

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

Ermeneutica filosofica
e filosofia politica.
Il paradigma della traduzione
in Paul Ricoeur

Alberto Martinengo

1. *Ermeneutica e filosofia pratica*

Il rapporto tra l'ermeneutica filosofica novecentesca e la riflessione politica non può essere ricondotto a un solo modello. Non esiste insomma *una* filosofia politica di stampo ermeneutico: esiste semmai una rete di percorsi, talvolta fitta e talaltra sfilacciata, che è stata lungamente discussa, ridisegnata, contestata nei decenni più fortunati dell'ermeneutica. Vale a riassumere la vicenda una mappa che Franco Volpi traccia a cose fatte, cioè sul finire del “momento ermeneutico” della filosofia contemporanea, in un articolo del 1998¹. L'associazione tra l'ermeneutica e la politica – scrive Volpi – «evoca», più che delineare strettamente, dibattiti diversi²: il primo e più influente è naturalmente il dissidio tra Gadamer e la Scuola di Francoforte sul tema della critica dell'ideologia, una controversia influente non soltanto perché coinvolge le figure più rilevanti delle due tradizioni, ma anche perché persiste – in molte forme diverse – lungo tutto l'arco pluridecennale dell'ermeneutica filosofica contemporanea, tornando di una qualche attualità perfino negli anni della sua dissoluzione. La seconda emergenza del binomio tra l'ermeneutica e la filosofia politica, nello schema di Volpi, è di tipo epistemologico e si manifesta in due modi: da una parte, accompagna i dibattiti attorno allo statuto descrittivo oppure critico di alcune scienze sociali, in particolare nella teoria del diritto; dall'altra, assume un ruolo importante nelle discussioni metodologiche sulla *Begriffsgeschichte*. Il terzo modello di quel rapporto è infine la scoperta dell'«attualità» e della

¹ F. Volpi, *Ermeneutica e filosofia pratica*, in «Filosofia politica», XII (1998), 3, pp. 363-386.

² *Ivi*, pp. 364-365.

«funzione paradigmatica» della filosofia pratica, su cui come è evidente si concentra l'attenzione di Volpi.

Il ruolo decisivo in queste tre “evocazioni”, come le chiama Volpi, è attribuito a Hans-Georg Gadamer e alla teoria dell'*applicatio* di *Verità e metodo*: un percorso teorico che però – secondo Volpi – non è davvero una *scoperta* bensì una *riscoperta*, un ritorno in grande stile del dibattito contemporaneo ad Aristotele e all'*Etica nicomachea*. È una *Rehabilitierung* che di fatto trasforma l'ermeneutica filosofica in una disciplina pratica, prima ancora che politica. L'ermeneutica filosofica è una disciplina pratica in quanto la sua nozione-chiave, ossia la comprensione, è costitutivamente situata, cioè coinvolge la realtà storica del soggetto comprendente: l'*applicatio* è il nome di questo coinvolgimento di ciò che l'interprete è, in ciò che l'interprete comprende. È in questo contesto che le brevi ma decisive pagine sull'«attualità ermeneutica di Aristotele» trovano il loro significato nella seconda parte di *Verità e metodo*, accanto alle pagine altrettanto decisive sul problema del pregiudizio, sulla riabilitazione della tradizione e sull'esempio del classico³. Aristotele è un modello paradigmatico perché formalizza un tipo di sapere che per Gadamer è analogo a quello in gioco nella comprensione: un sapere pratico – Volpi non manca di rilevare la sovrapposizione, in queste pagine di *Verità e metodo*, della *phronesis* e dell'*episteme praktike* – che disegna il perimetro delle scienze dello spirito, fuori dall'invasione di campo delle scienze oggettuali.

Da qui la sintesi di Volpi, che vale riportare per intero:

Se [...] per l'ermeneutica filosofica si tratta di caratterizzare il comprendere come un sapere essenzialmente determinato dalla situazione storica concreta, ma evitando di pensare che in esso, con una «applicazione» tecnica a *posteriori*, si metta semplicemente in relazione un universale dato con la particolarità della situazione, allora la configurazione aristotelica del sapere pratico-morale della *phronesis*, nella sua demarcazione sia rispetto al sapere teoretico dell'*episteme*, sia rispetto a quello pratico-tecnico della *technè*, prospetta una soluzione magistrale dei problemi con cui l'ermeneutica deve confrontarsi⁴.

Nella prospettiva di Volpi, il rilievo di Aristotele è insomma aver costruito un precedente per esemplarizzare la filosofia pratica fornendo così, all'altro capo della storia del pensiero occidentale, una risposta alla domanda sullo statuto dell'ermeneutica: su queste basi, Gadamer può dunque

³ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, pp. 363-376.

⁴ F. Volpi, *art. cit.*, pp. 375-376.

trasformare l'ermeneutica filosofica in una *moral science*⁵, abbandonando l'illusione (fondativa) di una disciplina teoretica.

Alle spalle del Gadamer di Volpi ci sono due riferimenti influenti: *in primis* Paul Natorp e i suoi lavori su Platone, che danno un'immagine più complessiva della vocazione gadameriana per la filosofia greca, non soltanto aristotelica⁶; e, accanto a questi, l'insegnamento heideggeriano del primo periodo friburghese e del periodo di Marburgo, un laboratorio concettuale che per Heidegger ha i propri autori-chiave in Paolo, Agostino e Lutero da una parte, e nello stesso Aristotele dall'altra. Proprio il riferimento al primo Heidegger è importante per completare il quadro delle relazioni tra l'ermeneutica e la filosofia pratica, che ovviamente non si limita a Gadamer.

Le letture che individuano nello Heidegger degli anni che vanno dal 1919 a *Essere e tempo* quello decisivo per la comprensione di *tutto* il suo pensiero e non soltanto dell'opera del 1927 colgono un tratto indiscutibile: i primi corsi di Friburgo e quelli di Marburgo non sono soltanto, per ovvie ragioni biografiche, il luogo in cui modelli teorici, categorie e perfino parole si forgiavano e si correggono assumendo via via la forma dell'analitica esistenziale; ben di più, sono il momento in cui la sua idea di ermeneutica riceve una collocazione e delinea le proprie differenze specifiche rispetto alle filosofie di riferimento di Heidegger. Per esempio, questo è il caso della nozione di vita, che è un indicatore utile lungo il quale misurare le distanze che *Essere e tempo* approfondirà nei confronti di Husserl e, per altra via, della *Lebensphilosophie*. Ma lo stesso può dirsi per tutto il campo concettuale che va dalla nozione di ontologia a quella di *Faktizität*: una costellazione che a sua volta contribuisce a definire il perimetro dell'ermeneutica, come accade nei due testi decisivi del primo periodo friburghese, il *Natorp-Bericht (Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles [Anzeige der hermeneutischen Situation], 1922)* e il corso del semestre estivo del 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*⁷.

⁵ Volpi non manca di ricordare che "Geisteswissenschaften" rende in tedesco l'espressione "moral sciences" di John Stuart Mill, tanto che nella prima edizione tedesca (1849) del suo *Sistema della logica deduttiva e induttiva* (1843) ricorre ancora la formula "moralische Wissenschaften".

⁶ Sulla convivenza tra il platonismo e l'aristotelismo in Gadamer si è scritto molto. Una sintesi esauriente del dibattito si trova per esempio in un articolo di François Renaud del 1997 (*Gadamer, lecteur de Platon*, in «Études phénoménologiques», XIII, 26, pp. 33-57), aggiornato più di recente per la traduzione italiana, *Il Platone socratico di Gadamer*, in «Rivista di storia della filosofia», LXIII (2008), 4, pp. 593-619.

