

Tradurre, interpretare, tradire.
Un caso filosofico: Hannah Arendt
Caterina Boi (Università di Cagliari)
caterinaboi@outlook.it

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 26/12/2017 – Accettato il 13/3/2018 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: Translating, interpreting, betraying. The philosophical case of Hannah Arendt

Abstract: The aim of this essay is to show – through the philosophical example of Hannah Arendt – how in traslation it is necessary, first of all, to respect the author's intent of the original text. We analyze the main problems of traslation such as fidelity to the “source text” whitout the pretension of giving, in this way, a definitive solution for these problems. We have chosen to look at our topic of study in hermeneutical key.

Keywords: translation, interpretation, fidelity, Hannah Arendt, intent, negotiation, plurality.

Sommario: 1. Il “peso” delle parole; 2. Traduzione come interpretazione; 3. Fedeltà, tradimento e negoziazione; 4. Hannah Arendt: riflessioni sulle “Origini”

Tutti i termini filosofici sono metafore, analogie, per così dire, congelate, il cui significato autentico si dischiude quando la parola sia riportata al contesto d'origine, certo presente in modo vivido e intenso alla mente del primo filosofo che la impiegò.
Hannah Arendt, *La vita della mente*

1. Il “peso” delle parole

«Una parola è sempre una risposta»¹, affermava Hans-Georg Gadamer nel suo testo dedicato al movimento fenomenologico. Le nostre riflessioni sulle problematicità dell'attività del tradurre prendono avvio dall'affermazione gadameriana

¹ H.G., Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1963, tr. it. *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Bari 2008, p. 43.

che sembra cogliere, nel migliore dei modi, l'intento ultimo di questo saggio. Infatti, se è necessario discutere delle difficoltà alle quali va incontro l'attività del tradurre, è evidente che alla base di questa necessità ve ne sia un'altra, ovvero la necessità della stessa traduzione. È chiaro che in quest'ultimo caso non si tratta di una necessità assoluta, e c'è persino chi afferma l'esatto opposto o, addirittura, l'impossibilità della traduzione stessa².

La "parola" alla quale Gadamer si riferisce in questo specifico contesto è la formula husserliana "mondo-della-vita" (*Lebenswelt*). Questo termine ebbe nella coscienza contemporanea una risonanza notevole. Gadamer mette in luce che «nella parola "mondo-della-vita" si raccoglie ciò che in verità già da lungo tempo e in particolare nel pensiero di Husserl era stato cercato e interrogato»³. Ciò che ci preme mettere in evidenza in questo contesto è il fatto che, in ogni pensatore, le singole parole abbiano un peso specifico e siano il frutto, "la risposta" per l'appunto, a ciò che in precedenza era stato "cercato e interrogato". Quel che qui può sembrare un'ovvietà si rivela invece meno ovvio e scontato quando siamo posti di fronte all'esigenza della traduzione dei testi e, in particolare, dei testi filosofici.

A ogni filosofo, ma si può affermare lo stesso per i poeti, sembra esser concessa la licenza di coniare neologismi o, all'occorrenza, di attribuire significati del tutto personali a parole che, nel loro uso convenzionale, hanno un significato diverso. La concessione di tale licenza, tuttavia, non deve condurre all'errata deduzione che in ogni ambito e contesto ognuno abbia il diritto di definire arbitrariamente i propri termini. Tale licenza, infatti, assume il carattere della eccezionalità e non è certo una pratica concessa a tutti. Immaginiamo il caso che, in una sala operatoria, il chirurgo deca di attribuire un significato personale e arbitrario alla parola "bisturi" intendendo con essa un oggetto diverso rispetto al suo reale corrispondente. È chiaro che i risultati sarebbero catastrofici. Ma mettendo da parte questo esempio volutamente radicale ed estremo, torniamo alla sfera letteraria per porre in evidenza l'importanza che in essa rivestono i termini e le distinzioni. Con le parole di Hannah Arendt, una delle più grandi pensatrici del Novecento, possiamo affermare, per ciò che concerne le distinzioni, che

in quasi tutti i dibattiti tra studiosi di scienze politiche e sociali sembra si sia convenuto tacitamente di ignorarle, procedendo dal presupposto che qualunque cosa possa alla fine venir chiamata con un altro nome qualsiasi, e che le distinzioni stesse siano ammissibili solo in quanto a ciascuno si riconosce il diritto «definire i propri termini». Ora, la concessione di questo curioso diritto, che si verifica ogniqualvolta siano esaminate questioni di rilievo (quasi si trattasse, di fatto, del diritto a un'opinione propria), sembra piuttosto indicare che termini quali «tirannia», «autorità», «totalitarismo» hanno semplicemente perso il loro significato comune, oppure che noi non viviamo più in un mondo comune a tutti, nel quale le parole comuni alla nostra cerchia hanno

² Sul tema si veda: B. Croce, *L'intraducibilità della rievocazione*, in *La Poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura*, Laterza, Bari 1936, pp. 100-106.

