

Recensioni, rassegne, autopresentazioni, note

Recensione

Corijn van Mazijk, *Perception and Reality in Kant, Husserl, and McDowell*
New York and London, Routledge, 2020, pp. xviii + 174

Lo studio di Corijn van Mazijk si inserisce con competenza nell'ampio dibattito, sorto nell'ultimo decennio, sul rapporto fra la tradizione inaugurata da Sellars della cosiddetta Scuola di Pittsburgh, l'eredità kantiana e/o il movimento fenomenologico (cfr. ad es. Barber 2011; Sachs 2014; Manca, Nunziante 2020; De Santis, Manca 2021). Al centro dello studio vi sono la nozione di realtà, l'accesso ad essa consentito dalla nostra sensibilità e il grado in cui, in questo darsi del reale, dobbiamo considerare già in gioco capacità concettuali. È quindi un'indagine sulle interpretazioni concettualiste e non del rapporto fra mente e mondo.

Particolarmente stimolante è il fatto che l'autore opti per un confronto fra tre protagonisti: Kant, Husserl e McDowell. Nello sviluppo dell'argomentazione i tre pensatori hanno, metodologicamente parlando, ruoli diversi: la presenza di McDowell è onnipervasiva nel testo. La sua prospettiva è quella attraverso cui, e in vista di cui, si sviluppa tutta l'argomentazione. Ma intento di van Mazijk non è difendere la prospettiva di McDowell, quanto piuttosto farne emergere le criticità con l'aiuto degli altri due pensatori. Kant è il punto di partenza e il suo modo di concepire il ruolo della sensibilità nell'attingere ciò che è reale è l'oggetto di indagine della prima parte dello studio e anche il costante parametro di confronto per gli altri pensatori coinvolti. Husserl compare invece nella seconda parte del testo come il pensatore che dovrebbe fornire un'alternativa al modo di intendere il rapporto fra mente e mondo che scaturisce dall'interpretazione mcdowelliana della prospettiva kantiana.

Le diverse recensioni che il testo ha già ricevuto sono prova della sua rilevanza nel dibattito contemporaneo (es. Doyon 2021; Hanna 2021). Nel breve spazio di questa recensione, oltre a ricostruire le tesi generali dell'argomentazione, mi permetterò di sollevare alcune obiezioni a un lavoro molto accurato e interessante. Mia intenzione è riflettere sui limiti di un approccio generale che tende a trovare negli autori che studia esclusivamente i problemi che interessano al dibattito contemporaneo,

e non si lascia invece influenzare in quest'operazione dalle istanze che nascono negli autori in questione in modo da portare anche avanti il dibattito contemporaneo. Detto in modo più chiaro: il problema non risiede a mio avviso nel fatto che in questo studio si chieda a Kant di esprimersi su concettualismo e non, quanto piuttosto nel fatto che si adotti acriticamente il problema posto dalla filosofia della mente e della percezione contemporanea prendendo semplicemente una posizione nei confronti dell'assetto vigente, senza vagliare la possibilità che proprio il confronto con Kant e Husserl apra lo spazio per mettere in discussione i termini in questione e quindi capire meglio i problemi posti.

I primi due paragrafi del saggio di van Mazijk esaminano il modo in cui Kant costruisce il rapporto fra percezione e realtà e il ruolo che a tale riguardo affida ai concetti. La tesi difesa è che nell'ottica di Kant la realtà sia accessibile solo a soggetti capaci di orientarsi in modo spaziotemporale e che condividono la capacità di determinare attraverso i concetti il materiale fornito dalle intuizioni. Per giungere a questa tesi l'autore si sofferma su due passaggi cruciali dell'opera di Kant. In primo luogo, confrontando le posizioni sullo spazio di Kant in alcuni fra i più importanti e difficili scritti precritici con la posizione che poi elabora nella prima *Critica*, l'autore mette in risalto il fatto che, nell'ottica di Kant, andrebbe riconosciuta la presenza di un elemento extra-concettuale nell'esperienza. In secondo luogo, soffermandosi sulla critica che Kant muove all'idealismo soggettivista (nelle due versioni di Berkeley e Descartes), e discutendo il concetto di noumeno, van Mazijk appronta un primo confronto con McDowell dal duplice risvolto: da una parte, osserva che, a differenza di quanto suggerisce McDowell, laddove difende l'idea di un accesso immediato tramite la percezione alla realtà, Kant non radica le forme della sensibilità su fatti naturali; d'altro canto, ritiene che Kant abbracci una forma di dualismo simile alla teoria disgiuntiva di McDowell, cioè alla tesi secondo cui fra realtà e apparenza, quindi fra percezioni veridiche e non, vi è una differenza ontologica strutturale.

Il secondo paragrafo guarda al ruolo giocato dall'intelletto nel determinare i contenuti dell'intuizione. Van Mazijk si dedica a un breve confronto tra le due versioni della deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto che, come noto, rappresentano la modifica più radicale che differenzia l'edizione del 1787 della *Critica della ragion pura* da quella del 1781. La sua tesi è che in Kant le intuizioni siano già da sempre almeno in accordo con i concetti puri, e quindi che Kant sia fautore di una sorta di concettualismo debole. Nella seconda parte del capitolo si rivolge invece agli argomenti a favore di un non-concettualismo in

Kant prendendo in considerazione la teoria delle rappresentazioni oscure che troviamo nell'*Antropologia da un punto di vista pragmatico*.