⁷ Sulla nozione di *Faktizität* e sull'evoluzione e abbandono del concetto di vita, cfr. la contestualizzazione proposta da E. Lisciani-Petrini, *Vita quotidiana. Dall'esperienza artistica al pensiero in atto*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, cap. 2. Ma, restando agli studi italiani, cfr. anche

Ciò che questo percorso consegna dunque a *Essere e tempo* non è soltanto un apparato concettuale, ma un modo di concepire la filosofia. Volpi lo definisce come il luogo «in cui si intrecciano l'appropriazione fenomenologica della filosofia pratica aristotelica e l'elaborazione filosofica dell'esperienza proto-cristiana della fatticità»⁸. Sotto questo profilo, *Essere e tempo* è (anche) un'indagine sulla filosofia – e lo sforzo metafilosofico è tutt'uno con quello analitico-esistenziale, nel senso che entrambi concorrono a definire un livello radicale (della filosofia o dell'esistenza, rispettivamente) che si caratterizza come pratico. La triade data dalla *Befindlichkeit*, dal *Verstehen* e dalla *Rede* dicono esattamente di una struttura dell'Esserci che ha nel *theorein* una funzione derivativa, rispetto all'originario “saperci fare” con il mondo, che è l'apertura più originaria del *Dasein*. Di più, il senso stesso degli oggetti è in quel sapere pratico che Heidegger coglie ribadendo lungo tutto l'arco di *Essere e tempo* il primato della *Zuhandenheit* sulla *Vorhandenheit*: al di là del modo in cui queste nozioni sono state intese, e talvolta fraintese, l'utilizzabilità porta infatti indelebile il marchio del fare e non quello del contemplare.

2. *Ermeneutica e filosofia politica*

Comunque si interpreti la declinazione pratica dell'ermeneutica da parte del primo Heidegger e di Gadamer, è evidente che con ciò non si è ancora detto nulla rispetto al suo significato politico. Per farlo lo sguardo deve spostarsi altrove: da una parte allo Heidegger degli anni trenta; dall'altra, con un salto avanti cronologico, a Hannah Arendt. Sono due alternative nette, come è noto; ma entrambe – in momenti diversi – hanno una grande importanza se si cerca di dare un seguito al cantiere heideggeriano degli anni venti. Delle connessioni e rotture tra il pensiero politico di Arendt e il primo Heidegger si è scritto molto, e molto diversamente. Ma per ciò che interessa qui, il vero punto è enfatizzare come Arendt, almeno da *Vita activa* in poi, lavori a riprendere e approfondire la rottura di Heidegger con il primato della *theoria*. Sotto questo profilo – senza voler rendere conto della complessità del modello arendtiano – quella di *Vita activa* è insomma un'estensione dell'anti-teoreticismo che, in forma più esplicita rispetto a Gadamer, Arendt

A. Ardovino, *Heidegger, esistenza ed effettività: dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale, 1919-1927*, Guerini, Milano 1998. Tra i molti riferimenti al ruolo del cristianesimo in questa vicenda, cfr. L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo, 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001.

⁸ F. Volpi, *art. cit.*, p. 367.

coglie come la vera chiave di lettura dei primi corsi heideggeriani: un anti-teoreticismo che in *Vita activa* prende la sua forma specifica, ossia l'analisi diagnostica e prognostica della crisi del politico.

Il quadro si complica molto se invece si guarda all'altro versante, ossia allo Heidegger degli anni trenta. È in questa direzione che conviene lavorare più in dettaglio. Se infatti le linee di continuità che connettono le analisi degli anni venti e gli sviluppi gadameriani e arendtiani sono riconoscibili, paradossalmente le cose stanno in termini diversi per lo stesso Heidegger. La *Kehre*, infatti, non risparmia quest'ambito, con un risultato evidente e una serie di conseguenze meno decodificabili ma decisive. La conseguenza più ovvia è rappresentata dalla radicale trasformazione delle categorie (parole, concetti...) e dei riferimenti filosofici a cui il pensiero heideggeriano va incontro e che non risparmia neanche la "riscoperta della filosofia pratica": per usare uno schema grezzo e impreciso si può dire che, anche in quest'ambito, il risalimento a fonti diverse rispetto ad Aristotele e al cristianesimo (Paolo, Agostino, Lutero) ha un impatto notevole, che sposta lo stesso problema della prassi verso quella prospettiva arcaizzante che – non solo sul piano dello stile – caratterizzerà d'ora in poi il pensiero di Heidegger. D'altro canto – e con ciò si arriva al nucleo più decisivo – questo ispessimento dei temi e dei riferimenti ha il merito di portare in primo piano le parole della politica: anzitutto la principale, *polis*.

Nel suo ultimo libro, *Pensiero istituyente*, Roberto Esposito ricostruisce nei dettagli quest'intricata vicenda, in cui la genesi del politico si accompagna a un percorso che approfondisce sempre più il solco rispetto a *Essere e tempo* e alla fase precedente. Le sue tappe principali sono l'*Introduzione alla metafisica* (1935), alcune parti dei *Quaderni neri* (1931/'38 e 1939/'41) ma anche, subito dopo la fine degli anni trenta, il corso estivo del 1942 su *Der Ister* di Hölderlin e quello successivo (WS 1942/'43) su Parmenide. Esposito disegna una vicenda che, nella sua prospettiva, mette capo a una forma di pensiero destituyente, in cui la questione del politico finisce per essere affrontata a partire dalla sua negazione, cioè dall'impolitico. L'impolitico – la destituzione dell'azione, e dell'azione politica in particolare – è per Esposito la vera parola-chiave della filosofia politica heideggeriana: il suo libro lo argomenta con un lavoro testuale che si concentra soprattutto sul modo in cui la nozione di *polis* si costruisce, diventando di fatto un altro nome del conflitto tra Mondo e Terra di cui – negli stessi mesi dell'*Introduzione alla metafisica* – parla il saggio sull'*Origine dell'opera d'arte* (1935/'36). Semplificando un discorso altrimenti complesso, si può dire che la *polis*, al pari dell'opera d'arte, sia il luogo della differenza ontologica.

Scrivendo Esposito a proposito del commento heideggeriano al primo coro dell'*Antigone* sofoclea: «La *polis* è l'ambito in cui la storia accade – cui appartengono essenzialmente, vale a dire in quanto tali, re, templi, dèi, poeti, pensatori, eserciti, navi»⁹. E ancora: «*Polis* non è un regime politico, come una tradizione filosofica culminata in Hegel ha sempre immaginato, bensì quello da cui il politico si origina. [...] Della lotta intestina della violenza contro se stessa, la *polis* costituisce lo spazio più proprio, perché configura precisamente il margine che divide, e insieme congiunge, dentro e fuori»¹⁰. La *polis* come margine e come luogo di creazione continua di forme, dunque. Ma questa prospettiva infinitamente “costituente” – l'infinita produzione di forme – è solo apparente: il margine di cui Heidegger parla commentando l'*Antigone* non disegna tanto il perimetro tra il dentro e il fuori della *polis*, ma attraversa la *polis* stessa. Il “fuori” (che come tale garantirebbe la tenuta del “dentro” e dunque la sua capacità costitutiva di forme politiche) non c'è davvero, o meglio – scrive Esposito – coincide con un pezzo dell'interno.

