

Philosophy of Translation An Interdisciplinary Approach

Filosofia della traduzione Un approccio interdisciplinare

T E O R I A

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XL/2020/2 (Terza serie XV/2)

Edizioni ETS

«Teoria» è indicizzata ISI Arts&Humanities Citation Index e SCOPUS, e ha ottenuto la classificazione “A” ANVUR per i settori 11/C1-C2-C3-C4-C5.

La versione elettronica di questo numero è disponibile sul sito: www.rivistateoria.eu

Direzione e Redazione: Dipartimento di civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa, via P. Paoli 15, 56126 Pisa, tel. (050) 2215400 - www.cfs.unipi.it

Direttore: Adriano Fabris

Comitato Scientifico Internazionale: Antonio Autiero (Münster), Damir Barbarić (Zagabria), Vinicius Berlendis de Figueiredo (Curitiba), Bernhard Casper (Freiburg i.B.), Néstor Corona (Buenos Aires), Félix Duque (Madrid), Günter Figal (Freiburg i.B.), Denis Guénoun (Parigi), Dean Komel (Lubiana), Klaus Müller (Münster), Patxi Lanceros (Bilbao), Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá), Regina Schwartz (Evanston, Illinois), Ken Seeskin (Evanston, Illinois), Mariano E. Ure (Buenos Aires).

Comitato di Redazione: Paolo Biondi, Eva De Clerq, Silvia Dadà, Giulio Gorla, Enrica Lisciani-Petrini, Annamaria Lossi, Carlo Marletti, Flavia Monceri, Veronica Neri, Antonia Pellegrino, Stefano Perfetti, Augusto Sainati.

Amministrazione: Edizioni ETS, Lungarno Mediceo 16, 56127 - Pisa
www.edizioniets.com, info@edizioniets.com - tel. (050) 29544-503868

Abbonamento: Italia € 40,00 (Iva inclusa); estero € 50,00

(Iva e spese di spedizione incluse)

da versare sul c.c.p. 14721567 intestato alle Edizioni ETS.

Prezzo di un fascicolo: € 20,00, Iva inclusa.

Prezzo di un fascicolo arretrato: € 30,00, Iva inclusa.

L'indice dei fascicoli di «Teoria» può essere consultato all'indirizzo: www.rivistateoria.eu. Qui è possibile acquistare un singolo articolo o l'intero numero in formato PDF, e anche l'intero numero in versione cartacea.

Iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 10/81 del 23.5.1981. Direttore Responsabile: Adriano Fabris.

Semestrale. Contiene meno del 70% di pubblicità.

© Copyright 1981-2018 by Edizioni ETS, Pisa.

I numeri della rivista sono monografici. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono double blind peer reviewed.

I testi devono essere conformi alle norme editoriali indicate nel sito.

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XL/2020/2 (Terza serie XV/2)

Philosophy of Translation

An Interdisciplinary Approach

Filosofia della traduzione

Un approccio interdisciplinare

Edizioni ETS

Contents / Indice

Adriano Fabris, Seung Chul Kim

Premise / Premessa, p. 5

Seung Chul Kim

Homo Translator: Traditions in translation, p. 7

Zbigniew Wesółowski

Hermeneutics of Understanding the Confucian Idea of Truth:
Junzi 君子 as a Truth-bearer in the *Lunyu* 論語, p. 13

Jorge Martínez

What do we translate when we translate?, p. 35

Paul L. Swanson

Context, Logosyllabary, and Multiple Choices.
Reflections on 30+ Years of Translating Chinese
Buddhist Texts, p. 49

Alicia M. de Mingo Rodríguez

Desafío de confianza y traducibilidad crítica.
Notas para una ética de la traducción, p. 63

Carlo Chiurco

Mediare l'incommensurabile.
Note sul rapporto tra filosofia e traduzione, p. 83

Elinor Hållén

Making the Unconscious Conscious:
A Reflection on the Concept Translation in Freud, p. 101

Elena Nardelli

Se il filosofo si fa traduttore.
Note a partire da Martin Heidegger, p. 121

Alberto Martinengo

Ermeneutica filosofica e filosofia politica.

Il paradigma della traduzione in Paul Ricoeur, p. 141

Saša Hrnjez

Traduzione, negazione, riflessione:

sulla natura negativo-contraddittoria della traduzione, p. 163

Maria Benedetta Saponaro

La traduzione algoritmica del pensiero relazionale, p. 187

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2019-2020**Giulia Battistoni**

La polivocità di *Schuld* nella Moralità hegeliana:

un contributo agli studi sulla traduzione di un concetto portante della filosofia hegeliana dell'azione, p. 209

Guglielmo Califano

Scientia intuitiva?

Intuizione, idea ed empiria nella scienza di Goethe, p. 221

Filippo Nobili

Husserl e il punto di vista dell'*Allsubjektivität*, p. 233

Mediare l'incommensurabile. Note sul rapporto tra filosofia e traduzione

Carlo Chiurco

1. *La critica post-strutturalista alla traduzione, e quella del pensiero ermeneutico*

L'idea che la traduzione sia l'operazione fondamentale del pensiero è ben presente alla riflessione di Derrida e di Gadamer. In entrambi i casi, tale identificazione di filosofia e traduzione vuole mostrare i limiti del λόγος occidentale, denunciando tanto l'inefficacia della sua pretesa di riuscire a determinare i significati, quanto l'inesistenza di questa concezione "chiusa" del significato come essere una determinatezza, un "questo e non altro", che sta alla base di ogni concezione "forte" della verità, e dunque del pensiero stesso. Per Derrida, la traduzione è «l'unica tesi della filosofia»¹, così come proprio un problema di traduzione starebbe alla base del «passaggio alla filosofia»² dal mondo del mito. Tale «tesi» consiste nella "portabilità dell'essenza", cioè nella capacità del λόγος di operare una mediazione capace di trasferire senso. Effettivamente, la traduzione sembra essere una figura di tipo analogico, capace di stabilire quel certo rapporto proporzionato³ che è indispensabile per trasferire un significato all'interno della stessa lingua, o da una lingua a un'altra, o da un linguaggio

¹ J. Derrida, *La mitologia bianca*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 298 (cfr. anche *infra* la nota 4).

² Mi riferisco al «problema di traduzione» del termine φάρμακον, in merito al quale, secondo Derrida, abbiamo «a che fare nientemeno che con il problema del passaggio alla filosofia»: Id., *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2015, p. 59.