Da questa prima parte del testo si evince chiaramente l'obiezione generale che sollevavo sopra. Van Mazijk non si sottrae mai dall'individuare i limiti dell'interpretazione mcdowelliana di Kant; anzi: obiettivo fondamentale della sua ricerca è far emergere, attraverso il confronto con Kant e Husserl, i controsensi del concettualismo forte difeso da McDowell. Nonostante ciò, le sue scelte argomentative, i passi dei testi kantiani su cui si sofferma, le domande che solleva e le risposte che va a cercare nei testi sono talmente influenzati dall'impostazione filosofica di McDowell che l'interpretazione di Kant ne risente. Ne deriva ad esempio che il problema della realtà in Kant è affrontato chiedendosi se vi è una compromissione con il mito del dato senza considerare adeguatamente il fatto che "realtà" in Kant designa due categorie (una appartenente alla qualità e l'altra alla modalità), e quindi che il nostro accesso a ciò che ci è esterno è già mediato da queste funzioni del giudicare. Oppure: nonostante l'autore distingua la nozione negativa e quella positiva di noumeno, e giustamente osservi che il noumeno sarebbe nell'ottica di Kant una possibilità logica più che reale, l'autore non considera i risvolti per una forma di concettualismo debole della tesi per cui, non potendo prescindere dal modo in cui nella sfera della sensibilità il materiale dell'esperienza è raccolto e ordinato dalle nostre intuizioni pure, allora il *noumeno* si presenta come un inevitabile concetto-limite, regolativo e non costitutivo, cui si deve far ricorso non appena si assume che qualcosa di esterno a noi perdura nel fluire delle nostre rappresentazioni. Ancora: si esaminano le due deduzioni e ci si interroga sull'esistenza delle rappresentazioni oscure, ma la complessa questione del ruolo giocato dall'immaginazione nella deduzione dei concetti puri dell'intelletto è affrontata in un modo a dir poco superficiale. Van Mazijk si limita a sostenere che, grazie alla sintesi dell'immaginazione produttiva, i contenuti dell'intuizione sono messi in accordo con i concetti (pp. 46-49, 133-134). Ma cosa ciò significhi rimane a mio avviso oscuro, visto che peraltro dello schematismo non si fa alcuna menzione. Su questo aspetto sarebbe stato probabilmente importante soffermarsi più approfonditamente sul debito che, per la sua interpretazione di Kant, McDowell contrae con Sellars.

In *Scienza e metafisica* Sellars osserva che Kant applica il termine "intuizione" a due tipi di rappresentazione: quelle che "sono formate dall'attività sintetica dell'immaginazione produttiva e alle rappresentazioni puramente passive della recettività che vengono a coincidere con la 'materia' (A86/B108) che l'immaginazione produttiva prende in conside-

razione" (Sellars 1968: 7). In altri termini: Kant farebbe valere la distinzione fra la "mera recettività" e l'"interessante terreno d'incontro della recettività con la spontaneità che è l'"immaginazione produttiva"" (Sellars 1968: 4). L'immaginazione si presenta come il primo effetto dell'intelletto sulla sensibilità, come una spontaneità che opera ciecamente, ma d'altro canto sarebbe anche la fonte originaria della conoscenza e in questione c'è il suo ruolo nella capacità attiva di ordinamento del materiale fornito dai sensi che Kant affida in un secondo momento a spazio e tempo come intuizioni formali piuttosto che come forme dell'intuizione.

L'obiezione che sto avanzando non riguarda tanto l'accuratezza filologica dell'interpretazione, né tantomeno i limiti dell'appropriazione di autori classici da parte della filosofia analitica e contemporanea, visto che è lo stesso Sellars, un esponente autorevole di questa tradizione, ad aver messo in risalto il ruolo ambiguo giocato dall'immaginazione nel rapporto fra mente e mondo. Il problema risiede, lo ripeto, solo nell'assumere come filo conduttore il modo in cui qui e ora si pongono le questioni, senza interrogarsi sulla loro genesi e quindi sulle loro condizioni di possibilità. È una questione certo storico-filosofica (manca nello studio una ricostruzione di come è nata una certa interpretazione di Kant), ma ancor di più metafilosofica (si tratta di interrogarsi nel far filosofia sul modo in cui farla senza affidarsi ciecamente al modo in cui oggi la si fa).

Nella seconda parte del testo, entra in gioco Husserl. Van Mazijk si sofferma in primo luogo sul concetto brentaniano di intenzionalità per la teoria husserliana della percezione e sul modo in cui Husserl affronti il problema della giustificazione delle credenze e introduca un contenuto extra-concettuale con la sua teoria degli atti intuitivi. In secondo luogo, van Mazijk avanza l'ipotesi che Husserl faccia propria una teoria del doppio aspetto (pp. 80-7), in cui si sforza di distinguere lo spazio della coscienza come opposto a quello della natura, attribuendo però alle due dimensioni lo stesso soggetto di indagine, ossia il rapporto fra mente e mondo, benché affrontato da angoli diversi. Dopo un confronto con Kant e con l'idealismo di Descartes, van Mazijk si volge a considerare diversi momenti della stratificata teoria della conoscenza di Husserl con l'obiettivo di difendere la convinzione che nella percezione siano in gioco dei livelli non-concettuali su cui si fonda il pensiero concettuale.

La parte su Husserl è a mio avviso quella più ostica, perché la trattazione prosegue in modo alquanto arbitrario. A causa dell'impostazione che ho già criticato, a mio avviso manca una contestualizzazione del pensiero di Husserl nei diversi momenti della sua produzione. Per esempio, nell'analizzare la proposta filosofica delle *Ricerche Logiche* con l'o-

biiettivo di ascrivere a Husserl il riconoscimento di un elemento extra-concettuale grazie alla sua distinzione fra atti intuitivi e significanti, van Mazijk si sofferma sulla differenza tra le percezioni che prefigurano delle relazioni categoriali e i giudizi che le fanno emergere. Tuttavia, quando si limita ad annoverare l'intuizione categoriale fra gli atti intuitivi che, riempiendo atti significanti vuoti, rimanderebbe a un qualcosa di extra-concettuale (p. 72) mi sembra si contraddica in modo evidente. L'intuizione categoriale è l'atto attraverso cui si colgono le forme categoriali, ossia i concetti puri che costituiscono l'intelaiatura logica del reale. Si può attribuire a questo atto un contenuto extra-concettuale solo se si perde completamente di vista il fatto che Husserl liberi l'intuizione dalla sua contrapposizione alla sfera dell'intelletto (cfr. Manca 2017).