La questione della differenza ontologica che attraversa – e non circonda – la *polis* è sottile ma decisiva: la funzione eminentemente creatrice del politico può mantenersi soltanto a condizione di tracciare il perimetro (fin qui, la *polis*; più oltre, l'impolitico) e di superarlo ancora sempre. «Coloro che abitano [la *polis*] sono definiti», prosegue Esposito, «precisamente dal rapporto mobile che intrattengono con quel confine che essi stessi hanno istituito nell'atto di fondazione. È il limite che stabiliscono per poi superarlo, prima di tracciarlo di nuovo. Solo in questo modo essi possono mantenere il ruolo di creatori cui Heidegger lega la funzione del politico»¹¹. Nell'*Introduzione alla metafisica*, questo equilibrio tra il politico e l'impolitico ha dunque un ruolo produttivo molto vicino a quello del Mondo e della Terra, di cui si diceva. Ma le cose mutano rapidamente con lo scorrere degli anni: almeno a partire dai *Beiträge zur Philosophie* (1936/'38), il lessico dell'agire perde la connotazione positiva aderendo via via alla regione semantica della tecnica e della *Machenschaft*. Come la tecnica diventa una questione politica, così «la politica inizia ad assumere sempre di più caratteri tecnici che ne pervertono l'originaria valenza affermativa»¹².

In questo snodo, che lungo i *Quaderni neri* si coglie con precisione ancora maggiore, si legge la spaccatura che prepara la risposta definitiva di Heidegger

⁹ R. Esposito, *Pensiero istituyente*, Einaudi, Torino 2020, p. 27.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 36.

al tema della *polis*: consegnata alla tecnica la sfera originaria dell'operare, al dominio del politico non rimane che l'opzione del "ritrarsi inoperoso", cioè dell'impolitico¹³. Il corso su *Der Ister* di Hölderlin e quello successivo su Parmenide compiono quest'ultimo passo, anche attraverso una rilettura in presa diretta degli eventi storici di quei mesi, tradotti in chiave metafisica. Nel primo caso, il nucleo del discorso si svolge sul filo della logica: se la *polis* è il luogo a partire dal quale il politico si pensa (oppure è), non si può affermare il contrario, cioè che il politico sia il fondamento della *polis*. Scrive infatti Heidegger che la *polis* non è un concetto politico¹⁴ e – ribadisce appena qualche mese prima nelle *Überlegungen* (1939/41) – la politica è ormai interamente complice della macchinazione¹⁵. Insomma, come mostra Esposito, la *polis* è semmai il *polos*, uno «status intrinsecamente inquieto», il vortice intorno al quale ruota tutto ciò che nella greicità si relaziona all'ente¹⁶. Con ciò, la *polis* assume una struttura completamente sovrapponibile all'*aletheia*: in quanto è il luogo della manifestazione dell'ente, si fonda a sua volta sul ritrarsi, sul negarsi, sul suo opposto, dunque sull'impolitico. Il corso su Parmenide conferma questa sovrapposizione e, per così dire, storicizza il contrasto originario del politico con l'impolitico: si tratta del percorso della "romanizzazione", in cui incorre la comprensione latina e moderna della *polis* greca, espellendo da essa il nascondimento e dunque il conflitto. Così Esposito: «Da allora l'ambito del politico, trascinato dalla sua romanizzazione in direzione tecnico-operativa, si separa drasticamente dall'essenza della *polis*, intesa come sito a partire dal quale l'uomo interpella l'essere dell'ente»¹⁷. Da qui, il tratto dominante di tutta la riflessione filosofico-politica successiva di Heidegger: se c'è una salvezza possibile per l'azione politica, va nella direzione della disattivazione, della smobilitazione dell'illusione della politica come *fare*¹⁸.

¹³ «Nel momento in cui l'intero orizzonte politico è occupato dalla tecnica, o risucchiato nei suoi dispositivi, il pensiero della politica si contrae nello spazio dell'impolitico. Perché questa opzione diventi irreversibile, nella riflessione di Heidegger, bisognerà aspettare il crollo della Germania nazista» (*ivi*, p. 38). Il riferimento indiretto è a Jean-Luc Nancy, tanto per la sua interpretazione del *Dasein* come agire improduttivo, quanto per il suo modello della comunità inoperosa: cfr. in partic. il saggio di J.-L. Nancy, *La decisione di esistenza* (1990), in *L'essere abbandonato*, Quodlibet, Macerata 1995, e il suo volume, *La comunità inoperosa* (1983), Cronopio, Napoli 2002.

¹⁴ M. Heidegger, *L'inno "Der Ister" di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 74.

¹⁵ M. Heidegger, *Riflessioni XII-XV. Quaderni neri (1939/1941)*, Bompiani, Milano 2016, pp. 54-55.

¹⁶ R. Esposito, *op. cit.*, pp. 46, 48.

¹⁷ *Ivi*, p. 50.

¹⁸ Rispetto al modello suggerito in queste pagine, Esposito individua una maggiore conti-

La lettura di Esposito richiama in alcuni tratti fondamentali l'interpretazione proposta da Reiner Schürmann già negli anni ottanta¹⁹. Al di là di differenze pur importanti²⁰, due dati contano più di tutti: in primo luogo, la legittimità di un'indagine sul significato politico della filosofia di Heidegger, che faccia un passo in più rispetto alla ricostruzione biografica (di qualsiasi segno) dei suoi rapporti con il nazismo; in secondo luogo, l'idea che la sua riflessione politica sia una prosecuzione coerente – se non un pezzo essenziale, per Schürmann – della sua proposta anti-metafisica. Una coerenza rivendicata, da parte di letture come quelle di Esposito e Schürmann, in controtendenza rispetto a una storia delle interpretazioni che, per ampi tratti del Novecento, ha sostanzialmente interdetto l'ipotesi di uno Heidegger politico. Con un risultato duplice e indesiderato in quella storia delle interpretazioni: rendere di difficile comprensione la filiazione da Heidegger della gran parte delle filosofie politiche continentali; ma anche, da un punto di vista più interno, mutilare e forse travisare il pensiero di Heidegger, in parti molto consistenti del suo percorso.

Ma questa è tutta un'altra storia. Ciò che qui conta di più è che la presenza ingombrante dello Heidegger politico proietta luci e ombre su tutta l'ermeneutica filosofica contemporanea, che nel corso del Novecento incontra ostacoli spesso insuperabili ad accreditarsi a propria volta nel dibattito filosofico-politico. Figure-chiave della filosofia politica come Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Jean-Luc Nancy o Peter Sloterdijk non sono propriamente classici dell'ermeneutica filosofica e non di rado il sospetto è che la loro "politicalità" sia inversamente proporzionale alla loro vicinanza ai nuclei forti dell'ermeneutica. Se dunque Esposito parla di un vero e proprio paradigma politico heideggeriano, sarà almeno possibile domandarsi se – nonostante i sospetti tradizionali – esistano *altri paradigmi politici* nell'ermeneutica filosofica. La sottolineatura va spiegata: quando si parla di *paradigmi*, ci si riferisce qui a veri e propri modelli teoretici e non interessi o impegni intellettuali in politica, di cui fortunatamente l'ermeneutica filosofica è ricchissima; inoltre, bisogna verificare la loro paradigmaticità *politica*, se cioè si

nuità con la riflessione heideggeriana sul cristianesimo delle origini: più forte del cambio radicale di riferimenti (l'abbandono di Paolo, Agostino e Lutero a favore della Grecia preclassica), c'è secondo Esposito un filo conduttore che si sostanzia appunto nella disattivazione, di cui la discussione sull'*os me* nella *Introduzione alla fenomenologia della religione* (1920/21) sarebbe la prima attestazione.

¹⁹ Cfr. in partic. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* (1982, 1987), il Mulino, Bologna 1995.

²⁰ Cfr. R. Esposito, *op. cit.*, pp. 65-67.

tratti di una qualifica “essenzialmente” e non occasionalmente politica, che faccia del problema politico la vera posta in gioco di un autore o di un’autrice; infine, occorre accertarsi che siano effettivamente paradigmi *altri*, non imparentati con quello heideggeriano.