³ Si cfr. la celebre argomentazione sull'analogia (che si divide, come noto, in analogia di proporzione e analogia di proporzionalità) elaborata da Tommaso d'Aquino, *Sulla verità*, q. 2, a. 11, resp., Bompiani, Milano 2005, p. 275.

a un altro. Tutte le figure del “trasferire senso” – lo stabilire un rapporto di proporzione, e il misurare necessario per il determinare – implicano però la capacità di stabilire un’effettiva equivalenza, che per Derrida è semplicemente presupposta. Essa è la duplice fede, da un lato, in un’inesistente neutralità e oggettività dell’attività noetico-traduttiva – la fede nella trasportabilità «di un’essenza rigorosamente indipendentemente da ciò che la trasporta»⁴ –, e, dall’altro, nella capacità del λόγος di dominare l’*intrinseca* plurivocità di ogni significato⁵. Questa duplice fede è un sogno, una «scena favolosa»⁶, «un fantasma» desiderativo che brama la stabilità «di un nucleo intatto», quando invece è necessario (Derrida cita l’ἀνάγκη) ammettere «che non vi è tale nucleo intatto, né vi è stato mai»⁷. La tesi di Derrida è che il senso si costituisca invece come *metafora pura*, segno assolutamente libero che né “rinvia a” un significato, né “sta per” esso, appunto perché *non vi è un significato* nel senso di quella chiusura semantica di ogni determinatezza richiesta dall’idea di “verità”. Nessun significato può quindi essere l’*immagine* di un altro, ma soltanto il suo *doppio*, così come i morti non sono l’immagine dei vivi, ma i loro doppi. Strutture come l’analogia o l’equivalenza semantica presuppongono il «fantasma» del senso “forte” del λόγος come di quella struttura capace o di riconoscere la rete *naturale* dei rapporti che si instaurerebbero tra i termini che compongono la realtà (gli enti, i significati...), come nel realismo, o di *crearla* da se medesima, come nell’idealismo. La tesi di Derrida mette perciò in questione l’esistenza stessa della traduzione, per lo meno quanto al suo *senso*, giacché non

⁴ Il λόγος si sforza, a partire da «opposizioni filosofiche cosiddette “fondamentali”, “strutturanti”, “originarie”», di «porre il senso intenzionato attraverso queste figure» come «un’essenza rigorosamente indipendente da ciò che la trasporta, il che costituisce [...] addirittura l’unica tesi della filosofia»: J. Derrida, *La mitologia bianca*, cit., p. 298.

⁵ Id., *L’oreille de l’autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, VLB, Montréal 1982; tr. eng. *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation*, Schocken Books, New York 1985, pp. 119-120: «The philosophical operation, if it has an originality and specificity, defines itself as a project of translation. [...] If the plurivocality of meaning can be mastered, then translation, understood as the transport of a semantic content into another signifying form, is possible». Questa plurivocità del significato fa sì che ogni testo, per Derrida, sia al contempo totalmente traducibile e totalmente intraducibile: cfr. L. Foran, *Translation as Path to the Other*, in Id. (ed.), *Translation and Philosophy*, Lang, Bern 2012, pp. 75-88. Sulla plurivocità come conflitto, cfr. A. Benjamin, *Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words*, Routledge, Oxon-New York 1989, pp. 150 sgg.

⁶ Per l’analisi del significato di questa espressione si veda *infra*, il § 4.

⁷ J. Derrida, *The Ear of the Other*, cit., p. 115: «The desire or the *phantasm* of the intact kernel is irreducible – despite the fact that *there is no intact kernel*. [...] The *anankē* is that there is no intact kernel and there never has been one».

riesce non può negare il *fatto* del suo esserci, quale accade costantemente nell'esperienza quotidiana di ognuno.

Il pensiero post-strutturalista, non ammettendo alcuna stabilità del significato, non accetta neppure la possibilità di circoscriverlo. Quest'ultima tesi, sebbene per ragioni molto diverse, costituisce anche un caposaldo della riflessione ermeneutica. Se l'essere in situazione impedisce l'oggettività, e ci impone la sua «chiarificazione» come «un compito che non si conclude mai»⁸, la natura dei testi ci presenta a sua volta una propria inesauribilità, che si oppone al primato della ricostruzione storica come forma peculiare e insieme suprema della realizzazione dell'«ideale conoscitivo [...] proprio della scienza naturale, secondo il quale comprendiamo davvero un dato processo solo quando siamo in grado di riprodurlo artificialmente»⁹:

Contro a questa prospettiva, abbiamo messo in rilievo come qualunque storico e filologo debba fare i conti con la non circoscrivibilità dell'orizzonte di significato entro il quale si muove la sua comprensione. La tradizione storica si può capire solo nella misura in cui si tiene presente la sua permanente vitalità e lo sviluppo ancora in atto dei suoi effetti; allo stesso modo, il filologo che ha a che fare con testi poetici o filosofici, sa che essi sono qualcosa di inesauribile¹⁰.

L'insormontabilità dell'essere in situazione e la «non circoscrivibilità dell'orizzonte di significato» portano dunque ad una condizione che potremmo chiamare esperienza dell'incommensurabilità, in cui l'operazione intellettuale di mediazione allo scopo di stabilire un certo rapporto proporzionato tra i termini, in cui la traduzione consiste, non può che fallire, e tale insuccesso è sigillato dallo «scarto fra l'originaria lettera del discorso e la sua riproduzione, scarto che non si riesce mai completamente a recuperare»¹¹. Questa esperienza dell'incommensurabilità, plasticamente resa da Gadamer con la formula dell'«inesauribilità del testo», è alla radice di tutte le preoccupazioni di tipo ermeneutico quando si opera una traduzione (specialmente se sono coinvolti dei testi *filosofici*), tra le quali possiamo ricordare

⁸ Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1990⁷, p. 352: «La coscienza della determinazione storica è anzitutto coscienza della *situazione* ermeneutica. La presa di coscienza di una situazione, però, è sempre un compito carico di una peculiare difficoltà. Il concetto di situazione implica infatti, come sua caratteristica essenziale, che essa non è qualcosa a cui ci si trovi *di fronte* e di cui si possa avere una conoscenza obiettiva. La situazione è qualcosa dentro cui stiamo, nella quale ci troviamo già sempre ad essere, e la chiarificazione di essa è un compito che non si conclude mai».

⁹ *Ivi*, p. 430. Gadamer cita Vico come massimo rappresentante di tale corrente di pensiero.

¹⁰ *Ivi*, p. 431.

¹¹ *Ivi*, p. 442.

l'obbligo di un lavoro di «ricostruzione» e «riproduzione» [*Wiederaufbau, Reproduktion*] del *contesto-mondo* del pensiero del filosofo affinché non vada persa questa «esperienza del mondo che costituisce una parte significativa dei testi filosofici»¹², e la necessità di dover tener conto del fatto che tali testi producono per definizione numerose interpretazioni (e dunque altrettante “traduzioni”) già nella lingua stessa in cui sono scritti¹³.

2. *Incommensurabilità estensionale ed intensionale*

Le conclusioni della critica post-strutturalista e di quella ermeneutica concordano nell'indeterminabilità di ogni significato, sì che quell'equivalenza secondo un certo rispetto (o analogia, o “trasportabilità dell'essenza”) che è la traduzione – e, in senso lato, ogni pretesa di una conoscenza “vera” – o è impossibile, o non può che risolversi in un processo di *approssimazione indefinita* ad una meta – il significato – che però a tale attività di determinazione si sottrae costantemente. Tali critiche rimproverano al *λόγος* occidentale di aver tralasciato la questione dell'*incommensurabile*: dire che il significato è intraducibile perché metafora aperta, e non determinatezza chiusa, o che tradurre è sempre uno *Streben* infinito dovuto alla natura inesauribile del testo, sono diversi modi di ribadire che quel ricercare l'equivalenza che è la traduzione (e il pensiero stesso) si scontra con l'essenziale *assenza di misura* che caratterizza invece il reale.

