilito questa scissione tra sensibile e non sensibile, fra fisico e non fisico, è un tratto fondamentale di ciò che si chiama metafisica e che determina in modo decisivo il pensiero occidentale. Con la cognizione che la menzionata distinzione fra sensibile e non sensibile rimane insufficiente, la metafisica perde il rango di modo di pensare determinante.

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.²⁵⁷

Si tratta in primo luogo di un'indicazione che Heidegger dà su come maneggiare il suo stesso linguaggio e il linguaggio filosofico più in generale: quando egli scrive che il pensiero ascolta o scorge è evidente che non si tratta di un orpello retorico e neppure di una derivazione astratta da un termine concreto. Se Benjamin si limitava a invertire la gerarchia tra senso proprio e senso metaforico di uno specifico termine, qui Heidegger mette in discussione la distinzione stessa tra senso proprio e sen-

²⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* (1957), HGA 10; trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 90. Un altro luogo in cui Heidegger discute la metafora è quello in cui analizza l'interpretazione, da parte della tradizione metafisica, dell'arte per mezzo di immagini-di-senso (*Sinnbilder*); di queste fanno parte insieme alla metafora anche l'allegoria, il simbolo e la parabola le cui differenze sono secondo Heidegger minime e dinamiche. Le immagini-di-senso renderebbero noto attraverso immagini sensibili un contenuto spirituale presupponendo la differenza tra questi due piani come già sempre in atto. In ottica heideggeriana però avvicinarci ai testi poetici analizzando le metafore di cui sembrerebbero essere composti non solo è un'operazione che resta interna alla metafisica, ma insensata di per sé perché non coglie nulla della portata della parola poetica. Per comprendere, ad esempio, l'espressione hölderliniana «parole come fiori» occorrerà dunque escludere la lente della metafora e del paragone e se nella poesia avviene un traslare, questo non è tanto dal sensibile al sovrasensibile o da un senso proprio a uno improprio, ma piuttosto, all'inverso, 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». La parola poetica è dunque presso l'origine e quel processo che la metafisica chiama un parlare per metafore coincide invece con un movimento di ritorno, di appropriazione che intende ridire l'origine. Ciò che è in ballo nella questione della metafora sembra dunque non troppo distante dal discorso svolto sino a ora sulla traduzione. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 163. Sul *Sinnbild* come tratto metafisico dell'interpretazione artistica vedi M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne Der Ister* (1984), HGA 53; trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 19 e p. 20.

so metaforico. L'attribuzione dell'aggettivo «metaforico» a un'espressione o a un termine presuppone infatti una concezione binaria del linguaggio, dove concetto e metafora si spartiscono l'ambito del proprio come identità a sé e quello dell'improprio come il proprio fuori di sé.

Il pensiero metafisico presuppone per i suoi concetti un senso proprio che non appartiene loro perché, come si è visto, essi sono già delle traduzioni, non sussistenti di per sé e indicanti formalmente, ma, eventualmente, sponda per tentativi di appropriazione. I concetti metafisici risultano dunque metafore che riposano su un'evidenza non messa in questione.

2.) Un «convitato di pietra» alla tavola di Derrida e Ricœur

Per molti aspetti Heidegger ha svolto il ruolo di «convitato di pietra»²⁵⁸ nel corso di una discussione avuta luogo negli anni settanta tra Derrida e Ricœur proprio sulla questione della metafora: del 1971 è il saggio derridiano *La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*, il quale viene discusso da Ricœur nell'ottavo e ultimo studio della *Metafora viva* (1975), in particolare nel suo terzo paragrafo *Meta-forica e meta-fisica*.²⁵⁹ Derrida risponde nel giugno del 1978 con *Il ritrarsi della metafora* nell'ambito di un convegno sui rapporti tra filosofia e metafora al quale è presente anche Ricœur.²⁶⁰

²⁵⁸ L'espressione è di Martinengo in riferimento alla lettura del dibattito intercorso tra Ricœur e Derrida proposta da Jean-Luc Amalric. A. MARTINENGO, *Filosofie della metafora*, Guerini e Associati, Milano 2016, p. 99.

²⁵⁹ Questo sembra un caso eccezionale per un autore come Ricœur che solitamente preferisce dialogare con i classici più che con i suoi contemporanei. Cfr. J.-L. AMALRIC, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris 2006, p. 5.

²⁶⁰ Derrida ricorda l'episodio nel momento in cui ripercorre i tratti del suo rapporto personale con Ricœur in J. DERRIDA, «La parole. Donner,

Nella *Mitologia bianca* Derrida esplicita subito la sua impostazione del discorso: fare della metafora l'oggetto di una riflessione di stampo filosofico significa veder sovrapporsi quelli che potrebbero essere individuati come l'oggetto e il mezzo dell'indagine: «La metafora sembra coinvolgere nella sua totalità l'uso della lingua filosofica, né più né meno che l'uso della lingua cosiddetta naturale nel discorso filosofico, o addirittura della lingua naturale come lingua filosofica».²⁶¹

Il discorso filosofico non è esente da metafore e la loro onnipervasività renderebbe il progetto di una filosofia della metafora un progetto impraticabile. A meno che quello stesso discorso che tenta di cogliere la metafora come suo oggetto non riesca a ricomprendere anche se stesso. Ne segue che l'opposizione classica tra concetto e metafora non può essere mantenuta e l'articolazione di questi due elementi va ripensata in una prospettiva di continuità.²⁶² Quanto alla «disciplina» che potrebbe invece occuparsi della metafora:

nommer, appeler» in M. Revault d'Allonnes e F. Azouvi (a cura di), *Paul Ricœur*, L'Herne, Paris 2004.

²⁶¹ J. DERRIDA, «La mythologie blanche» (1971); trad. it. di M. Iofrida, «La mitologia bianca», in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 275.

²⁶² L'esigenza di una riarticolazione tra metafora e concetto è condivisa anche, nei medesimi anni, da Hans Blumenberg; nel saggio pubblicato postumo *Theorie der Unbegrifflichkeit* basato su un inedito del 1975, egli sostiene 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 e 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 del linguaggio. 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

da una parte, è impossibile dominare la metaforica filosofica, come tale, *dall'esterno*, servendosi di un concetto di metafora che resta un prodotto filosofico. Solo la filosofia sembrerebbe detenere una qualche autorità sulle sue produzioni metaforiche. Ma, d'altra parte, per la stessa ragione, la filosofia si priva di quello che essa si dà. Appartenendo i suoi strumenti al suo campo, essa è impotente a dominare la sua tropologia e la sua metaforica generali.²⁶³

Né una retorica, né una metapoetica, né una metafilosofia sembrano in grado di cogliere il discorso metaforico. La strada che sceglie dunque di percorrere Derrida è quella di indagare i rapporti tra concetto e metafora attraverso i testi della tradizione (da Aristotele a France, passando ad esempio per Du Marsais, Hegel e Fontanier) mirando a individuare i tratti dello schema portante che li percorre.²⁶⁴ Anche qui Derrida mette in rilievo

teoretici perché «le metafore sono fossili guida di uno strato arcaico del processo di curiosità teoretica». 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 essere eccezione, 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. H. BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (1979); trad. it. di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 116.

²⁶³ J. DERRIDA, «La mitologia bianca», cit., p. 298.

²⁶⁴ Un primo schema è quello di una spiegazione genetica: il concetto astratto avrebbe origine da un momento concreto e il passaggio da questo a quello viene interpretato come un lento usurarsi e deteriorarsi del linguaggio. La metafora avvierebbe la traslazione di un termine dal suo significato sensibile, autodissolvendosi nel momento in cui di quest'origine vengono perse le tracce. La possibilità di riattivare il momento originario presupposto come latente rimarrebbe però in qualche modo aperta ed è per questo che l'etimologia può riproporsi di ripercorrere il cammino a ritroso per scovare il significato originario di ciascun concetto. Questo usurarsi del concetto filosofico nel suo allontanarsi dal sensibile viene più volte pensato, nella storia della filosofia, attraverso la metafora della moneta che si logora passando

la circolarità del discorso metafisico del proprio, basato sul privilegio del nome, dove la metafora svolge il ruolo di quella terra di mezzo, di passaggio, nella quale avviene l'estraneazione, male necessario che permette il ritorno a sé. Il discorso filosofico per un verso sembra temere la metafora e tentare di marginalizzarla, dall'altro però sembra non poterne fare a meno. Dalla *Mitologia bianca* emerge soprattutto l'impostazione di un problema, impostazione che in Ricœur differisce notevolmente proprio nella misura in cui questi si propone di sviluppare una filosofia *della* metafora mantenendo distinti, seppur connessi, i due ambiti, quello filosofico con il suo strumento d'elezione, il concetto, e quello metaforico.²⁶⁵ La difficoltà di cogliere la metafora attraverso un discorso filosofico intrinsecamente metaforico sarebbe secondo Ricœur evitabile perché «parlare metaforicamente della metafora non è affatto un procedimento circolare, dal momen-

di mano in mano e cancellando l'immagine sensibile impressa su di essa. Un secondo schema è quello di matrice aristotelica che intende la metafora come un intervento di sostituzione che sopraggiunge a dei nomi con un senso proprio e un referente fisso, dal significato univoco e dalla polisemia limitata o dominabile (Ivi, p. 315, Id., *Della grammatologia*, cit., p. 133). Il referente avrebbe delle proprietà che nella metafora possono essere scambiate e rapportate tra loro grazie al riferimento senza coincidenza alle essenze, dove questo scambio sarebbe portatore di innovazione dal valore conoscitivo. Tra le varie che ricorrono nei testi filosofici Derrida individua nella metafora del sole quella dominante, riconducendo ad essa quelle della vista, della luce, della presenza e facendone la metafora stessa del dominio e della gerarchizzazione (Id., «La mitologia bianca», cit., p. 324).

²⁶⁵ La tesi della *Metafora viva* potrebbe essere così riassunta: «la metafora è il processo retorico in forza del quale il discorso libera la capacità, propria a certe finzioni, di ridescrivere la realtà», cfr. P. RICŒUR, *La métaphore vive* (1975); trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio della rivelazione*, Jaca Book, Milano 1976, p. 5. Il luogo in cui si situa la metafora è la copula del verbo essere che significa a un tempo «non è» e «è come» conferendo un senso «tensionale» al movimento veritativo. Su Ricœur e metafora cfr. A. MARTINENGO, *Filosofie della metafora*, cit., in particolare pp. 77-104.

to che la posizione del concetto procede dialetticamente dalla metafora»²⁶⁶. Il concetto è dunque risultato del processo metaforico e posto su un piano ben distinto, quello speculativo.

Ricœur si libera poi dalla «mistica del “proprio”», diagnosticata da Derrida nello schema metaforico tradizionale, proponendo la distinzione tra uso letterale e uso metaforico di un termine, dove l'uso letterale non implica però necessariamente la dimensione dell'origine, ma significa semplicemente abituale o corrente: «una migliore analisi semantica del processo metaforico basta a dissipare la mistica del “proprio”, senza che la metaforica venga meno col venire meno di tale mistica».²⁶⁷ Se Derrida ritrova lo schema della riappropriazione circolare anche nella cataresi perché, andando contro l'uso comune di un termine per attribuirlo a un'idea, il senso di quest'idea viene presupposto come anteriore allo stesso abuso, Ricœur individua proprio nella cataresi una possibilità positiva e feconda, quella «di ricavare nuovi significati dall'imperitinenza semantica e di far emergere nuovi aspetti della realtà grazie all'innovazione semantica».²⁶⁸ Questa vitalità della metafora che permette al filosofo di farsi creatore di senso si manifesta anche attraverso la riattivazione di metafore spente, praticata ad esempio da Hegel o Heidegger attraverso ardite etimologie.²⁶⁹ E Ricœur non ha difficoltà a confermare la tesi, secondo Derrida prettamente metafisica, secondo la quale il senso è indipendente dal suo veicolo, tesi che, come si è visto, sorregge

²⁶⁶ P. RICŒUR, *La metafora viva*, cit., p. 389.

²⁶⁷ Ivi, p. 386. Una decina di pagine prima Ricœur aveva preannunciato: «La distinzione, applicata a delle parole isolate, distinzione tra senso proprio e senso figurato è una anticaglia semantica che non occorre riferire alla metafisica per farla a pezzi». Ivi, p. 375.

²⁶⁸ Ivi, p. 386. J. DERRIDA, «La mitologia bianca», cit., p. 332.

²⁶⁹ P. RICŒUR, *La metafora viva*, cit., p. 387.

anche l'impalcatura tradizionale della comprensione del processo traduttivo.²⁷⁰

Nella discussione della *Mitologia bianca* Ricœur attribuisce a Derrida una duplice tesi: quella, in continuità con Heidegger, di una connessione necessaria tra la coppia metaforica proprio-figurato e la coppia metafisica invisibile-visibile e la tesi che lo schema dell'uso, dell'usurare e dell'usura ben coglierebbero la natura della metafora. Posizioni nelle quali Derrida non si riconosce dal momento che queste corrispondono proprio ai due schemi tradizionali di intendere la metafora che egli intendeva mettere in discussione. Sembra dunque che i due pensatori non si siano capiti e l'impressione è che non potessero farlo per via dell'eccessiva divergenza nel modo di intendere la natura del discorso filosofico. Tuttalpiù si sarebbero potuti incontrare nella comune battaglia contro il privilegio della parola a favore della considerazione agli aspetti sintattici del discorso. Probabilmente dunque vede bene Derrida quando – forse per farsi capire meglio da Ricœur, forse per fare un passo indietro rispetto alla *Mitologia bianca* e ricomprenderne ulteriormente i confini – nel *Ritirarsi della metafora* ritorna a Heidegger rendendo il suo pensiero e la sua terminologia il terreno comune per una possibile «intersezione».

²⁷⁰ Proprio questi aspetti legati espressamente alla questione della traduzione sono al centro di un dibattito avuto luogo tra Derrida e Ricœur nel 1971 a Montréal e riportato da Derrida in J. DERRIDA, *La parole*, cit., p. 22:

«P. R. [...] Lorsque vous me dites : Le discours est toujours pris dans des signes, d'accord ; mais il peut changer aussi de treillis, c'est ça la traduction. Alors le problème est de savoir ce qu'on traduit ; ce qu'on traduit, c'est le sens d'un discours. Vous le faites passer d'un système sémiologique dans un autre système sémiologique. Qu'est-ce qui se passe ? Ce sont des traits du sens. Mais si vous n'avez pas une théorie du sens vous ne pouvez pas non plus faire une théorie de la traduction».

3.) «Non fare semplicemente delle economie, ma ritirarsi»

Questa volta però Derrida abbraccia la questione della metafora attraverso un suo schema interpretativo, quello qui noto del circolo economico, mettendo così in relazione tra loro anche i principali elementi emersi nel corso di questo lavoro, ossia: a.) il tasso dell'usuraio sul tempo, quel supplemento che eccede il calcolo per la restituzione del debito; b.) la legge del proprio; c.) l'*Ereignis*, quell'intraducibile che accade in maniera inaspettata, come un donarsi appropriante che al contempo si ritrae; d.) la traduzione.

d. Economia, finalmente, perché mi sembra che la considerazione economica abbia un rapporto essenziale con le determinazioni del passaggio e dell'apertura secondo i modi del *trans-fert* o della traduzione (*Übersetzen*), che qui mi pare vadano legati al problema del *transfert* metaforico (*Übertragung*). In forza di questa economia della economia ho proposto di intitolare questo discorso *ritrarsi* (*retrait*). Non fare semplicemente delle economie, ma ritirarsi.²⁷¹

Derrida si propone di considerare i passaggi aperti dalla traduzione insieme al trasferimento metaforico, ricomprendendo l'economia della traduzione e della metafora all'interno di un discorso economico più ampio e producendo così un'economia dell'economia. Secondo Derrida la parola «ritrarsi» coglierebbe bene il testo heideggeriano in particolare per ciò che esplicitamente e implicitamente riguarda la questione della metafora. Ossia tradurrebbe bene captandone al massimo l'energia e l'in-

²⁷¹ J. DERRIDA, *Il ritirarsi della metafora*, cit., p. 20. I due termini tedeschi che compaiono tra parentesi sono di Derrida, proprio come fosse già in corso la parafrasi di un testo tedesco, verosimilmente il tedesco di Heidegger.

formazione tanto il discorso heideggeriano, quanto uno dei suoi termini: *Entziehen*.

L'interpretazione derridiana dell'icastica osservazione heideggeriana «il metaforico c'è soltanto all'interno della metafisica» fa ora leva sulla storia dell'essere: il concetto metafisico di metafora – ossia metafora come usura del sensibile nel sovrasensibile, come alienazione del proprio necessaria per ritornare in sé ecc. – c'è perché ci troviamo nell'epoca della metafisica, la quale corrisponde a un *ritrarsi* dell'essere, a una sua *epoché*, a un suo trattenersi.²⁷² Nell'epoca del suo sottrarsi l'essere non si può mai dire se non metaforicamente, dove metaforicamente significa qui in maniera mai propria o in quanto tale: essere come idea, essere come energia, essere come concetto o essere come volontà di potenza ecc. A questi slittamenti metaforici corrispondono, si ricorderà, altrettante traduzioni epocali le quali si raccolgono sequenzialmente nella lingua della metafisica. E anche i rinnovati sforzi di Heidegger di dire l'essere, il suo incedere per tentativi che vengono puntualmente ritrattati, sembrano ora riconducibili alla figura del ri-trarsi.²⁷³

²⁷² Questa lettura era già stata avanzata precedentemente da Derrida nel corso universitario, allora inedito, J. DERRIDA, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, edizione stabilita da Th. Dutoit con la collaborazione di M. Derrida, Galilée, Paris 2013. Vedi in particolare pp. 94 e sgg e p. 323 e sgg.

²⁷³ La peculiarità dell'incedere heideggeriano vengono ben descritti da Polidori all'interno di un capitolo intitolato significativamente *Il ritrarsi dell'essere*: «Di volta in volta Heidegger tenta un nominare da cui si ritrae, che lascia cadere per poi riprendere e così via. [...] E le molteplici parole a cui Heidegger ricorre per tentare di (non) dire l'essere, per evitare la presenza che la parola porta in sé non indica tanto un pensiero che vuole moltiplicare i significati dell'essere, dissolvere l'essere, che è sempre già presenza, in una molteplicità di significati; quanto, piuttosto, un tentativo di sottrarsi ai significati, alla significazione, a quell'effetto di presenza che la parola porta in sé». F. POLIDORI, *L'ultima parola. Heidegger/Nietzsche*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1998, p. 176.