3. *Il caso di Paul Ricoeur: il paradigma della traduzione*

Come si può immaginare, se si amplia l’orizzonte al di là del caso, già complesso, di Heidegger, le questioni in gioco si moltiplicano. Ciò dipende certamente dall’estensione delle “fortune” dell’ermeneutica filosofica nel secondo Novecento e dunque dalla sua capacità attrattiva nei confronti di autori e autrici che appartengono per intero – o, di contro, per tratti limitati del loro percorso – a quella tradizione. Ciascuno di questi casi meriterebbe un discorso a sé stante. Per nominare due autori diversi che tuttavia s’incontrano lungo questi snodi, si pensi a Gianni Vattimo e a Richard Rorty. L’uno, completamente interno al canone dell’ermeneutica novecentesca, sviluppa solo in fasi molto avanzate del suo pensiero posizioni filosofico-politiche: cioè passa dall’impegno intellettuale per la politica a una certa forma di riconoscimento dell’essenza politica della filosofia stessa (è il percorso da *Oltre l’interpretazione* in poi). L’altro, in un percorso che lo avvicina gradualmente alle parole-chiave della filosofia continentale, finisce per sviluppare una certa vocazione filosofico-politica (che, di nuovo, è cosa più specifica dell’impegno pubblico del filosofo) in corrispondenza della sua fase ermeneutica. Ma per ragioni evidenti – e diverse tra loro – né Vattimo né Rorty sembrano essere buoni candidati a definire un paradigma politico dell’ermeneutica in senso stretto. Giocano ruoli di primo piano per la filosofia politica e, al contempo, per l’ermeneutica; ma già soltanto per le poche ragioni ora evidenziate, è impossibile accreditare loro una paradigmaticità filosofico-politica nel significato specifico che si è appena proposto.

Ma se si guarda al canone più ristretto dell’ermeneutica filosofica novecentesca, cioè al novero dei nomi per i quali sia soddisfatta almeno la precondizione di essere interamente riconducibili a essa da parte a parte della loro produzione, ce n’è almeno uno che merita di essere analizzato a fondo. È il caso di Paul Ricoeur. È a lui che si può attribuire effettivamente la costruzione di un paradigma filosofico-politico in senso proprio: un paradigma che per complessità e per contenuti può essere affiancato (e contrapposto) a quello di Heidegger.

3.1. *Il politico come luogo del paradosso*

Una tesi del genere incontra una prima obiezione immediata ed è da qui che conviene cominciare: un'obiezione che, per inciso, è spesso sollevata nei confronti di un altro nome fondamentale che richiederebbe un discorso a sé stante su questo tema, ossia Jacques Derrida. Si tratta della *vulgata* per cui la lunga e prolifica produzione di Ricoeur – iniziata alla fine degli anni trenta e proseguita fino alla sua morte, nel 2005 – incontrerebbe una svolta decisiva alla fine degli anni ottanta aprendo soltanto da lì in poi un quindicennio di lavori di stampo etico e politico. In effetti il pensiero di Ricoeur sembra svilupparsi secondo fasi facilmente scandibili: dapprima il confronto con la filosofia riflessiva francese e l'esistenzialismo (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1947), poi la fenomenologia (*Il volontario e l'involontario*, 1950), poi la lunga stagione ermeneutica (la fondazione, con *Finitudine e colpa*, 1960; l'apertura alla psicoanalisi e allo strutturalismo, con *Dell'interpretazione*, 1965, e con *Il conflitto delle interpretazioni*, 1969; l'ampio confronto con il linguaggio, nella *Metafora viva*, 1975, e in *Tempo e racconto*, 1983-1985), e infine lo spartiacque rappresentato da *Sé come un altro* (1990), con cui la riflessione etico-politica sostituisce completamente il percorso pregresso arrivando infine ai *Percorsi del riconoscimento*, 2004.

In realtà, come spesso capita per le semplificazioni bio-bibliografiche, le cose non stanno così. Ed è importante notare come le obiezioni all'idea di un Ricoeur non-politico arrivino già prima del momento-chiave costituito dall'uscita di *Sé come un altro*. Nel 1988, infatti, la rivista «Esprit» pubblica un numero monografico su Ricoeur, le cui prime due parti sono dedicate proprio all'azione politica (e al tema del male). Il saggio centrale della raccolta è quello di Olivier Mongin, il cui titolo – *Les paradoxes du politique*²¹ – riprende un saggio dello stesso Ricoeur, *Le paradoxe du politique*, pubblicato sullo stesso «Esprit» nel 1957²²: una formula, quella del paradosso del politico, ripresa diverse volte, tanto da Ricoeur quanto dalla letteratura secondaria²³. La tesi di Mongin è netta. Mongin contesta l'idea che l'interesse filosofico-politico di Ricoeur sia occasionale e saltuario: a favore di questa

²¹ O. Mongin, *Les paradoxes du politique*, in «Esprit», 140-141 (1988), pp. 21-37.

²² P. Ricoeur, *Le paradoxe du politique*, in «Esprit», 250 (1957), pp. 721-745

²³ Lo stesso saggio esce nella seconda edizione di *Histoire et vérité* (1955), Seuil, Paris 1964², ma la medesima formula ricorre, con rimando tematico al testo del 1957, come titolo della prima sezione di *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991. Quanto alla ricezione italiana, va menzionato almeno L. Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita&Pensiero, Milano 2007.

interpretazione – ammette Mongin – ci sarebbero tanto l’evidenza (superficiale) dei temi portanti delle sue opere principali, come si è ricordato sopra; quanto l’affermazione stessa di Ricoeur, a premessa del saggio del 1957, secondo cui quella riflessione è direttamente connessa ai fatti d’Ungheria del 1956. Questa impressione è sbagliata e proprio una comprensione di che cosa sia il *paradosso del politico* per Ricoeur consente di identificarlo come un filo conduttore – diremmo meglio: un basso continuo – di momenti del suo percorso apparentemente privi di rilievo filosofico-politico.

Spiega Francesco Fistetti in un articolo dedicato al “socratismo politico” di Ricoeur, che muove proprio dal testo del 1957: il paradosso è «l’ambivalenza strutturale del politico, che è nello stesso tempo “razionalità specifica”, irriducibile a qualsiasi sottostruttura economica, e “male specifico”, che l’accompagna come un’ombra: cioè, esso è indissociabilmente forma e forza, universalità e violenza»²⁴. La stessa tensione si trova sul piano della differenza tra la politica e il politico, ancora nel 1957. Scrive Ricoeur: «Il politico prende il suo senso *ex-post*, nella riflessione, nello “sguardo retrospettivo”», al contrario «la politica entra in gioco di volta in volta, nello “sguardo prospettico”, nel progetto, cioè nella decifrazione incerta degli eventi contemporanei e nella fermezza delle risoluzioni»²⁵. Una discussione adeguata di quest’articolazione del problema del politico – della sua *autonomia*, in particolare – richiederebbe tutt’altro approfondimento: ed è ciò che Mongin propone nell’articolo appena richiamato. Ma il punto è (anche) un altro. Nel modello teorico che Ricoeur abbozza in queste pagine, chi conosce le sue ricerche degli anni cinquanta riconoscerà immediatamente una risonanza molto familiare: ciò che qui si chiama paradosso del politico è, dal punto di vista formale, la stessa tensione tra la dimensione eidetica e la sfera empirica su cui Ricoeur fonda la sua ermeneutica filosofica. È ancora Fistetti a spiegarlo bene: la razionalità politica definita in questi termini è «una dialettica costitutivamente aperta» alle diverse sorgenti del “male volontario”, ossia ciò che rappresenta la questione del *Volontario e l’involontario*, il libro fenomenologico di Ricoeur. Né è un caso che il suo programma ermeneutico parta proprio da qui, esattamente negli anni attorno all’uscita del *Paradoxe du politique*: infatti *Finitudine e colpa* muove esattamente dalla ricerca di un metodo, diverso dalla fenomenologia, che consenta di superare la frattura tra il piano eidetico-formale della volontà e

²⁴ F. Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricoeur*, in «Filosofia politica», XII (1998), 3, p. 425.