Oppure: quando si dedica all'analisi delle sintesi passive per mostrare come vi siano contenuti non-concettuali all'opera, van Mazijk a mio avviso perde di vista tutto il problema husserliano della soggettività trascendentale quale vita costituente, ossia insieme di nessi che vanno formandosi attraverso uno stratificato processo di sintesi. Il punto è a mio avviso che Husserl sottopone la distinzione fra recettività della sensibilità e spontaneità dell'intelletto a una revisione radicale, riconoscendo all'opera già da sempre una spontaneità inconscia che ha delle proprie strutture ed è la base per ogni intuizione eidetica. La distinzione fra concettuale e non cade completamente in secondo piano.

Per il motivo appena esposto, molto interessante trovo invece la riflessione che van Mazijk sviluppa in questo contesto sulla coscienza di animali non razionali in Husserl e per contrapposizione a McDowell che dimostrerebbe come sia possibile maturare una familiarità con il modo che non sia di tipo concettuale (cfr. p. 153).

L'ultima parte dedicata a McDowell è a mio avviso quella in assoluto più interessante, ben argomentata e strutturata, a riprova che il volume soffre di una sorta di prolessi argomentativa, in cui l'autore ha pensato che, per sostenere la sua interpretazione critica delle tesi su mente e mondo di McDowell, avrebbe dovuto in primo luogo introdurre la posizione di Kant e delineare attraverso quest'ultimo e Husserl un'alternativa al concettualismo forte di McDowell. Oggetto di critica di van Mazijk è, in particolare, il dualismo che McDowell introduce fra spazio delle ragioni e spazio della natura. È sua convinzione che il concettualismo sia attraente solo se si accetta la divisione in due spazi; ma ritiene che sia difficile accettarla nella misura in cui assegna contenuti mentali non concettuali al regno della natura; reputa di difficile comprensione l'idea che lo stesso spazio delle ragioni consista in definitiva di fenomeni natu-

rali; ritiene che questo naturalismo si adatti male alle ambizioni trascendentali di McDowell e infine che il passaggio dal non-concettuale allo spazio delle ragioni non possa essere chiarito sulla base di questa divisione degli spazi. Queste argomentazioni di van Mazijk sono abbastanza convincenti. Al contempo credo che l'argomentazione avrebbe giovato di un'analisi più approfondita delle diverse tipologie di naturalismo introdotte da McDowell e della peculiarità del suo naturalismo aristotelico della seconda natura, che a mio avviso permetterebbe di trovare uno spazio per il naturalismo anche nella fenomenologia di Husserl (cfr. Manca 2014 e Manca 2013).

Danilo Manca

Recensione

Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*

a cura di A. Eusterschulte e S. Tränkle, Berlin-Boston, De Gruyter, 2021, pp. 304.

Con l'intento di portare a termine ciò che l'improvvisa scomparsa di Adorno aveva irrimediabilmente interrotto, la moglie Gretel e l'allievo Rolf Tiedemann ne pubblicavano nel 1970 l'ultimo grande sforzo filosofico: *Teoria estetica*. Tuttavia, malgrado l'immenso lavoro dei curatori, essa resta frammento, testimonianza soltanto provvisoria di un processo ancora *in fieri*. A ben vedere, sono state difficoltà di ordine formale a decretare la necessità di continue revisioni adorniane al testo e a sancirne, di fatto, la definitiva incompiutezza. Più precisamente, la ricerca incessante di una coerenza profonda tra i contenuti e la forma che li veicola ha imposto all'opera una configurazione tutt'altro che lineare. Ovvero, attraverso uno stile rigorosamente paratattico, Adorno ha articolato i nuclei concettuali di *Teoria estetica* in figure costellative, nello sforzo di mantenere in costante movimento l'architettura di un pensiero essenzialmente refrattario a qualsiasi fissità definitoria.

Questo peculiare procedimento compositivo, inasprito dalla sua sostanziale incompletezza, rende la ricezione di *Teoria estetica* particolarmente ostica e problematica. A chiunque voglia confrontarsi con essa, infatti, una siffatta prassi espositiva richiede una preliminare interrogazione sulle modalità – se non anche sulla possibilità stessa – di commento all'opera. Altrimenti detto, in casi come questo, in cui persino la strut-

tura formale avanza determinate pretese teoriche, urge una riflessione metacritica per individuare gli approcci interpretativi più adeguati a rispettarne il carattere aperto e dinamico.

Coscienti del ruolo decisivo che tale questione riveste nella comprensione dell'incompiuto adorniano, Anne Eusterschulte e Sebastian Tränkle ne fanno il perno attorno a cui gravita il volume da loro curato, tratto dalla conferenza *50 Jahre Adornos Ästhetische Theorie*, svoltasi nel gennaio 2020 presso la Freie Universität di Berlino (p. x), e qui oggetto di recensione. Che la suddetta problematica ne rappresenti effettivamente il punto focale è testimoniato con evidenza dalla pluralità di metodi impiegati dai vari commentatori nelle loro letture di *Teoria estetica*. Benché attraverso percorsi differenti, l'obiettivo comune resta formulare un commento che non tradisca la logica complessiva dello scritto adorniano: alcuni offrono un'esegesi più aderente al testo; altri scelgono un accesso più sistematico; altri ancora ricostruiscono l'articolazione di un paragrafo a partire da formulazioni particolarmente pregnanti (p. ix). A una simile ampiezza metodologica ne corrisponde, d'altra parte, una tematica: eminenti studiosi di estetica e di filosofia adorniana provenienti dal panorama internazionale si sono misurati con questo denso *opus postumum*, analizzandone singolarmente tanto le dodici sezioni principali, quanto quelle appendici che al momento della morte di Adorno non erano state ancora organicamente inserite nel corpo del testo. Sebbene, data la ricchezza di spunti sollecitati da *Teoria estetica*, ambire a trattarli tutti nella loro interezza sia essenzialmente utopico, questa pubblicazione collettanea ha nondimeno il pregio di affrontarne in modo serio una molteplicità davvero ragguardevole.