Storicamente, però, tale osservazione è scorretta, perché in realtà sin quasi dal suo sorgere la filosofia ha dovuto rapportarsi all'*incommensurabile*, e tale rapporto, lungi dall'avvenire lungo binari precostituiti, è stato sempre visto in tutta la sua *problematicità*. Se è vero che conoscere è determinare, una parte decisiva di tale attività di determinazione consiste in quell'opera di mediazione la quale mette in relazione tra loro le varie determinatezze, ricercando dei rapporti proporzionati tra di esse. Tale opera, come detto, iniziò già con la riflessione operata dai Pitagorici in campo matematico e geometrico, ma assieme ad essa apparve anche la necessità di confrontarsi con l'eventualità del suo fallimento.

¹² M. Bykova, *Probleme der philosophischen Übersetzung*, in A.P. Frank, K.-J. Maaß, F. Paul, H. Turk (eds.), *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen*, Schmidt, Berlin 1993, vol. 1, pp. 248-255, p. 249.

¹³ Emblematico, in tal senso, il caso di Heidegger, sul quale cfr. I. Fehér, *Übersetzbarkeit philosophischer Texte und philosophische Probleme ihrer Übersetzung: Der Fall Heidegger*, in «*Existentialia*», 1-4, 3 (1993), pp. 607-623.

Furono sempre i Pitagorici, infatti, coloro che per primi si trovarono innanzi all'impossibilità di stabilire un rapporto proporzionato, allorquando la scoperta delle grandezze incommensurabili espose la mente greca all'imprevisto spettacolo dell'indefinito come limite¹⁴. Merita una menzione anche il caso della *translatio theologica*, che tenne i pensatori medievali impegnati per secoli nel tentativo di risolvere la questione se le categorie siano o no *traducibili* se applicate a Dio: per effetto dell'assoluta semplicità dell'essenza divina, infatti, esse divengono una cosa sola con quella, mutando radicalmente di significato¹⁵ e recidendo il legame con la creaturalità, e dunque con la sfera ordinaria del semantico¹⁶.

È quindi *sempre* stato chiaro al pensiero che il senso della mediazione razionale – cioè del λόγος stesso – si trova originariamente in rapporto con l'incommensurabile, il quale si sottrae al potere delimitante di quella, e lo tiene sotto scacco¹⁷. Proprio per questo, però, tale difficile rapporto ha determinato sin dall'inizio il carattere dell'identità del λόγος e della sua attività,

¹⁴ Cfr. sul tema L.M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine. La dottrina della "Mathesis universalis" dall'Accademia antica al Neoplatonismo*, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 57-59 e relative note.

¹⁵ Boezio, *De Trinitate*, 4, in Boethius, *Tractates. The Consolation of Philosophy*, Loeb Classical Library-Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1997, p. 16.7-9: «At haec cum quis in diuinam uerterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt». La fonte di questa problematica si trova in Agostino, *La Trinità*, XV, 5.8-6.9, in *Opere*, vol. IV, Città Nuova, Roma 1987², pp. 629-631.

¹⁶ Sul problema della *translatio* cfr. C. Chiurco, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Vita&Pensiero, Milano 2005, pp. 39-44.

¹⁷ A tal proposito, è interessante notare come i termini per indicare la misura siano poi spesso passati a indicare la moneta, cioè la misura economica di quella forma del valore astratto che forse, tra le figure dell'equivalenza generale inventate dal λόγος, è quella dal maggior successo: si pensi, ad es., alla sterlina e alla libbra, entrambe indicate con *pound*. Anche questa la misura economica, però, non si sottrae al rapportarsi all'incommensurabile: nel *Mercante di Venezia* di Shakespeare il mercante Antonio, per fare da garante del prestito concesso all'amico Bassanio dall'usuraio Shylock, accetta che, in caso di mancata restituzione del dovuto, il debito venga ripagato con una libbra della sua carne. La disparità enorme del riscatto sta qui a significare non l'equivalenza, ma la sua impossibilità perché ne va della vita – che è sempre un Tutto non identificabile alla sommatoria delle parti – e della morte. Mostrando l'impossibilità di mediare l'incommensurabile, Shakespeare qui espone il limite dell'economico, che sulla reciprocità equivalente si fonda, come afferma K. Polanyi, *Aristotle Discovers the Economy*, in K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, Free Press-Falcon's Wing Press, Glencoe (IL) 1957, pp. 64-94, pp. 73-75, con l'avvertenza che l'equivalenza economica è concetto qualitativo e non quantitativo: «Reciprocity demands adequacy of response, not mathematical equality» (*ivi*, p. 73). Sulla figura dell'usuraio, colui che cerca di tenere assieme «la borsa e la vita», e dunque di forzare l'incommensurabilità cui si rapporta l'economia, cfr. J. Le Goff, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Pluriel, Paris 2010.

imponendo una distinzione di cui né il pensiero post-strutturalista né la riflessione ermeneutica, tanto nelle loro ricostruzioni storiche quanto nelle loro elaborazioni teoriche, sembrano avere consapevolezza. Vi è infatti una mediazione *oggettivamente* (o *a priori*) impossibile, quella appunto riferita ad enti *per sé* incommensurabili (come il numero che sorge dal rapporto tra il lato del quadrato e la sua diagonale, oppure Dio, ma anche la morte, come vedremo), che non è traducibile in alcun tipo di rapporto misurato, e che configura l'attività del pensiero come un compito infinito perché gli enti, che costituiscono l'oggetto di quel rapporto, godono effettivamente di un'"inesauribilità" semantica, o meglio, di un'incommensurabilità estensionale del loro significato. In questi casi, si assiste ad un'oscillazione semantica di tipo *assoluto*, accompagnata da una fatica del pensiero che si presenta *a priori* come infinita: ad esempio, tradurre il rapporto tra il lato del quadrato e la diagonale è possibile solo a patto che l'incommensurabilità (qui, delle grandezze) non sia vista come un concetto residuale da eliminare, un limite in senso negativo, e si parta dall'accettazione che essa sfugga all'atto comprensivo dell'intelletto nella sua oscillazione tra un indefinito accrescersi e un altrettanto indefinito rimpicciolirsi¹⁸. Qui il significato – ma anche l'attività stessa del pensare – patisce la spinta ad andare "oltre" se stesso, sì che tradurre/mediare, in questi contesti, si struttura nel suo operare come uno *Streben* concettuale infinito, così come senza una fine (per rimanere nell'ambito algebrico) è il compito della determinazione dei decimali di π . Qui il senso è condotto in prossimità di un "sovrasenso", la cui manifestazione però non si produce, perlomeno non in termini linguistico-noetici¹⁹: il senso qui passa dall'essere commensurabile – nel senso letterale del termine: "misurabile assieme", ciò che indica una misura che sta in un rapporto – all'essere un *rapporto senza misura*.

Di fronte a questa esperienza dell'incommensurabilità, si può certamente mantenere che *anche* l'attività di determinazione dei significati definiti, non incommensurabili per sé (come "casa", "stella", "universo", o un testo filosofico) sia *in un certo senso* inesauribile, e costituisca pertanto una *certa* esperienza dell'incommensurabilità, ma non per sé. Un significato definito,

¹⁸ Cfr. L.M. Napolitano Valditara, *Le idee, i numeri, l'ordine...*, cit., p. 58: «Quel rapporto [tra «il lato e la diagonale del quadrato»] non è infatti espresso da un numero intero o frazionario "finito", ma dalla radice quadrata di un quadrato non perfetto e dunque da una doppia serie di numeri decimali, che si approssimano all'infinito al numero cercato, rispettivamente per eccesso e per difetto».