³ Hans G. Gadamer, *Il movimento fenomenologico*, cit., p. 44.

Tradurre, interpretare, tradire

un significato indiscutibile, e quindi, per non essere condannati a vivere in un mondo totalmente privo di significato dal punto di vista verbale, ci concediamo l'un l'altro il diritto di ritirarci nel nostro mondo semantico, limitandoci di chiedere a ciascuno di attenersi alla logica interna della propria terminologia privata⁴.

È evidente che ciò che si verifica in una situazione simile non corrisponde a quel che, in senso proprio, definiamo “comprensione”. Ciò che comprendiamo è infatti il mero processo logico del ragionamento, il suo aspetto puramente formale. A perdersi in tale contesto è il senso di appartenenza a un mondo comune e condiviso che è il presupposto, la *conditio sine qua non*, di un reale intendimento tra gli individui. Non è un caso che per Arendt “comprendere” significhi “sentirsi a casa propria nel mondo”. Ci troviamo perciò di fronte a una duplice necessità non priva di tensioni: se da un lato riconosciamo l'esigenza delle distinzioni, indispensabile per “oggetti” come quelli della riflessione politica (ma non solo), d'altro canto concediamo ampia libertà a determinate figure, siano essi scrittori, filosofi o poeti, nell'uso singolare e talvolta inedito della propria lingua. La nostra “tolleranza” nei confronti di tali personalità e del libero uso che essi fanno della lingua, è giustificata dalla consapevolezza che la loro grandezza e fama è dovuta, non di rado, proprio dall'uso originale e particolare della lingua che sembra assumere, per loro tramite, nuova vita. Quanto l'aspetto terminologico sia importante per i singoli pensatori è testimoniato in maniera emblematica da quello che potremmo definire il “caso Heidegger”. Gli studi condotti sul filosofo di Marburgo si incentrano frequentemente, non tanto sul suo pensiero generale, quanto piuttosto sulle riflessioni ingenerate da singole formulazioni quali: “differenza ontologica”, “ente”, “essere”, “cura”, “deiezione” ecc. (l'elenco sarebbe molto lungo). La stessa Arendt afferma che ciascuno scritto di Heidegger potrebbe essere letto «come se cominciasse dal principio e riprendesse di volta in volta solo il linguaggio da esso coniato, vale a dire l'aspetto terminologico, nel quale però i concetti sono soltanto “segnavia” che orientano un nuovo ragionamento»⁵.

2. Traduzione come interpretazione

Se abbiamo insistito sulla rilevanza delle distinzioni e sul peso specifico che i termini vengono ad assumere in ogni pensatore, è perché crediamo che questo particolare tema rivesta un ruolo centrale all'interno dell'indagine qui condotta. Per cominciare è opportuno riferirsi in primo luogo all'etimologia del termine tradurre, derivante dal latino *traducere*, composto da *trans* – al di là – e *ducere* – condurre. Dunque condurre qualcuno da un luogo a un altro. Nel caso di un

⁴ H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961; tr. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 135.

⁵ H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, “Merkur”, 10, 1970, pp 893-902, tr. it. *Martin Heidegger compie ottant'anni*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, p. 68.

testo perciò si tratterebbe di “farlo passare” da una lingua ad un'altra. Il dizionario etimologico, inoltre, compie una distinzione tra ciò che propriamente è da considerarsi traduzione e la versione. La prima «bada al senso e s'ingegna di renderlo nel modo più conveniente all'indole della lingua nella quale si traduce; la seconda è più letterale e segue passo per passo la costruzione analitica»⁶. Emergerà, nel corso di questa trattazione, come tale distinzione non sia così netta e non risolva in definitiva le ambiguità e le problematiche relative alla traduzione. Emblematico, al riguardo, è il titolo dell'opera di Umberto Eco dedicata per l'appunto all'attività del tradurre: *Dire quasi la stessa cosa*. Eco fa battere l'accento proprio su quel “quasi” che è, per così dire, l'operatore attivo, l'indicatore di quelle difficoltà intrinseche nel tradurre. Non è un caso che nella sua trattazione Eco ricorra costantemente al concetto di “negoiazione” (sul quale torneremo in seguito) giungendo persino ad affermare che «ciascuno ha scelto il proprio *quasi*»⁷. Il “quasi” diviene qui la cifra dell'approssimazione a cui, necessariamente, ogni traduzione è sottoposta. Se si vuole comprendere l'origine di tale inevitabile approssimazione, il nostro sguardo dovrà ora rivolgersi al legame che intercorre tra la traduzione e l'interpretazione. Il nesso traduzione-interpretazione è reso intellegibile dalle parole del già citato filosofo tedesco Gadamer che, in una delle sue opere più celebri, afferma:

Il traduttore deve trasporre il significato del discorso nel contesto in cui vive l'interlocutore a cui si rivolge. Ciò non significa, ovviamente, che egli possa falsare il senso che l'altro interlocutore ha voluto dare al discorso. Tale senso deve essere mantenuto, ma dovendo essere compreso in un diverso mondo linguistico, va come ricostruito in un modo nuovo. *Ogni traduzione è perciò sempre una interpretazione*, anzi si può dire che essa è il compimento dell'interpretazione che il traduttore ha dato della parola che si è trovato di fronte⁸.