Allo stesso modo, nel tentativo di dar conto della complessità di *Teoria estetica*, estremamente significativa risulta essere la formazione di un reticolo di corrispondenze e intersezioni esplicite tra i saggi, nonché di frequenti richiami ad altri scritti adorniani. Lungi dall'essere un elemento accidentale, questa tessitura intertestuale, messa in luce peraltro dagli stessi curatori (p. x), rispecchia fedelmente l'attitudine costellativa propria del pensiero di Adorno, capace di guadagnare in profondità e sempre rinnovata originalità, se colto nella sua struttura costitutiva di nessi. Che tale dimensione relazionale sia ripresa ed enfatizzata anche nel presente volume concorre a mantenere vivo quello stesso movimento tra le parti tanto anelato da Adorno, che tuttavia, qui, rischiava di essere paralizzato dalla scelta editoriale di ordinare i contributi secondo l'esatta successione delle sezioni di *Teoria estetica*.

Fulcro centrale del tomo (pp. 29-218), i dodici commenti agli altrettanti paragrafi principali dell'opera adorniana sono preceduti da una breve prefazione (pp. ix-x) e una più estesa introduzione (pp. 1-18) redatte dai curatori e da una riflessione dedicata alla frase inaugurale di *Teoria estetica* (pp. 21-8). Gli stessi sono poi seguiti da considerazioni rispettivamente sui *Paralipomena* (pp. 219-31), sull'exkursus *Theorien über den Ursprung der Kunst* (pp. 233-40), sulla *Frühe Einleitung* (pp. 241-55) e infine sul ruolo della critica di Adorno alle estetiche di Kant e Hegel (pp. 257-72). Nel complesso, dunque, l'intera raccolta consta di ben diciotto saggi: procedere ora a un'analisi puntuale di ciascuno di essi risulterebbe altamente dispersivo e superficiale. Ragion per cui, si opterà invece per una selezione di quei contributi che si sono dedicati a luoghi del testo adorniano, la cui resistenza al commento si avverte in modo particolarmente acuto.

Se, come sostengono Eusterschulte e Tränkle, la ricezione di *Teoria estetica* si svolge nella costante tensione tra il suo non-farsi-comprendere e il suo voler-essere-compresa, ai saggi raccolti spetta allora la sfida di rendere manifesta questa stessa tensione e di aprirla alla comprensione e a un continuo ripensamento (pp. 1; 18). Nondimeno, tale compito può rivelarsi quanto mai arduo in corrispondenza di quelle parti dove l'incompiutezza dell'opera adorniana si percepisce in tutta la sua evidenza e criticità, ossia là dove il processo di stesura, pur mostrandosi nei suoi stadi meno progrediti, offre formulazioni impossibili da trascurare.

In tal senso, Alexander García Düttmann dedica la propria riflessione ai *Paralipomena*, vale a dire a quei centocinquantuno frammenti, la cui disposizione nell'opera a stampa è da imputare totalmente a Tiedemann, che, seguendo il criterio tematico, li ordina in dodici gruppi (p. 219), tanti quanti i paragrafi principali di *Teoria estetica*. Nonostante tale identità numerica, le due successioni di temi non si equivalgono perfettamente: difficile, quindi, argomentare che i *Paralipomena* possano essere letti come un semplice raddoppiamento di *Teoria estetica* (p. 220). A impedirlo, secondo l'autore, è soprattutto una differenza nelle possibilità del commentatore, che, qui, deve sapersi muovere tra il rischio di ricondurre il commento di un frammento a quello dell'intera *Teoria estetica* e l'accusa di arbitrio nel considerare ogni frammento come singolo (p. 221). Ciò che García Düttmann propone, allora, è l'idea di un commentatore audace che si avvicina al testo e che scommette su una precisa prospettiva attraverso cui leggerlo: del suo lavoro giudicherà poi il lettore (p. 222). E così un contributo, in cui la riflessione su come com-

mentare e il commento stesso si intersecano, non poteva che concludersi con l'appello diretto "*Reicht es für einen Kommentar?*" (p. 230).

Ben diverso l'approccio che Emil Angehrn adotta nella sua lettura dell'exkursus *Theorien über den Ursprung der Kunst*, ovvero quel testo in sé sostanzialmente compiuto ma che, senza una collocazione adorniana definitiva, è stato posizionato da Tiedemann in chiusura dei *Paralipomena*. Il saggio in questione si struttura proponendo una tripartizione analoga a quella dell'exkursus stesso (p. 233). Ripercorrendo passo a passo la critica di Adorno al concetto d'origine, che Angehrn accosta a quella del pensiero identitario in *Dialettica negativa* (p. 235), l'accento viene posto con forza sulla sua *pars construens*. In altre parole, vettore principale del commento è il riconoscimento, nella critica alle tendenze regressive e distorte, della possibilità di una riflessione non riduzionistica sulla questione dell'origine, attraverso cui Adorno dispiegherebbe il potenziale ancora aperto dell'estetico, articolando al contempo il carattere più proprio dell'arte (pp. 236; 240). Angehrn non esita così a sottolineare la significatività dell'orizzonte delineato dall'exkursus, che permette di guadagnare un accesso inedito a una concezione più profonda dell'estetico stesso (p. 240).

Si concluda, infine, con il commento di Eva Geulen a un altro momento del processo di scrittura di *Teoria estetica* estremamente problematico: la *Frühe Einleitung*. Per fronteggiarne le difficoltà interpretative, l'autrice mantiene una forte aderenza al testo e alla sua struttura, leggendoli alla luce di una sola tematica: il rapporto delle opere d'arte con la filosofia (p. 242). Secondo Geulen, questa scelta è giustificata da una tensione sostanziale tra la tesi che Adorno espone nei primi due blocchi e quella che adombra nel terzo. Se lì la convergenza di filosofia e opere d'arte si dava nel loro contenuto di verità (p. 243), qui questo stesso motivo sembra, invece, venir meno. Al suo posto, si impone prepotentemente sulla scena il concetto di "seconda riflessione" (p. 253), che però solo la filosofia è in grado di svolgere. Cosa tale primato filosofico comporti per l'intero impianto dell'opera, Geulen lo argomenta analizzando nel dettaglio un testo che, sebbene apparentemente escluso dall'ultima stesura, serba nuclei concettuali tutt'altro che secondari.