¹⁹ Sembra infatti che tali limiti siano in qualche modo aggirabili in alcuni tipi di rappresentazioni figurative: si pensi ad esempio ai celebri disegni di Maurits Escher.

infatti, benché non incommensurabile per sé, *può*²⁰ resistere, magari anche in modo estremamente efficace, all'attività mediatrice, determinatrice e traduttrice del λόγος, determinando l'insorgere di un'interpretazione potenzialmente infinita, in cui *può* apparire come indecidibile, ambivalente, e semanticamente indeterminabile: parleremo allora di una infinità intensionale del significato. Ma in ogni caso non è corretto confondere indebitamente le due sfere, che devono invece restare distinte.

3. Traduzione, mediazione, incommensurabilità: gli esempi dell'Antigone e del Convivio

Da quanto detto, emerge come, contrariamente alle critiche rivolte da certi ambiti del pensiero contemporaneo, il rapporto con l'incommensurabile, ossia con la possibilità che la mediazione fallisca o si risolva in un'attività infinita, sia costitutivo dell'attività mediatrice del λόγος, al punto da diventare addirittura ἡθός. Il primo stasimo dell'*Antigone* (vv. 332-375) determina tale rapporto con grande finezza concettuale. L'attività di determinazione del reale (ossia di traduzione, cioè di riconoscimento dell'equivalenza del senso degli enti) portata avanti dal λόγος conduce alla proliferazione delle «arti [μηχαναί]» (v. 348), con le quali l'essere umano stabilisce il suo dominio [κρατεῖ] (v. 349) sulla terra e su tutti gli altri viventi (vv. 342-352), e poi all'apprendimento della «parola», del «pensiero veloce come il vento», e dell'«impegno civile» (vv. 353-355), coi quali la vita umana passa ad un piano compiutamente metempirico. Il reale è dunque avvolto da una rete di significati misurati – analoga alle «reti ritorte» (v. 346) con cui l'umano intrappola fiere, pesci ed uccelli –, cui sfugge «la sola morte» [αἶδα μόνον] (vv. 361-362), cifra dell'incommensurabile e perciò più forte persino delle «malattie incurabili [νόσων ἀμηχάνων]» (vv. 362-363), cui l'umano pure è stato capace di trovare un rimedio²¹. Se da un lato l'attività del λόγος

²⁰ Si apre qui la notevolissima questione, se *tutti* i significati definiti possano godere di tale incommensurabilità intensionale. Se infatti siamo disposti a riconoscere tale proprietà ad un testo filosofico, diversa sembra essere la situazione con altri significati ugualmente definiti (ad es. “sedia” o “rasoio elettrico”). Si tratta, *mutatis mutandis*, dello stesso problema affrontato da Platone nel *Parmenide*, se vi siano o no idee anche di enti «spregevoli e senza importanza», quali ad es. «i peli della barba» (*Parm.*, 130c).

²¹ Nello stasimo, solo la morte è realmente una figura dell'incommensurabile. L'umano, infatti, è sì la fonte di ogni mediazione, ma non è una fonte incondizionata in sé (se così fosse, egli non sarebbe soggetto a mediazione alcuna, cosa che non è, dal momento che egli è appunto costretto a mediare con l'incommensurabile che è la morte). Egli è perciò «ciò che fa sorgere il

di mediazione/traduzione fallisce (con la morte), dall'altro però è proprio tale fallimento a spronarla continuamente, rendendola uno *Streben* infinito: lungi dall'essere una *chiusura*, anche semantica, essa si fa lavoro protratto indefinitamente, in un'irrequietezza che è la sua condizione ontologica²². La costruzione della rete dei significati determinati è uno *Streben* che, fondato sul confronto/mediazione con l'incommensurabilità della morte, non cessa di apportare sempre nuove modifiche al suo "testo".

Anche il *Convivio* menziona tale tratto di approssimazione indefinita, mostrando come essa, lungi dall'essere incompatibile con l'idea di verità, ne costituisca invece l'unica forma autenticamente plausibile; non solo, ma il costante confrontarsi del λόγος con l'impossibilità di tradurre l'incommensurabile in termini proporzionati è posto come il vero ἦθος del pensiero. L'eterna irrequietezza della mediazione, nella sua fatica di Sisifo, anziché essere temuta, come era stato per i Pitagorici, diviene lo *Streben* del λόγος – tanto indefinitamente protratto quanto necessario – nel suo avvicinarsi all'Assoluto, quale ci appare nella demonologia platonica di Eros. Il λόγος erotico, pur capace di filosofica ἐπιστήμη, stabile e vera di contro alla δόξα, incessantemente media tra il divino e l'umano (*Conv.*, 202d13-e1); tuttavia, proprio perché media, esso – e dunque l'umano, visto qui nella sua miglior tipizzazione, vale a dire il filosofo – non può dirsi propriamente sapiente, come invece lo è il Dio [ἔστι γάρ], che proprio per questo giammai ricerca la sapienza, ossia, alla lettera, filo-sofa [φιλοσοφεῖ]²³. Esempio forse insuperato di filosofia della traduzione, l'Eros platonico è la perenne attività del λόγος che, mediando, si avvicina indefinitamente al divino, "traducendone" l'incommensurabilità²⁴ precisamente in quella *resa* incondizionata del linguaggio/pensiero che, proprio *perché* cerca di descriverlo, ne conferma l'assoluta inarrivabilità, come nel caso della "definizione" del Bello

massimo stupore [δεινότερον]» (v. 332), cioè è il *primo elemento* nella serie delle determinatezze che compongono la realtà (la determinatezza più elevata tra tutte, per dir così), ma non si colloca *al di là* della serie stessa.

²² Per un'analisi del rapporto tra *Unheimlichkeit* e traduzione, cfr. D. Erdinast-Vulcan, *Reading Oneself in Quotation Marks: At the Crossing of Disciplines*, in L. Foran (ed.), *Translation and Philosophy*, cit., pp. 41-52.

²³ Il passo completo recita: «Anche fra sapienza e ignoranza [Eros] si trova a mezza strada, e per questa ragione nessuno degli Dei è filosofo, o desidera diventare sapiente (ché lo è già), né chi è già sapiente si applica alla filosofia»: *Conv.*, 203e5-204a2 (tr. it. Platone, *Simposio*, in *Opere complete*, 3, Laterza, Bari 1971, p. 191). Amore infatti non è un Dio, ma «un grande demone» (*ivi*, 202 d; tr. it. cit., p. 190).

²⁴ Nel testo platonico, tale incommensurabilità, nello *Streben* operato dal λόγος, è analoga all'anelito con cui, nel mito di Aristofane, le due metà dell'androgino cercano di ricongiungersi.

e della conoscenza ad esso connessa. Questa, cui si è iniziati da Amore, «non è un discorso e non è neppure scienza vera e propria [οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη]», in quanto quest'ultima appartiene propriamente al filosofo²⁵ e non al Dio, né «risiede in cosa diversa da lei, per esempio in un vivente, o in terra, o in cielo, o in altro, ma essa è sé per sé con sé, eternamente univoca [αὐτὸ καθ'αὐτὸ μεθ'αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν]»²⁶. La vertigine semantica di questa definizione è un potente esempio del lavoro del λόγος e dell'ἐπιστήμη filosofica nel loro approssiarsi indefinitamente al divino, se è vero che solo in tal modo il significato è tra-dotto venendo fatto “passar oltre” – e noi con esso –, indicando (e indicandoci) questa ulteriorità che, sebbene a noi intraducibile, pure “è”.