Ogni traduzione è dunque, nella prospettiva gadameriana, un'interpretazione. Bisogna tener presente che agli occhi di Gadamer – e si può esser facilmente d'accordo con lui – la traduzione non rappresenta il caso normale del rapporto con una lingua straniera. In ogni traduzione, infatti, bisogna tener conto di ciò che egli definisce come uno «scarto fra la originaria lettera del discorso e la sua riproduzione»⁹. Tale “differenza” è qualcosa d'incolmabile e mai totalmente superabile. Capire una lingua straniera, infatti, non significa semplicemente comprendere il senso di ciò che vien detto, ma significa innanzitutto vivere in essa, utilizzarla perfettamente fino al punto di pensare direttamente in essa rendendo in questo modo superflua la traduzione. Per dirla con l'efficace formula dantesca: «intender non la può chi non la prova». È chiaro il nesso che si viene a creare

⁶ Cfr. <http://www.etimo.it/?term=tradurre>, s. v. “tradurre”.

⁷ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003, p. 284.

⁸ H.G. Gadamer, *Wahrheit und methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960; tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1985, p. 442 (il corsivo è mio).

⁹ *Ibidem*.

Tradurre, interpretare, tradire

tra la comprensione e la prassi. Il binomio comprensione-prassi in realtà dev'essere esteso alla triade interpretazione-prassi-comprensione. Gli elementi di tale triade, però, non sono disposti secondo un ordine di attuazione. Non s'intende cioè affermare che vi sia prima il processo interpretativo al quale seguirebbe la prassi ed infine la comprensione; si tratta piuttosto di un circolo all'interno del quale essi, per così dire, si muovono compenetrandosi: l'interpretazione va di pari passo con la comprensione ed è da essa alimentata. In altre parole, nell'interpretazione si sviluppano le possibilità concepite nella comprensione. Potremmo affermare che l'interpretazione attualizzi in qualche modo la comprensione e le potenzialità in essa contenute. L'interpretazione non deve però essere intesa come un mezzo attraverso il quale la comprensione si realizza, quanto piuttosto come una modalità della sua attuazione attraverso la quale si rende manifesto il senso. È evidente che il movimento qui descritto non è determinabile logicamente: le possibilità "offerte" dalla comprensione all'interpretazione non si danno come un che di assiomatico per il quale si dovrebbe giungere ad un risultato certo e definitivo. Ed è proprio la mancanza di tale definitezza che interessa direttamente l'attività del tradurre che, come è stato in precedenza chiarito, è essa stessa interpretazione. Tuttavia, se non vogliamo arrenderci a questa intrinseca indefinitezza, il nostro compito sarà quello di "prender dimora" in essa: «L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta»¹⁰. Se ogni traduzione è interpretazione, siamo inevitabilmente posti di fronte ad un ulteriore problema, quello della soggettività e arbitrarietà dell'interpretazione e, di conseguenza, della stessa traduzione:

La traduzione di un testo, per quanto il traduttore sia penetrato nell'animo e nella mentalità dell'autore, non può essere mai una pura riattualizzazione del processo spirituale originario della produzione, ma una riproduzione del testo guidata dalla comprensione di ciò che in esso vien detto. Nessuno può mettere in dubbio che qui si tratta di una interpretazione, non di un puro ricalco [...]. La traduzione, come ogni interpretazione, è una chiarificazione enfaticante.¹¹

Stando così le cose, l'interrogativo conseguente a queste riflessioni è in che modo sia dunque possibile una corretta traduzione. Ogni interpretazione, non avendo per ovvie ragioni il carattere dell'imparzialità, richiede necessariamente una giustificazione da parte dell'interpretante. Tale giustificazione deve, o perlomeno dovrebbe, esser ricercata nel testo stesso, in ciò che esso ci vuole dire. L'adozione di questa "strategia" non risolve comunque il problema che sta alla base di queste riflessioni. Lo sguardo dell'interpretante sul testo, infatti, non è esso stesso imparziale, ma è condizionato dal proprio orizzonte individuale. Si viene quindi a creare quella «fusione di orizzonti»¹² che porta ad espressione

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1927; tr. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, p. 189.

¹¹ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 443-444.