Elettra Villani

Rassegna

Filosofia e traduzione

su: E. Cerasi e F. Mores (a cura di), *Traduzione*, “Giornale Critico di Storia delle Idee”, n. 1 (2020), pp. 324; S. Hrnjez e E. Nardelli (a cura di), *Hegel and/in/on translation*, “Verifiche”, n. 1 (2020), pp. 333; AA. VV., *Philosophy of translation. An interdisciplinary approach*, “Teoria”, n. 2 (2020), pp. 244.

Il problema filosofico della traduzione, nelle sue pressoché inesauribili declinazioni, ha ricevuto nel dibattito accademico italiano recente un’attenzione significativa. Nel 2020, in particolare, a questo tema sono stati dedicati ben tre numeri di altrettante riviste nazionali, che hanno cercato di attraversare, in modo originale e da diverse angolazioni, il significato, i limiti e le implicazioni del rapporto tra la filosofia e la pratica traduttiva. Il primo in ordine di pubblicazione è stato a giugno il volume del “Giornale Critico di Storia delle Idee” *Traduzione*, a cura di Enrico Cerasi e Francesco Mores, che ha cercato di problematizzare, anche attraverso alcune rivisitazioni del tema dell’“intraducibile”, un rapporto con la traduzione che nel mondo contemporaneo appare spesso banalizzato e distorto, compresso tra il “cattivo universalismo dell’ormai imperante *globalish*” e “l’altrettanto esiziale ripiegamento su fittizie identità culturali particolaristiche” (p. 7). Pochi mesi più tardi è apparso *Hegel and/in/on translation*, a cura di Saša Hrnjez and Elena Nardelli, un fascicolo della rivista “Verifiche” interamente dedicato a un autore che, pur essendosi occupato soltanto marginalmente di problematiche *stricto sensu* traduttologiche, ha tematizzato implicitamente con la sua dialettica – come i vari autori del numero hanno perspicuamente mostrato – la dinamica stessa del gesto traduttivo, lasciando peraltro in eredità un prezioso vocabolario per ripensarlo. A dicembre 2020 risale infine il numero di “Teoria” *Philosophy of translation. An interdisciplinary approach*, che ha pubblicato gli interventi del convegno internazionale *Homo translator. Traditions in translation* (Nagoya, Giappone – 4-5 luglio 2019) e che si segnala non solo per un interessante riconsiderazione della centralità del tradurre nell’esperienza speculativa di alcune grandi figure del Novecento (da Derrida a Heidegger, da Ricoeur a Benjamin), ma anche per un’apprezzabile attenzione, in diversi dei suoi contributi, alle peculiarità del dialogo traduttivo con tradizioni extra-europee. Più che riassumere analiticamente i risultati di queste indagini – che muovono da esigenze, percorsi e punti di vista inevitabilmente svariati – vorrei tentare in quanto segue soprattutto di restituire, per loro tramite, quell’orizzonte di ri-

cerca che esse hanno tracciato e nel quale questa stessa pubblicazione, che da esse è preceduta, ambisce ora a collocarsi.

Il rapporto tra filosofia e traduzione – come è noto – è un rapporto sfaccettato, in cui la congiunzione “e” assume, a seconda dei contesti, diversi significati possibili: in un primo senso, che è anche forse il più comune, parlare di “filosofia e traduzione” significa parlare di “filosofia della traduzione”, ovvero di una riflessione che si sofferma, prescrittivamente o descrittivamente, sui presupposti teorici e sul significato teorico del processo traduttivo; “filosofia e traduzione” allude però anche alla duplice dimensione analogica della “filosofia come traduzione” e della “traduzione come filosofia”, ovvero a quell’ambito di affinità enadica che rende il tradurre e il pensare concettualmente due pratiche profondamente simili e densamente collegate l’una all’altra; questo rapporto trova, in ultimo, un’ulteriore declinazione nel concreto contesto della “traduzione della filosofia”, ogni volta, cioè, che è il testo filosofico stesso il soggetto di una mediazione interlinguistica. Tutti e tre i volumi che qui consideriamo – ed è questo innanzitutto un aspetto da rilevare – mettono bene in luce l’integrabilità e l’interconnessione di questi possibili accessi. Lo fa in particolare, fin dal titolo, il volume su Hegel – tanto che la stessa suddivisione in tre successive sezioni (“On translation: Theoretical perspectives” [pp. 1-146]; “Effects of translation” [pp. 147-248]; “Hegel translated” [pp. 249-333]), che ricalcano una parziale segmentazione tematica di questi piani, appare, alla luce del contenuto effettivo dei contributi, in qualche modo secondaria.

Questo volume, sul quale vorrei innanzitutto soffermarmi, ha meritariamente colmato una lacuna nella ricerca hegeliana, come i curatori stessi evidenziano nell’articolo di apertura (cfr. p. X). Ha infatti mostrato come nel discorso filosofico di Hegel il tema della traduzione sia centrale anche sotto punti di vista meno apparenti di quelli solitamente battuti. Fin dalle prime pagine, Hrñez e Nardelli fanno notare, da un lato, che il lessico concettuale hegeliano si presenta come una traduzione della lingua naturale, con la quale resta costantemente ed esplicitamente in tensione; dall’altro, che l’ambito del *Begriff* viene presentato nell’*Enciclopedia* in una problematica continuità – definita di nuovo nei termini di una traduzione – con quello della *Vorstellung*. L’“istinto logico” (p. 93) che rende Hegel essenzialmente distante da un Benjamin – come ha mostrato nel suo saggio Michele Capasso – e che lo porta a svalutare, sul piano teorico, il gesto traduttivo, iscrive in realtà al tempo stesso la traduzione, sia pure in modo implicito, fuori dalla retorica dello scacco e dell’ineffabile delle “anime belle” romantiche, e dentro il movimento at-