Ci troviamo già dunque nel pieno di uno slittamento metaforico-traduttivo dove la nozione di metafora si rivela non soltanto, come nella *Mitologia bianca*, il tessuto del discorso filosofico e uno tra i concetti della metafisica, ma anche una presa decisiva per la comprensione di una condizione epocale. Una volta di più, se si volesse tentare di definire il fenomeno metaforico si incorrerebbe in un cortocircuito perché nella prima definizione – quella del concetto metafisico di metafora – risiede un momento decisivo per costruire la seconda – quella della metaforicità nel dire l'essere – che la ricomprende ma che a sua volta rimanda al concetto tramandatoci. A ben guardare, nelle prime pagine del *Ritirarsi della metafora* a Derrida scappa una quasi-definizione della metafora parecchio distante dal concetto corrente: «metafora, come ritirarsi che sospende e come ritorno che ritraccia un contorno»²⁷⁴. Al ritirarsi della metafora sembra dunque appartenere quel doppio movimento già incontrato in relazione all'*Ereignis* che, come si sottrae, al contempo si dona, dove però l'*Entziehen* come disappropriazione ha subito qui uno slittamento a favore di un ri-trarsi e ancora di un ritracciare, dunque a favore di una dinamica della traccia. Che cosa si traccia? Un contorno, scrive Derrida, e precisa che il suo tratto:

non è più determinabile con una linea semplice e indivisa, con un tratto lineare non scomponibile. Questo tratto ha l'interna molteplicità, la struttura implicita e complicata di un ritirarsi. Il ritirarsi della metafora dà luogo a una generalizzazione abissale del metaforico – metafora della metafora – che svasa i bordi, o meglio li invagina.²⁷⁵

²⁷⁴ J. DERRIDA, *Il ritirarsi della metafora*, cit., p. 12.

²⁷⁵ Ivi, p. 24.

Anche nella metafora, ormai risemantizzata da Derrida sul limite del testo di Heidegger, si mostra dunque, come nella traduzione, una tendenza al raddoppiamento, al supplemento dove ogni tratto del duplice ri-trarsi contiene a sua volta il doppio movimento del sottrarsi e del donarsi di nuovo, dove a sua volta questo nuovo tratto è duplice e così via. Perché anche questo tratto – traduzione derridiana dal termine heideggerino *Aufriss* – è al contempo cesura e relazione, dove la relazione è più originaria di ciò che mette in relazione e al contempo non si dà come indipendente, dunque «il tratto è *a priori* ritratto, è inapparenza, cancellazione della propria marca nel proprio taglio».²⁷⁶ Mettendo a giorno come gli elementi del suo discorso filosofico – l'essere, la metafora, il tratto – sottraendosi si donano, dove ogni donazione è a sua volta sottrazione, Derrida non soltanto indica l'onnipervasività della metafora nella sua tendenza al raddoppio insaziabile, ma testimonia questa tendenza nella pratica della sua scrittura filosofica per «non fare semplicemente delle economie, ma ritrarsi».

Se dunque il discorso filosofico di Derrida crea delle sacche, lavora sui vuoti come una merlettatrice al tombolo, proprio sul limite della metafisica, né dentro né fuori questo discorso «di partenza» che continua incessantemente a ritradurre, non stupirà più la descrizione che Derrida fa del concetto qualche anno più tardi in *Addio a Emmanuel Lévinas* (1997):

Il concetto si eccede da se stesso, si oltrepassa, che è come dire che si interrompe o si decostruisce per formare così una specie di enclave all'interno e all'esterno di se stesso: «*al di là nel* (au-delà dans)» [...] Ogni volta che si produce questa delimitazione di sé che vale anche come eccesso o trascendenza di sé,

²⁷⁶ Ivi, p. 31.

ogni volta che questa enclave topologica intacca un concetto, ecco che allora un processo di decostruzione è in corso, processo che non è nemmeno più un processo teleologico né un semplice avvenimento nel corso della storia.²⁷⁷

Del concetto (del concetto di concetto) e di ogni concetto (specifico) non sembra possibile una definizione nel senso di una limitazione che lo circonda, tantomeno una definizione lineare e facilmente maneggiabile. Insieme alla possibilità di distinguere in maniera netta ciò che è dentro e ciò che è fuori a maggior ragione viene meno la possibilità di distinguere tra senso proprio e senso metaforico. Si potrebbe però controbattere che mentre Derrida sta negando la possibilità di definire un concetto, in realtà ne sta fornendo proprio una precisa definizione. Questo è corretto e Derrida sembra mettere già in conto che quella sua delimitazione nel momento stesso in cui viene tracciata è già anche ritrattabile e predisposta per una nuova delimitazione a sua volta eccedentesi.²⁷⁸

4.) **Vecchi nomi e insoddisfazione per la parola**

Poiché, si ricorderà, secondo Derrida l'unità minima sulla quale lavora la traduzione non è la parola, l'aver luogo di una ridenominazione non è immediatamente sintomo di un'operazione traduttiva andata a buon fine, così come, all'inverso, il fatto che i nomi in un testo ri-

²⁷⁷ J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997); trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, p. 149.

²⁷⁸ Tra poco sarà possibile notare la differenza con la trattazione del concetto proposta da Heidegger; le due sono certo accomunate dall'avversione nei confronti di una certa fissità e delimitabilità del concetto pensato come qualcosa di sussistente. D'altra parte però la formulazione di Heidegger è, se ciò è possibile, ancora più «aperta» di quella di Derrida, ancora meno delimitante a favore di un impegno trasformativo dell'esserci su se stesso.

mangano gli stessi non è sufficiente per escludere che in essi ci sia una traduzione in corso.

La traduzione si muove dunque in maniera discreta, senza fragore e questo è forse uno dei fattori di incomprendimento della filosofia di Derrida, a cui in parte è riconducibile anche il fraintendimento con Ricœur. Infatti, malgrado i concetti della tradizione si eccedano, nella decostruzione, scavandosi *al di là nel* e subendo così uno scarto, Derrida preferisce di norma conservare la loro precedente denominazione. Questo per una questione strategica:

Malgrado lo spostamento generale del concetto classico, «filosofico» occidentale, ecc., di scrittura, sembra necessario conservare, provvisoriamente e strategicamente, *il vecchio nome*. Ciò implica tutta una logica della *paleonimia* che non posso sviluppare qui. Molto schematicamente: un'opposizione di concetti metafisici (per esempio, parola/scrittura, presenza/assenza, ecc.) non è mai il fronteggiarsi di due termini, ma una gerarchia e l'ordine di una subordinazione. La decostruzione non può limitarsi o passare immediatamente a una neutralizzazione: essa deve, con un duplice gesto, una duplice scienza, una duplice scrittura, praticare un *rovesciamento* dell'opposizione classica e uno *spostamento* generale del sistema. È a questa sola condizione che la decostruzione si darà i mezzi *per intervenire* nel campo delle opposizioni che essa critica, che è anche un campo di forze non discorsive. Ciascun concetto, d'altra parte, appartiene ad una catena sistematica e costituisce esso stesso un sistema di predicati. Non ci sono concetti metafisici in sé. C'è un lavoro – metafisico o no – su dei sistemi concettuali.²⁷⁹

²⁷⁹ J. DERRIDA, «Firma evento contesto», cit., p. 423. Sull'esigenza di conservare i nomi classici: «si continua, per delle ragioni strategiche che possono essere più o meno lucidamente deliberate e sistematicamente calcolate, a operare secondo il lessico di ciò stesso che si delimita». ID., «La "différance"», cit., p. 45; «restaurare l'originalità e il ca-

Data un'opposizione metafisica e constatata la sua gerarchica, la decostruzione pratica un gesto doppio, quella doppia scrittura metaforico-traduttiva del ritrarsi grazie alla quale invertire l'opposizione e tentare di produrre uno scarto nell'intera «catena sistematica» dei concetti. Il «nuovo» concetto detto nei vecchi termini ricomprenderebbe anche ciò che ha sempre resistito al precedente ordine del discorso, il suo resto non sempre ben nascosto. La strategicità di questa operazione paleonimica è quella di, attraverso i vecchi nomi, non perdere una connessione costante, una «leva operativa (*levier d'intervention*)», una «presa» sul sistema sul quale Derrida intende intervenire in maniera trasformativa evitando di isolarsi in un idioma particolare.²⁸⁰ Spesso egli si avvale del segno tipografico delle virgolette per prendere distanza dai termini o indicare uno slittamento in corso oppure ancora per segnalare come ogni termine, intrinsecamente ambiguo e scivoloso, richiederebbe una sosta e una deviazione per indagare i suoi impliciti e le sue implicazioni. In quest'ultima accezione le virgolette segnalano il taglio sul nascerne di un possibile percorso di scavo su un termine, cesura necessaria per permettere al discorso di articolarsi nella consapevolezza della sua finitezza. Questo accade anche per il vecchio nome di «traduzione» che compare spesso

rattere non derivato del segno contro la metafisica classica, vuol dire anche, per un paradosso apparente, cancellare un concetto di segno la cui intera storia e il cui intero senso appartengono all'avventura della metafisica della presenza. Questo schema vale altrettanto per i concetti di rappresentazione, di ripetizione, di differenza, ecc., come per tutto il loro sistema. Il movimento di questo schema non potrà, per ora e per molto tempo, che lavorare dall'interno, da un certo "dentro", il linguaggio della metafisica. Questo lavoro è forse già da sempre iniziato. Bisognerebbe riafferrare ciò che accade in questo dentro quando la chiusura della metafisica viene ad essere nominata». Id., *La voce e il fenomeno*, cit., p. 85.

²⁸⁰ Vedi anche J. DERRIDA, *Posizioni*, cit., pp. 85-86.

tra virgolette nel discorso di Derrida. A titolo di esempio si potrebbe prendere un passo di *Dello spirito*:

sin dall'inizio della conferenza, non parliamo che della «traduzione» di questi pensieri e di questi discorsi nei cosiddetti «eventi» della «storia» e della «politica» (metto tra virgolette tante oscure parole) [...]. La «traduzione» appare, al tempo stesso, indispensabile e per il momento impossibile. Essa richiede tutto un altro genere di protocolli – quelli in vista dei quali ho proposto questa lettura.²⁸¹

Le virgolette avvolgono qui i concetti classici della filosofia, quelle «oscuri parole» tra le quali solitamente non si annovera la traduzione, ma neppure di essa Derrida si fida rendendosi conto che non è affatto un concetto neutro. La strada per una sua possibile riformulazione silenziosa viene abbozzata accennando alla sua struttura antinomica («indispensabile e per il momento impossibile»), dalla quale è appunto partito il primo capitolo di questa sezione, e chiamando in causa «un altro genere di protocolli», quelli della legge e dell'economia della traduzione. Ma se il trattare in maniera traduttiva con la tradizione filosofica da parte di Derrida può operare in maniera trasformativa sui vecchi nomi mantenendoli, si produce qui un'inversione anche del senso corrente del termine traduzione, il quale solitamente esige l'eteronimia.²⁸²

²⁸¹ Id., *Dello spirito*, cit., p. 115.

²⁸² In un senso ancora diverso, l'«inverso» della concezione classica della traduzione si trova in quelle pratiche denominate «traduzione omofona», «oberflächenübersetzung» o «traducson» che operano tra le lingue con l'intenzione di conservare il suono delle composizioni, queste ultime solitamente appartenenti al canone classico, stravolgendo il senso. Quella della traduzione omofona è a ben vedere una pratica diffusa, riscontrabile ad esempio con intento comico nel *Poenulus* di Plauto oppure con intento critico nei componimenti di Ernst Jandl al quale si deve il termine «oberflächenübersetzung».

La strategia di conservare i nomi della tradizione metafisica non è però la sola adottata da Derrida; egli infatti tende anche a importare nel linguaggio filosofico alcuni termini non ancora filosoficamente connotati o a coniarne di nuovi, come è il caso assai noto del termine *différance*. Anche di questi neologismi Derrida però si dichiara insoddisfatto.

Per noi, la *différance* resta un nome metafisico e tutti i nomi che essa riceve nella nostra lingua sono ancora, in quanto nomi, metafisici. [...] una *différance* siffatta non ha nome alcuno nella nostra lingua. Ma noi «sappiamo già» che, se essa è innominabile, ciò non è un fatto provvisorio, perché la nostra lingua non ha ancora trovato o ricevuto questo *nome*, o perché bisognerebbe cercarlo in un'altra lingua, al di fuori del sistema finito della nostra. È perché non c'è *nome* per questo [...].²⁸³

Questa insoddisfazione richiede una sorveglianza particolare, fosse anche solo per il fatto che essa accomuna Derrida a pensatori come Heidegger, Husserl, Hegel ecc.²⁸⁴ Egli si affretta comunque a precisare che se la *différance* è innominabile non lo è in quanto ineffabile, irraggiungibile o inesprimibile e certamente quest'insoddisfazione è dovuta dunque alla diffidenza per il nome in quanto nome, in quanto privilegio di una parola considerata isolatamente. Per questo, e sempre con un'espressione ambigua, Derrida scrive che la *différance* non è «né una parola né un concetto» e anch'essa si prepara alla sua

²⁸³ J. DERRIDA, «La "différance"», cit., p. 56.

²⁸⁴ Sull'insoddisfazione heideggeriana per la parola si rimanda in generale alla prima parte di questo lavoro. Si può poi ipotizzare che questa insoddisfazione afferri anche Husserl quando, nel §36 delle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, afferma che «per tutto questo ci mancano i nomi». L'insoddisfazione hegeliana viene invece esplicitata chiaramente nelle ultime pagine scritte da Hegel prima della sua morte, ossia nella prefazione alla seconda edizione della *Scienza della Logica*. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1832); trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1984, p. 22.

autocancellazione.²⁸⁵ Più che come concetti fondamentali, quelli che costituiscono i termini chiave della sua filosofia, quelli sui quali ritorna quasi come dei punti più fermi di altri del suo discorso vengono indicati da Derrida come «fuochi di condensazione economica» o «luoghi di passaggio obbligati».²⁸⁶ La traduzione non rientra nell'elenco dei termini che hanno fatto irruzione, «si sono imposti» a Derrida come ad esempio «gramma», «traccia», «supplemento» o «pharmakon», ma ci sono tutti gli elementi per dire che in quella lista, necessariamente da pensare come aperta, non sarebbe stonata affatto.

Su quali elementi va allora a intervenire la trasformazione traduttiva? L'impressione è che una risposta plausibile potrebbe chiamare in causa non solo la sintassi, ma quegli elementi strutturali, gli schemi, le connessioni tra i concetti. Su questo punto Heidegger sembra affondare la questione della concettualità con una radicalità rimasta inedita forse anche allo stesso Derrida. È infatti l'esserci che comprende, di volta in volta, a restituire le connessioni tra i concetti, rimettendole in moto.

5.) Indicazione formale

Nel corso del semestre invernale 1929-1930 Heidegger discute un fraintendimento a suo dire molto diffuso in ambito filosofico. Questo fraintendimento consiste nell'intendere i concetti e i problemi filosofici come qualcosa di sussistente di per sé, degli enti sui quali è possibile lavorare come si lavora su qualcosa di esterno che appartiene alla dimensione della semplice presenza. L'errore consiste nel presupporre nei concetti un contenuto fisso e farne «il punto di partenza, che viene presunto

²⁸⁵ J. DERRIDA, «La "différance"», cit., pp. 29-30 e p. 33.

²⁸⁶ J. DERRIDA, *Posizioni*, cit., p. 51.

puro e rigoroso, per modi di porre la questione che sono privi di fondamento». ²⁸⁷ L'attività filosofica sul concetto è, per contro, sempre riflessiva, un tradursi che sollecita una continua trasformazione del *Dasein*. I concetti indicano infatti il *compito* di una costante interrogazione.

Poiché i concetti, se sono ottenuti in modo vero, interpellano sempre e soltanto con la richiesta di una trasformazione, ma non possono provocare essi stessi la trasformazione, si limitano a *indicare* in direzione dell'interno dell'esser-ci. Ma l'esser-ci – come lo intendo io – è sempre il *mio*. Poiché tali concetti, in questa indicazione, indicano sì in direzione di una concrezione del singolo esser-ci nell'uomo, ma non la portano già con sé nel loro contenuto, sono formalmente indicanti. ²⁸⁸

Heidegger evita esplicitamente di comprendere questa trasformazione dell'esserci come un'etica, ambito al quale appartiene a suo avviso un carattere prescrittivo, l'applicazione a posteriori di quanto colto in maniera speculativa. I concetti non richiedono definizioni, ma sono «indicazioni formali» prive di contenuto che scomodano l'esserci nella sua quotidianità e nella sua abitudine. Se dunque per Heidegger il concetto più che produrre delle risposte o la conoscenza di un oggetto indica un percorso e se esso non corrisponde a qualcosa di sussistente o stabile sul quale costruire l'architettura di un sistema, la traduzione non sarà soltanto un lavoro sul linguaggio

²⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, cit., p. 378.

²⁸⁸ *Ibid.* Il debito nei confronti di Husserl per quanto riguarda la nozione di «indicazione formale (*formale Anzeige*)» viene esplicitato da Heidegger nel corso del 1920/21 *Introduzione alla fenomenologia della religione*. Bancalari si è concentrato sull'*epoché* come specifico elemento husserliano ripreso e rielaborato da Heidegger nell'«indicazione formale» in S. BANCALARI, *Heidegger e le radici husserliane dell'indicazione formale*, «Fieri», 3, 2005, pp. 113-129.

della tradizione, o meglio, proprio in quanto tale consiste anche e soprattutto in un lavoro trasformativo sull'esserci. Questo specifico modo di intendere la concettualità va a radicalizzare dunque la tesi esposta nel capitolo precedente per la quale il tradurre implica un riposizionamento della soggettività implicata nel processo.