¹² *Ivi*, p.447.

qualcosa che non appartiene né all'autore del testo né all'interprete, ma è qualcosa che unisce entrambi. In questa prospettiva sembrerebbe che, nel tentativo di tradurre un testo, venga fuori qualcosa d'inaspettato, un ibrido, potremmo dire. Non si tratta di una traduzione vera e propria, ma nemmeno di un'opera di cui l'interprete-traduttore possa prendersi il merito. Ora, bisogna chiedersi quanto la sopra menzionata «fusione di orizzonti» sia legittima in un'opera di traduzione o se invece essa sia un elemento che inficia la traduzione stessa. È evidente che l'interprete non può “uscire” dal proprio orizzonte particolare, ma egli dovrebbe, per dirla con la terminologia husserliana, metterlo «tra parentesi» al fine di far emergere l'orizzonte o, se vogliamo, la visione del mondo espressa dal testo che si intende tradurre. Al tal fine è necessario che il traduttore-interprete si renda, per così dire, invisibile:

I concetti usati per interpretare non sono tematizzati come tali nel comprendere. Essi sono fatti anzi per sparire dietro a ciò che, nella interpretazione, portano ad espressione. Paradossalmente, un'interpretazione è giusta proprio quando è capace di scomparire in questo modo. E d'altra parte è vero che essa deve apparire visibilmente come qualcosa che è destinato a sparire¹³.

L'interpretazione dunque appare nella paradossale modalità del nascondimento, ed è proprio grazie al suo nascondersi che si rende manifesta “la cosa stessa” del testo, ovvero il suo senso. Nella traduzione di un testo, tuttavia, a essere in gioco non è solo il senso. Tradurre, infatti, non significa semplicemente esplicitare il senso di un testo in una lingua differente dall'originale. Le problematichità inerenti alla traduzione coinvolgono numerosi altri aspetti che prenderemo ora in considerazione.

3. Fedeltà, tradimento e negoziazione

Una volta compreso il testo attraverso quella che, alla luce di quanto detto, potremmo definire una “comprensione interpretante”, il traduttore si trova ora nella condizione di doverlo trasporre nella sua lingua. Benché ogni traduzione sia una interpretazione, il traduttore deve fare i conti con altre dinamiche che complicano infinitamente il suo compito. In primo luogo egli deve tener conto del rapporto tra la forma del testo (la sua manifestazione lineare¹⁴) e il suo contenuto. Il modo in cui un autore esprime qualcosa si riflette infatti sul contenuto ed è inscindibile da esso. Inoltre, non di rado, è la cosa stessa a “imporre” all'autore quella determinata modalità espressiva. La dialettica tra il dato e il suo “modo di datità” è essenziale per la comprensione della cosa stessa del testo e del suo intento. L'aspetto appena delineato si mostra in maniera emble-

¹³ *Ivi*, p. 457.

¹⁴ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, cit, *passim*.

matica quando abbiamo a che fare con i testi poetici in cui è essenziale (e allo stesso tempo quasi del tutto impossibile) che, nella traduzione, si riproduca lo stesso effetto dell'originale. Con le parole di Eco: «La traduzione è una strategia che mira a produrre, in lingua diversa, lo stesso effetto del discorso fonte, e dei discorsi poetici si dice che mirino a produrre un effetto estetico»¹⁵. È dunque chiaro che, nel tentativo di riprodurre “lo stesso effetto”, il traduttore dovrà, necessariamente, fare delle scelte e delle rinunce sul piano del contenuto a favore di quello “estetico-formale”. È questo il caso delle cosiddette “*belles infidèles*” ovvero di quel tipo di traduzioni, caratteristiche del seicento francese, nelle quali il traduttore si adegua ai criteri stilistici della lingua francese dell'epoca, manipolando notevolmente i testi originali. Queste teorie fanno visibilmente riferimento alle antiche tesi di Cicerone che nel testo *Qual è il migliore oratore* celebra la traduzione libera contro quella letterale. Egli compie infatti una distinzione tra l'oratore, che traduce il senso del testo, e l'interprete che invece traduce alla lettera, parola per parola. Cicerone si schiera, per l'appunto, in favore degli oratori affermando: «[...] Ho tradotto da oratore, non già da interprete di un testo, con le espressioni stesse del pensiero, con gli stessi modi di render questo, con un lessico appropriato all'indole della nostra lingua»¹⁶. Il riferimento ciceroniano a “l'indole della nostra lingua”, che ricorre più volte nel testo, ci consente di porre in evidenza un altro aspetto essenziale in ogni traduzione. Nel tradurre un testo, infatti, il traduttore può adottare due differenti atteggiamenti che, nella terminologia dei *Translation Studies*, vengono denominati come “*source-oriented*” e “*target-oriented*”. Nel primo caso il traduttore si “orienta” verso il “testo fonte” cercando di comprenderlo nella sua estraneità, senza la pretesa di inquadralo nelle categorie esplicative della propria lingua. Nel caso del “*target-oriented*” invece, avviene l'esatto opposto: il testo fonte viene avvicinato alla cultura di arrivo al punto tale che lo si possa considerare come parte di tale cultura. Pare che tale distinzione sia stata operata per la prima volta nel 1813 da Friedrich Schleiermacher. Nell'opera *Sui diversi metodi del tradurre* egli compie una distinzione preliminare tra due diverse modalità di traduzione: la parafrasi e il rifacimento. La prima viene intesa dal filosofo come un'operazione meccanica nella quale gli elementi delle due lingue vengono trattati come meri segni matematici attraverso i quali il contenuto del testo d'origine viene reso, con limitata esattezza, a scapito dell'effetto, perdendo cioè

¹⁵ *Ivi*, p. 292.