tivo di sviluppo dello spirito (cfr. Guillaume Lejeune, pp. 37-54) – ad esempio, dentro il “processo di trasformazione e liberazione del soggetto finito” (cfr. Alessandro Esposito, pp. 95-111). La dinamica di questo *Übersetzen* speculativo in gioco nel pensiero di Hegel rappresenta l’orizzonte di indagine di tutti i contributi della prima sezione. Mentre Angelica Nuzzo, ricorrendo ad alcune categorie derridiane, interpreta il passaggio dalla Logica alla Natura nell’*Enciclopedia* come l’inevitabile tradursi ed esplicarsi di una dimensione di assoluta (e perciò intraducibile) trasparenza, altri – tra cui Michael Marder – pongono l’accento su come proprio la trasparenza a cui mette capo il processo traduttivo della dialettica e della lingua hegeliane conservi costitutivi elementi di opacità. La traduzione, sostiene Silvia Pieroni, “apre al negativo, alla differenza e all’alterità” (p. 33) – ad un Altro che non viene semplicemente rimosso, o assimilato al Proprio, ma che del Proprio può, nella sua irriducibilità radicale, sollecitare possibilità latenti. Come sottolinea Federico Orsini, il movimento traduttivo che dalla *Vorstellung* conduce al *Begriff* – ciò che Orsini felicemente definisce “l’*energeia* della ragione stessa” (p. 145) – non è mai unidirezionalmente orientato e definitivamente risolto; questa inestricabile continuità tra la dimensione anestetica del pensiero puro e la regione impura della rappresentazione non deve tuttavia indurci – avverte Gianluca Garelli – a rinunciare troppo frettolosamente a quella faticosa traduzione nel concetto nella quale (sola) consiste, hegelianamente, la *Bildung*.

Nella seconda e nella terza parte del volume il focus si sposta: dallo studio delle convergenze strutturali tra il gesto traduttivo e il pensiero di Hegel si passa qui ad una riflessione sulla traduzione *delle* sue opere. I contributi della seconda sezione, in particolare, prendono in esame alcuni momenti rappresentativi della *Wirkungsgeschichte* degli scritti hegeliani nei quali la traduzione, più o meno direttamente, ha giocato un ruolo decisivo. Mentre Ayumi Takeshima traccia una storia della ricezione di Hegel in Giappone, Francesca Iannelli e Alain P. Olivier esaminano comparativamente le vicende traduttive delle *Lezioni di Estetica* in Italia e in Francia, evidenziando come la pionieristica tradizione francese sia stata – e per certi versi resti – di cruciale importanza per la ricezione dell’estetica hegeliana nel nostro paese. Mariana Teixeira e Jakub Mácha considerano il caso più specifico di due fecondi *lost in translation*: l’uno ripercorre la storia della traduzione filologicamente eccepibile data da Kojève alla sezione IV.A della *Fenomenologia dello spirito*, che pur restituendo un’interpretazione parziale della dialettica servo-signore ha aperto a nuove interpretazioni del testo hegeliano; l’altro, sottolinea co-

me una resa impropria del termine *Beiheerspielen* in un passaggio della *Fenomenologia* abbia portato Derrida a una critica altrimenti ingiustificata della dialettica. Nella terza sezione troviamo invece una serie di saggi, che in modo particolarmente originale (anche se con diversi gradi di intensità speculativa) testimoniano l'esperienza diretta di traduzione del testo hegeliano di alcuni traduttori internazionali: Georges Faraklas racconta la peculiare sfida di tradurre in greco moderno un autore la cui lingua è densa di risonanze del greco antico; Paolo Giuspoli insiste sulla difficoltà di restituire in traduzione il "metodo di svolgimento dell'esposizione" (p. 302) operativo in un testo come la *Scienza della Logica*; per Zdravko Kobe aspetto critico della traduzione di scritti concettualmente saturi come quelli hegeliani è l'incommensurabilità degli orizzonti linguistici di partenza e di arrivo, che spesso costringe il traduttore a determinare ciò che l'originale lascia indeterminato; George Di Giovanni dal canto suo evidenzia – e con ciò torniamo circolarmente là dove siamo partiti – la singolare problematicità di tradurre una lingua doppiamente radicata nella storia della metafisica occidentale e (soprattutto) nel linguaggio naturale.

Complessivamente, il volume è di grande interesse e pregio, propone con chiarezza argomentativa prospettive inedite sul pensiero hegeliano e al tempo stesso rilancia in modo originale questioni che eccedono il perimetro dello specialismo. Se i suoi scopi erano, nelle parole dei curatori, da un lato creare "un solido scheletro per un approccio globale agli aspetti traduttivi della filosofia e della dialettica di Hegel" e dall'altro "stabilire una teoria hegeliana della traduzione" (p. IX), il primo mi pare tuttavia sia stato raggiunto, forse, in modo più completo del secondo: mentre molti dei contributi fanno lodevolmente chiarezza sul modo in cui le categorie traduttologiche aprano nuove chiavi interpretative sul pensiero hegeliano, più sullo sfondo resta (con la pregevole eccezione del saggio di Emmanuel Renault [pp. 177-201] e di qualche suggestione nei saggi della sezione terza) il modo in cui le categorie hegeliane possano illuminare una riflessione sulla traduzione. Un compito evidentemente ambizioso – e forse necessariamente successivo al primo – nella cui direzione si muoverà, peraltro, il contributo di uno dei due curatori, Hrnjez, al numero di "Teoria".

Proseguirei dunque la rassegna proprio con *Philosophy of translation. An interdisciplinary approach*. Questo volume si caratterizza rispetto al precedente per una maggiore trasversalità tematica (e geografica), ma anche (di conseguenza) per una minore riconoscibilità di un indirizzo complessivo di ricerca. Il tema "filosofia e traduzione" viene anche qui

sondato in mondo tridimensionale: mentre il volume su Hegel partiva però innanzitutto da considerazioni sulla “filosofia come traduzione” e sulla “traduzione della filosofia”, qui il discorso si irradia piuttosto, come suggerisce il titolo, dal punto di vista della “filosofia della traduzione”. Tra i meriti di questa pubblicazione, che come detto prende le mosse da un convegno tenutosi in Giappone, va riconosciuto senz’altro, più ancora che la sua impostazione interdisciplinare, l’aver dato spazio alla dimensione interculturale del tradurre – cosa non comune nel dibattito italiano.