²⁵ P. Ricoeur, *Le paradoxe du politique*, cit., p. 729.

il piano storico-empirico della *culpabilité*. Da qui, come è noto, la necessità di guardare alle formazioni di senso in cui la *culpabilité* si offre all'analisi: una *culpabilité* che ha la caratteristica essenziale di non darsi mai direttamente, per così dire "fenomenologicamente", ma di rendersi riconoscibile in costrutti specifici, che per Ricoeur sono i miti e i simboli. L'ermeneutica nasce qui – in un modo molto diverso da Heidegger e Gadamer – come disciplina atta a interpretare i linguaggi della *culpabilité*, cioè a decifrare la sfera mitico-simbolica. Tuttavia il vero passo non è quest'ultimo, bensì quello immediatamente precedente: l'identificazione di due livelli distinti – la volontà libera e la *culpabilité* – che al contempo parlano entrambi dell'umano ma non si lasciano dire allo stesso modo.

Per dirla in modo schematico, ciò che nel saggio del 1957 si chiama *paradosso del politico*, negli stessi anni diventerà a tutti gli effetti il *paradosso dell'ermeneutica*. Da *Finitudine e colpa* in poi, infatti, Ricoeur immagina l'ermeneutica filosofica come la risposta a una realtà – quella dell'umano – che si riproduce in una serie di dualismi dei quali l'interpretazione si pone come principio di integrazione. La prima di queste figure doppie è il binomio tra l'attività e la passività del soggetto, la cui identificazione è il legato più importante che Ricoeur conserva della fenomenologia. Ma proprio il testo del 1957 inizia a riscriverlo in termini che *Finitudine e colpa* sancirà: ciò che spacca l'apparente sinonimia del politico e della politica è esattamente la realtà del male, di un male che precede l'agire e dunque è principio di passività²⁶. Nel *Paradoxe du politique* lo schema non è così chiaro: non lo è per tante ragioni che vanno dall'occasionalità del testo, ai suoi intenti critico-polemici nei confronti di Eric Weil e all'uso di un lessico hegeliano che in questo caso non agevola schematizzazioni stringenti. Pur tuttavia, se ci si sposta dalla domanda su che cosa siano il politico e la politica alla questione "che cos'è il paradosso?", la risposta più generale che si può dare è proprio questa: il paradosso è la coesistenza tra la libertà e l'agire limitato dal contesto, tra *l'action politique* e *les sombres temps*, come titolano non a caso le prime due parti del volume monografico di «Esprit» nel 1988.

Tuttavia, se questi richiami tra il saggio sul politico e lo sviluppo successivo dell'ermeneutica filosofica possono essere dati per acquisiti, l'ipo-

²⁶ Sul tema del male, cfr. anche la conferenza sulla teodicea pronunciata a Losanna nel 1985 e pubblicata l'anno successivo (*Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1992). Non è un caso che il testo riprenda riferimenti e argomentazioni molto vicini a quelli di trent'anni prima, dando così una conferma ulteriore dell'andamento carsico che si sta ricostruendo qui.

tesi più naturale rimane che il legame sia semplicemente di tipo evolutivo: Ricoeur individua un problema che lo allontana via via dalla fenomenologia, lo sperimenta in diversi ambiti dell'umano e, prima della sistemazione definitiva in *Finitudine e colpa*, lo mette alla prova in un testo politico, destinato tuttavia a rimanere isolato nella sua produzione, almeno fino agli anni novanta. In realtà, una lettura del genere è insoddisfacente sotto molti punti di vista: attribuisce effettivamente al politico un certo primato in senso cronologico, ma risolve in termini piuttosto ingenui l'avvicendamento tematico, non spiegando la sostanziale scomparsa e poi l'improvvisa ricomparsa – trent'anni dopo – di questioni che, come si è appena visto, sono tutt'altro che secondarie nella scoperta del “meccanismo” di funzionamento dell'ermeneutica filosofica.

Del resto, sebbene siano molto minoritarie, non mancano letture del suo pensiero che scommettono sull'idea di una paradigmaticità della questione del politico in Ricoeur – cioè che ne fanno non semplicemente un tema essenziale, ma la vera “cosa del pensiero” ricoeuriano, che gli dà forma anche – e paradossalmente soprattutto – quando è assente²⁷. Il punto è proprio questo: valutare in che misura il politico governi l'ermeneutica di Ricoeur, al di là della sua presenza effettiva.

3.2. *Dal paradosso al conflitto*

La risposta decisiva in questa direzione arriva se si pensa alle nozioni-chiave che Paul Ricoeur consegna alla storia dell'ermeneutica contemporanea. Ovviamente, trattandosi di un classico, ne consegna molte: dal simbolo al mito, dalla metafora al racconto, fino alla memoria e al riconoscimento. Ma tutte queste sono, in una certa misura, condivise con altre filosofie novecentesche di tradizione ermeneutica. Ce n'è invece almeno una che identifica solo e soltanto Ricoeur: è la nozione di *conflitto*. Il titolo del volume del 1969, *Il conflitto delle interpretazioni*, non è semplicemente una formula fortunata, peraltro presente in tutti i suoi maggiori testi ermeneutici, da *Finitudine e colpa* in poi; né è solo un'etichetta a cui Ricoeur stesso si mostra affezionato. È in qualche senso la modalità stessa con cui la sua ermeneutica si mette in atto. Di più, “conflitto” è la parola che sostituisce

²⁷ Proprio O. Mongin ne dà un saggio nel suo libro, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994, che individua nel concetto di azione una sorta di chiave di volta del pensiero ricoeuriano. È ancora più esplicito O. Aime, che nel suo *Senso e essere*, difende la tesi di una presenza “ubiquitaria” del politico: cfr. O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007, parte V, cap. I, “L'ubiquità del politico”.

“paradosso” quando si tratta di parlare – fuori dal contesto del politico – di quel fenomeno che si è descritto sopra come paradosso dell’ermeneutica: insomma, il conflitto è la serie di dualismi in cui si articola l’esperienza e, al metalivello, la serie di interpretazioni contrastanti a cui i fenomeni dell’umano danno corpo.

Di fronte alla realtà del conflitto tra dimensioni dell’umano (volontario *vs* involontario, libertà *vs* male...) e tra modalità di interpretazione (archeologia *vs* teleologia, semantica *vs* semiotica, decostruzione *vs* ricostruzione...), l’ermeneutica di Ricoeur si pone infatti come una forma di sintesi senza *Aufhebung*: una sorta di ricucitura dei diversi piani su cui si articolano la complessità dell’umano e la varietà delle discipline dell’interpretazione. Ricoeur stesso insiste a più riprese sull’idea che la sua non voglia essere un’ermeneutica che fa da arbitro nel conflitto, ma che appunto integra le alternative: per un tratto del percorso, il suo motto è “spiegare di più, per comprendere meglio” – con esplicito riferimento al binomio tra il *Verstehen* e l’*Erklären* e, per così dire, alla necessità di non escludere nessun contributo possibile all’interpretazione dell’umano.