Non solo il divino, però, è figura dell'incommensurabile nel *Convivio*, ma anche la morte stessa, giacché Eros, come Diotima spiega a Socrate, è così importante perché permette anche agli esseri mortali di eternizzarsi nel succedersi della storia: ad una generazione se ne sostituisce una nuova, e questo in qualche modo azzera la distruzione²⁷, perché ad essa segue la rinascita²⁸. Subito dopo, il discorso chiude il cerchio, mostrando il perfetto parallelismo tra le due forme dello *Streben* infinito di Eros, cioè tra la rinascita biologica e quella spirituale/conoscitiva, mostrando oltre ogni ragionevole dubbio come il λόγος non escluda un'idea “aperta”, determinata ma sempre *in fieri*, tanto della conoscenza, quanto della realtà: «Anche fra le conoscenze vere [ἐπιστῆμαι] [ed è, fra gli esempi degli effetti del divenire qui citati, «la cosa che più sfugge», πολὺ ἀτοπώτερον], alcune a noi sorgono [γίγνονται] ed altre si disfanno [ἀπόλλυνται], e noi non rimaniamo mai gli stessi neppure riguardo a tali conoscenze, ma ciascuna di esse patisce la stessa sorte. Perché ciò che chiamiamo “studio” [μελετᾶν] consiste in questo, che la conoscenza vera se ne va [ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης]: l'oblio [λήθη] è infatti la dipartita [ἐξόδος] della conoscenza vera, mentre lo studio, creando un ricordo al posto di quello perduto, la salva [σώζει], sì che sembri

²⁵ *Ivi*, 211a7 (tr. it. cit., pp. 199-200).

²⁶ *Ivi*, 211a8-b2 (traduzione mia).

²⁷ *Ivi*, 207d (tr. it. cit., p. 195): «Poiché anche durante il tempo in cui ogni vivente si dice che vive come unità e che è lo stesso... in realtà esso si chiama allo stesso modo ma non conserva mai in sé le stesse cose. Anzi sempre si rinnova e in altra parte deperisce».

²⁸ *Ivi*, 206c sgg. (tr. it. cit., pp. 194-195): «Questo è il fatto divino, e nel vivente destinato a morire questo è immortale: la gravidanza e la riproduzione. [...] Perché la riproduzione è il qualcosa di sempre nascente e immortale per quanto è possibile a un essere mortale. [...] La natura mortale cerca, con ogni mezzo, di perpetuarsi e di essere immortale. E può riuscirci solo per questa via, mediante la riproduzione».

la stessa [τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι]»²⁹. Lo *Streben* che è il costante rapporto all'incommensurabile, dunque, fonda non solo la conoscenza, ma la vita stessa, e si configura come l'ἦθος più autentico di entrambe.

4. Traduzione, sostituzione, sacrificio

Oltre all'obiezione di tipo teorico (fondata cioè sull'impossibilità di stabilire l'equivalenza tra significati, necessaria alla traduzione, in quanto il λόγος non avrebbe tematizzato il rapporto all'incommensurabile), Derrida ne muove anche una di tipo storico: la distinzione tra mito e λόγος sarebbe essa stessa un mito, il "mito della Ragione" appunto, sì che la traduzione – l'operare stesso della «Ragione» – in realtà neppure si costituirebbe:

La metafisica – mitologia bianca che concentra e riflette la cultura dell'Occidente: l'uomo bianco prende la sua propria mitologia, quella indoeuropea, il suo *logos*, cioè il *mythos* del suo idioma, per la forma universale di ciò che egli deve ancora voler chiamare la Ragione. [...] Mitologia bianca – la metafisica ha cancellato in se stessa la *scena favolosa* che l'ha prodotta e che tuttavia resta attiva, irrequieta, inscritta in inchiostro bianco, disegno invisibile e nascosto nel palinsesto³⁰.

La «scena favolosa» è appunto il mito – racconto, *fabula* – il cui potere, sceso sì nel sottosuolo ma non persuaso, al contrario di quanto accade nel finale delle *Eumenidi*, seguita nel suo lavoro alle radici del mondo. Se mito e λόγος sono lo stesso, allora è solo uscendo da tale mito-logia che ci si può lasciare alle spalle quella che, coerentemente, appare a Derrida come la *violenza* della pretesa di chiudere i significati nella loro determinatezza, rivendicando invece per il semantico quella natura di "segno di segno" o di metafora pura che obbliga il linguaggio ad un'interpretazione infinita. Si è già mostrato come, per il λόγος, il suo lavoro indefinitamente protratto in uno *Streben*, lungi dall'essere incompatibile con la verità, sia in realtà la condizione per la realizzazione più piena di quella, e non comporti un senso del determinato come chiusura. Tuttavia, l'obiezione di Derrida sulla continuità tra mito e λόγος merita di essere discussa, perché effettivamente sembra esservi un tratto in comune ai due nella centralità della *sostituzione*. Ogni mediazione, infatti, è essenzialmente un processo che si conclude con un risultato, il quale a sua volta gode della caratteristica di poter sostituire i termini di partenza (è appunto quell'equivalenza, in cui consiste anche la traduzione). Ora, la sostit-

²⁹ *Ivi*, 207e (traduzione mia).

³⁰ J. Derrida, *La mitologia bianca*, cit., p. 280 (corsivo mio).

tuzione appare decisiva per la costituzione stessa del *vivente*: cosa sono, infatti, i processi fondamentali della respirazione e, soprattutto, della digestione, se non questo? Se però, per organismi relativamente semplici (come ad esempio gli esseri unicellulari) o anche più complessi (come il mondo vegetale) la sostituzione appare più prossima alla trasformazione incruenta, nel regno animale il processo sostitutivo necessario al processo vitale assume invece la forma dell'uccisione, in un rapporto dove il *sacrificio* dell'altro – la sua digestione, la sua sostituzione ad opera mia con me stesso, il suo divenir-me – è indispensabile alla conservazione e allo sviluppo della vita: «Il sacrificio è inscritto nella nostra fisiologia»³¹. L'animale insieme predatore e culturale per eccellenza, l'uomo, non fa certo eccezione, e la sostituzione sacrificale segna l'inizio delle sue forme di vita, culturalmente organizzate. E una sostituzione – veniamo così all'obiezione di Derrida –, uno “stare-per” qualcos'altro, è anche ciò in cui si risolve, in ultima analisi, lo stesso *atto semantico* in cui consiste la traduzione/mediazione che è il *λόγος*, fatta di parole che stanno per altre parole, o per dei concetti, o per delle cose; e di parole, suoni o immagini, tutti caricati di un proprio significato; ma poi di *ogni gesto*, sempre che se ne riconosca l'intrinseco “metabolismo” semantico³². In breve, l'insieme della *cultura* non è altro che un immane edificio eretto sulla sostituzione sacrificale: nel gesto culturale iniziale del sacrificio è anche la prima, potentissima forma della traduzione, giacché in esso la vittima è intenzionalmente posta come *l'equivalente* di ciò che si vuole ottenere o respingere, ossia è *traslata in esso*, segnando con ciò stesso il passaggio dalla mediazione puramente organica di vegetali e animali a quella, culturale e concettuale, propria all'uomo. È chiaro perciò che l'equivalenza è in realtà un'invenzione del mito, non del *λόγος*, che al massimo proprio dal mito l'avrebbe ereditata per trasformarla – *tradurla*, come vedremo – nella “trasportabilità dell'essenza”, cioè nella possibilità universalmente applicabile dell'equivalenza semantica in generale (ciò che, agli occhi di Derrida, appare come la violenza della «Ragione»): quindi non si può rimproverare al *λόγος* di *essere una traduzione*, come afferma Derrida, ma, al massimo, di operare una *cattiva* traduzione, non efficace come quella del sacrificio e dell'universo mitico che ad esso si accompagna, sì che in ogni caso l'accusa finirebbe inevitabilmente per ritorcersi contro questi ultimi. Ma a questo punto si apre un ulteriore ambito di dibattito: ammesso infatti che la