I primi cinque saggi, in particolare, rappresentano altrettanti tentativi di portare un ragionamento sulla “filosofia della traduzione” proprio su questo terreno. Rifacendosi esplicitamente alla scuola ermeneutica, Seung C. Kim riflette ad esempio, nel suo breve contributo introduttivo, su che cosa significhi tradurre per un essere che come l’uomo ha nella traduzione la propria attività distintiva e che, a maggior ragione oggi, si trova a “pensare, scrivere e lavorare in un mondo linguisticamente ibrido” (p. 7). Tradurre, secondo Kim, significa “decifrare”, “demitizzare”, ma soprattutto stabilire “un dialogo con la tradizione”, giacché fondamentale per intendere una lingua è sempre anche “in qualche modo condividere la cornice di riferimento in cui quella lingua genera significato” (p. 8). In questo clima ermeneutico si colloca anche l’articolo di Zbigniew Wesołowski, che quasi esemplificando il punto di Kim, tenta di esplorare la traducibilità nel pensiero cinese del concetto occidentale di verità. A partire dai *Dialoghi* di Confucio, Wesołowski sostiene che anche la tradizione cinese possieda un’idea di verità basata su un “rapporto di corrispondenza” (p. 31): mentre tuttavia il pensiero occidentale sviluppa questa idea prevalentemente (anche se non esclusivamente) in senso logico-proposizionale, il pensiero cinese, che riflette sulla corrispondenza tra l’uomo nobile [*Junzi*] e il *Tao*, la articola innanzitutto in termini etico-pratici. Se questa difficile ricerca di simmetrie interlinguistiche ed interculturali torna al centro nel contributo di Paul L. Swanson, che ci dà un saggio della sua esperienza di traduttore dal cinese, Jorge Martínez indaga invece il *topos* transculturale della catastrofe babelica e individua nella traduzione, seguendo Ortega y Gasset, la salvifica possibilità di una sempre ripristinabile comprensione. Il filosofo madrileno rappresenta uno dei riferimenti speculativi anche del saggio di Alicia M. de Mingo Rodríguez, che insiste sulla necessità di “rivendicare e mantenere vive la memoria e la visibilità della traduzione” (p. 77): contro le tendenze omogeneizzanti della globalizzazione, occorrerebbe trasformare la tra-

duzione – sostiene – da silenziosa operazione di assimilazione dell'altro a luogo di un'ospitalità costantemente messa alla prova.

I successivi contributi del volume si presentano come interessanti dialoghi con alcune autorevoli voci del pensiero contemporaneo. Hrnjez, come detto, torna qui ad occuparsi di Hegel, oltre che di Benjamin. Il suo saggio mette a fuoco il rapporto tra la traduzione e il negativo, interrogandosi, nello specifico, sul modo in cui “il carattere negativo-differenziale del linguaggio si manifesti nel rapporto tra le lingue diverse” (p. 168). Hrnjez mostra che il genere di negatività che alligna nella traduzione implica una dimensione di riflessività analoga a quella della “negazione assoluta” hegeliana (p. 178): traducendo, si fa esperienza di qualcosa che è più originario della stessa “vita storica del linguaggio”, e cioè dello strutturale “scarto tra l'inteso e il modo d'intendere”, o in termini benjaminiani, della “lontananza della pura lingua” (p. 183). Mentre Elinor Hållén e Maria B. Saponaro tentano di individuare le condizioni di applicabilità della nozione di traduzione, rispettivamente, al processo di articolazione dei contenuti inconsci della psicoanalisi e alla traduzione algoritmica del pensiero umano, il brillante saggio di Elena Nardelli dialoga con un'altra figura centrale della riflessione sulla traduzione di ambito tedesco, Martin Heidegger. La prima parte del saggio si confronta con le sparse considerazioni esplicite di Heidegger sul tradurre: la tesi di Nardelli è che per Heidegger l'interpretazione rappresenti il movimento autenticamente aprente, “che si muove nel gioco dell'apertura delle possibilità” (p. 125), e la traduzione la sua necessaria (e sempre necessariamente unilaterale) stabilizzazione. Nella seconda parte, l'autrice si concentra su un caso più specifico per portare in rilievo i caratteri peculiari del tradurre heideggeriano: i successivi tentativi di appropriarsi traduttivamente di un passo dell'*Etica Nicomachea* nel corso degli anni '20 evidenziano chiaramente come la traduzione, ben più che lo sforzo di intonarsi ad una presuntamente inviolabile intenzione comunicativa, sia per Heidegger il faticoso esercizio di pensare ciò in un testo (e per l'autore stesso) è rimasto impensato. Completano la sezione i saggi di Carlo Chiurco e di Alberto Martinengo. Il primo argomenta contro alcune posizioni dell'ermeneutica e del post-strutturalismo, che considerano la traduzione un'approssimazione sempre condannata al naufragio dalla indeterminabilità di ogni significato e che “rimproverano al λόγος occidentale di aver tralasciato la questione dell'*incommensurabile*” (p. 86): Chiurco tenta di mostrare che questo rimprovero debba essere rivolto piuttosto al mito, e che il λόγος faccia anzi “della mediazione impossibile con l'*incommensurabile*” – e cioè del movimento traduttivo – “la sua ca-

ratteristica dominante” (p. 97). Anche per Ricoeur, su cui Martinengo incentra il proprio lavoro, la traduzione oscilla “tra l’impossibilità teorica e la sua possibilità pratica”: essa sarebbe in fondo “una forma di ‘equivalenza senza adeguazione’” (p. 159) o in altri termini una “possibilizzazione dell’impossibile” (p. 160). Martinengo mostra bene nel suo saggio come questa idea di ospitalità linguistica stia in uno strettissimo rapporto con la riflessione politica ricoeuriana.