Questo schema del conflitto e della sua ricomposizione si ripete per ognuno degli “oggetti” principali dell’interpretazione, che l’ermeneutica incontra via via. Ricoeur lo dice esemplarmente per il simbolo, in uno dei testi raccolti nel *Conflitto delle interpretazioni*: «Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo»²⁸. Ora, la specificità di questa definizione, all’apparenza ovvia, è che il perimetro di queste strutture semantiche è esattamente il profilo del «campo ermeneutico»²⁹: un campo nel quale il senso «diretto, primario, letterale» non è cancellato a favore dell’altro, ma va pensato assieme e in qualche misura mantenuto, anche nell’interpretazione simbolica. Ma, ai tempi di *Finitudine e colpa*, la stessa permanenza del conflitto si trovava già al livello del mito, nella sua doppia forma di storia delle origini e di anticipazione dei tempi ultimi. E tornerà quando – nel corso degli anni settanta – il *focus* dell’ermeneutica si sposterà sulla metafora, che vive della tensione tra una predicazione impropria e la sua interpretazione metaforica – e non della cancellazione della prima a vantaggio della seconda³⁰. Così come si ripresenterà – nella produzione degli anni ottanta –

²⁸ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1999, p. 26.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. per es. P. Ricoeur, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 2001, settimo studio.

nel conflitto tra i due modi della temporalità (tempo dell'anima *vs* tempo del mondo) che alimenta la costruzione narrativa³¹.

Insomma, se il tema del contrasto tra interpretazioni non è certo appannaggio di Ricoeur nella filosofia del novecento, la costanza e la centralità con cui la nozione di conflitto è presente nella sua ermeneutica, almeno per un trentennio, è un caso unico: quella di Ricoeur è anzitutto l'ermeneutica del conflitto; il conflitto è il riferimento principale attraverso cui la sua ermeneutica guadagna una definizione stabile e organica; ed è attraverso il conflitto – attraverso la sua gestione secondo modalità specifiche – che la filosofia dell'interpretazione si mette in moto.

Ma questa qualificazione non è neutra: il conflitto di cui parla Ricoeur è anzitutto una metafora. O, meglio, è la principale di una serie di espressioni figurate e di tropi dell'ermeneutica ricoeuriana, che si raccolgono in un dizionario di natura filosofico-politica: una sorta di metaforica politica influente – di più, *una metaforica che decide della natura stessa della filosofia dell'interpretazione*, nonché dei suoi strumenti teorici, della sua metodologia, della sua “vocazione”. E proprio questa è la forma in cui il politico, il suo lessico e le sue forme governano l'ermeneutica di Ricoeur, sottraendosi dall'evidenza grazie a un travestimento metaforico.

L'ermeneutica filosofica lavora dunque nel conflitto: meglio, fa lavorare il conflitto con l'obiettivo di ricucirlo in una sintesi non dialettica. Questa caratterizzazione, che pure è stata criticata – o più probabilmente fraintesa – per l'intonazione eccessivamente irenistica, è la più fedele all'impianto di Ricoeur. Ma è anche indeterminata, sotto un certo punto di vista. Sui diversi piani ai quali opera – simboli, miti, narrazioni... – la strategia ricoeuriana è perfettamente chiara nella sua applicazione di fatto. Ma la situazione cambia molto, proprio se ci si sposta sul piano delle metafore influenti: sembra infatti mancare una determinazione positiva di ciò che è implicato nelle idee di “far lavorare il conflitto” e di produrne una sintesi. In una certa misura, questa mancanza è confermata a sua volta dal graduale declino della metaforica del conflitto dopo il “trentennio ermeneutico” di Ricoeur.

C'è insomma una coincidenza che non si può considerare casuale. La fine degli anni ottanta non porta con sé soltanto il passaggio da tematiche tipiche della filosofia dell'interpretazione a questioni più esplicitamente filosofico-politiche: con questo passaggio, è la stessa metaforica influente della fase ermeneutica a esaurirsi. Si tratta di una svolta che ha tratti paradossali: quando Ricoeur apre la fase filosofico-politica del suo pensiero, contem-

³¹ Cfr. in partic. P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, volume I, Jaca Book, Milano, 2008, capp. 1-2.

poraneamente abbandona la traccia più politica – di fatto l'unica – che lo ha caratterizzato fin lì. Ma questa è ancora una determinazione negativa. Il passaggio dal politico *come metafora* dell'ermeneutica filosofica al politico *come oggetto di indagine* corrisponde all'affacciarsi graduale di una metaforica diversa, che fa capo alla nozione di traduzione³².

3.3. *Filosofia della traduzione*

La filosofia della traduzione di Ricoeur è apparentemente marginale, almeno sotto il profilo bibliografico. I testi di riferimento sono quantitativamente pochi, i principali dei quali – ora raccolti in un volume del 2004 – datano a partire dal 1997³³; tuttavia contengono elementi decisivi per comprendere la fase politica dell'ermeneutica ricoeuriana e non soltanto, come si vedrà.

Anzitutto, è bene identificare i punti-chiave del discorso a partire dal più ampio, che compare nel saggio centrale della raccolta, *Il paradigma della traduzione*. Accanto al senso tecnico della traduzione come «trasferimento» da una lingua all'altra, Ricoeur richiama infatti un senso esteso, che fa di quel termine il «sinonimo di interpretazione di ogni totalità significativa all'interno della stessa comunità linguistica»³⁴. Questa doppia declinazione non è casuale perché l'idea è proprio quella di fare della traduzione un paradigma, come recita il titolo del saggio: un paradigma della stessa ermeneutica filosofica, ovviamente. Né ci sono ragioni per sottovalutare questa tesi, considerandola solo occasionale. Al pari di ciò che avviene alla fine degli anni cinquanta per il paradosso (poi riformulato come conflitto), anche qui una formula apparentemente secondaria è infatti destinata a ben maggiore fortuna.

³² Per alcuni di questi passaggi devo rimandare al mio *Dal conflitto alla traduzione*, in G. Chiurazzi (ed.), *The Frontiers of the Other: Ethics and Politics of Translation*, LIT, Berlin 2013, pp. 145-162. Il presente articolo dà per acquisite le premesse che lì si trovano discusse più ampiamente.

³³ P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione* (2004), Urbaniana University Press, Roma 2008. In italiano va inoltre considerata una raccolta di saggi di Ricoeur, con un'estensione temporale più ampia, curata da Domenico Jervolino, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001. Tra gli studi più recenti sul tema della traduzione in Ricoeur, si distingue per ampiezza il volume di C. Canullo, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis, Udine 2017.

³⁴ P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile*, cit., p. 27. Ricoeur parla della natura paradigmatica della traduzione – o, meglio, della traduzione come “modello” – già in un saggio del 1992, *Quale nuovo ethos per l'Europa?*, che in italiano è disponibile proprio nella raccolta curata da Jervolino nel 2001: la traduzione, in chiave politica, è uno dei modelli attraverso cui pensare l'integrazione europea (cfr. *La traduzione*, cit., pp. 76 sgg.).

In effetti, Ricoeur è interessato al fenomeno della traduzione per un motivo preciso. Non si tratta di guardare al tradurre dal punto di vista della filosofia, proponendo una lettura filosofica di taluni aspetti del fenomeno: per esempio l'alterità tra le lingue, gli spazi di comunicabilità (o incomunicabilità) tra le culture, la distanza temporale, il ruolo della *intentio auctoris* e via discorrendo. Le cose stanno esattamente all'opposto e da questo capovolgimento deriva l'idea della paradigmaticità del fenomeno: *la traduzione mostra qualcosa della filosofia*³⁵. Di più: la traduzione mostra qualcosa della teoria in generale e del suo rapporto con la prassi, in un senso che finisce per avvicinarsi a quel nocciolo di riflessioni comuni che, all'altro capo del "momento ermeneutico" della filosofia contemporanea si trovano già in Heidegger e in Gadamer. Lo spiega l'ultimo dei tre saggi contenuti nella raccolta del 2004, *Un "passaggio": tradurre l'intraducibile*. Riferendosi alle modalità più appropriate per definire la traduzione nelle sue condizioni di possibilità, Ricoeur argomenta che la questione si avvolge in una spirale di aporie: a quali condizioni due lingue sono traducibili l'una nell'altra? Quali sono i criteri che distinguono traduzioni migliori o peggiori, al di là dell'aderenza punto per punto dei due codici linguistici alla cosa? Esiste insomma un ideale della traduzione?