³¹ R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1994, p. 195.

³² *Ibidem*: «L'unico ordine senza espulsione visibile [cioè non fondato sul sacrificio] sarebbe quello che coincidesse con un metabolismo vegetale: una cultura che riuscisse a sussistere senza fondarsi sulla differenza, quindi senza fondarsi: una cultura indistinguibile dallo stormire di un albero».

violenza consista nell'operazione del λόγος di ridurre il semantico a determinatezza, ad una rete di significati chiusi, tale pretesa equivarrebbe alla volontà (di potenza) di tradurre l'incommensurabile. Tuttavia, tale accusa non può essere rivolta al λόγος che, come sappiamo, non ha mai pensato di poter davvero intrappolare l'incommensurabile nella sua rete dialettica, sia esso Dio o la morte: proprio nel caso di quest'ultima, però, altrettanto non si può dire del mito, che con la morte intrattiene invece un rapporto assai più ambiguo.

5. *L'ambiguità del sacrificio come tensione tra l'equivalenza e l'incommensurabile*

Anche il sacrificio – così come il mondo pre-filosofico in generale – possiede una sua coscienza della morte come figura dell'incommensurabile, ma essa presenta «degli aspetti di tensione e come d'oscillazione»³³. Da un lato, si è visto, la sostituzione sacrificale implica la piena ammissione di una logica dell'equivalenza, in cui la vittima “sta per” qualcos'altro o qualcun altro, ma dall'altro, proprio nel momento in cui essa afferma l'equivalenza, afferma anche il suo esatto contrario, cioè l'impossibilità dell'equivalenza con la realtà dell'incommensurabile: la vittima, infatti, si traduce ciò che si va ad espellere, ma tale espulsione avviene al “prezzo” della sua stessa vita, il valore che, per definizione, non è quantificabile, così come incommensurabile è ciò che si vuole espellere, sia esso la morte o l'ira divina. Il sacrificio si ingegna ad apparecchiare un'impossibile mediazione, mettendo l'uno di fronte all'altro l'incommensurabile della morte o del Dio col valore senza prezzo della vita della vittima sacrificata; ed è proprio così che esso rivela pienamente il suo carattere di «sotterfugio», cioè quell'intrinseca sua debolezza che non fa che riprodurre la finitezza intrisa di necessità che è propria alla *vita* stessa.

³³ J.-P. Vernant, *Figurazione dell'invisibile e categoria psicologica del “doppio”*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1978, pp. 343-358, p. 357. Questo della coscienza della morte nel mondo pre-filosofico è un tema molto ampio, cui naturalmente in questa sede si può solo accennare. Si cfr. però, come linee guida generali, le interessanti osservazioni fatte da J. Assmann, *La morte come tema culturale*, Einaudi, Torino 2002, che suddividono i possibili atteggiamenti innanzi alla morte in due strategie fondamentali, quella approntata dall'ebraismo e quella dell'antico Egitto: «Entrambe le religioni sono connesse con la morte [...] nell'adoperarsi entrambe per bilanciare lo squilibrio prodotto nell'uomo dalla consapevolezza dell'ineluttabilità della morte: l'una sottraendo Dio alla morte in quanto essenza della vita e fornendo all'uomo l'assistenza di Dio mentre è in vita; l'altra, viceversa, guardando alla morte, nella figura della divinità materna, come alla massima forma del sacro, e promettendo all'uomo l'assistenza di Dio dopo la morte» (*ivi*, p. 36).

Vivere è quel sostituirsi ad altri che sempre comporta un'uccisione, ma si tratta fondamentalmente di un guadagnare tempo dall'efficacia sempre provvisoria rispetto all'inevitabilità della morte. Analogamente, sulla scia della vita, anche il sacrificio solo *pospone* il ripresentarsi della crisi, per la quale è evocato, senza mai vincerlo una volta per tutte, così come pospone il trapasso ma non lo annulla, rivelando la propria natura di *μηχανία*:

L'impossibilità di sopravvivere se non si mangia, quindi se non si uccide, perché anche la recisione di una pianta significa uccisione, è la condanna con cui Zeus risponde all'inganno sacrificale di Prometeo: gli dèi, ingannati, avranno solo le "bianche ossa" e il fumo delle carni, ma gli uomini, che scelgono le grasse carni, avranno in eredità anche la fame, quindi la morte. Questo evento primordiale è il fondamento del sacrificio, il *ῥτα* indissolubile. Offrendo il sacrificio, noi accettiamo – pur dietro il sotterfugio della sostituzione, che provvisoriamente ci mantiene in vita – di essere un giorno noi stessi divorati, se non dagli uomini, da quegli dèi che sono gli ospiti invisibili al banchetto: "uccidere è sempre uccidersi"³⁴.

Il sacrificio, disconnettendo la vittima dalla trama del reale – dal Tutto – cerca anche, nella sua opera di impossibile mediazione, di riconnetterla in altro modo, di "tradurla", riproducendo in sé la necessità, affinché la vita si perpetui, di togliere vita:

La percezione all'origine del sacrificio è appunto che ogni *cogliere* è anche un *assassinare*, che ogni sradicamento, distacco di qualcosa da ciò che gli è connesso (e non è altro che, di passaggio in passaggio, il Tutto), è un'uccisione. Ma la vita, se vuole perpetuarsi, esige che si colga qualcosa. Il sacrificio avvolge il primo sradicamento, il primo distacco, l'originaria decisione (da *caedo*, il verbo dell'uccidere la vittima sacrificale con effusione di sangue), in una delicata, sottilissima, immensa rete, che riconnette al Tutto la cavità della ferita, nel momento in cui essa si apre³⁵.