4.) Tradizione in traduzione

In merito alla tradizione filosofica, alle questioni relative al canone e al suo sedimentarsi storico la traduzione invita a pensare la storia della filosofia come un processo di successive traduzioni, di bivi traduttivi che si dispiegano attraverso le diverse tradizioni di pensiero. Andiamo ora a vedere le specificità che questa ipotesi assume nel quadro del pensiero di Heidegger e di Derrida.²⁸⁹ Qui la tesi è che se Heidegger riconosce che la tradizione si fa per via traduttiva, attraverso le traduzioni essenziali che in certa misura si allontanano dall'originarietà della parola greca, ciò che egli non sembra vedere chiaramente è che anche il suo stesso tentativo di distruzione della tradizione, di rimessa in discussione, avvenga proprio per via traduttiva.

²⁸⁹ Al di fuori da questo quadro l'ipotesi è stata accolta ad esempio in A. NUZZO, «Traduzione, trasmutazione e storia della filosofia», in R. Racinaro (a cura di), *L'oggetto della storia della filosofia. Storia della filosofia e filosofie contemporanee*, Città del sole, Napoli 1998, pp. 485-505, qui p. 492 e in CH. TAYLOR, «Philosophy and Its History» in R. Rorty, J. Schneewind, & Q. Skinner (a cura di), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984 p. 18.

1.) Il farsi della tradizione e le «traduzioni essenziali»

A partire dagli elementi offerti dal pensiero di Heidegger si potrebbe pensare la storia della filosofia come un rincorrersi di traduzioni, più che di pensatori. Le tappe che al suo interno segnano i momenti di discontinuità sarebbero costituite dalle «traduzioni essenziali»:

Con ciò intendiamo quelle traduzioni che traspongono un'opera di poesia o di pensiero nelle epoche in cui è maturo il tempo che la traduzione abbia luogo. [...] in questi casi, la traduzione non è soltanto interpretazione, ma anche tradizione. In quanto è tradizione, la traduzione rientra nel movimento più intimo della storia. Secondo quanto abbiamo notato in precedenza, ciò significa che una traduzione essenziale corrisponde di volta in volta, in un'epoca del destino dell'essere, al modo in cui, nel destino dell'essere, un linguaggio parla.²⁹⁰

Le traduzioni essenziali segnano e delimitano le epoche attraverso il modo in cui queste parlano, muovono la storia autentica determinando la differente maniera di intendere quello spiraglio originario che il dire greco ha aperto. Ad ogni passaggio traduttivo essenziale corrisponde allora un'epoca del destino dell'essere. E «là dove il parlare viene tradotto da un linguaggio storico a un altro, la traduzione diventa tradizione»²⁹¹. La traduzione si fa quindi tradizione nel momento in cui le parole fondamentali della storia della filosofia occidentale vengono ri-pronunciate in maniera nuova in una lingua storica, nuovamente situate nella loro urgenza. In questo senso

²⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* (1957), HGA 10; trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 166 e sg.

²⁹¹ Ivi, p. 174.

la trasmissione del sapere filosofico ha luogo nel tradurre e con esso.²⁹²

Nell'ultima lezione sul cosiddetto principio di ragione Heidegger esplicita più volte e con una certa ridondanza la convergenza di traduzione e tradizione attraverso la formula: «la traduzione, cioè ora la trasmissione storica, la tradizione».²⁹³ In quanto la traduzione diviene un tramandare, un *Überliefern*, essa è essenzialmente un *liefern* che si rifà al latino *liberare*. Ad essere liberate sono le potenzialità inespresse del detto, i «tesori nascosti del “già stato”».²⁹⁴

Il processo di ritraduzione incomincia dunque con uno scavo del termine abituale che risale a ritroso la storia dei suoi passaggi tra le epoche da una lingua storica ad un'altra, togliendo di volta in volta le numerose incrostazioni e stratificazioni che la avvolgono. Per far ciò bisognerà innanzitutto guardarsi dalle parole della tradizione in quanto compromesse ma al contempo passibili di essere rimesse in moto con il movimento traduttivo perché «se si irrigidisce, una traduzione può degenerare, tramutandosi in peso e in ostacolo».²⁹⁵

Un esempio di questo liberare dal peso della tradizione si trova sempre nel corso universitario 1955-56 dedicato al cosiddetto principio di ragione.

²⁹² «Nella misura in cui [...] il linguaggio pensa ogni pensiero precedendolo, la trasmissione della filosofia si fa necessariamente traduzione.» Testo inedito di una trascrizione del un colloquio tenutosi nel 1955 a Cerisy-la-Salle (Normandia) a seguito della conferenza *Was ist das – die Philosophie?*, riportato in I. DE GENNARO, «Geschichte und Historie», in I. Borges-Duarte, F. Henriques, I. Matos Dias (a cura di), *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Centro De Filosofia Da Universidade De Lisboa, Lisboa 2004, pp. 481-495, qui p. 481.

²⁹³ M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, cit., p. 181.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 174.

²⁹⁵ *Ibid.*

Ce ne accorgiamo non appena ci sbarazziamo della furia cieca con cui traduciamo le parole latine con le parole tedesche che ci sono familiari: *causa* con *Ursache*, *ratio* con *Grund*, *efficere* con *bewirken*, *effectus* con *Wirkung*. Queste traduzioni sono certamente corrette. Ma è proprio la loro correttezza a nascondere l'aspetto insidioso; a causa di tali traduzioni, infatti, ci ritroviamo impigliati in rappresentazioni che sono storicamente più tarde, moderne, e ancor oggi determinanti.²⁹⁶

Avvicinandoci a queste parole con la traduzione già pronta le parole rimangono mute. In tedesco il principio è noto come *Satz vom Grund* e Heidegger risale già dall'incipit della prima lezione alla sua versione latina: *nihil est sine ratione*. La triangolazione tra l'italiano, il tedesco e il latino permette immediatamente di mettere a fuoco la questione: nella sua traduzione verso le lingue moderne il termine *ratio* si biforca in ragione (*Vernunft*) e *Grund* (fondamento). Il termine *ratio* risulta però essere a sua volta la traduzione del *λόγος* greco, il quale, una volta individuato come luogo originario dell'indagine, andrà compreso in modo greco. A questo punto vediamo scendere in campo la traduzione, perché occorrerà provare a dire la *ratio* altrimenti, infatti «non possiamo più tradurre con “fondamento” e “ragione”; se così facessimo, infatti, finiremmo per occluderci da soli il cammino in quella prospettiva che, oramai, è necessario mantenere».²⁹⁷ E il pensiero si fa prolettico e Heidegger gli fa dire ciò che nel principio era rimasto celato.

Un altro esempio potrebbe essere trovato nel già citato *Detto di Anassimandro* oppure, allo stesso modo, nel frammento di Eraclito *Φύσις κρύπτεσθαι φιλεί* che dovrà essere liberato dalle interpretazioni ad esso successive

²⁹⁶ Ivi, p. 169.

²⁹⁷ Ivi, p. 170.

per poter azzardare delle nuove traduzioni. Si tratta qui di traduzioni, al plurale, perché nel corso della sua opera Heidegger ne propone almeno quattro, sintomo di un'insoddisfazione costante per le soluzioni precedentemente trovate:

- in *Introduzione alla metafisica* (1935) egli traduce con: «Sein (aufgehendes Erscheinen) neigt in sich zum Sichverbergen»²⁹⁸;
- in *Sull'essenza e sul concetto di Φύσις* (1939): «das Sichverbergen gehört zu Vor-liebe des Seins»²⁹⁹;
- nel saggio sull'ἀλήθεια (1943) contenuto in *Saggi e discorsi*: «das Aufgehen (aus dem Sichverbergen) dem Sichverbergen schenkt's die Gunst»³⁰⁰;
- nel corso sul *Principio di ragione* (1955-56): «Sein liebt (ein) Sichverbergen»³⁰¹.

Questa traduzione del frammento si avvia con moto spirale a mettere in discussione i preconceppi. Qui la traduzione convive con il neologismo da intendere come tensione che Heidegger chiede alla lingua verso il non ancora detto attraverso il già detto. L'effetto complessivo è un effetto di straniamento, dove il consueto e il familiare cessano di essere tali rendendo manifesti i presupposti sui quali poggiano.

La traduzione non ha l'intenzione di portarci «più vicini» al detto, facendolo rientrare nell'ambito in cui tutto risulta normalmente comprensibile. La traduzione deve invece allontanare da noi il detto e spingerlo in

²⁹⁸ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (1966), HGA 40, a cura di P. Jaeger; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, ted. p. 122, trad. it. p. 123.

²⁹⁹ ID., *Wegmarken* (1967), HGA 9; tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, ted., p. 300, trad. it., p. 255.

³⁰⁰ ID., *Saggi e discorsi*, cit., ted., p. 279, trad. it., p. 185.

³⁰¹ ID., *Il principio di ragione*, cit., ted. p. 95, trad. it., p. 115.

una zona distante, da cui possa sorprenderci per la sua estraneità, e mantenerlo a distanza.³⁰²

Si noti qui l'analogia con il processo di riduzione fenomenologica: la parola viene allontanata, spinta via da noi per neutralizzarla lasciando poi che questa si mostri sotto una nuova luce nella sua estraneità che sorprende.³⁰³

Diviene dunque chiaro che Heidegger nel momento in cui intende superare la metafisica e inaugurare una nuova epoca – siamo qui nella dimensione del *Vordenken* – deve assumere su di sé il compito di tradurre, o meglio di ritradurre il vocabolario filosofico tradizionale, guardando con sospetto e prendendo le distanze dai termini fondamentali per scardinarne poi l'intera struttura, dove la creazione di neologismi è solo l'aspetto più manifesto di un tentativo di riforma del lessico filosofico dell'Occidente.³⁰⁴

2.) *Destruktion*

Nel percorso filosofico di Heidegger la diagnosi di un linguaggio compromesso e logoro viene avanzata piut-

³⁰² M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe* (1981), HGA 51, a cura di P. Jaeger; trad. it. di F. Camera, *Concetti fondamentali*, il melangolo, Genova 1989, p. 113.

³⁰³ Cfr. R. CRISTIN, *La traduzione tra fenomenologia ed ermeneutica*, cit., p. 180. Evidenziare il carattere traduttivo della riduzione fenomenologica permette a Cristin di rileggere l'esperienza fenomenologica nel suo complesso come esperienza traduttiva, come un passaggio, mai definitivo e sempre incoativo, verso il senso fenomenologico dell'oggetto. Ivi, pp. 172-176.

³⁰⁴ Così Alfredo Marini descrive l'esigenza di Heidegger: «Ora, Heidegger, che era un uomo umile e superbo nella e della sua umiltà, non ha dato a *un termine* un significato "rivoluzionario". "Riformatore" è piuttosto il *pensiero* di Heidegger, che riesamina alla luce di un'antropologia nuova (nuova solo perché gravida di una domanda sul senso dell'essere sempre rinnovata) il senso del *lessico filosofico europeo*». A. MARINI, *Tradurre «Sein und Zeit»*, postfazione a *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006, p. 1317.

tosto presto, già negli anni venti, si pensi ad esempio al corso del semestre estivo del 1920 intitolato *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione* dove si parla di un «logorarsi della significatività» dei concetti della filosofia contemporanea.³⁰⁵ Con il passare degli anni però da una diagnosi che chiede l'esigenza di rinnovamento del linguaggio filosofico si passa ad una prospettiva in cui il lessico della tradizione viene vissuto come invalidante, come un ostacolo insormontabile per una filosofia che si vorrebbe radicalmente rinnovata ma che invece non può che pensare in lingua, ossia con i termini della tradizione.³⁰⁶

Nell'*impasse* – nella quale si gioca la possibilità stessa del discorso filosofico – per cui vorrebbe dire ciò che non può dire, come si è visto Heidegger indica e soprattutto percorre un'ulteriore strategia tracciando un sentiero liminare proprio lì dove il termine giusto non viene trovato e ciò che si vorrebbe dire rimane non detto.³⁰⁷ E dunque traduce, lavora incessantemente sul linguaggio, scava in esso praticando senza sosta ciò che in *Essere e Tempo* prendeva il nome di *Destruktion*.

³⁰⁵ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1993), HGA 59; ed. it. a cura di V. Costa, trad. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 37.

³⁰⁶ Questa è la celebre autodiagnosi della *Lettera sull'«umanismo»*: «Il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica». ID., *Segnavia*, cit., p. 281.

³⁰⁷ «Ma dove il linguaggio, come linguaggio si fa parola? Pare strano, ma là dove noi non troviamo la giusta parola per qualche cosa che ci tocca, ci trascina, ci tormenta e ci entusiasma. Quello che intendiamo lo lasciamo allora nell'inespresso e, senza che ce ne rendiamo pienamente conto, viviamo attimi in cui il linguaggio, proprio il linguaggio, ci sfiora da lontano e sfuggevolmente con la sua essenza.» ID., *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 129.

I primi accenni alla *Destruktion*³⁰⁸ si trovano già nel corso che egli tiene a Friburgo nel semestre invernale 1919/20 intitolato *Problemi fondamentali della fenomenologia* per indicare il primo stadio della ricerca fenomenologica, ma la questione ritorna spesso in gran parte degli scritti che precedono *Essere e Tempo* per venire qui tematizzata esplicitamente nel sesto paragrafo. Se ne rinvie poi traccia negli scritti esoterici come *Besinnung* (1938/39),³⁰⁹ nella conferenza del 28 agosto 1955 tenuta a Cerisy-la-Salle intitolata *Che cos'è la filosofia?*³¹⁰ o ancora nel seminario tenuto a Le Thor nel 1969.³¹¹ La questione della *Destruktion* è dunque una questione che attraversa la filosofia heideggeriana nel suo arco temporale quasi per intero.

³⁰⁸ Il termine *Destruktion*, diffuso a inizio novecento specialmente in ambito scientifico e medico-biologico, compare già in Husserl riferito all'«oggettività delle cose» in un passo delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* dove si legge: «Dal punto di vista intellettuale non vi sono ostacoli che possono fermarci nella distruzione (*Destruktion*) dell'oggettività delle cose – quale correlato della coscienza d'esperienza. Bisogna qui sempre tener presente che ciò che le cose sono – le uniche cose su cui noi possiamo pronunciare giudizi, sul cui essere o non essere, sull'essere così o sull'essere diversamente noi possiamo disputare e decidere razionalmente –, lo sono in quanto cose dell'esperienza». E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1950); trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, p. 116. In un'opera di Friedrich Theodor Vischer del 1847 *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen: Zum Gebrauche für Vorlesungen* compare il termine *Destruction* [sic] con una valenza non troppo lontana da quella heideggeriana: «Compito di ogni filosofia è la distruzione della metafisica attraverso la metafisica». F.T.H. VISCHER, *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*, Carl Mäcken's Verlag, Reutlingen-Leipzig 1847, p. 13. Traduzione mia.

³⁰⁹ M. HEIDEGGER, *Besinnung*, HGA 66, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, p. 66.

³¹⁰ ID., «Was ist das – die Philosophie?» (1956); trad. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1997, p. 35.

³¹¹ ID., *Seminare*, HGA 15, a cura di C. Ochwadt, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005², p. 337.

Se la traduzione è il modo con il quale Heidegger si rapporta all'eredità della tradizione e sta in essa, *Destruktion* è il termine che egli stesso sceglie per designare questa specifica pratica.³¹²

Sul piano della storia della filosofia ogni ricerca prende le mosse dalla parola tramandata e per un filosofare che trova il suo modo di stare aperto e prendere in custodia l'ente nella *φρόνησις*, l'antidoto alla sclerotizzazione del linguaggio si trova in un contromovimento (*Gegenbewegung*) generato dall'inquietudine dell'esserci e che va a modificare il come della motilità della vita, dove il «contro» e il «non» divengono operazioni fondamentali per contrastarne il rovinio. Colto sul piano ermeneutico il contromovimento è quello della *Destruktion*:

L'ermeneutica fenomenologica dell'effettività si vede indotta a smuovere (*auflockern*) l'interpretatività tramandata dominante, in base ai suoi motivi nascosti, alle sue tendenze implicite e ai percorsi dell'interpretazione e a penetrare, attraverso un *passo indietro distruttivo* (*im abbauenden Rückgang*), in direzione delle originarie fonti motivazionali dell'esplicazione. *L'ermeneutica realizza il suo compito solo sulla strada di una distruzione* (Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion).³¹³

³¹² Si concorda dunque con Lazzari quando afferma che «in Heidegger il compito di una “distruzione fenomenologica” assume essenzialmente i caratteri della traduzione. Vicendevolmente si può dire che la traduzione, come traduzione che Heidegger effettua di alcuni concetti filosofici fondamentali (*logos, aletheia, apophansis* ecc.), è la modalità prima in cui egli dà esecuzione ad una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia». R. LAZZARI, *Prassi linguistica di Heidegger e traduzione di Essere e tempo*, «Magazzino di Filosofia», 2, 2000, pp. 118-129, qui pp. 124-125.

³¹³ M. HEIDEGGER, *Natorp-Bericht*, cit., p. 37. La scelta traduttiva di Anna Pia Ruoppo di tradurre «*im abbauenden Rückgang*» con «passo indietro distruttivo» pur basandosi su un *hysteron proteron* risulta sostanzialmente efficace e condivisibile.

Se il punto non è tanto l'essere in una tradizione, ma il come stare in essa, la modalità che sembra indicare qui Heidegger è quella del «passo indietro distruttivo». Il compito è quello di scavare nella concettualità e rilevare i momenti di svolta nella storia del pensiero che le traduzioni standard tendono a coprire uniformando. I concetti sono degli abiti, delle abitudini che ereditiamo già in forma cristallizzata, nell'inautenticità della deiezione, ma che in quanto indicazioni formali sollecitano l'esserci. Essi avranno dunque continuamente bisogno di essere ridetti e ritemporalizzati nella replica, dunque ritradotti. La traduzione è una risposta allo snodo del rapporto tra vita e storia aprendo il margine d'azione nel panorama della pre-determinazione nel quale siamo gettati.