Qualcosa di simile emerge anche in un altro saggio della raccolta, *Sfida e felicità della traduzione*, il cui senso principale è uno: la traduzione è una sfida che sulla carta è impossibile; tuttavia, aggiunge Ricoeur, a onta di questa impossibilità, le traduzioni si danno di fatto. Ciò è possibile a patto che la traduzione *ideale* sia sostituita da un'esperienza differente, che il titolo francese del saggio identifica come *bonheur de la traduction*. Curiosamente, questa identificazione pone a sua volta una sfida di traduzione, o forse una traduzione impossibile: il termine francese "bonheur" non è infatti reso con precisione dalle scelte traduttive dell'edizione italiana, che opta appunto per "felicità", né da quelle dell'inglese, che predilige "source of happiness". "Bonheur" è infatti una sorta di *vox media*, che sta tanto per "felicità" quanto per "fortuna". Proprio il riferimento alla fortuna, connesso alla sfida, rende il senso del rifiuto di un ideale della traduzione, di una traduzione buona "in teoria": nella teoria non esiste traduzione perfetta, perché le specificità delle due lingue non sono mai totalmente commensurabili, per

³⁵ Nella ricezione italiana, il primo ad aver intuito questa portata del discorso di Ricoeur è stato D. Jervolino, a partire da *La traduzione come paradigma ermeneutico e le sue implicazioni per un'etica dell'ospitalità*, in «Ars interpretandi», 5 (2000), pp. 57-69. Per una contestualizzazione più ampia, cfr. D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008.

sintassi, semantica e contesto; o, meglio, esisterebbe se si desse una «lingua universale», un *medium* traduttivo che garantisse il giusto fattore di passaggio da un codice all'altro³⁶.

Eppure, scrive Ricoeur, *nonostante la teoria* dica diversamente, le traduzioni si sono sempre fatte e, con ogni probabilità, non si smetterà di farle. Per questa ragione, l'attenzione va dunque spostata su un piano diverso da quello dell'aporia teorica: quello che sostituisce il “che cos'è” con il “come si fa”. «Come fa il traduttore?», si chiede dunque Ricoeur. E la risposta più generale è apparentemente una non-risposta: «È proprio tramite un fare che cerca la sua teoria che il traduttore vince l'ostacolo – e anche l'obiezione teorica – dell'intraducibilità di principio da una lingua all'altra»³⁷. L'immagine di *un fare che cerca la sua teoria* è molto pregnante – e alla filosofia italiana ricorda quasi testualmente la formula dell'*Estetica* di Pareyson (1954), che è anche il primo approdo dell'ermeneutica nel nostro paese. La natura “tentativa” della traduzione è l'indizio più rilevante a favore della sua natura paradigmatica: privo di una *theoria* che sia presupposta alla *praxis*, l'atto del tradurre costruisce il proprio stesso paradigma – in altri termini, accanto al trasferimento da una lingua all'altra – la traduzione è anche costruzione di paradigmi.

Quando Ricoeur accosta la traduzione intralinguistica all'ermeneutica, ha in mente esattamente questo tratto. Il legame tra la prima e la seconda forma del tradurre va infatti ben al di là dell'analogia tra due trasferimenti che concernono significanti e significati: l'atto interpretativo che muove da costrutti di senso complessi, per i quali non esistono dizionari né regole sintattiche (miti, simboli, metafore...), è davvero altra cosa dall'interpretazione che si limita a trasferire contenuti da un dizionario all'altro. Dunque, se c'è qualcosa che lega i due sensi dell'interpretare, linguistico ed ermeneutico, per Ricoeur va cercato altrove. E in ciò la traduzione linguistica è esemplare per la filosofia dell'interpretazione: la traduzione è un modello di prassi che funziona là dove la teoria si ferma al paradosso.

L'accostamento tra il paradosso, che è la prima parola-chiave della ermeneutica di Ricoeur, e la sua filosofia della traduzione non deve apparire artificioso. Ciò che Ricoeur dice della traduzione – peraltro richiamando un vero e proprio *topos* delle discipline traduttologiche – è una sorta di amplificazione della sua impossibilità sul piano teorico: se la teoria dice che la traduzione ideale è quella che adegua perfettamente la lingua di arrivo alla lingua di partenza, allora il suo corollario immediato è che, non dandosi da

³⁶ P. Ricoeur, *Tradurre l'intraducibile*, cit., p. 57.

³⁷ *Ivi*, pp. 17-18.

nessuna parte quest'adeguazione, la traduzione è semplicemente impossibile. Sotto questo profilo, l'atto del tradurre fa parte di quell'insieme di esperienze che Ricoeur qualifica come la «lunga litania dei “nonostante tutto”». Ecco il paradosso del tradurre: «Nonostante l'eterogeneità degli idiomi ci sono dei bilingui, dei poliglotti, degli interpreti e dei traduttori»³⁸.

La traduzione oscilla dunque tra l'impossibilità teorica e la sua possibilità pratica, che si realizza “nonostante tutto”. In realtà, quando parla dei fenomeni del “nonostante tutto”, Ricoeur ha in mente soprattutto un altro esempio, di cui scrive negli stessi anni a cui risalgono i suoi testi sulla traduzione. Si tratta del perdono: anche il perdono si caratterizza infatti per un'aporia sul piano teorico e una (difficile) fattibilità al livello pratico. Le analisi che *La memoria, la storia, l'oblio* (2000) e, ancor prima, il breve saggio quasi omonimo raccolto in *Ricordare, dimenticare, perdonare (Passato, memoria, storia, oblio, 1996)*, convergono tutte nell'identificare il perdono come una linea oscillante tra realtà apertamente inconciliabili: perdonare significa tracciare una via stretta che separa la prospettiva dell'amnesia, la quale si propone di cancellare le ragioni delle vittime di un'azione delittuosa, e il vincolo di un debito infinito, che tende a inchiodare il futuro dei carnefici (o dei loro discendenti) al delitto compiuto. Ed è un'oscillazione che, contrariamente a quanto si possa pensare, non si esaurisce affatto sul piano individuale, ma ha un rilievo sociale – e dunque politico – di primaria importanza: il perdono è infatti un ingrediente fondamentale per la costruzione del legame sociale, che altrimenti sarebbe minacciato in continuazione dall'insorgere di divisioni e conflitti, in corrispondenza di quelle che, non a caso, chiamiamo le ferite della storia.

Da questo punto di vista, l'analogia con il modello della traduzione è perfetta. La posta in gioco del tradurre è data dal dilemma tra la fedeltà al testo di partenza, che però viola le specificità della lingua di arrivo, e il tradimento, che asseconda la lingua del destinatario, ma rischiando di annullare il mondo in cui il testo nasce. Il profilo ancipite della traduzione sta tutto qui, in questa sorta di doppio legame che la tradizione pensa sotto la forma dei due imperativi classici: portare il lettore all'autore, oppure ricondurre l'autore al lettore. La soluzione è pratica, ancora una volta: esclusa la possibilità di pensare il trasferimento interlinguistico nei termini di una adeguazione perfetta del testo di arrivo al testo di partenza, la traduzione perseguirà allora una forma di «equivalenza senza adeguazione»³⁹, ossia

³⁸ *Ivi*, p. 35.

³⁹ *Ivi*, p. 57.

una comparazione possibile tra oggetti strutturalmente incomparabili⁴⁰. Non dunque la riduzione di una lingua all'altra, ma un atto che – con una formula particolarmente felice – Ricoeur definisce di *ospitalità linguistica* e del quale, in questa forma, il significato pratico e politico è ormai innegabile⁴¹.