Anche il *λόγος*, come ci ricorda l'*Antigone*, ha le sue *μηχανίαι*, le quali non hanno miglior fortuna di quelle sacrificali nel tradurre l'incommensurabile: tanto le reti di corda costruite per intrappolare i pesci e gli uccelli, quanto quelle semantiche che avvolgono il reale nelle varie forme del concetto (parole, numeri, figure geometriche...), *non* salvano l'uomo dalla morte. Ma il *λόγος*, contrariamente al mito, *non vuole* mediare l'incommensurabile, tradurlo in un'equivalenza di senso, perché esso *sa* – con un senso della necessità che è diverso dall'ineluttabilità "fatale" di cui è intriso il mondo mitico-sacrificale, il senso appunto della necessità *logica* – come

³⁴ Cfr. R. Calasso, *La rovina di Kasch*, cit., pp. 208-209.

³⁵ *Ivi*, p. 178.

ciò sia impossibile, e ne ha quindi una consapevolezza diversa. Il frutto dell'attività del λόγος, cioè l'essenza del significare come essere una determinatezza, un "questo e non altro", crea una consapevolezza della morte come cesura che si rispecchia nella consapevolezza del λόγος del suo essere necessariamente votato al naufragio nel suo rapportarsi all'incommensurabile. Viene il momento, nell'incessante attività di mediazione che è il λόγος, in cui il determinato cede il posto all'indeterminabile, la misura all'incommensurabile, e in cui il determinato si traduce, portandosi oltre se stesso, nel "sovra-senso". È *destino* che ognuno degli enti – i quali, in un rapporto di reciproca misura e misurabilità, abitano il regno del determinato – si confronti con l'incommensurabile/indeterminabile in una mediazione tanto impossibile, quanto necessaria per il costituirsi stesso della sfera del veritativo e dunque del λόγος medesimo, come mostra il *Convivio*, sì che quel destino diviene per l'appunto la necessità logica citata in precedenza.

La *μηχανία* sacrificale si rapporta invece all'incommensurabile della morte in modo ambiguo, perché i riti che permettono la comunicazione col mondo dell'oltretomba sembrano affermare e insieme negare la possibilità di stabilire una mediazione con l'incommensurabile della morte, dovendo al contempo ribadire tanto l'estraneità dei vivi ai defunti, quanto la loro prossimità. Si tratta di «ristabilire dei rapporti corretti»³⁶ tra i due mondi, in modo da «tradurre in una forma visibile la potenza del morto e di inserirla, in modo conforme all'ordine, nel mondo dei vivi», e questo fuor di metafora, giacché, una volta compiuti i riti, «è veramente il "doppio" che si vede sorgere al di sopra del sepolcro»³⁷. Se, per Derrida, il mondo del mito era il regno dell'unica forma realmente possibile del semantico, non cioè come determinatezza, ma come segno puro, che non "rinvia a" un significato né "sta per" esso, in realtà il mondo mitico-sacrificale sembra avere del segno una concezione diversa. Il segno, infatti – e il termine deve essere inteso in tutte le sue forme e possibilità manifestative, tanto come una formula rituale pronunciata dal sacerdote, o l'epica narrazione delle gesta degli antenati, quanto come la raffigurazione che, come il κολοσσός, effigiava il morto³⁸ –, possiede una funzione evocativa che va intesa in senso letterale, come possibilità di chiamare alla presenza mondi, di riunirli o allontanarli, che lo carica di un significato eminentemente numinoso:

³⁶ Cfr. J.-P. Vernant, *Figurazione dell'invisibile*, cit., p. 356.

³⁷ *Ivi*, p. 357.

³⁸ Ai i rituali dei Greci legati al κολοσσός è appunto dedicato il testo di Vernant, *Figurazione dell'invisibile*, cit.

Il segno religioso non si presenta come un semplice strumento di pensiero, non mira solo ad evocare nella mente degli uomini la potenza sacra alla quale rinvia, ma vuole sempre anche stabilire una vera comunicazione con essa, inserire la sua presenza nell'universo umano. Ma, cercando così di gettare come un ponte verso il divino, deve nello stesso tempo sottolineare la distanza, accusare l'incommensurabilità fra la potenza sacra e tutto quello che la manifesta, in modo necessariamente inadeguato, agli occhi degli uomini³⁹.

La critica alla tesi di Derrida si arricchisce dunque di un carattere nuovo: non solo l'equivalenza va ascritta già al mondo mitico-sacrificale, ma esso, contrariamente al λόγος, fa della mediazione impossibile con l'incommensurabile, nel tentativo di «stabilire una vera comunicazione» con esso, la sua caratteristica dominante.

6. *L'espulsione sacrificale e il carattere reversibile della traduzione/mediazione del λόγος*

Da quanto si è visto finora, quell'unione in continuità di mito e λόγος – la mito-logia di cui parla Derrida – non può costituirsi, sì che il λόγος segna uno scarto *reale* rispetto al mondo mitico-sacrificale. Ma vi è un *ulteriore* elemento, dal carattere etico, che rende tale scarto davvero incolmabile. Ammettiamo, per un momento, che il λόγος, fedele alla sua natura essenziale di mediazione/traduzione, effettivamente non sia che la prosecuzione del mito⁴⁰, sì che all'equivalenza sacrificale si sostituisce quella semantica, e al posto della vittima – segno in carne ed ossa – stanno segni astratti, quali parole, numeri, immagini, concetti. Il λόγος, in

³⁹ *Ivi*, p. 358.

⁴⁰ A questo tema è dedicato il testo di G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1991¹¹, dove però il sorgere del λόγος è il segno di una stanchezza, un infiacchimento, un'esperienza del senso meno autentica e meno originaria, che conduce infine ad un fraintendimento del senso stesso. Il caso emblematico è quello della dialettica, la quale «nasce sul terreno dell'agonismo. Quando lo sfondo religioso si è allontanato e l'impulso conoscitivo non ha più bisogno di essere stimolato da una sfida del dio, quando una gara per la conoscenza tra uomini non richiede più che essi siano divinatori, ecco apparire un agonismo soltanto umano»: *ivi*, p. 75. Benché infiacchito, l'universo sapienziale greco seguita però a rimanere violento: «Si ricordi il carattere di Apollo come dio “che colpisce da lontano”, la cui azione ostile è differita: ciò si incarna tipicamente nell'interrogante dialettico, che sapendo di vincere indugia, pregusta la vittoria, frappo- nendo le trame errabonde del suo argomentare. Sotto questo punto di vista uno sfondo religioso rimane ancora nella sfera dialettica: la crudeltà diretta della Sfinge diventa qui una crudeltà mediata, travestita, ma in questo senso addirittura più apollinea» (*ivi*, pp. 80-81).

questa ricostruzione, non sarebbe quindi che la *traduzione* dell'equivalenza sacrificale in termini formali, logico-discorsivi. Ebbene, anche se così fosse, la sostituzione logico-discorsiva sarebbe pur sempre diversa da quella sacrificale in questo, che è *reversibile*. In cosa consiste precisamente tale reversibilità? Essa è il negativo della caratteristica fondamentale dell'azione sacrificale, cioè l'espulsione della vittima: questa infatti è *irreversibile*, una vera irruzione dell'incommensurabile sul piano della finitezza, laddove la mediazione/traduzione operata dal λόγος, proprio perché *Streben* infinito, *deve* contemplare una sua modificabilità, dunque una sua reversibilità, proprio perché la attua al livello del semantico. Il gioco del reciproco sostituirsi e tradursi di parole, immagini, significati e numeri, infatti, è tale che esso può *sempre* volgersi all'indietro, interrompersi o ricominciare infinite volte, è mediazione infinita ma non impossibile, di contro all'irreversibilità del gesto sacrificale che toglie la vita alla vittima in una mediazione unica ma impossibile. Se la sostituzione irreversibile che si compie nel sacrificio non è l'unica possibile – se dunque essa non è *necessaria* –, allora il mondo sacrificale è perduto, e viene meno la sua legittimazione, anche politica⁴¹. Se quella necessità è solo pretesa, allora l'uccisione della vittima è inutile, e diviene l'unico vero abominio. La vittima, caricata di significato abominevole proprio perché, con la sua espulsione, utile ad allontanare o avvicinare l'incommensurabile e la sua potenza fuori misura, si dimostra in realtà *innocente* di tutte le accuse che le rivolgono i suoi persecutori: «I persecutori credono sempre nell'eccellenza della loro causa, ma in realtà odiano senza causa. E quest'assenza di causa nell'accusa (*ad causam*) i persecutori non la vedono mai»⁴².