Nei termini nei quali Heidegger ritraduce se stesso in un secondo momento:

Destruktion non significa annientare (*Zerstören*) ma smontare, demolire e accantonare (*Abbauen, Abtragen und Auf-die-Seite-stellen*) – per l'appunto le asserzioni meramente storiografiche sulla storia della filosofia. *Destruktion* significa dischiudere il nostro orecchio, renderlo libero per ciò che si rivolge a noi nella tradizione come essere dell'essente e che ci chiama in causa.³¹⁴

L'accusa che Heidegger muove alla filosofia a lui contemporanea è proprio quella di rimanere alienata all'interno di questo orizzonte inautentico. In termini più fenomenologici la questione che muove la ricerca è la seguente: fino a che punto i filosofi che ci hanno preceduto e che dunque hanno contribuito a costituire l'interpretatività nella quale siamo gettati hanno fatto parlare il fenomeno che costituisce l'oggetto della ricerca a partire

³¹⁴ M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 35. Traduzione modificata.

da se stesso?³¹⁵ Ciò a cui mira la ricerca fenomenologica sono le strutture originarie e ultime che il fenomeno dà a se stesso a partire da se stesso e in questo senso Heidegger si fa epigono di Aristotele che, liberatosi criticamente dalla precomprensione tramandata dagli eleati, riaggiusta il tiro a partire dall'esperienza fondamentale dell'ente in movimento.

Quando intraprese l'indagine sulla φύσις, Aristotele si muoveva già all'interno di una determinata interpretazione della natura. Nei suoi anni di apprendistato e di studio egli era venuto a conoscenza di specifiche concezioni della natura, che però non riteneva in grado di cogliere proprio l'ente che interpretavano. Quindi, dovendo interpretare quest'ultimo, si rendeva necessario decostruirne quell'«essere già interpretato» che finiva per occultarlo, liberando così l'ente stesso, come esso era inteso anche nelle concezioni precedenti.³¹⁶

Nel rapportarsi con la tradizione l'intento è dunque quello di portare allo scoperto i «momenti di senso nascosti» (corso *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*), le «strutture logiche e ontologiche centrali» (*Natorp-Bericht*). La *Destruktion* è il lavoro di un preciso momento storico finalizzato a cogliere se stesso sull'intera eredità storica che lo precede perché ogni nuovo inizio radicale che pretende di evitare il confronto con la tradizione non è altro che un'illusione ingenua. «La distruzione, piuttosto, è l'autentica strada su cui si deve incontrare il presente nella sua motilità fondamentale.»³¹⁷

³¹⁵ Ivi, p. 74.

³¹⁶ Id., *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., p. 311.

³¹⁷ Ivi, p. 37. Nel corso sul *Sofista* di Platone Heidegger indica il proprio metodo come «fenomenologia dell'esistere (*Phänomenologie des Daseins*)» chiarendo che «il presupposto dell'interpretazione è dunque che il tema è l'esistere; e se questa interpretazione "proietta" qualcosa in Aristotele, è allo scopo di riconquistare e ricomprendere che cosa

Una filosofia radicale, come quella che intende proporre Heidegger, mira fenomenologicamente alle cose stesse, si fa carico dell'intelletto comune per prepararne una rigenerazione. Il cortocircuito ha luogo quando ci si rende conto che ora e per molto tempo si continuerà a parlare lo stesso linguaggio che costituisce la causa stessa del problema.

Al metodo della «ricostruzione» di Natorp e a quello della «costruzione» di Dilthey Heidegger oppone dunque una *Destruktion* che si propone come anti-sistemica e anti-oggettiva: nel reticolato del sistema i concetti sclerotizzati si reggono l'un l'altro con un'efficacia solo apparente, mentre è invece nell'esserci che si istituiscono di volta in volta, in maniera sempre storica e dunque sempre mutevole, le connessioni tra i concetti.³¹⁸ Nella *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione* Heidegger individua addirittura, secondo una suddivisione che non riprenderà più, i diversi momenti che andrebbero a scandire il processo della *Destruktion*: a.) una specificazione iniziale delle ambiguità attraverso una chiarificazione; b.) una preliminare esplicazione attraverso alcune direzioni di significato; c.) l'esplorazione delle pre-delineazioni rispetto alla loro originarietà; d.) la comprensione della pre-concezione come momento unitario delle pre-delineazioni e della sua esperienza filosofica fondamentale; e.)

propriamente avvenga nel suo pensiero». M. HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 104.

³¹⁸ Il proposito è infatti quello di «incendiare sempre di nuovo ogni filosofia atteggiata in modo oggettivo e sistematico (*sachlich-systematische Philosophie*)». Id., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., p. 140 e p. 145. In merito al *Dasein* come luogo di connessione dei concetti tra loro il riferimento è a M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1983), a cura di F.-W. von Hermann; ed. it. a cura di C. Angelino, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1999², p. 381.

la diiudicazione circa la posizione genealogica rispetto a quanto è stato individuato come originario.³¹⁹

Più avanti, nella *Lettera sull'«umanismo»*, la *De-struktion* si volge anche, con gesto nietzschiano, contro le strutture grammaticali della lingua.³²⁰ Il vincolo sul quale la traduzione va a fare violenza è la norma della lingua che ne costituisce una certa medietà o, appunto, normalità. Il compito della traduzione può dunque essere quello di giocare sul limite della lingua e andare a scovarne e a esplorarne le zone non normate riformando il vincolo.³²¹ Ed è quella particolarità del linguaggio del quale siamo sempre in balia e che va dunque sempre pazientemente appreso e ritradotto, ciò che lo rende lo snodo cruciale

³¹⁹ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., p. 40 e sgg.

³²⁰ «La liberazione del linguaggio dalla grammatica per una strutturazione più originaria della sua essenza tocca al pensare e al poetare.» Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 32. Per questo motivo Giometti definisce le traduzioni heideggeriane delle «prestazioni di pensiero, in quanto tentativi di liberare il linguaggio dalla grammatica» e propone un interessante parallelismo tra norma grammaticale e norma giuridica facendo dialogare Heidegger con Schmitt. G. GIOMETTI, *Il nomos del linguaggio. Considerazioni sulla norma linguistica nell'orizzonte di una teoria della traduzione*, «Magazzino di Filosofia», 2, 2000, pp. 49-74, qui p. 51.

³²¹ Zone della lingua in cui la norma viene trasgredita o sospesa possono trovarsi tanto nella poesia che nella pragmatica della lingua, Hölderlin ad esempio scava nel dialetto svevo, Heidegger nella lingua della poesia e nelle possibilità offerte dalla sintassi della lingua tedesca. I «punti non-normati» della lingua sarebbero quelli sui quali secondo Berman va a lavorare una traduzione letterale che riproduce la logica che governa la fatticità dell'originale senza imporne il calcolo. Cfr. A. BERMAN, *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain* (1999); trad. it. di G. Giometti, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, Quodlibet, Macerata 2003, p. 118. Alla violenza della traduzione intesa come scontro tra due lingue dai tratti quasi amorosi fa cenno Foucault in M. FOUCAULT, *Les mots qui saignent* (1964); trad. it. di G. Costa, *Le parole che sanguinano*, in Id. *Follia e discorso*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 83-86.

dell'operazione filosofica. Questo è il doppio vincolo della traduzione.

Siamo vincolati alla lingua del detto, siamo vincolati alla nostra madrelingua e, per l'una e per l'altra, siamo vincolati essenzialmente al linguaggio e alla comprensione della sua essenza. Questo vincolo (*Bindung*) è più esteso e più rigoroso, anche se meno appariscente, di tutti i criteri derivanti dai fatti filologici e storiografici, che, in effetti, sono debitori della loro natura di fatti al vincolo suddetto. Finché non ci renderemo conto di questo vincolo, ogni traduzione del detto di Anassimandro apparirà come un semplice arbitrio. Ma anche quando saremo vincolati a ciò che è detto nel frammento, non solo la traduzione ma il vincolo stesso, manterrà l'aspetto della violenza. Proprio come se tutto ciò che qui dev'essere udito e detto dovesse sottostare a una necessaria violenza.³²²

L'antidoto alla cristallizzazione del discorso filosofico all'interno dell'interpretazione tramandata è la violenza della traduzione pensante. La violenza è qui non solo quella da esercitare per uscire dalla sfera del familiare e dall'abituale, ma sembra appartenere al *λόγος* stesso «quale atto di violenza (umano) in forza del quale l'essere viene raccolto nel suo insieme».³²³ Il risultato del percor-

³²² ID., *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 306. Giometti individua in questo passaggio tanto una «violenza che frena», quanto una «violenza che apre», dove quest'ultima non sembra però tanto una violenza definitiva che non crea diritto, come invece Giometti sostiene attraverso la lente benjaminiana, ma un'apertura destinata presto a ricristallizzarsi in norma. Cfr. G. GIOMETTI, *Il nomos del linguaggio. Considerazioni sulla norma linguistica nell'orizzonte di una teoria della traduzione*, «Magazzino di Filosofia», 2, 2000, pp. 49-74, in particolare p. 68. Per un'analisi del rapporto tra traduzione e violenza a partire da una prospettiva letteraria cfr. T. Samoyault, *Traduction et violence*, Seuil, Paris 2020.

³²³ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* (1966), HGA 40, a cura di P. Jaeger; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 175.

so non è mai definitivo, la traduzione non si compie mai definitivamente, rilanciando sempre e di nuovo il da farsi.

Così, a partire dai nostri problemi, si danno solo *negazioni*, si tratta di dire costantemente «no». Se ci si aspettasse ora un grande «sì», allora ci si troverebbe fuori strada. La distruzione (*Destruktion*) sarà, al contrario, proseguita: essa non ha, del resto, un retrogusto cattivo. Essa è l'espressione della filosofia, nella misura in cui nel motivo della filosofia giace il pervenire in modo sicuro al proprio esserci, o meglio il rendere insicuro il proprio esserci.³²⁴

Il rigore della filosofia risiede proprio in questo: mira a sollecitare l'esserci attraverso la preoccupazione a un continuo rinnovamento che passa per il rimettere in discussione gli appigli sicuri che gli permettono di orientarsi, instillando dunque un'insicurezza feconda.

Inoltre se, come si è visto, alla traduzione appartiene una struttura riflessiva e essa tende al raddoppiamento, a moltiplicarsi dando luogo a una serie di traduzioni, la tarda filosofia di Heidegger può essere letta come una ritraduzione della prima, dove questa viene ripercorsa correggendola dalla nuova prospettiva dell'essere. Nel senso di questa *retractatio* anche alcuni termini apparentemente scomparsi dal suo discorso ad uno sguardo più attento ricompaiono come ritraduzioni.³²⁵

In questa prima fase della filosofia di Heidegger il lavoro della *Destruktion* è teso a sgombrare il campo, a preparare il terreno nell'intento di delineare una *pars*

³²⁴ Ivi, p. 142.

³²⁵ Ad esempio *Erlebnis* diviene *Erfahrung*, *Dasein* diviene *Da-sein*, *Sein* diviene prima *Seyn* e poi *Seyn* barrato. Sul passaggio da *Erlebnis* a *Erfahrung* cfr. R. CRISTIN, *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di «Erlebnis» e di «Erfahrung» nei «Beiträge zur Philosophie», «aut aut», 248-249, 1992, pp. 153-172, in particolare p. 165.*

construens.³²⁶ Quest'intento sembra abbandonato a partire dagli anni trenta, nei quali per altro i riferimenti a Aristotele si fanno più rari a favore dei presocratici e di Hölderlin. Qui la *Destruktion* va a coincidere con il discorso filosofico rendendo il pensiero peregrino e sempre in cammino: quest'elemento dell'incedere heideggeriano non può per sua costituzione appagarsi e prender fiato perché non appena il pensiero viene smosso una nuova traduzione tende nuovamente a cristallizzarsi nella staticità della parola tradotta.³²⁷ Nella cartina di tornasole della traduzione la filosofia heideggeriana appare dunque sostanzialmente sorretta dal convivere di una dimensione peregrina e di un orientamento deciso verso l'origine. In questo secondo aspetto Heidegger rimane dunque fedele al suo intento programmatico esplicitato già nel corso del semestre invernale 1919/1920 intitolato *Grundprobleme der Phänomenologie* che intende la filosofia come *Ursprungswissenschaft*, scienza dell'origine.³²⁸

Dopo *Essere e Tempo* Heidegger comincia a insistere su un passaggio dal primo all'altro inizio, su un oltrepassamento (*Überwindung*) o su un superamento (*Verwindung*) della metafisica dove non si cerca più di rifondare su un fondamento più radicale ma di andare oltre. E forse quell'*über* dell'*Übersetzung* permette di praticare, di sta-

³²⁶ Nel corso del semestre estivo del 1927 Heidegger intende ancora la *Destruktion* come momento preparatorio per una successiva costruzione. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997³, pp. 29-31.

³²⁷ Per l'autorappresentazione della filosofia heideggeriana come itinerante si veda M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., in particolare, p. 156 e sg. e il motto apposto da Heidegger alla sua *Gesamtausgabe*: «Wege- nicht Werke».

³²⁸ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 58, a cura di H.-H. Gander, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010², a partire da p. 1. L'insistenza sull'origine si trova anche in Id., *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., p. 15.

re nel modo proprio – forse anche l'unico possibile – in quell'*über* dell'*Über die Linie* in cui Heidegger prova a localizzare la linea che potrebbe segnare l'attraversamento del nichilismo. L'ipotesi rimbalza su una domanda che Heidegger pone nel *Detto di Anassimandro*, decisiva per comprendere il ruolo del tradurre nel divenire storico.

Una semplice traduzione può aver causato tutto questo? Forse ora impareremo a meditare ciò che può accadere nel corso di una traduzione. L'incontro – autentico e conforme al destino dell'essere – dei linguaggi storici è un evento silenzioso (*ein stilles Ereignis*). In esso parla il destino dell'essere (*das Geschick des Seins*). In quale lingua si traduce la terra della sera, l'Occidente?³²⁹

3.) Traduzione e *déconstruction*

3.1.) Una buona parola?

Anche per *déconstruction* vale lo stesso che per gli altri concetti, senza alcun trattamento di favore: è in certa misura insoddisfacente, non è un termine né completamente nuovo né completamente vecchio e non deve essere preso isolatamente. «Mi è sempre parsa insoddisfacente (ma quale parole non lo è?), e deve sempre essere accompagnata da un discorso» si legge nella *Lettera a un amico giapponese* «non penso che sia una buona parola. Soprattutto, non è bella».³³⁰

³²⁹ ID., *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 347.

³³⁰ J. DERRIDA, «Lettre à un ami japonais» (1987); trad. it. di R. Balzarotti, «Lettera a un amico giapponese», in ID., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2009, pp. 7-14, p. 13. Per una discussione della ricezione della decostruzione in senso interculturale attraverso la lente della traduzione e le sue implicazioni politiche cfr. M. THOMAS, *The Reception of Derrida: Translation and Transformation*,

Il rapporto tra traduzione e (la) *déconstruction* è, ad un primo sguardo, quantomeno duplice.

In primo luogo il termine *déconstruction* entra nel vocabolario derridiano per via traduttiva nel senso più comune del termine, ossia come traduzione del tedesco *Destruktion*. Pur nelle profonde differenze già sottolineate tra l'incedere filosofico heideggeriano e quello derridiano – prima fra tutte la contestazione da parte di Derrida dell'insistenza sull'originario, contestazione che avvicinerrebbe dunque la *déconstruction* più alla genealogia di Nietzsche o, per altri aspetti, all'archeologia di Foucault – è Derrida a marcare a più riprese questo momento traduttivo al cuore della *déconstruction* con il quale egli si è indebitato, prestandogli credito e facendogli dunque credito, nei confronti del discorso heideggeriano.³³¹ Se da un certo punto in poi Derrida pratica sistematicamente questa scelta traduttiva,³³² la pubblicazione del corso del 1964-65 e intitolato *Heidegger: la questione dell'Essere e la Storia* permette di osservare i diversi esperimenti traduttivi, di tornare al bivio di alcune possibilità alternative non percorse, dove tra le altre compare anche *déconstruction*, ma dove sembrava invece il termine *sollicitation*

Palgrave Macmillan, Basingstoke – New York 2006.

³³¹ «Desideravo, tra l'altro, tradurre e adattare ai miei scopi i termini heideggeriani *Destruktion* o *Abbau*.» Ivi, p. 8. Si potrebbe rilevare, a partire dall'invocazione di riso e passo di danza nietzschiani, una certa costanza da parte di Derrida nel prendere distanza da Heidegger facendo leva su Nietzsche. Si veda ad esempio, rispetto alla severa critica di Derrida a Heidegger sulla questione dell'animale, J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis* (2006), edizione stabilita da M.-L. Mallet; introduzione all'edizione italiana di G. Dalmasso, trad. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 222.

Sul rapporto con l'archeologia di Foucault cfr. J. DERRIDA, «Cogito e storia della follia», in ID., *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 39-79.

³³² In *De l'esprit* Derrida traduce direttamente *Destruktion* con *déconstruction* in almeno due punti, a p. 29, trad. it. p. 26 e a p. 34, trad. it., p. 31.

a spuntarla.³³³ Retrospettivamente, va dunque ricordato che i concetti derridiani non sono né nuovi né vecchi perché già sempre in traduzione.

In secondo luogo il termine *déconstruction*, in francese, contiene un esplicito riferimento al processo traduttivo, riferimento che Derrida mette a giorno nella *Lettera a un amico giapponese*, ancora una volta accennando a una strada percorribile senza di fatto percorrerla, quella di lavorare in maniera decostruttiva sulla voce «*déconstruction*» del dizionario Bescherelle:

DÉCONSTRUCTION: [...] spostamento che si fa subire alle parole di cui si compone una frase scritta in una lingua straniera, violando, in realtà, la sintassi di questa lingua, ma anche avvicinandosi alla sintassi della lingua madre, con il fine di afferrare meglio il senso che presentano le parole nella frase. [...] si ha *Déconstruction* in riferimento alla lingua dell'autore tradotto e *Construction* rispetto alla lingua del traduttore.³³⁴

La *déconstruction* sarebbe dunque un movimento traduttivo che, coerentemente con quanto detto sinora in merito alle priorità esplicitate da Derrida, mira direttamente alle strutture che costruiscono il discorso, più che alle singole unità lessicali.