¹⁶ M. T. Cicerone, *Libellus de optimo genere oratorum*, ca. 46 a.C., *Qual è il miglior oratore*, in Id., *La teoria della traduzione nella storia*, tr. it. di Galeazzo Tissoni, Bompiani, Milano 1993, pp. 57-58. Il metodo di Cicerone sarà utilizzato come modello nel corso della storia. Per fare un esempio basti ricordare Gerolamo che afferma: «Io per me non solo confesso, ma dichiaro a gran voce che nelle mie traduzioni dal greco in latino, eccezion fatta per i libri sacri, dove anche l'ordine delle parole racchiude un mistero, non miro a render parola per parola, ma a riprodurre integralmente il senso dell'originale. E di questo mio metodo ho maestro Cicerone» (Gerolamo, *Liber de optimo genere interpretandi*, Epistola 57 a Pammachio, ca. 390, *Le leggi di una buona traduzione*, in Id., *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 66).

“il discorso vivo”. Il rifacimento, invece, riconosce l'impossibilità di una traduzione che sia una copia esatta dell'originale in un'altra lingua e, riconosciuta tale impossibilità, si limita a elaborare una imitazione i cui effetti siano simili a quelli dell'originale. Ma, nel tentativo di salvare l'uguaglianza dell'effetto, si finisce col perdere, per Schleiermacher, l'identità dell'opera. Il filosofo si interroga ora sulle modalità attraverso le quali il traduttore deve avvicinare due personaggi così distanti tra loro quali sono lo scrittore e il suo lettore. In proposito egli elabora due strategie che corrispondono alla distinzione tra “*source-oriented*” e “*target-oriented*” sopra delineata:

O il traduttore lascia il più possibile in pace lo scrittore egli muove incontro il lettore, o lascia il più possibile in pace il lettore egli muove incontro lo scrittore. Le due vie sono talmente diverse che, imboccatane una, si deve percorrerla fino in fondo con il maggiore rigore possibile; dal tentativo di percorrerle entrambe contemporaneamente non ci si possono attendere che risultati estremamente incerti, con il rischio di smarrire completamente sia lo scrittore sia il lettore. La differenza tra i due metodi e il carattere antitetico del loro rapporto sono di immediata evidenza¹⁷.

Schleiermacher ritiene che solo il primo atteggiamento, ovvero quello orientato al testo fonte, sia quello autentico.

Queste considerazioni conducono necessariamente alla trattazione di una questione molto discussa all'interno della traduttologia: la nozione di fedeltà. Tale concetto, che ricorre in maniera ossessiva nella gran parte delle teorie della traduzione, può essere una linea guida per l'operato del traduttore, ma non risolve in ultima analisi, le problematiche relative al tradurre. A cosa, infatti, il traduttore dovrebbe essere fedele? Al testo fonte? A quello di arrivo? Alla propria lingua materna? L'intento di questa indagine è dimostrare che, nel suo operato, il traduttore è vincolato innanzitutto all'intenzione dell'autore del testo originale. Ora, l'intenzione è qualcosa che costitutivamente non si manifesta, ma va ricercata nelle – e soprattutto “tra” – le righe del testo. È il testo che, attraverso il medium linguistico, porta ad espressione l'intento del suo autore, laddove “esprimere” deve essere inteso nel suo significato letterale di “premere fuori” qualcosa che, per l'appunto, si trova all'interno del testo stesso. A causa della sua natura non-apparente, la ricerca dell'intenzione si rivela un compito arduo per l'interprete-traduttore. Il medium linguistico, infatti, in particolare nella sua forma scritta, presenta una debolezza intrinseca già nota ai tempi di Platone:

Questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne restano zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi [...]. E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se

¹⁷ F. Schleiermacher, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, 1813; ed. it. *Sui diversi metodi del tradurre*, in Id., *La teoria della traduzione nella storia*, Bompiani, Milano 1993, p. 153.

ne intendono e così pure nella mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi e di aiutarsi da solo.¹⁸