Analogamente, sul fronte del perdono – che per Ricoeur è un fenomeno essenzialmente politico, come gli dimostrano gli esempi delle riconciliazioni comunitarie, da ultima quella del Sudafrica del post-*apartheid* – perdonare non può consistere nel tentativo di “adeguare” le vittime ai colpevoli – cioè di sovrapporre i racconti delle une a quelli degli altri. Questo sarebbe ancora un effetto dei dispositivi giocati sull'amnesia/amnistia, che presuppongono l'esistenza di qualcosa che non si dà mai: una perfetta compatibilità tra storie che, per natura, si pensano invece come reciprocamente esclusive. Di contro, ancora con un'immagine che Ricoeur riserva al lavoro del traduttore, per il perdono la risposta giusta consiste in una sorta di “costruzione comparativa”, che non ipotizza l'esistenza di una tavola di corrispondenze tra realtà diverse, ma opera nel senso di promuovere la stipula di accordi successivi (e via via provvisori) tra esse. Se questa via rompe i confini della logica del paradosso, ciò dipende allora dal fatto che tanto la traduzione, quanto il perdono, funzionano come una specie di *possibilizzazione dell'impossibile*.

Quello dell'impossibile che si realizza “nonostante tutto” può così essere pensato come il confine estremo dell'azione politica: è un fenomeno che interviene quando tutto il resto “in teoria non funziona”, come si dice colloquialmente. Ciò vale per il perdono, che è appunto un dispositivo straordinario, messo a garanzia del funzionamento ordinario della sfera politica; ma vale anche per la traduzione, almeno nel secondo senso di Ricoeur, cioè come «interpretazione [...] all'interno della stessa comunità linguistica»⁴²; e ancor più per la traduzione in un terzo senso, che Ricoeur non tematizza qui ma riconosce bene, ossia l'interpretazione come attraversamento dei

⁴⁰ *Ivi*, p. 21.

⁴¹ Cfr. per es. uno dei saggi raccolti in *La traduzione. Una sfida etica*, nel quale l'*ospitalità linguistica* è definita come un compito (pratico, politico) «ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero» (P. Ricoeur, *La traduzione*, cit., p. 50). Da qui una definizione della traduzione come «scambio tra due intenzioni: quella di trasferirsi nella sfera di senso della lingua straniera, e quella di accogliere il discorso dell'altro nella sfera di senso della lingua d'accoglienza» (*ivi*, p. 100). Sul concetto di ospitalità linguistica, cfr. F.D. Fischer, *L'hospitalité langagière. Paul Ricœur et la question de la traduction*, in «Esprit», 2 (2014), 402, pp. 37-98; F. Brezzi, *Etica della traduzione per un'Europa plurale*, in «Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy», 2 (2018), 2, pp. 61-78.

⁴² *Ivi*, p. 27.

confini tra una comunità e l'altra. Ma proprio perché la "litania dei nonostante tutto" sta a cavallo tra l'interno e l'esterno dell'azione politica, è il fenomeno che meglio di altri è in grado di disegnarne l'immagine, guardandola appunto dal suo confine.

Questo rilievo dato al fenomeno della traduzione è ricorrente nella filosofia novecentesca, da Benedetto Croce e Franz Rosenzweig, da Walter Benjamin a George Steiner. Ma Ricoeur ha il merito – condiviso con pochi altri, tra cui Jacques Derrida – di far lavorare più a fondo la sua portata paradossale. Ed è proprio l'insistenza sul paradosso a valorizzarne la portata politica. Richard Kearney lo evidenzia bene quando, rispetto a Ricoeur, parla della traduzione come di una «ripresa creativa delle promesse non mantenute del passato»⁴³: tradurre (e, tipicamente, tradurre in una lingua diversa autrici e autori che non ci sono più) significa proporsi di «dare un futuro al passato», aprire al passato un ventaglio di opportunità non ancora realizzate, proprio come accade per il perdono. Ma, a ben vedere, questo gioco di tempi differenti sull'asse tra il passato e il futuro è esattamente lo stesso lungo il quale Ricoeur costruisce la distinzione tra la politica e il politico in *Le paradoxe du politique*, all'altro capo della sua riflessione: da una parte la politica è l'ambito del progetto, cioè «scommessa probabile sul futuro»; dall'altra il politico è il luogo della riflessione, della «retrospezione», del giudizio del futuro sul presente.

Questa è la luce che la filosofia (politica) della traduzione getta sul "momento ermeneutico" del pensiero ricoeuriano, ossia sull'ermeneutica del conflitto che copre il trentennio dagli anni sessanta alla fine degli ottanta. Il passo che Ricoeur non fa e che anche la maggior parte delle interpretazioni lascia intentato è la ricostruzione punto per punto delle analogie e delle differenze tra l'uno e l'altro paradigma. Di certo è un obiettivo possibile, per quanto la sua ampiezza sia un ostacolo non banale, ancor più per la sproporzione tra l'estensione del primo modello rispetto allo spazio molto ridotto che è occupato dal secondo. La sua praticabilità sta soprattutto nell'idea che l'ermeneutica del conflitto è in realtà un'analisi e una sperimentazione di strategie che ne rendano possibile il superamento: il compito dell'interpretazione che Ricoeur riconosce come il proprio non è semplicemente fotografare la contrapposizione ai diversi livelli che si sono ricordati (archeologia vs teleologia, semantica vs semiotica, *Verstehen vs Erklären*...), ma integrarla, cioè farla lavorare. Il che è esattamente quanto la traduzione fa integrando

⁴³ R. Kearney, *Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation*, in «Research in Phenomenology», 37 (2007), 2, p. 157.

l'universo linguistico di partenza e quello d'arrivo: ossia lasciandoli lavorare non soltanto nelle loro analogie ma anche nelle differenze, che si intrecciano imprevedibilmente determinando *le bonheur* della traduzione. Riconoscendo implicitamente l'analogia tra l'ermeneutica del conflitto e l'ermeneutica della traduzione, Ricoeur stesso può parlare del secondo senso del tradurre, come un interpretare nel significato più lato possibile. Ma c'è un dato in più da cui il compito di sovrapporre la metaforica del conflitto a quella della traduzione dovrebbe partire: ed è proprio l'origine comune nella nozione di paradosso. Il pensiero di Ricoeur è tutto tranne che una filosofia del paradosso, nonostante le sue radici jaspersiane. Tuttavia prende le mosse da lì, provando al contempo a uscirne: il conflitto e la traduzione sono le due risposte – o forse la medesima risposta – che Ricoeur elabora lungo tutto il suo percorso per trasformare il paradosso nel *terminus a quo* dell'ermeneutica filosofica.

English title: Philosophical Hermeneutics and Political Philosophy. The Paradigm of translation in Paul Ricoeur.

Abstract

The relationship between philosophical hermeneutics and political reflections cannot be reduced to a unique model. Differences are relevant among its main authors: from Heidegger's analysis of polis as a site where ontological difference appears, to Gadamer's practical turn, and Ricoeur's political background of his hermeneutics of the conflict.

The present paper argues that – despite appearances – the political issue is a general presupposition of Ricoeur's hermeneutics from the late 1950's onwards: in his philosophy of symbolism, metaphor, and narrative, it acts as a metaphorical reservoir giving rise to thought. After the ethical turn of the 1990's, the political matters come to the fore in the form of a theory of translation, which is the very heart of Ricoeur's hermeneutics.

Keywords: Hermeneutics; Political Philosophy; Ricoeur; Conflict; Translation.

Alberto Martinengo
Scuola Normale Superiore
alberto.martinengo@sns.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