3.2.) «La chance per (la) “*déconstruction*”»

Sono anche qui le circostanze a costringere Derrida nella *Lettera a un amico giapponese* a soffermarsi sulla

³³³ «C'est une destruction, c'est-à-dire une déconstruction, c'est-à-dire une dé-structuration, c'est-à-dire un ébranlement qui est nécessaire pour faire apparaître les structures, les strates, le système des dépôts [...]» J. DERRIDA, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, cit., p. 34. «Et cette étape préliminaire n'avait pu être franchie qu'après la sollicitation (ce que j'appellerai maintenant la sollicitation plutôt que la destruction) de la métaphysique.» Ivi, p. 263.

³³⁴ J. DERRIDA, «Lettera a un amico giapponese», cit., p. 9.

traduzione, la quale viene chiamata in causa a più riprese senza però far alcun accenno all'ambiguità del termine e alla sua eventuale compromissione con il progetto metafisico. Anzi la traduzione, senza virgolette e senza specifiche precauzioni, si rivela di grande aiuto nel gettare luce sulla *déconstruction* ed è invece verso quest'ultima che viene rivolto uno sguardo sospettoso. Questa sembra una parola «difficile da cancellare»,³³⁵ sembra riluttante a farsi barrare e, forse per lo stesso motivo, la *déconstruction* sembra prestarsi, molto più della *Destruktion* heideggeriana, a cristallizzarsi in una serie di indicazioni processuali da seguire pedissequamente, a farsi metodo, nonostante il suo autore, o il suo traduttore, si affatichi a scongiurare questa possibilità.³³⁶

Derrida fa dunque una sorta di appello alla traduzione affidandole il concetto nel quale si è identificata la sua filosofia.

Non credo che la traduzione sia un evento secondario e derivato rispetto a una lingua o a un testo originali. E, come ho appena detto, «decostruzione» è una parola essenzialmente scambiabile entro una catena di sostituzioni. Lo si può fare anche da una lingua all'altra. La *chance* per (la) «decostruzione» consisterebbe nel fatto che un'altra parola (la stessa e un'altra) *si trovi* o *si inventi* in giapponese per dire la stessa cosa (la stessa e un'altra), per parlare della decostruzione e per *trasportarla altrove*, per scriverla e *trascriverla*. Con una parola anche più bella.³³⁷

Derrida si appella all'amico giapponese affinché traduca (la) *déconstruction*, affinché trasformi la sua parola, cancellandola e conservandola al tempo stesso, donando-

³³⁵ Ivi, p. 10.

³³⁶ «Dirò lo stesso per il *metodo*. La decostruzione non è un metodo e non può essere trasformata in metodo. Soprattutto se nel termine si accentua il valore procedurale o tecnico.» Ivi, p. 11.

³³⁷ Ivi, p. 13.

le il tempo della sopravvivenza. Il fatto che Derrida auspichi il ritrarsi della *déconstruction* con una «parola anche più bella» non deve far pensare che sia possibile prendere posizione in un luogo esterno alla lingua per poter avanzare un giudizio o una comparazione.³³⁸ L'ipotesi è invece che quel «più bella» sia da leggere come seria ammissione da parte di Derrida del limite della sua stessa scelta terminologica e come segno di profonda fiducia nell'inventività dell'amico. Indirettamente si tratta poi di confermare una volta di più che la traduzione non è affatto un ripiego o un surrogato qualitativamente inferiore in quanto attività secondaria e derivata.

La traduzione entra così nel vivo della questione della *déconstruction*. Vediamo alcune esplicite osservazioni di Derrida al riguardo:

1.) «il problema della decostruzione è anche, in tutto e per tutto, il problema della traduzione e della lingua dei concetti, del *corpus* concettuale della cosiddetta metafisica "occidentale"»;³³⁹

2.) «l'impossibile "compito del traduttore" (Benjamin), ecco tra l'altro cosa vuol dire decostruzione»;³⁴⁰

3.) a queste due osservazioni va aggiunta una terza nella quale la traduzione viene chiamata in causa in maniera indiretta e che si trova invece in *Memorie per Paul de Man*: «se mai dovessi arrischiare, e Dio me ne salvi, una sola definizione di decostruzione, breve, ellittica, eco-

³³⁸ Derrida prende esplicitamente distanza dalle premesse metodologiche delle letterature comparate in J. DERRIDA, *Who or What Is Compared? The Concept of Comparative Literature and the Theoretical Problems of Translation*, trad. ing. di E. Prenowitz, «Discourse», 30 (1&2), 2008, pp. 22-53, per una messa in discussione del giudizio critico estetico in letteratura si vedano in particolare le pp. 47-48.

³³⁹ J. DERRIDA, «Lettera a un amico giapponese», cit., p. 7.

³⁴⁰ Ivi, p. 11.

nomica come una parola d'ordine, rinunciando alla frase, direi: *più di una lingua*». ³⁴¹

A partire da questi brevi ma significativi accenni, la traduzione sembra dunque soprattutto un modo particolarmente economico per tradurre (la) *déconstruction*. ³⁴² La polisemia del tradurre viene organizzata da Derrida, in relazione alla *déconstruction*, attorno a tre nuclei: (1) il

³⁴¹ J. DERRIDA, *Mémoires pour Paul de Man* (1988); a cura di S. Petrosino, trad. it. di G. Borradori e E. Costa, *Memorie per Paul de Man*, Jaca Book, Milano 1995, p. 31.

³⁴² Non si tratterebbe dunque tanto di individuare una *coincidenza* tra traduzione e decostruzione, come invece tendono a evidenziare la maggior parte degli studi al riguardo. Per sostenere quest'ipotesi gli interpreti portano argomenti piuttosto distanti tra loro, appoggiandosi tutti ad un termine medio dell'analogia – rispettivamente la moneta falsa come evento, l'esperienza, la responsabilità nel preservare le differenze, quest'ultimo condiviso da Davis e Resta. Chiurazzi avanza la tesi secondo la quale «la decostruzione è un pensiero della traduzione, e cioè dell'operazione di scambio, di sostituzione, di trasferimento di valori (linguistici, economici, culturali)», dove però sia traduzione che decostruzione sovvertono la ferrea logica dello scambio per metterne in luce il funzionamento e le condizioni di possibilità facendosi «monete false» creatrici di eventi. Cfr. G. CHIURAZZI, *Miseria e splendore della decostruzione. La traduzione, lo scambio, la moneta falsa*, in P. D'Alessandro e A. Potestio (a cura di), *Su Jacques Derrida*, LED, Milano 2008, pp. 95-111. Di Martino insiste invece sull'aspetto esperienziale della traduzione in quanto attraversata dalla differenza, dalla contaminazione e soprattutto dal rapporto all'altro. Cfr. C. DI MARTINO, *Il problema della traduzione. A partire da Jacques Derrida*, «Doctor virtualis», 7, 2007, pp. 67-81. Secondo Davis invece traduzione e decostruzione condividerebbero la responsabilità di resistere ad ogni spinta totalizzante che tende a annullare le differenze facendo leva su un obbligo nei confronti dell'altro in K. DAVIS, *Deconstruction and Translation*, St. Jerome Publishing, Manchester, 2001. Su questo punto mi sembra fondarsi anche la lettura avanzata da Resta sulla «poetica e politica della traduzione» di Derrida, nella quale la questione della traduzione «diventa non solo la modalità attraverso la quale le decostruzioni si praticano, ma anche la "cosa stessa" della decostruzione». Cfr. C. RESTA, *Jacques Derrida: poetica e politica della traduzione*, in G. Chiurazzi (a cura di), *The Frontiers of the Other. Ethics and Politics of Translation*, LIT Verlag, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2013, pp. 89-110, in particolare, p. 91.

lavoro sul *corpus* concettuale della tradizione, (2) la dimensione dell'*impegno* e del *compito*, tanto come via di accesso non strettamente speculativa alle questioni, tanto come possibilità per sfiorare l'incondizionato, (3) l'esperienza della *pluralità* delle lingue e con essa della venuta dell'*altro*. I vantaggi di questa nuova traduzione di *déconstruction* potrebbero risiedere forse già nel fatto stesso della ritraduzione che di per sé offre la possibilità della sopravvivenza tentando di scongiurare la cristallizzazione nella ripetizione di scuola. Ma se *déconstruction* coglie efficacemente, nel suo nucleo più heideggeriano, il lavoro sull'eredità della tradizione, sembra invece lasciare più in ombra quella dimensione pratica di impegno di una soggettività che caratterizza invece la traduzione, in qualche misura preservandola nella storia del pensiero da una sua teorizzazione sistematica. Infine la specifica curvatura della *déconstruction* in direzione della traduzione costringe a tenere sempre aperta in primo piano la questione dell'*altro*, la prospettiva della responsabilità e della giustizia, esigenza espressa chiaramente a più riprese da Derrida.³⁴³ Il concetto corrente di traduzione che entra qui in gioco sarà dunque anch'esso al contempo vecchio e nuovo, richiedendo a sua volta una *retractatio*, una sua ritraduzione. La quale è emersa sin dalle prime tappe

³⁴³ Sul rapporto tra decostruzione e giustizia: «La giustizia in se stessa, se esiste qualcosa di simile, al di fuori o al di là del diritto, non è decostruibile. Non più della decostruzione stessa, se esiste qualcosa di simile. *La decostruzione è la giustizia*». J. DERRIDA, *Forza di legge*, cit., p. 64. In merito alla decostruzione come (impossibile) esperienza dell'*altro* si veda: «L'interessante della decostruzione, della sua forza e del suo desiderio, se essa ne ha, sta in una certa esperienza dell'impossibile: vale a dire, e vi ritornerò alla fine di questa conferenza, *dell'altro*, l'esperienza dell'*altro* come invenzione dell'impossibile». J. DERRIDA, «Psyché, Invention de l'autre» (1983-84); trad. it. di R. Balzarotti, «Psyché. Invenzione dell'*altro*» in ID., *Psyché*, vol. 1, Jaca Book, Milano 2008, pp. 11-66, p. 28.

di questo percorso: la legge aporetica della traduzione, le sue economie, la traduzione come dono e sopravvivenza nel ri-trarsi sempre in corso sono tutte modalità di questo stesso slittamento traduttivo della traduzione e della sua seppur provvisoria ri-connessione nella rete concettuale. Eccone ancora un ultimo esempio. Durante un colloquio con Julia Kristeva sulla portata del lavoro semiologico di Saussure, a uno snodo delicato dell'argomentazione Derrida accenna alla questione della traduzione: dopo aver mostrato i momenti di rottura del discorso saussuriano con la tradizione (inseparabilità di significante e significato, carattere differenziale e formale del segno) e averne messo in evidenza al contempo le linee di continuità (distinzione tra significante e significato, legittimazione del «significato trascendentale»), Derrida sembra però ritirare la mano e in nome di una certa «prudenza» rimarca come funzionale e, in certa misura, indispensabile conservare la distinzione tra significante e significato proprio in funzione traduttiva:

senza quell'opposizione non sarebbe possibile alcuna traduzione. E infatti è proprio nell'orizzonte di una traducibilità assolutamente pura, trasparente e univoca, che si è costituito il tema di un significato trascendentale. Nei limiti in cui è, o almeno *sembra*, possibile, la traduzione pratica la differenza tra significato e significante. Ma se questa differenza non è mai pura, allora non lo è nemmeno la traduzione, e quindi bisognerà sostituire alla nozione di traduzione quella di *trasformazione*: trasformazione regolata di una lingua da parte di un'altra lingua, di un testo da parte di un altro testo.³⁴⁴

L'intreccio qui è piuttosto complesso: per un verso la traduzione viene coinvolta da Derrida nel suo senso corrente per aggiustare il tiro della sua affermazione sull'in-

³⁴⁴ J. DERRIDA, *Posizioni*, cit., pp. 31-32.

distinzione tra significante e significato («ogni significato è anche in posizione di significante») e trovare dunque un giusto equilibrio tra sovrapposizione e distinzione; dall'altro la traduzione mette tutto il peso dalla parte della distinzione esigendone la purezza e ridispiendo così il discorso metafisico che Derrida aveva contestato proprio a partire da e attraverso quello di Saussure. Il solo modo per stare all'interno di questa aporeticità vorticoso è forse dunque quello di accettare l'opacità della traduzione, la non purezza della distinzione e della distinguibilità tra significante e significato – che al contempo stanno e non stanno in una relazione di reciproco rimando – e sarà dunque necessario ritradurre (la) traduzione, già troppo compromessa in direzione della separazione, con (la) trasformazione. La trasformatività compariva accanto ad altri elementi qualitativi della traduzione nel *Ritirarsi della metafora* in una semi-definizione della traduzione, proprio come momento demi-definente. Anche la nozione di traduzione è dunque già sempre in decostruzione, in traduzione, in trasformazione.

Ma tradurre (la) *déconstruction* con (la) traduzione, che a sua volta sembra lasciarsi barrare e ritradurre con (la) trasformazione, può forse farsi garanzia per la sopravvivenza della *déconstruction*?

Alla luce di quanto detto sin qui, a partire dall'aporeticità della traduzione, della sua impossibilità come condizione del possibile, parlare in termini di garanzia sarebbe di certo fuorviante. Se la traduzione potesse garantire qualche cosa rientrerebbe nella logica del calcolo di debito e credito, sarebbe forse un buon programma di traduzione automatica, rimuovendo quell'incondizionatezza che costituisce invece l'unica garanzia possibile, quella della inarrestabile traducibilità. Sarà dunque impossibile giudicare se quella di *déconstruction* con traduzione è una

giusta traduzione oppure no. Se di qualcosa, in particolare di una decisione, si potesse dire con certezza che essa è giusta, questo si potrebbe dire allora, talvolta, anche della traduzione. Derrida esclude che questo si possa dire «al presente», tutt'al più si potrebbe asserire con certezza se la traduzione si è attenuta o meno a un certo protocollo. Come però per l'esercizio della giustizia, l'esercizio della traduzione – e dunque di un certo modo di fare filosofia – andrà praticato come se il traduttore inventasse ogni volta da capo la propria lingua con le sue regole, insieme a ciò che significa tradurre. Le regole della lingua vengono dunque al contempo confermate e scardinate come se venissero messe in atto per la prima volta facendosi regola solo in un secondo momento. Perché l'alterità che viene avanti nel testo che chiede traduzione è unica nel suo idioma – a rigore intraducibile – e questa particolarità eccede ogni regola o procedura di traduzione prestabilita. Non solo dunque «esperienza è traduzione»³⁴⁵, ma è esperienza dell'altro, è l'impossibile esperienza dell'altro che sollecita l'apertura della (non) identità. La dimensione temporale dischiusa sembra qui proprio quella dimensione a-venire della post-maturazione, «la vita la morte» nella sopravvivenza che si potrebbe pensare come una dimensione futura, se la nozione di futuro non fosse troppo compromessa come costante riproposizione del presente.³⁴⁶

³⁴⁵ J. DERRIDA, *Des tours de Babel*, cit., p. 95. Rispetto alla nozione di esperienza: «una *esperienza* è una traversata, come indica il nome, essa passa attraverso e viaggia verso una destinazione per la quale trova il passaggio. L'esperienza trova il suo passaggio, essa è possibile. Ora in questo senso non può esserci piena esperienza dell'aporia, di ciò che non consente passaggio. *Aporia* è un non-cammino». Id., *Forza di legge*, cit., p. 66.

³⁴⁶ Id., *Forza di legge*, cit., pp. 82-83. Per le implicazioni etico-politiche dell'apertura nei confronti della venuta dell'altro come un altro futuro cfr. F.G. MENGA, *Lo scandalo del futuro*, Hoepli, Milano 2016.

Il demone della filosofia

Per concludere vale la pena chiedersi se nel corso di questa ricerca siano stati toccati degli elementi del pensiero di Heidegger che gli avrebbero di fatto impedito di vedere il problema dalla traduzione portandolo indirettamente a escludere una sua più ampia trattazione. Un primo blocco di questioni potrebbe ruotare attorno all'impressione che fino alla fine Heidegger mantenga sostanzialmente un atteggiamento sospettoso nei confronti della materialità del linguaggio, del significante, ma anche semplicemente nei confronti del dire che non può non implicare la dimensione rappresentativa e della presenza.³⁴⁷ Come si è poi accennato, Heidegger sembra attribuire alla traduzione le caratteristiche della scrittura, in particolare la sua tendenza a essere *fraitessa*,³⁴⁸ a sua volta considerata derivata e secondaria rispetto alla dimensione orale: si pensi a espressioni come «la voce silenziosa dell'essere», alla tematizzazione della voce in *Essere e Tempo* o all'invito a mettersi all'ascolto che si

³⁴⁷ Il nome rende accessibile l'ente in quanto ente, per questo motivo la cancellatura del nome può secondo Heidegger accennare alla prospettiva dell'animale, il quale non potrebbe fare esperienza dell'ente in quanto tale. Cfr. J. DERRIDA, *Dello spirito*, cit., p. 61.

³⁴⁸ «Nella scrittura il pensiero perde facilmente la sua mobilità, ma soprattutto riesce difficilmente e mantenere quella specifica pluralità di dimensioni che è propria del suo ambito.» M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 34.

spartisce con il domandare l'atteggiamento filosofico fondamentale.³⁴⁹ Quando questa dimensione dell'interrogazione radicale prevale, la traduzione con la sua struttura responsiva e supplementare appare solo sull'altra faccia della medaglia dell'interpretazione.