Queste le ragioni che Platone, per bocca di Socrate, adduce in favore della sua tesi sulla superiorità dell'oralità rispetto alla scrittura. Lo scritto, infatti, finendo talvolta nelle mani di "coloro ai quali non importa nulla", è soggetto a oltraggio e offesa, ovvero al tradimento delle intenzioni del "padre" che deve per questo andare in suo aiuto. Perciò, "coloro che se ne intendono" dovranno in primo luogo aver riguardo per l'intento originario dell'autore evitando, nei limiti del possibile, di travisare il senso di ciò che egli voleva esprimere. Il concetto di fedeltà, sul quale si è appena discusso, richiama inevitabilmente il suo opposto: il tradimento. Anche adottando il criterio del rispetto dell'intento dell'autore, infatti, non siamo esenti dal rischio del fraintendimento e dunque del tradimento. Tale rischio, a cui inevitabilmente ogni interprete-traduttore si espone, non deve però esser motivo di resa da parte di quest'ultimo. Come ogni studioso egli deve assumersi l'onere e la responsabilità della propria interpretazione. Il "carico" sarà però alleggerito se egli si preoccuperà di fornire le "buone ragioni" (*logon didónai*) che lo hanno condotto alla formulazione della sua tesi o, nel nostro specifico caso, della sua traduzione: «Ogni buona traduzione deve prendere le mosse da un semplice e non pretenzioso amore dell'originale, dallo studio che ne segue e deve in essi ricongiungersi»¹⁹.

Come abbiamo visto, l'imperativo della fedeltà non dà garanzia della perfetta riuscita della traduzione. Il traduttore perciò non mira, o perlomeno non dovrebbe mirare, alla "traduzione perfetta" che, per via delle insuperabili differenze sussistenti tra le lingue, sarebbe impossibile. Ogni traduzione si risolve piuttosto in un "compromesso" o, con le parole di Eco, in una "negoziiazione". Nel tradurre si compiono scelte e si operano delle rinunce, si pone maggiore enfasi su aspetti che paiono più rilevanti a scapito di altri considerati secondari e che quindi vengono talvolta eliminati: «tradurre significa sempre 'limare via' alcune delle conseguenze che il termine originale implicava. In questo senso, traducendo, *non si dice mai la stessa cosa*»²⁰. In questa prospettiva la negoziiazione costituisce l'atto esplicativo dell'approssimazione. Inoltre la negoziiazione non sempre ha un esito equo per le parti in causa e lo squilibrio nella distribuzione di perdite e vantaggi conduce – come nelle negoziiazioni tra due paesi in guerra – a inevitabili contrasti futuri. Il termine "negoziiazione" richiama inoltre la sua accezione economico-commerciale. Tuttavia, ad essere in gioco nella traduzione è proprio ciò che non può essere

¹⁸ Platone, *Fedro*, 275. Sul tema si veda anche Platone, *VII lettera*, 341c.

¹⁹ W. von Humboldt, *Einleitung zur Agamemnon – Übersetzung*, 1816, tr. it. *Introduzione alla traduzione dell'Agamemnone di Eschilo*, in Id., *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 137.

²⁰ U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, cit. pp. 93s.

sottoposto a contabilizzazione: l'Alterità. Nella traduzione, infatti, l'Alterità viene, a torto, inserita in un rapporto di scambio "economico" nel quale non si giungerà mai ad un risultato equo proprio per via della natura non-quantificabile dell'alterità stessa.

4. Hannah Arendt: riflessioni sulle "Origini"

Per comprendere ciò che nei paragrafi precedenti è stato esposto sul piano prettamente teorico, ci sembra opportuno presentare di seguito un esempio concreto relativo alle difficoltà a cui va incontro ogni traduzione. Il caso di Hannah Arendt appare infatti rappresentativo di quel modo di procedere che abbiamo definito come il più corretto per ogni traduzione: il rispetto dell'intento dell'autore. La nostra attenzione sarà qui rivolta essenzialmente a una delle opere più note della filosofa: *Le origini del totalitarismo*. In particolare ci concentreremo sul significato che il termine "origine" viene ad assumere per la Arendt in questo specifico contesto.

In riferimento al fenomeno totalitario, il termine "origini" non deve essere inteso, come intuitivamente verrebbe da intenderlo, come "cause". La cosa più ovvia che il lettore de *Le origini del totalitarismo* è portato a fare è quella di individuare, nelle sezioni del testo dedicate all'antisemitismo e all'imperialismo, le cause che determinarono l'ascesa dei regimi totalitari. Tuttavia è esattamente questo ciò che la Arendt suggerisce di non fare. In un'annotazione del quaderno IV del testo *Quaderni e diari 1950-1973* si legge:

Il metodo delle scienze storiche: dimenticare qualsiasi causalità. Al suo posto: l'analisi degli elementi dell'evento. Centrale è l'evento nel quale si sono cristallizzati improvvisamente gli elementi. Completamente sbagliato il titolo del mio libro; avrebbe dovuto chiamarsi: *The elements of totalitarianism*²¹.