⁴¹ La fine della legittimazione del mito ad opera della nascita del λόγος segna anche il definitivo distacco dall'Oriente con l'affermarsi del modello politico democratico, fondato proprio sulla reversibilità, la quale, sostiene Vernant, possedeva l'eminente significato politico di costruire la «città-stato greca [...] secondo uno schema geometrizzato di relazioni reversibili», in contrasto con «lo spazio politico delle monarchie orientali», formato da «una piramide dominata dal re, con una gerarchia di poteri, di prerogative, e di funzioni digradanti»: J.-P. Vernant, *Struttura geometrica e nozioni politiche nella cosmologia di Anassimandro*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., pp. 218-242, p. 219.

⁴² Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1999², p. 168. Cfr. anche *ivi*, p. 175: «L'essenziale, dunque, che non è stato mai percepito né dalla teologia né dalle scienze dell'uomo, è dare scacco alla rappresentazione persecutoria. Perché questa abbia la massima efficacia, bisogna che avvenga nelle circostanze più difficili, quelle più sfavorevoli alla verità e più favorevoli alla produzione di una nuova mitologia. Ecco perché il testo evangelico insiste immancabilmente *senza causa* della sentenza emessa contro il giusto e simultaneamente sull'unità senza cedimenti dei suoi persecutori, ossia di tutti coloro che credono o fanno finta di credere nell'esistenza e nell'eccellenza della causa, l'*ad causam*, l'accusa, e che cercano di imporre universalmente questa credenza».

7. Conclusion

Lo scarto tra il λόγος e il mito è dunque non solo esistente, ma insanabile, ed è proprio la presenza dell'elemento etico a renderlo tale. In nessun caso il λόγος può essere la traduzione del mito (cioè il suo equivalente, la sua immagine), perché ne è sempre il *doppio*: la consapevolezza dell'innocenza della vittima rende impossibile, e non solo incommensurabile, un rapporto tra i due.

In conclusione, il senso della traduzione consiste nel suo essere cifra dell'attività stessa della mediazione, in cui il λόγος consiste. Tale mediazione, contrariamente a quanto affermato da alcune voci del pensiero contemporaneo, intrattiene un rapporto essenziale con l'incommensurabile, e si pone come attività potenzialmente infinita della determinazione del significato a seconda che essa sia di tipo intensionale o estensionale. Tale attività, a sua volta, permette che la determinatezza del significato resti sempre compatibile con una sua concezione di tipo "aperto", perché, come insegna il *Convivio*, è proprio nell'infinità del suo compito di mediazione/traduzione che il λόγος realizza il proprio ἦθος e la propria destinazione alla verità.

English title: Mediating the Immeasurable. Remarks on the relation between philosophy and translation.

Abstract

Both post-structuralist and hermeneutical thinking have recognized translation as the very essence of philosophy. However, they also reached the conclusion that translation – i.e., the λόγος as it was shaped during centuries of philosophical tradition – is untenable. In their view, philosophy held possible to establish an equivalence between different meanings (an equivalence which translation necessarily implies) either without taking properly into account the problematic existence of the incommensurable, or deliberately avoiding it. Another objection has it that the λόγος never fully detached itself from the pre-philosophical world of myth. The essay will show that it is sacrifice, and not the λόγος, that presupposes the equivalence between meanings without problematizing the incommensurable. Moreover, λόγος is actually opposed to myth in its unrepentant denunciation of the innocence of all sacrificial victims.

Keywords: Philosophy; Mediation; Myth; Death; Sacrifice; Translation.

Carlo Chiurco
 Università di Verona
 carlo.chiurco@univr.it

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2020

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati

Ultimi fascicoli apparsi della Terza serie di «Teoria»:

XL/2020/1

Forme del nichilismo contemporaneo / Patterns of Contemporary Nihilism
Formas del nihilismo contemporaneo / Gestalten des gegenwärtigen Nihilismus

XXXIX/2019/2

The Prismatic Shape of Trust. 2. Authors and Problems
Il prisma della fiducia. 2. Figure e problemi

XXXIX/2019/1

The Prismatic Shape of Trust. 1. A Theoretical Approach
Il prisma della fiducia. 1. Approcci teorici

XXXVIII/2018/2

Virtue Ethics
Etica delle virtù

XXXVIII/2018/1

Back to Ancient Questions?
Tornare alle domande degli Antichi?

XXXVII/2017/2 (Terza serie XII/2)

Etica, diritto e scienza cognitiva / Ethics, Law, and Cognitive Science

XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità / Language and Truth

XXXVI/2016/2 (Terza serie XI/2)

Etiche applicate / Applied Ethics

XXXVI/2016/1 (Terza serie XI/1)

New Perspectives on Dialogue / Nuove prospettive sul dialogo

XXXV/2015/2 (Terza serie X/2)

Relazione e intersoggettività: prospettive filosofiche
Relación e intersubjetividad: perspectivas filosóficas
Relation and Intersubjectivity: Philosophical Perspectives

XXXV/2015/1 (Terza serie X/1)

Soggettività e assoluto / Subjectivity and the absolute

Una riflessione critica sull'attualità della traduzione e delle sue molteplici declinazioni appare un tema di primo piano nell'ambito della ricerca filosofica contemporanea. Questo fascicolo di «Teoria» pubblica gli interventi tenuti al convegno *Homo translator. Traditions in translation*, organizzato presso la Nanzan University, Nagoya, Japan, e alcuni saggi selezionati, che estendono la prospettiva dell'indagine agli ambiti della letteratura, delle tecnologie, della psicanalisi, della politica.

A critical reflection about the relevance of translation and its many variations seems to be a priority in contemporary philosophic research. This issue of «Teoria» features the talks held at *Homo translator. Traditions in translation*, a meeting organised at the Nanzan University, Nagoya, Japan, and other selected papers, which broaden the horizon of the survey to the spheres of literature, technology, psychoanalysis and politics.

Scritti di: Adriano Fabris, Seung Chul Kim, Zbigniew Wesolowski
Jorge Martínez, Paul L. Swanson, Alicia M. de Mingo Rodríguez
Carlo Chiurco, Elinor Hallén, Elena Nardelli, Alberto Martinengo
Saša Hrnjez, Maria Benedetta Saponaro

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2019-2020
Giulia Battistoni, Guglielmo Califano, Filippo Nobili

€ 20,00