Il secondo blocco di questioni riguarda il problema di una sorta di ri-metafisicizzazione dell'esserci; se in *Essere e Tempo* Heidegger non dava alcuna caratterizzazione al *Dasein* e anzi lo spogliava delle strutture ereditate dal soggetto della tradizione, successivamente l'essere umano diviene un tipo nazionale e il tedesco, il greco, l'ebreo acquistano consistenza ontologica. Se ciò avrebbe forse potuto avvicinare Heidegger alla questione della pluralità delle lingue, in realtà il processo traduttivo resta limitato a un confronto esclusivo della lingua tedesca con quella greca, assegnando al tedesco, al suo popolo storico con il suo *Spracheist* un privilegio sulle altre lingue europee. Le quali non sembrano poter giocare alcun ruolo nel processo di appropriazione di quella che è la comune radice greca del pensiero. Il legame tra il privilegio del tedesco e la svalutazione della questione della traduzione emerge nitidamente nel cosiddetto «Spiegel-Gespräch»: qui Heidegger assegna ai tedeschi il compito specifico di superare il mondo moderno della tecnica e questo per via della specifica affinità interna della lingua tedesca con la lin-

³⁴⁹ «Il pensiero iniziale è l'eco del favore dell'essere in cui si apre nella radura e si lascia avvenire quest'unica cosa: che l'ente è. Quest'eco è la risposta dell'uomo alla parola pronunciata dalla voce silenziosa dell'essere. La risposta (*Antwort*) del pensiero è l'origine della parola (*Wort*) umana, quella parola che sola fa sorgere il linguaggio come dizione della parola nei vocaboli.» ID., «Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"» (1943); trad. it. di F. Volpi, «Poscritto a *Che cos'è metafisica?*», in ID., *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001⁹, p. 82; ID., *Essere e tempo*, cit., §§54-56. A tal proposito cfr. J. DERRIDA, *De la Grammatologie* (1967); trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998, p. 40.

gua e il pensiero dei greci. Così i francesi per cominciare a pensare dovrebbero farlo in tedesco, ammettendo loro stessi di essere impossibilitati a farlo nella loro lingua. Segue un duro giudizio sulla traduzione:

Così come non si possono tradurre le poesie, non si può tradurre un pensiero. Si può tuttavia in ogni caso parafrasarlo. Ma appena si tenta una traduzione letterale, tutto viene modificato.³⁵⁰

Un terzo blocco di questioni riguarda un certo misconoscimento dell'eteronomia strutturale del discorso filosofico a favore di un ideale solipsista. Anche in merito a questa questione, scavando nel laboratorio heideggeriano degli anni venti si trovano le tracce di sentieri filosofici percorsi solo parzialmente: quello che a partire dal paragrafo 74 di *Essere e Tempo* diverrà il concetto di popolo dal destino comune, nel corso del 1924 viene pensato in maniera non spiritualmente connotata come κοινωνία, come quell'«essere l'uno con l'altro» che poggia sull'udire come percezione autentica, grazie alla quale l'essere umano può essere quell'ente che non solo dice qualcosa agli altri, ma si lascia dire qualcosa da altri. Qui la pratica quotidiana della ripetizione della parola dell'altro da intendersi come *replica* viene colta come momento positivo privo di quella condanna di stampo solipsista e elitista che compare nei testi successivi, seppur già qui il parlare come ascoltare e lasciarsi dire qualcosa da altri ha la sua dimensione più propria nel lasciarsi dire qualcosa da se stessi.

³⁵⁰ M. HEIDEGGER, «Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)» (1976); trad. it. di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Ugo Guanda Editore, Parma 1987, p. 151. In merito alla denominazione «i tedeschi» e «i francesi» utilizzata da Heidegger si noti che nel *Natorp-Bericht* l'oggetto della ricerca viene trovato nella vita effettiva – pur nel determinato stato interpretativo ereditato dalla tradizione – e in *Essere e Tempo* Heidegger lavora assiduamente per liberare il *Dasein* dalle sue caratteristiche metafisiche.

Un quarto e più rilevante blocco di questioni ruota attorno alla perdurante nostalgia heideggeriana per la pienezza dell'origine declinata in chiave fenomenologica nell'anelito a un'esperienza pura e immediata delle cose stesse. Heidegger si rende conto che la via della traduzione è sempre la via della mediatezza, del ritardo, della secondarietà e dunque, rispetto a un'esigenza di accesso diretto all'origine, un naufragio.

Ma ogni traduzione resta un ripiego. Se la difficoltà è minima il ripiego può facilmente essere un rimedio valido, come nel caso della traduzione di atti d'ufficio. [...] Nel caso della traduzione di parole di Eraclito invece la difficoltà è grande. Qui il tradurre diventa un tradurre che porta verso un'altra riva, che non è affatto nota e che si trova al di là di un grande fiume. Si tratta di un'odissea (*Irrfahrt*), che per lo più si conclude con un naufragio (*Schiffbruch*). In questo ambito del tradurre tutte le traduzioni risultano più o meno brutte, ma comunque sempre brutte.³⁵¹

Quest'osservazione lascia pensare che Heidegger riesca a ipotizzare una via non naufragante verso le parole dell'origine, forse un accesso immediato. Se così non fosse, ossia se egli non potesse ipotizzare di osservare il naufragio della traduzione da una posizione più salda e sicura, non avrebbe neppure senso esplicitarne il fallimento strutturale.

Della traduzione Heidegger sfrutta al contempo le principali risorse filosofiche comprendendone a pieno la struttura retrospettiva e rammemorante, la capacità di mettere a nudo e appropriarsi dei presupposti, le potenzialità che si dischiudono nel momento in cui la traduzione riporta il pensiero a un bivio della sua storia, indicando un cammino alternativo e ancora inesplorato. Intendere la filosofia come traduzione permette inoltre di

³⁵¹ M. HEIDEGGER, *Eraclito*, cit., p. 34. Traduzione modificata.

recuperare quantomeno parzialmente il progetto di una filosofia in senso pratico, riportandoci al bivio heideggeriano degli anni venti. Radicata nella specifica disposizione di custodia della *φρόνησις* la filosofia come traduzione si occupa di ciò che può anche essere diversamente, l'essere umano, e che anzi deve essere diversamente se non vuole sclerotizzarsi. Questi si trasforma in base a come interroga e (ri)dice se stesso nello sdoppiamento, in quella decoincidenza con noi stessi che ci concede il linguaggio, facendo apparire quel residuo di soggettività, sempre difettiva, sopravvissuto alla critica condotta da Heidegger al *cogito* cartesiano e al soggetto moderno.³⁵²

La traduzione che Derrida propone del discorso di Heidegger eredita questa stessa movenza traduttiva come forza motrice del discorso filosofico e, al contempo, ne riaggiusta la curvatura financo nella tonalità emotiva con la quale viene praticata questa attività. La nostalgia per la parola piena dell'origine – oltre l'originale che ne è segno – e la speranza incessantemente tradita di poterla ridire lasciano spazio alla gaia accettazione del non ritorno. Il quale diviene esso stesso la risorsa interna della traduzione, l'opportunità di una mutazione accolta semplicemente in quanto tale, al di là di ogni giudizio di valore. Se un giudizio ci è lecito, questo non sarà sull'autenticità di una traduzione, sulla sua prossimità con il non detto della parola greca, ma, eventualmente, sui suoi effetti a venire. In questo senso l'unico punto di vista dal quale

³⁵² Cfr., ad esempio, P. RICEUR, «Heidegger et la question du sujet» (1968); trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, «Heidegger e la questione del soggetto», in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 239-250; P.A. ROVATTI, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Mimesis, Milano – Udine 2010²; R. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, Editorial Trotta, Madrid 2010²; F. POLIDORI, *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Bulzoni Editore, Roma 2012.

sarebbe possibile giudicare una traduzione sarebbe quello di un futuro, sempre ricollocabile. Lo sguardo di una filosofia che si fa traduzione non sarà più dunque soltanto rivolto all'indietro verso la parola greca nella speranza che possa ancora indicare una pienezza perduta e fraintesa, dove tanto il fraintendimento quanto la possibilità di correggerlo avvengono per via traduttiva. Questa volta, con Derrida, questo sguardo sarà rivolto ad ogni luogo testuale, ad ogni parola, perfino forse ad ogni sillaba proveniente da un altro e che di quell'origine heideggeriana conserva il tratto dell'inesauribilità e, dunque, della possibilità di essere interrogata in maniera non definitiva. La traduzione schiude ora il suo bivio ad ogni pagina della storia del pensiero.

Come si è visto, intervenire traduttivamente sulla tradizione significa anche operare sul e nel meccanismo che ha materialmente costruito lo stesso pensiero occidentale nella sua stratificazione diacronica. Questa consapevolezza di trovarsi già sempre all'interno di un processo traduttivo permette a Derrida di intendere la traduzione tanto, per così dire, in entrata – ed è qui l'eredità heideggeriana – dove è egli stesso a lavorare traduttivamente sui tessuti testuali della tradizione, quanto, per così dire, in uscita attraverso la richiesta proiettiva di traduzione, ponendo fiduciosamente il risultato di questo lavoro nelle mani di un altro. La caratteristica di ogni testo sarà dunque quella di essere traduzione, testo tradotto, ma soprattutto sempre e nuovamente testo *da tradurre*.

L'impostazione che la *Grammatologia* dà all'indagine, il peso che assumono la scrittura e la traccia, quello della lingua nella materialità dell'iscrizione permettono inoltre di liberare la traduzione dall'egida dell'interpretazione. Non soltanto perché non ne è la sorella minore o l'ancella, presunta testimone residuale di grandi imprese

interpretative che avrebbero le loro *ricadute* nella traduzione; non tanto per la peculiarità materiale dell'attività di scrittura che permette di distinguere la traduzione dalle altre attività di scambio tra le lingue che vanno a comporre le *Translationwissenschaften*; ma perché tradurre significa anche sporcarsi le mani con il calcolo di tipo quantitativo, fare i conti con la nozione di equivalenza (tra parole, tra proposizioni, tra sillabe?) per forzarla in un'economia di scambio, sempre impuro, dove gli stessi movimenti di dare e avere si fanno ambigui e via via sempre più indiscernibili. Lo scenario è ora quello in cui «l'originale è infedele alla traduzione».³⁵³

La traduzione si è dunque rivelata una buona cartina di tornasole per fare emergere i tratti del carattere filosofico dei due pensatori interrogati. Per Heidegger una tensione verso l'origine inesauribile e destinata a restare non pienamente pensata, per Derrida l'estensione di questa ambiguità ad ogni singola traccia, in sé molteplice, sfuggente, indecidibile. Si può dunque confermare l'intuizione di Heidegger che individuava nitidamente questo carattere peculiare della traduzione esplicitandola nella sentenza: «dimmi come consideri la traduzione e ti dirò chi sei». Se dunque fosse possibile rinvenire una componente traduttiva, anche minima e implicita, in ogni pratica filosofica, la questione del tradurre potrebbe diventare il comune banco di prova per le convinzioni alle quali ogni pensatore fa più fatica a rinunciare. A patto di non ergersi a metodo, perché sempre necessariamente e nuovamente da riaggiustare nel corso di ogni suo esercizio.

Se ciò che dell'eredità heideggeriana sopravvive nella traduzione derridiana è l'operazione stessa di scavo traduttivo sul linguaggio e sul bagaglio concettuale della

³⁵³ J. L. BORGES, *Obras Completas* (1974), trad. it. a cura di D. Porzio, *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 2001², p. 1037.

tradizione, quelli che vengono fatti cadere sono invece gli impliciti teorici – a loro volta identificati come caratteristici di una intera tradizione – che hanno portato Heidegger a sospettare e talvolta a screditare la traduzione pur praticandola incessantemente. Con Derrida sembra dunque essersi sgombrato il campo da quella sorta di ipocrisia insita nella tradizione occidentale, la quale da un lato pratica la traduzione per non rinunciare alla sua stessa sopravvivenza, dall'altro lato emette una condanna teorica, giudicandola un male inevitabile.

Infine, anche in risposta ad alcuni atteggiamenti diffusi oggi nel campo nella cosiddetta filosofia della traduzione, occorre tenere fermo che la prospettiva sulla traduzione aperta da Derrida è tutt'altro che irenica. Egli infatti ha ben intuito uno snodo problematico, un ulteriore elemento che il tradurre porta con sé dal quale la sua stessa filosofia dovrebbe guardarsi. Un po' come era precedentemente accaduto a Heidegger, dopo aver fatto propria la pratica traduttiva rendendola la forza motrice del suo discorso Derrida si trova a dover fare i conti con un corpo estraneo, cioè con la tendenza al tradimento del particolare. Tendenza che sembra andare a pervertire la sua stessa disposizione filosofica. Derrida si rende conto infatti che la traduzione esercita una violenza su quell'esperienza singolare, irripetibile, quale può essere l'esperienza poetica della parola, dove la violenza risiede nella tendenza universalizzante della traduzione che costringe il particolare ad uscire da sé, a superarsi. Proprio a questa vocazione universalizzante della filosofia allude anche Antoine Berman quando parla di «essenza platonica della traduzione». Ed è nell'intervento che tiene davanti a una platea di traduttori all'Assises de la Traduction Littéraire che Derrida si ritrova a fare i conti con ciò che precedentemente si era mostrato

nella forma di una estemporanea diffidenza – evidente soprattutto nel saggio che egli dedica alla poesia di Celan – all'interno di un atteggiamento di fondo estremamente fiducioso nei confronti della traduzione. Forzato ad affrontare frontalmente la questione della traduzione, mentre traduce un verso di Shakespeare che a suo avviso dispiega esemplarmente la natura del tradurre Derrida si trova a generare un'«equivalenza» che va forse al di là delle sue intenzioni, ottenendo degli effetti inaspettati di traduzione. Dopo aver proposto di tradurre «to season» con «relever» ed aver dunque individuato in questo movimento il carattere specifico della traduzione, Derrida esplicita la convergenza di questo risultato traduttivo con quello di un'operazione che egli aveva svolto alcuni decenni prima, la traduzione di «aufheben» con «relever».³⁵⁴ Cosa hanno dunque in comune l'operazione traduttiva e il rilevamento dialettico?³⁵⁵ Forse proprio ciò che Derrida maggiormente teme della traduzione e di

³⁵⁴ J. DERRIDA, *Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»? (2004)*; trad. it. di J. Ponzio, *Che cos'è una traduzione «rilevante»?», «Athanos», 2, 1999-2000, pp. 25-45.*

³⁵⁵ A questa domanda hanno tentato di rispondere, ad esempio, A. NUZZO, *Il problema filosofico della traduzione ed il problema della traduzione filosofica*, «Quaderni di traduzione», 28, 1994, pp. 169-193; A. SELL, *Perspektiven der Übersetzung in Hegels Gesammelten Werken*, in B. Plachta e W. Woesler (a cura di) *Edition und Übersetzung. Zur wissenschaftlichen Dokumentation des intellektuellen Transfers*, Tübingen, Niemeyer, 2002, pp. 119-131; A. NUZZO, *Translation, (Self-)Transformation, and the Power of the Middle*, «PhiloSophia», 3.1, 2013, pp. 19-35; G. GARELLI, *Hegel e lo spirito della traduzione*, in ID., *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Bologna, Pendragon, 2015, pp. 283-298; S. HRNJEZ, E. NARDELLI (a cura di), *Hegel and/in/on Translation*, «Verifiche», XLIX, 1-2 (2020); L. ILLETERATI, S. HRNJEZ, *Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel*, in L. Illetterati, M. Quante, A. Manchisi, A. Esposito, B. Santini (a cura di), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*, Padova, Padova University Press, 2020, pp. 787-814.

quel nucleo traduttivo che abbiamo visto caratterizzare il suo pensiero, ciò che più fatica ad accogliere perché cozza con il dispositivo della decostruzione. Infatti «se si potesse dare una definizione della differenza, sarebbe precisamente quella di limite, interruzione, distruzione del rilevamento hegeliano *ovunque* esso operi». ³⁵⁶ Il rischio al quale ogni traduzione si espone è il rischio di sopprimere il particolare, di fagocitarne la peculiarità, di superarlo (quanto dialetticamente?) partecipando alla costruzione di un universale. In questo tradimento – da intendere ora tanto come perversione quanto come rivelazione – della peculiarità della parola, della singolarità irripetibile dell'iscrizione, risiede la violenza della traduzione. ³⁵⁷ È quest'aspetto della sua stessa attività di traduzione che Nabokov vive come una tragica danza che si conclude con la decapitazione del poeta tradotto. ³⁵⁸

³⁵⁶ Non appena infatti la traduzione si rivelasse non soltanto il travaglio del negativo, ma anche il superamente risolutivo dell'*Aufhebung* confliggerebbe con il dispositivo principe della decostruzione, quello della differenza infatti «se si potesse dare una definizione della differenza, sarebbe precisamente quella di limite, interruzione, distruzione del rilevamento hegeliano ovunque esso operi». J. DERRIDA, *Positions...*, cit., trad. it. p. 52.

³⁵⁷ In quest'ottica e per comprendere fino in fondo i momenti in cui Derrida diffida della traduzione sarebbe auspicabile la pubblicazione dei testi dei seminari tenuti da Derrida in cui viene toccata la questione, in particolare delle sessioni 4, 5 e 6 del seminario *Le concept de littérature comparée et les problèmes théoriques de la traduction* tenuto da Derrida a Yale nel 1979/80, dei quali ho potuto consultare i dattiloscritti conservati presso l'IMEC di Caen. L'intermittente riflessione di Derrida sulla traduzione ha generato due distinte correnti interpretative, una prima caratterizzata da una vocazione celebrativa che sembra quasi elogiare la traduzione come panacea ad ogni male del mondo contemporaneo, una seconda dedita spesso a una mistica dell'intraducibile. Un'eccezione è certamente costituita dalla *déconstruction du dehors* di François Jullien, la quale più di tutte tradisce fruttuosamente il lascito derridiano ipotizzando un *dehors* che Derrida avrebbe probabilmente mal digerito.

³⁵⁸ «Che cos'è la traduzione? Su un vassoio/ di un poeta il capo palli-

Sulla scorta di quanto detto sin qui, se dunque la traduzione è la *chance* per (la) *déconstruction*, al nucleo traduttivo del discorso derridiano andrebbe forse attribuita la responsabilità di quella soppressione della singolarità che sembra un momento indispensabile per individuare e tener ferme quelle costanti del pensiero occidentale delle quali la *Destruction* e la stessa *déconstruction* necessitano per poter operare e di fronte alle quali la peculiarità della posizione filosofica di volta in volta presa in considerazione inevitabilmente viene meno. Lo stesso invito ad autosorvegliarsi che il pensiero della traduzione rivolge all'eredità derridiana andrebbe indirizzato anche alla stessa ricerca di carattere teorico sulla traduzione, in particolare in riferimento al desiderio di trattare della traduzione, in sé e per sé, al di là delle singole pratiche traduttive.