In questo passo Arendt esplicita chiaramente il suo disappunto rispetto al titolo inglese del suo libro che sarebbe veicolo di fraintendimento della sua analisi del fenomeno totalitario²². Arendt sottolinea qui la necessità di analizzare il totalitarismo a partire dall'evento stesso, dal suo manifestarsi, evitando invece qualsiasi spiegazione di tipo causale. Ciò che dunque è necessario fare al fine di comprendere il fenomeno totalitario è rivolgere la nostra attenzione verso quegli elementi (elementi, non cause) che si sono cristallizzati improvvisamente nell'"evento-totalitarismo". Arendt prende quindi in considerazione il fenomeno totalitario così come esso appare. Il totalitarismo si presenta – o perlomeno così

²¹ H. Arendt, *Denktagebuch. 1950-1973*, Piper Verlag GmbH, München 2002, tr. it. *Quaderni e diari 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 92.

²² Bisogna tener presente che il titolo della versione tedesca dell'opera è: *Elemente der totalen Herrschaft*.

lo presenta la filosofa – come un fenomeno interamente nuovo; Arendt parla al riguardo di “nuovissima forma di governo”²³. Non è possibile pertanto parlare propriamente di cause per un fenomeno che si presenta in questo modo, che non può essere cioè compreso né tramite analogie con eventi passati né con i normali criteri di giudizio:

In altre parole, l'evento stesso, il fenomeno che cerchiamo – e dobbiamo cercare – di comprendere ci ha privato dei nostri usuali strumenti di comprensione [...]. Come possiamo misurare la distanza se non abbiamo più unità di misura, come potremmo contare se non conoscessimo i numeri? Forse è assurdo anche solo pensare che possa mai accadere qualcosa che le nostre categorie non sono attrezzate a capire²⁴.

Se da un lato è il carattere di novità del totalitarismo ad imporre un uso “nuovo”, o comunque non comune, del termine “origini”, d'altra parte è come se il carattere di novità attribuito dalla Arendt al termine rinviasse alla costitutiva novità del totalitarismo stesso. Questo singolare modo di parlare del totalitarismo, delle sue origini, trova cioè corrispondenza nella novità della cosa stessa, nel presentarsi cioè del totalitarismo come evento, fenomeno completamente nuovo. Sembrerebbe quasi che Arendt risponda all'esigenza aristotelica della conformità della misura rispetto a ciò che viene misurato: per un fenomeno interamente nuovo e così sconvolgente nella sua novità come quello totalitario, non sono più sufficienti i metri di giudizio o le categorie esplicative passate, ma è necessario quel “metro di Lesbo”²⁵ che è in grado di adattarsi alla forma dell'oggetto misurato. In altre parole, è il darsi in questo specifico modo dell'oggetto (il totalitarismo nel nostro caso) ad “imporre” ad Arendt il suo metodo d'analisi. L'analisi della Arendt si compie senz'altro su una prospettiva di lunga durata: essa non inquadra il nazismo o lo stalinismo come una “parentesi” o una “malattia” che irrompe nel normale corso della storia tedesca o in quella russa; Arendt tiene conto del periodo precedente all'avvento del nazismo in Germania e del regime staliniano in Russia e rintraccia in esso le “premesse” per lo sviluppo dei regimi totalitari. Tuttavia il termine “premesse” non deve, anche stavolta, essere inteso come ‘cause’. Ogni riferimento alle cause è erroneo poiché pretende di spiegare il fenomeno non già riferendosi alla cosa stessa, ma trattando l'evento totalitario come mero prodotto della storia precedente. Quella arendtiana, com'è già stato accennato, non è una mera ricostruzione storica del fenomeno totalitario; essa non scade in un determinismo rigidamente modulato per il quale, ad esempio,

²³ H. Arendt, *The origins of totalitarianism*, The World Publishing Company, Cleveland 1958, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, p. 430.

²⁴ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, Harcourt Brace & Company, New York 1994, ed. it. *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 82, 86.

²⁵ Il passo al quale mi riferisco è contenuto in *Etica Nicomachea*, libro V, 1137 b 29-32: «Di ciò che è interminato anche la misura è indeterminata come il regolo di piombo tipico del modo di costruire che hanno a Lesbo, infatti tale regolo si adatta alla forma della pietra e non rimane saldo: allo stesso modo il decreto si adatta ai fatti».

dalla condotta imperialistica degli stati nazione sarebbe necessariamente scaturito un regime totalitario. Per tali ragioni il termine “origini” non deve essere inteso nel suo comune significato causale. Quanto appena affermato trova riscontro ancora nelle affermazioni arendtiane presenti nei *Quaderni*:

Alla questione del perché nella storia sia stato conservato il pensiero causale, benché la *causa sui* e il fine ultimo fossero stati tacitamente eliminati, ha risposto Nietzsche: ce ne si è serviti come mezzo per evitare ciò che è nuovo, sconosciuto, che in fondo è la qualità specifica dell'evento, e per rifugiarsi in ciò che è noto ormai da tempo, risolvendo tutti i fattori sconosciuti e nuovi in semplici effetti, cioè in effetti calcolabili di cause conosciute [...]. La cosa viene velata, quando lo storico si dà l'aria di non poter far altro che raccontare ciò che è già noto da tempo e di essere capace di spiegarlo in maniera esaustiva; ovvero se la saccenteria viene elevata a metodo²⁶.