Nel suo insieme, il numero di “Teoria” mostra una certa continuità prospettica e una preziosa complementarità tematica con quello del “Giornale Critico di Storia delle Idee”, con il quale si conclude – non prima di qualche considerazione finale su entrambe le pubblicazioni – questa rassegna. Anche nel volume curato da Cerasi e Mores il punto di vista dominante è infatti quello della filosofia della traduzione – e lo è forse, anzi, in modo ancora più marcato che nel volume precedente. *Traduzione* vuole collocarsi molto concretamente nei tempi che viviamo, come una reazione a quel “mondo della perfetta traducibilità creato dal *Word Wide Web*” (p. 9) che relega il tradurre ad una funzione tanto quotidianamente centrale quanto inapparente. Non è un caso che l’attenzione sia portata subito, con la prima sezione, sulla questione dell’“intraducibilità”; una questione con la quale oggi – vittime involontarie dell’efficiente automatizzazione delle pratiche traduttive e della concezione strumentale del linguaggio che ad essa si accompagna – raramente ci troviamo a fare i conti in modo autentico. Andrea Tagliapietra ricorda come il silenzio sia parte integrante della parola e come la traduzione sia perciò sempre un atto che si svolge sullo sfondo dell’intraducibile: nell’analisi di Alice Giordano, il romanzo *Epepe* e il *Codex Seraphinianus* diventano luoghi epifanici, rispettivamente, dell’angoscia e della meraviglia di cui si colora l’esperienza di questa intraducibilità. A partire da suggestioni di Ernesto de Martino e da un originale esperimento di riscrittura, Chiara Dolce ed Elena Nardelli riflettono poi entrambe sul carattere “mediale”, insieme passivo e attivo, della traduzione: nel tradurre si condensano un ricevere e un trasmettere; un appello dell’Altro, che resta irriducibilmente lontano, e una risposta, che all’Altro dona “una ulteriore possibilità di sopravvivenza” (p. 63).

Con l’eccezione del saggio di Marco Duichin incluso nella sezione “Controversie” e dedicato alla problematica traduzione del titolo dell’opera kantiana *Zum ewigen Frieden*, tutti gli altri contributi che si misurano direttamente con i temi oggetto di questa rassegna si trovano nella seconda sezione, dal titolo “Percorsi di storia delle idee”. Giuseppe D’Acunto e Irene Oggiano sviluppano qui questioni di teoria della tradu-

zione: D'Acunto mostra come la semantica seriale di Henri Meschonnic illumini e risolva molte delle aporie apparenti in cui incorrono le speculazioni traduttologiche tradizionali; Oggiano individua un modello di fedeltà traduttiva nella figura derridiana dell'erede e nella sua "fedeltà infedele" (p. 184). Contributi che interrogano aspetti della filosofia novecentesca sono quelli di Saša Hrnjez – che fa dialogare Benjamin e Naoki Sakai, accomunati dell'aver colto la natura intrinsecamente traduttiva del linguaggio – e di Giuseppe Armogida – che richiama l'interpretazione traduttologica di Klossowski del mito di Diana e Atteone – mentre Filippo Moretti riallaccia la questione della traduzione all'esperienza del sacro, portando la sua attenzione sulle peculiari dinamiche traduttive dell'allegoria scritturale e dell'allegoria universale nel pensiero medievale. Caterina Boi e Francesco Mores, per parte loro, propongono due *case studies*: Boi ricorre all'esempio dell'uso arendtiano del termine 'origini' per insistere sull'importanza di portare alla luce, traducendo, l'intenzione del testo di partenza; Mores segue invece le travagliate vicende di traduzione degli scritti sulla vita di san Francesco, essa stessa traduzione dell'esperienza di Gesù Cristo. L'altro curatore del fascicolo, Cerasi, conduce infine un'interessante analisi sulla traduzione antropologica del cristianesimo tentata da Feuerbach. In quanto traduzione, essa si trova a compiere una scelta ermeneutica e a lasciare indietro, non tradotta, una parte costitutiva della fede; una parte che tuttavia, dal punto di vista conquistato traducendo, non può che apparire retrospettivamente "inessenziale" e "irrazionale" (p. 126).

Nella loro trasversalità, *Philosophy of translation* e *Traduzione* aggiornano egregiamente molti capitoli del dibattito traduttologico italiano. La questione dell'intraducibile (e quindi della ineliminabile prospektività della traduzione), in particolare, costituisce forse, anche al di là della sezione monografica del volume del "Giornale", il vero *Leitmotiv* di questa duplice ricerca. Nel complesso, si nota che la quasi totalità dei contributi preferisce alle analisi teoriche astratte studi puntuali, che enucleano una tesi a partire dalla riflessione di uno o due autori. Ciò rende i singoli saggi particolarmente stimolanti anche per lo specialista non interessato a questioni traduttologiche. D'altra parte, forse proprio in virtù di questo approccio, manca nelle due pubblicazioni un sostanziale aggancio, almeno esplicito, al panorama internazionale contemporaneo della filosofia della traduzione e dei *translation studies*.

Sotto il profilo più strettamente tematico si segnalano, comuni a molti contributi, non solo un'apprezzabile valorizzazione delle implicazioni *etiche* del gesto traduttivo, ma anche una certa attenzione a quelle

concezioni del linguaggio che ogni tradurre, nella sua peculiarità, sommuove e sottende. Molti sono tuttavia anche i temi che questi due volumi trascurano – come è inevitabile in un campo tanto vasto, in cui ogni pretesa di esaustività è per principio preclusa: *in primis*, aprendo lo sguardo alla pluralità dei regimi espressivi, il tema del tradurre nei suoi molteplici rapporti con la dimensione estetica e con le arti; in secondo luogo – ma su questo arriva dai due volumi almeno qualche isolata indicazione – il tema cruciale della continuità e della differenza tra traduzione *interlinguistica* ed *intralinguistica*. Del resto, le ricerche che abbiamo fin qui considerato – insieme, da ultimo, alla pubblicazione presente – testimoniano come il binomio “filosofia e traduzione”, inesauribilmente traducibile, attenda, come e forse più di ogni altro, traduzioni sempre nuove.

Alberto Merzari

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