La tentazione è infatti quella di affermare che la traduzione sia una componente indispensabile della filosofia, quantomeno nella forma in cui questa si è storicamente data sino a oggi. Così facendo, non faremo altro che confermare la vocazione traduttiva della filosofia a passare oltre, sul corpo degli autori-traduttori, in questo caso Martin Heidegger e Jacques Derrida. Il bivio al quale si trova la filosofia oggi è di riconoscere o meno questa sua componente. La quale, pur nella pluralità delle pratiche traduttive, si è distinta come la forza motrice del discorso filosofico, una forza che riattiva un testo, solidarizza con il movimento traduttivo che lo ha precedentemente generato per riattivarlo, raccoglierne il moto. La traduzione ha la possibilità di determinare come la filoso-

do e infuocato,/ il garrito di un pappagallo, il farfugliare di una/scimmia, /e profanazione del morto.» V. NABOKOV, *On Translating 'Eugene Onegin'* (1955); trad. it. a cura di C. Montini, *Tradurre Eugenio Onegin*, in Id., *Traduzioni pericolose*, Mucchi, Modena 2019, p. 39.

fia parla e come parlerà la filosofia a venire. Per via traduttiva vengono tracciati i confini delle comunità di pensiero che si radunano attorno ad un lessico condiviso, le quali a loro volta verranno riconosciute come tali nel momento in cui si presenta il bisogno di traduzione. Questo bisogno, che è forse lo stesso bisogno della filosofia, sembra nascere da un sentimento di insoddisfazione per la parola (quella detta, sentita, trovata, suggerita o rubata). A partire da questa insoddisfazione si cercherà di individuare dei criteri traduttivi e, così facendo, verrà messo a nudo ciò che c'è di più saldo nel pensiero di ciascuno, ciò che ad un primo sguardo appare irrinunciabile facendone emergere, ora sì, il suo tratto peculiare, la singolarità dell'esperienza. Ed è proprio a quel punto che si apre il bivio traduttivo, la possibilità o la necessità di una non aderenza, di produrre sul piano della prassi uno slittamento, inserendo in quella peculiarità una variazione che ne sovverte l'ordine. La traduzione è sì una risorsa, ma è anche il meccanismo nel quale chi fa filosofia si trova già sempre implicato. Per questo una filosofia che pensa la traduzione e (finalmente) si riconosce come tale, si asterrà tanto dalla sua condanna quanto dalla sua lode. Ma ad essere superata sarà in primo luogo l'ipocrisia della tradizione filosofica occidentale, in secondo luogo la scissione tra ideale autoriale e prassi traduttiva che ha pesato sui più grandi traduttori.³⁵⁹

Una volta riconosciuto che la traduzione non è affatto l'eccezione, non è affatto l'anomalia rispetto ad uno stato

³⁵⁹ Mi sto riferendo a quella scissione che ad esempio Landolfi esprime in questi termini: «Sono angosciato: dovrò forse per necessità di quattrini ridurmi a fare alcunché di assolutamente inutile, traduzioni magari [...] Tuttavia finché non ci si riduce alla vergogna del lavoro c'è sempre speranza». Dal diario del 29 giugno 1958 pubblicato in T. LANDOLFI, *Rien va*, in *Opere II* (1960-1971), a cura di I. Landolfi, Rizzoli, Milano 1992, p. 282.

di quiete non-traduttiva, una volta accettato che la traduzione non è affatto un'attività umbratile e cursoria di cui vanno immediatamente rimosse le tracce, ma è uno degli elementi costitutivi e irrinunciabili del pensiero, occorrerà provvedere ad una revisione delle categorie filosofiche più classiche a partire da questa conquista teorica. La nuova prospettiva offerta dalla traduzione costringe infatti a ripartire – ecco di nuovo in azione la sua forza motrice – da una soggettività costitutivamente traduttiva, da una lingua da intendere come sempre e ancora in traduzione, dal genere letterario e poetico della traduzione. Ma questo sarebbe soltanto l'inizio. Perché il pensiero della traduzione costringe a rivisitare il concetto di vita e di corpo in rapporto alla significazione, ma anche quello del politico al di là dell'individuo presupposto, fino a sollecitare le stesse categorie di spazio e di tempo, come spazio della traduzione, mappa di relazioni traduttive e di instabili comunità di traduzione, e come tempo della traduzione dove il farsi retrospettivo della tradizione è soltanto una delle sue dimensioni possibili.

La traduzione, dunque, questo «strillo di pappagallo», questo «chiacchiericcio di scimmia» si è rivelata il demone più insistente della filosofia. Nella nuova frattura traduttiva che stiamo attraversando ci si dovrà guardare dal metterlo a tacere. Ora come mai, in ballo sembra infatti esserci la sopravvivenza dello stesso discorso filosofico.

Bibliografia

Testi di Martin Heidegger

- Sein und Zeit* (1927), HGA 2; nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2014; trad. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1971⁴) HGA 4, a cura di F.-W. von Herrmann; trad. it. di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.
- Holzwege* (1950), HGA 5; trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, «La Nuova Italia», Firenze 1968.
- Nietzsche* (1961), HGA 6; trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
- Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), HGA 7; trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 2015.
- Was heißt denken?* (1954), HGA 8; trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1978-1979.
- Wegmarken* (1967), HGA 9; trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- Der Satz vom Grund*, (1957), HGA 10; a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

- Identität und Differenz* (1958), HGA 11; trad. it. parziale di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, trad. it. parziale di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1997.
- Unterwegs zur Sprache* (1959), HGA 12; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia Editore, Milano 2014.
- Zur Erörterung der Gelassenheit*, HGA 13; trad. it. di A. Fabris, «Per indicare il luogo dell'abbandono», in *L'abbandono*, il melangolo, Genova 2014.
- Seminare*, HGA 15, a cura di C. Ochwaldt, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005².
- Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, HGA 16, a cura di H. Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000; trad. it. parziale di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Ugo Guanda Editore, Parma 1987.
- Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (2002), HGA 18; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.
- Platon: Sophistes* (1992), HGA 19; trad. it. di A. Cariolato, E. Fongaro, N. Curcio, *Il «Sofista» di Platone*, Adelphi, Milano 2013.
- Die Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997³.
- Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1983), HGA 29/30; ed. it. a cura di C. Angelino, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1999.
- Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1988), HGA 34; ed. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, Adelphi, Milano 1997.

- Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*, HGA 39, a cura di S. Ziegler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980.
- Einführung in die Metaphysik* (1966), HGA 40; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- Grundbegriffe* (1981), HGA 51; trad. it. di F. Camera, *Concetti fondamentali*, il melangolo, Genova 1989.
- Hölderlins Hymne Andenken* (1982), HGA 52; trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Andenken di Hölderlin*, Mursia Editore, Milano 1997.
- Hölderlins Hymne Der Ister* (1984), HGA 53; trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003.
- Parmenides* (1982), HGA 54; ed. it. a cura di F. Volpi, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999.
- Heraklit* (1979), HGA 55; trad. it. di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993.
- Grundprobleme der Phänomenologie* (2010²), HGA 58; ed. it. a cura di F.G. Menga, trad. it. di A. Spinelli in collaborazione con J. Pfefferkorn, Quodlibet, Macerata 2017.
- Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1993), HGA 59; ed. it. a cura di V. Costa, trad. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012.
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1985), HGA 61; trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida editori, Napoli 1990.
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) Ausarbeitung*

- für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922). Text des Typoskripts mit den handschriftlichen Zusätzen und Randbemerkungen des Autors aus seinem Exemplar* (2005), HGA 62, a cura di G. Neumann, pp. 343-420; trad. it. di A. P. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005.
- Besinnung*, HGA 66, a cura di F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- Vorträge. Teil 1: 1915-1932*, HGA 80.1, a cura di G. Neumann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2016.
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 6, 1989, pp. 237-274; trad. it. di V. Vitiello e G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto sulla situazione ermeneutica*, «Filosofia e teologia», 3, 1990, pp. 496-532.
- Sprache und Heimat* (1961); trad. it. di R. Cristin, *Linguaggio e terra natia*, «aut aut», 235, 1990, pp. 3-24.
- Zur Sache des Denkens* (1969); introduzione, traduzione e note di E. Mazzarella, *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1980.
- Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67* (1970); edizione italiana a cura di A. Ardivino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, Laterza, Bari 2010.

Testi di Jacques Derrida

- Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl* (1962); trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl:*

- l'origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987.
- De la Grammatologie* (1967); trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998.
- L'écriture et la différence* (1967); trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- La voix et le phénomène* (1967); trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968.
- La pharmacie de Platon* (1968), trad. it. di R. Balzarotti, *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985.
- Marges – de la philosophie* (1972); trad. it. di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- Positions* (1972); trad. it. di M. Chiappini e G. Sertoli, *Posizioni*, Ombre Corte Edizioni, Verona 1999.
- Le retrait de la métaphore* (1978); trad. it. di M. Ferraris, *Il ritirarsi della metafora*, «aut-aut», 220-221, 1987, pp. 9-34.
- «Living on. Border Lines» (1979); trad. it. di S. Facioni, «Sopra-vivere», in Id., *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano 2000.
- «Le Facteur de la Verité» (1980); trad. it. di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978.
- «Geschlecht I. Différence sexuelle, différence ontologique» (1983); trad. it. di G. Scibilia, «“Geschlecht”. Differenza sessuale, differenza ontologica» in Id. *La mano di Heidegger*, Laterza, Bari 1991, pp. 3-29.
- Des tours de Babel* (1985); trad. it. di S. Rosso, *Des tours de Babel*, «aut aut», 189-190, 1982, pp. 67-97.
- Schibboleth pour Paul Celan* (1986); trad. it. di G. Scibilia, *Schibboleth per Paul Celan*, Gallio, Ferrara 1991.
- «Proverb: “He that would pun...”» in J. P. Leavey, *Glossary*, University of Nebraska Press 1986, pp. 17-21.
- De l'esprit. Heidegger et la question* (1987); trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Se, Milano 2010.

- «Geschlecht II» (1987); trad. it. di G. Scibilia, «La mano di Heidegger», in Id. *La mano di Heidegger*, Laterza, Bari 1991, pp. 31-80.
- «Lettre à un ami japonais» (1987); trad. it. di R. Balzarotti, «Lettera a un amico giapponese», in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2009, pp. 7-14.
- Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (1987); trad. it. di M. Ferraris, *Ulisse grammofono. Due parole per Joyce*, il melangolo, Genova 2004.
- Mémoires pour Paul de Man* (1988); a cura di S. Petrosino, trad. it. di G. Borradori e E. Costa, *Memorie per Paul de Man*, Jaca Book, Milano 1995.
- «Die Zeit (der Übersetzung) geben», trascrizione di E. Weber di una conferenza di J. Derrida, in G. Ch. Tholen e M. O. Scholl (a cura di), *Zeit-Zeichen, Aufschiebe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*, VCH, Acta Humaniora, Weinheim 1990, pp. 37-56.
- Du droit à la philosophie* (1990); a cura di F. Garritano, trad. it. di E. Sergio, *Del Diritto alla filosofia*, Abramo, Catanzaro 1999.
- Donner le temps* (1991); trad. it. di G. Berto *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina Editore, Milano 1996.
- Force de loi* (1994); trad. it. di A. Di Natale, a cura di F. Garritano, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Foi et Savoir*, Éditions du Seuil, Paris 1996.
- Le monolinguisme de l'autre* (1996); trad. it. di G. Berto, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina, Milano 2004.
- «Psyché. Invention de l'autre» (1997²); trad. it. di R. Balzarotti, «Psyché. Invenzione dell'altro» in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 1, Jaca Book, Milano 2008, pp. 11-66.

- Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997); trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.
- La scommessa, una prefazione, forse una trappola*, prefazione a S. Petrosino, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Jaca Book, Milano 1997.
- L'Université sans condition* (2001); trad. it. di G. Berto, *L'università senza condizione*, Cortina, Milano 2002.
- Fichus* (2002); trad. it. di G. Berto, *Il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano 2003.
- «La parole. Donner, nommer, appeler», in M. Revault d'Allonnes e F. Azouvi (a cura di), *Paul Ricœur*, L'Herne, Paris 2004.
- Qu'est-ce qu'une traduction «relevante»? (2004)*; trad. it. di J. Ponzio, *Che cos'è una traduzione «rilevante»?», «Athanos», 2, 1999-2000, pp. 25-45.*
- L'animal que donc je suis* (2006), edizione stabilita da M.-L. Mallet; trad. it di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.
- Who or What Is Compared? The Concept of Comparative Literature and the Theoretical Problems of Translation*, trad. ing. di E. Prenowitz, «Discourse», 30 (1&2), 2008, pp. 22-53.
- Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, edizione stabilita da Th. Dutoit con la collaborazione di M. Derrida, Galilée, Paris 2013.
- Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Éditions du Seuil, Paris 2018.
- La vie la mort (Séminaire 1975-1976)*, edizione stabilita da P.-A. Brault e P. Kamuf, Éditions du Seuil, Paris 2019.

Altri testi

- Adorno, T. W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (1964); trad. it. di P. Lauro, *Il gergo*

- dell'autenticità. *Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringheri, Torino 1989.
- Agamben, G., *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014.
- Agamben, G., *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata 2016.
- Agnello, C., *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, il melangolo, Genova 2006.
- Albanese, A., Nasi, F., *L'artefice aggiunto. Riflessioni sulla traduzione in Italia: 1900-1975*, Longo Editore, Ravenna 2015.
- Amalric, J.-L., *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Bari 1999.
- Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
- Aristotele, *Poetica*, introduzione, traduzione e note di D. Lanza, BUR, Milano 1987.
- Avtonomova, N., «Paradoxes de la réception de Derrida en Russie (Remarques du traducteur)», in *Jacques Derrida*, Éditions de l'Herne, Paris 2004, pp. 400- 404.
- Bancalari, S., *Heidegger e le radici husserliane dell'indicazione formale*, «Fieri», 3, 2005, pp. 113-129.
- Bartholomew, C.G., *Babel and Derrida: Postmodernism, Language and Biblical Interpretation*, «Tyndale Bulletin», 49.2, 1998, pp. 305-328.
- Benjamin, A., *Translation and the Nature of Philosophy. A new Theory of Words*, Routledge Revivals, Abingdon - New York 1989.
- Benjamin, W., «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» (1916); trad. it. di R. Solmi, «Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo», in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962.
- Benjamin, W., «Die Aufgabe des Übersetzers» (1923); trad. it. di R. Solmi, «Il compito del traduttore», in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962.

- Benjamin, W., *Briefe I*, a cura di G. Scholem e T.W. Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966.
- Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale 1* (1966), trad. it. di M.V. Giuliani, *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 1971.
- Berman, A., *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique* (1984); trad. it. di G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e tradizione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997.
- Berman, A., *L'essence platonicienne de la traduction*, «Revue d'esthétique», 12, 1986, pp. 63-73.
- Berman, A., *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain* (1999); trad. it. di G. Giometti, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, Quodlibet, Macerata 2003.
- Berner, C., Milliaressi, T. (a cura di), *La traduction : philosophie et tradition. Interpréter/traduire*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2011.
- Berto, G., *Freud, Heidegger, lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1999.
- Berto, G., «Il "potere" della traduzione», in C. Furlanello e E. Villalta (a cura di), *Animali, uomini e oltre. A partire da La Bestia e il Sovrano di Jacques Derrida*, Mimesis Edizioni, Milano - Udine 2011, pp. 119-129.
- Bettini, M., *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012.
- Blanchot, M., «Traduire» (1965); trad. it. di R. Cuomo e M. Ghidoni, «Tradurre», in Id., *L'amicizia*, Marietti, Milano 2010.
- Blumenberg, H., *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* (1979); trad. it. di F. Rigotti, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985.

- Blumenberg, H., *Theorie der Unbegrifflichkeit*, a cura di A. Haverkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.
- Borutti, S., Hildmann, U., *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- Bourdieu, P., *Les conditions sociales de la circulation internationale des idées*, «Actes de la recherche en sciences sociales» 145, 2002, pp. 3-8.
- Broch, H., «Einige Bemerkungen zur Philosophie und Technik des Übersetzens» (1955); trad. it. di S. Vertone, «Osservazioni sulla filosofia e sulla tecnica del tradurre», in *Poesia e conoscenza*, Lerici Editore, Torino 1965.
- Bullough, G., *Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare*, Routledge&Kegan Paul – Columbia University Press, London – New York 1957.
- Butler, J., «Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo», in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza, Bari 2010, pp. 13-45.
- Canullo, C., *La traduction entre métaphore et vérité*, «Doletiana. Revista de Traducció Literatura I Arts», 4, 2013, pp. 1-15.
- Canullo, C., « La traduction à l'épreuve de l'herméneutique », in Ch. Berner, T. Miliaressi (a cura di), *La traduction : philosophie et tradition*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2011.
- Canullo, C., *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine 2017.
- Cassin, B. (a cura di), *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, Le Seuil, Paris 2004.
- Cassin, B., *La nostalgie. Quand donc est-on chez soi?*(2013); trad. it. di A.C. Pedruzzi, *La nostalgia. Quando dunque*

- si è a casa? *Ulisse, Enea, Arendt*, Moretti&Vitali, Milano 2015.
- Cassin, B., *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Fayard, Paris 2016.
- Cassin, B. (a cura di), *Après Babel, traduire*, Actes Sud, Mucem, Arles, Marseille 2016.
- Cercel, L., Stanley, J. (a cura di), *Unterwegs zu einer hermeneutischen Übersetzungswissenschaft, Radegundis Stolze zu ihrem 60. Geburtstag*, Narr Verlag, Tübingen 2012.
- Chapman, E., *The Afterlife of Texts in Translation: Understanding the Messianic in Literature*, Palgrave Pivot, Cham 2019.
- Chiurazzi, G., «Miseria e splendore della decostruzione. La traduzione, lo scambio, la moneta falsa», in P. D'Alessandro, A. Potestio (a cura di), *Su Jacques Derrida*, LED, Milano 2008, pp. 95-111.
- Chiurazzi, G. (a cura di), *The Frontiers of the Other. Ethics and Politics of Translation*, LIT Verlag, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2013.
- Cicerone, M.T., *Opere retoriche*, a cura di G. Norcio, UTET, Torino 1970.
- Costa, M.T., *Filosofie della traduzione*, Mimesis, Milano – Udine 2012.
- Crépon, M., «Déconstruction et traduction. Le passage à la philosophie», in M. Crépon e F. Worms (a cura di), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Galilée, Paris 2008, pp. 27-44.
- Cristin, R., *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di «Erlebnis» e di «Erfahrung» nei «Beiträge zur Philosophie», «aut aut»*, 248-249, 1992, pp. 153-172.
- Cristin, R., *La traduzione tra fenomenologia ed ermeneutica*, «Magazzino di Filosofia», 2, 2000, pp. 169-183.

- Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984); trad. it. di R. Brigati, *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna 1994.
- Davis, K., *Deconstruction and Translation*, St. Jerome Publishing, Manchester 2001.
- De Gennaro, I., «Geschichte und Historie», in I. Borges-Duarte, F. Henriques, I. Matos Dias (a cura di), *Heidegger, Linguagem e Tradução*, Centro De Filosofia Da Universidade De Lisboa, Lisboa 2004, p. 481-495.
- De Gennaro, I., Zaccaria, G., *Dasein: Da-sein. Tradurre la parola del pensiero. Un contributo alla ricezione italiana di Heidegger*, Marinotti, Milano 2007.
- De Man, P., «Conclusions» on Walter Benjamin's «The Task of the Translator», «Yale French Studies», 69, 1985, pp. 25-46.
- Di Cesare, D., «Per una politica del tradurre», in G. Chiurazzi (a cura di), *The Frontiers of the Other. Ethics and Politics of Translation*, LIT Verlag, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2013, pp. 111-124.
- Di Cesare, D., *Utopia del comprendere*, il melangolo, Genova 2003.
- Di Martino, C., *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, FrancoAngeli, Milano 2001.
- Di Martino, C., *Il problema della traduzione. A partire da Jaques Derrida*, «Doctor virtualis», 7, 2007, pp. 67-81.
- Di Martino, C., *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2009.
- Drumbl, J., *Traduzione e scrittura*, LED Edizione Universitarie, Milano 2003.
- Eco, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Bari 1993.
- Eco, U., *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2010.
- Emad, P., «Thinking more deeply into the question of translation» in J. Sallis (a cura di), *Reading Heidegger*.

- Commemorations*, Indiana U. P., Bloomington Indianapolis 1993, pp. 323-340.
- Ertel, E., *Derrida on Translation and his (Mis)reception in America*, «Trahir», 2, 2001, pp. 1-18.
- Erto, M., *Il verbo μεταγράφω e il concetto greco di «traduzione» (ἐρμηνεύω, ἐρμηνεία)*, «Glotta», 87, 2011, pp. 58-82.
- Ervas, F., *Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione*, Quodlibet, Macerata 2009.
- Esposito, C., *Introduzione a Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2017.
- Fedier, F., *Traduire les Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, «Heidegger Studies», 9, 1993, pp. 15-33.
- Fiket, I., Hrnjez, 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.
- Folena, G., *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991.
- Foran, L., *Derrida, the Subject and the Other*, Palgrave Macmillan, London 2016.
- Fortini, F., *Lezioni sulla traduzione*, Quodlibet, Macerata 2011.
- M. Foucault, *Les mots qui saignent* (1964); trad. it. di G. Costa, *Le parole che sanguinano*, in Id. *Follia e discorso*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 83-86
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik* (1960); trad. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983.
- Gadamer, H.-G., «Lesen ist wie Übersetzen» in Id., *Ästhetik und Poetik. 1. Kunst als Aussage*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, pp. 279-285.
- Garelli, G., «Hegel e lo spirito della traduzione» in Id., *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Edizioni Pendragon, Bologna 2015, pp. 283-298

- Gentile, G., «Il torto e il diritto delle traduzioni», in Id., *Frammenti di estetica e di letteratura*, Carabba, Lanciano 1920.
- Gentile, G. *La filosofia dell'arte*, Sansoni, Firenze 1975.
- Giometti, G., *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1995.
- Gómez Ramos, A., *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Visor, Madrid 2000.
- Gondek, H.-D., *Das Übersetzen denken: Übersetzen und Übersetzen*, «Heidegger Studies», 12, 1996, pp. 37-55.
- Gramsci, A., *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975.
- Grassi, E., *La metafora inaudita*, Aesthetica edizioni, Palermo 1990.
- Greisch, J., *Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger*, «Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques», 57, 1973, pp. 433-455.
- Gregory, T., *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Olschki, Firenze 2016.
- Haas, A., *Gewalt und Metalēpsis: On Heidegger and the Greeks*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», 2, 2008, pp. 1-13.
- Haas, B., «La logique de l'indicible dans son rapport au concert des langues» in A. Castelain (a cura di), *Traduction et migration: enjeux éthiques et politiques*, Inalco, Paris 2019.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, (1807); trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik* (1832); trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1984.
- von Herrmann, F.-W., «*Übersetzung als philosophisches Problem*», in D. Papenfuß, O. Pöggeler (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. III, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, pp. 108-124.

- Hirsch, A., *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*, Fink Verlag, München 1995.
- Hrnjez, S., *Wie viel Fremdes in einer Übersetzung? Über zwei übersetzungsbezogene Paradigmen der Fremdheit*, in G. Tidona (a cura di), *Fremdheit. Xenologische Ansätze und ihre Relevanz für die Bildungsfrage*, Diskurs Bildung. Schriftenreihe der pädagogischen Hochschule Heidelberg, 62, 2017, pp. 79-92.
- Hrnjez, S., *Translational Universality: The Struggle over the Universal*, «Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics», 21 (2), 2019, pp. 118-137.
- Hrnjez, S., *Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci*, «International Gramsci Journal», 3 (3), 2019, pp. 40-71.
- Hrnjez, S., *“Più che comunicazione”. La traduzione come prassi sociopolitica*, «Giornale Critico di Storia delle idee», 1, 2020, pp. 187-199.
- Hrnjez, S., *Traduzione, negazione, riflessione: sulla natura negativo-contraddittoria della traduzione*, «Teoria», 2, 2020, pp. 163-185.
- Hölderlin, F., *Große Stuttgarter Hölderlinausgabe*, Kohlhammer, Stuttgart 1943-1985.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1950); trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
- Illetterati, L., *Figure del limite: esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1996.
- Illetterati, L., *Finitezza, alterità, traduzione*, «Giornale di Metafisica», 27, 2005, pp. 755-775.
- Illetterati, L., *L'origine e la sua traduzione (o della traduzione come origine)*, in G. Gurisatti, A. Gnoli

- (a cura di), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 229-271.
- Illetterati, L., Hrnjez, S., *Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel*, in L. Illetterati, M. Quante, A. Manchisi, A. Esposito, B. Santini (a cura di), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*, Padova, Padova University Press, 2020, pp. 787-814.
- Illetterati, L., *Who is afraid of translation? Contro il mito della purezza*, «Filigrane. Culture letterarie», 2, 2020, pp. 127-142.
- Jakobson, R., «On Linguistic Aspects of Translation» (1959); trad. it. di L. Grassi e L. Heilmann, «Aspetti linguistici della traduzione», in Id., *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 56-64.
- Jervolino, D., *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008.
- Joyce, J., *Finnegans Wake*; trad. it. di L. Schenoni, *Finnegans Wake*, libro secondo, I-II, Mondadori, Milano 2004.
- Jullien, F., *L'écart et l'entre* (2012); trad. it. a cura di M. Ghilardi, *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra». Un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- Jullien, F., *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit* (2012); trad. it. a cura di M. Ghilardi, *Entrare in un pensiero*, Mimesis, Milano-Udine 2016.
- Jullien, F., *Vivre en existant. Une nouvelle Éthique*, Gallimard, Paris 2016.
- Jullien, F., Nardelli, E., *Dialogo su una nuova etica della traduzione*, «aut aut», 376, 2017, pp. 193-205.
- Justo, J. M., *Postfácio* in F. Schleiermacher, *Sobre os diferentes métodos de traduzir*, Porto Editora, Porto 2003, pp. 159-206.
- Justo J. M., *Tradução adaptativa e tradução filológica* in R.M. Rilke, *Elegias de Duíno*, Relógio d'água, Lisboa 2016, pp. 77-91.

- Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L. (a cura di), *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1981.
- Ladmiral, J.-R., *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1979.
- Lapidot, E., *Être sans mot dire. La logique de Sein und Zeit*, Zeta Books, Bucarest 2010.
- de Launay, M., *Qu'est-ce que traduire?*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2006.
- Lazzari, R., *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- Lévesque, C., McDonald, C.V., (a cura di), *L'oreille de l'autre: otobiographies, transferts, traductions* (1982); trad. ingl. di P. Kamuf, *The Ear of the Other: otobiography, transference, translation: texts and discussions with Jacques Derrida*, Schocken Books, New York 1985.
- Longato, F., «Interpretation und Kommunikation. Lebensformen im Dialog», in B. Henry, A. Pirni (a cura di), *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, Transcript Verlag, Bielefeld 2012.
- Lozano, V. R., *La tra(d)ición europea: identidad política y lingüística como auto-negación y contaminación*, «Φύσις. European Journal of Philosophy», 4, 2016, pp. 141-161.
- Lutero, M., *Lettera sul tradurre* (1530); trad. it. di E. Bonfatti, Marsilio, Venezia 2006.
- Marchente, A., *Verso una biologia politica. «Vita morte» e autoimmunità nel pensiero di Jacques Derrida*, Aracne, Roma 2018.
- Marder, M., *Heidegger. Phenomenology, Ecology, Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2018.
- Marini, A., *Tradurre «Sein un Zeit»*, postfazione a *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.

- Martinengo, A., *Filosofie della metafora*, Guerini e Associati, Milano 2016.
- Mauss, M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1950); trad. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002³.
- Menga, F.G., *La passione del ritardo. Dentro il confronto di Heidegger con Nietzsche*, Franco Angeli, Milano 2004.
- Menga, F.G., *Fra eccesso e ordine. Waldenfels, Heidegger e il discorso dell'estraneo*, postfazione all'edizione italiana di B. Waldenfels, *Estraneazione della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, Città Aperta Edizioni, Troina 2005.
- Menga, F.G., *Né prima, né ultima parola. Il discorso dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, postfazione all'edizione italiana di B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, pp. 157-175.
- Menga, F.G., «Was sich der Globalisierung entzieht. Die unaufhebbare Kontingenz bei der Stiftung von Weltordnungen» in D. Koch, M. Ruppert, N. Weidtmann (a cura di), *Globalisierung – eine Welt? Philosophische Annäherungen*, Attempto-Verlag, Tübingen 2015.
- Menga, F.G., *Lo scandalo del futuro*, Hoepli, Milano 2016.
- Mounin, G., *Les Belles Infidèles*, Cahiers Du Sud, Marseille 1955.
- Nancy, J.-L., *L'«etica originaria» di Heidegger*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1996.
- Nancy, J.-L., *À l'écoute* (2002); trad. it. di E. Lisciani Petrini, *All'ascolto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.
- Nergaard, S. (a cura di), *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 1993.
- Nergaard, S. (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano 1995.

- Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft* (1886); trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2005¹⁵.
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse* (1886); trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1972².
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral* (1887); trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972².
- Niranjana, T., *Siting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1992.
- Ortega y Gasset, J., *Miseria y splendor de la traducción* (1937); trad. it. di C. Razza, *Miseria e splendore della traduzione*, il melangolo, Genova 2001.
- Petrilli, S. (a cura di), *La traduzione*, «Athanon», X, 2, 1999-2000.
- Platone, *Simposio*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1986.
- Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2011.
- Poggi, S., *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.
- Polidori, F. *L'ultima parola. Heidegger/Nietzsche*, «La Nuova Italia», Firenze 1998.
- Polidori, F., *Necessità di una illusione. Lettura di Nietzsche*, Bulzoni Editore, Roma 2007.
- Polidori, F., *Le traduzioni di «Essere e tempo» lasciano a desiderare?*, «aut aut», 334, 2007, pp. 83-92.
- Polidori, F., *Passi indietro. Su verità, soggetto, altro*, Bulzoni Editore, Roma 2012.
- Polidori, F., *L'altro che forse sono. Tra umano e animale*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», XVI, 2, 2014, pp. 889-917.
- Polidori, F., «E se l'umano rispondesse?», in C. Di Martino (a cura di), *I diritti umani e il "proprio" dell'uomo nell'età globale*, Inschibboleth, Roma 2017, pp. 117-138.

- Quine, W. v. O., «Meaning and Translation» (1959); trad. it. a cura di A. Bonomi, «Significato e traduzione», in Id., *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1973.
- Rawling, P., Wilson, Ph. (a cura di), *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, Routledge, London 2018.
- Razza, C., *Dall'analitica all'estetica. Metafora e metodo fenomenologico come alternativa alla svolta linguistica*, Edizioni ETS, Pisa 2014.
- Resta, C., *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini e Associati, Milano 1988.
- Ricœur, P., «Heidegger et la question du sujet» (1968), trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, «Heidegger e la questione del soggetto», in Id. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 239-250.
- Ricœur, P., *La métaphore vive* (1975); trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio della rivelazione*, Jaca Book, Milano 1976.
- Ricœur, P., *La traduzione. Una sfida etica*, ed. it. a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001.
- Ricœur, P., *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004.
- Ricœur, P., *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, Urbaniana University Press, Roma 2008.
- Rigoni, R., *Tra Cina ed Europa. Filosofia dell'écart ed etica della traduzione nel pensiero di François Jullien*, Premessa di G. Pasqualotto, Prefazione di F. Jullien, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- Rodríguez, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Editorial Trotta, Madrid 2010².
- Rosenzweig, F., *Die Schriften und Luther* (1936); trad. it. *La scrittura di Lutero*, in G. Bonola (a cura di), *La scrittura*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 201-217.

- Rovatti, P.A., *Il declino della luce*, Marietti, Genova 1988.
- Rovatti, P.A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Mimesis, Milano – Udine 2010².
- Ryklin, M., *Dekonstruktion und Destruktion. Gespräche*, Diaphanes, Zürich-Berlin 2006.
- Sabbadini, R., «Maccheroni» e tradurre (per la Crusca), «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», XLIX, 1916, pp. 221-222.
- Sainati, V., *Ermeneutica e traduzione. Il problema della traduzione filosofica*, «Giornale di Metafisica», III, 1981, pp. 299-326.
- Sakai, N., Solomon, J. (a cura di), *Translation, biopolitics, colonial difference*, Hong Kong University Press, Aberdeen Hong Kong 2006.
- Samoyault, T., *Traduction et violence*, Seuil, Paris 2020.
- Saraniti, D., *Messianismo e traduzione: Benjamin e Derrida*, Casini Editore, Roma 2009.
- Schalow, F. (a cura di), *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York 2011.
- Schleiermacher, F., «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens» (1838); trad. it. di G. Moretto, «Sui diversi metodi del tradurre», in Id., *Etica ed ermeneutica*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 83-120.
- Schögler, R.Y., *Les fonctions de la traduction en sciences humaines et sociales*, «Parallèles», 29(2), 2017, pp. 36-45.
- Schürmann, R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles To Anarchy* (1986); trad. it. di G. Carchia, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995.
- Shakespeare, W., *Il mercante di Venezia*; trad. it. di C. Lombardi, Einaudi, Torino 2014.
- Spivak, G.C., «The Politics of Translation», in M. Barrett e A. Phillips (a cura di) *Destabilizing Theory*.

- Contemporary Feminist Debates*, Stanford University Press, Stanford 1992.
- Steiner, G., *After Babel. Aspects of Language and Translation* (1975); trad. it. di R. Bianchi e C. Béguin, *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Sansoni, Firenze 1992.
- Storage, E.S. (a cura di), *Tradursi in Heidegger*, Edizioni AlboVersorio, Milano 2012.
- Störing, H. J., *Das Problem des Übersetzens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973.
- Thomas, M., *The Reception of Derrida: Translation and Transformation*, Palgrave Macmillan, Basingstoke – New York 2006.
- Valagussa, F., *Che cosa significa tradurre?*, «Φάσις. European Journal of Philosophy», 4, 2016, pp. 35-51.
- Venuti, L. (a cura di), *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*, Routledge, London-New York 1992.
- Venuti, L., *Translating Derrida on Translation: Relevance and Disciplinary Resistance*, «The Yale Journal of Criticism», 2, 2003, pp. 237-262.
- Vergani, M., *Jacques Derrida*, Mondadori, Milano 2000.
- Vergani, M., *Dell'aporia. Saggio su Derrida*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- Vergani, M., *Dal soggetto al nome proprio. Fenomenologia della condizione umana tra etica e politica*, Mondadori, Milano 2007.
- Vermeer, H.J., «Die Aufhebung der Translation», in H. Salevsky (a cura di), *Kultur, Interpretation, Ausgewählte Beiträge aus 15 Jahren Forschungsseminar*, Lang, Frankfurt am Main 2005, pp. 27-52.
- Vischer, F.Th., *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*, Carl Mäcken's Verlag, Reutlingen-Leipzig 1847.
- Volpi, F., *L'esistenza come «praxis»*. *Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e Tempo»*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Bari 1992, pp. 215-254.

- Volpi, F. «*Being and Time: A "Translation" of the Nicomachean Ethics?*», in Th. Kisiel e J. Van Buren (a cura di), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, SUNY Press Albany 1994, pp. 195–211.
- Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari 2010.
- Volpi, F., *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011.
- Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine* (1990); trad. it. di S. Delfino, *Heidegger e le parole dell'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

Può il discorso filosofico fare a meno della traduzione? Come interrogarsi sulla traduzione e a partire dalla traduzione? E da qui: in che modo la traduzione interviene nel rapporto tra la ricerca filosofica e la sua storia? Che cosa ci dice la traduzione sulla lingua in generale e sul linguaggio filosofico? Quali effetti di soggettività si producono nel tradurre? Quali immagini dell'alterità ci restituisce la traduzione? E quali sono le risorse di una pratica filosofica che, almeno per certi aspetti, sembra coincidere con il tradurre?

Queste le principali domande che guidano questa ricerca. Ci sono infatti pensatori che nei momenti decisivi del loro percorso filosofico non possono fare a meno di tradurre. Martin Heidegger e Jacques Derrida sono senz'altro tra questi.

ELENA NARDELLI ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università degli Studi di Trieste con una tesi sul rapporto tra filosofia e traduzione da cui è nato questo volume. È autrice di vari saggi su Heidegger, Derrida, Alsborg, Hegel e i suoi traduttori.

ISBN 978-88-6938-234-5



€ 16,00