Queste considerazioni arendtiane conducono, necessariamente, a una critica e messa in discussione dello statuto epistemologico della storia e della capacità degli storici di comprensione e spiegazione del fenomeno totalitario. Spiegando gli eventi attraverso il pensiero causale, gli storici eviterebbero, per Arendt, il contatto con ciò che è nuovo, sconosciuto. Ma è proprio questo “esser nuovo e sconosciuto” che costituisce quella che la filosofa chiama la “qualità specifica dell'evento”: ciò su cui bisogna rivolgere l'attenzione è perciò il presentarsi dell'evento nella sua veste interamente nuova e comprendere questo suo carattere di novità. La sostanza dell'evento totalitario (così come di qualsiasi altro evento) non è quindi distinguibile dal modo in cui esso si presenta. A dover esser messo a tema perciò è proprio il carattere di novità del totalitarismo. Il presentarsi del totalitarismo come nuova forma di governo, il suo esser nuovo, non è una qualità reale del fenomeno, si tratta invece di una caratteristica della relazione dell'oggetto con qualcuno che lo percepisce. Gli storici, al contrario, considerano tutti i fattori nuovi e sconosciuti come “semplici effetti” determinabili a partire da cause note. In questo modo essi non farebbero altro che “velare la cosa” (con ciò che è già noto), impedendone una comprensione più profonda che vada oltre la spiegazione causa-effetto.

Alla luce di quanto detto, come dobbiamo dunque intendere il termine origine? Per rispondere a questa domanda è senz'altro utile far riferimento all'etimologia del termine stesso. Origine deriva dal latino *origo* che, a sua volta, deriva da *oriri* che significa “alzarsi, nascere, provenire, cominciare” – in genere, il primo principio, la prima apparizione o manifestazione di qualche cosa, e il modo in cui essa si è formata²⁷. L'intento di Arendt, dunque, è quello di cogliere il fenomeno totalitario all'origine, ovvero allo stato nascente, nel suo emergere, nel suo venire alla presenza, nel suo presentarsi. Non si tratta perciò di un'origine che ci costringe a qualcosa (le cause), bensì di un originarsi.

²⁶ H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, cit., p. 107.

²⁷ Cfr. <http://www.treccani.it/vocabolario/>, s.v. “origine”.

Tradurre, interpretare, tradire

Se dunque, come affermava Gadamer, “una parola è sempre una risposta”, il compito dell’interprete-traduttore sarà quello di risalire alla “domanda” originaria che ha condotto alla formulazione di quella specifica risposta. La domanda dalla quale scaturiscono le osservazioni della Arendt non è: quali sono state le cause che hanno condotto all’insorgere dei movimenti totalitari? Quanto piuttosto: come si caratterizza l’apparire, il mostrarsi del totalitarismo? Sembrerebbe lecito affermare che quella condotta dalla Arendt sia un’analisi di tipo fenomenologico; l’opera in questione potrebbe quindi essere considerata, verosimilmente, una fenomenologia del totalitarismo. Afferma Arendt:

Tra gli elementi del totalitarismo vanno incluse anche le sue origini, se per origini non intendiamo “cause”. Gli elementi in quanto tali non causano mai nulla. Essi diventano origini di eventi se e quando si cristallizzano improvvisamente in forme immutabili e definite. È la luce stessa dell’evento che ci consente di distinguere i suoi elementi reali da un numero infinito di possibilità astratte, ed è sempre questa stessa luce che deve guidarci all’indietro nel passato sempre oscuro e incerto di questi elementi stessi. In questo senso è corretto parlare delle origini del totalitarismo, o di qualsiasi altro evento storico²⁸.

Dunque, ancora una volta, non si tratta di comprendere il totalitarismo come effetto derivante da cause a noi conosciute, ma di individuare gli elementi che si sono cristallizzati in esso, diventando in tal modo origini. Comprendere le origini dell’evento totalitario significa perciò rintracciare quegli elementi che, cristallizzatesi in forme immutabili e fisse, hanno dato luogo al totalitarismo. Ciò che ci consente di riconoscere tali elementi è “la luce stessa dell’evento” e non un “numero infinito di possibilità astratte” ovvero le sue presunte cause. Emerge qui, ancora una volta, l’intento fenomenologico della Arendt, la necessità, da lei più volte sottolineata, di rivolgersi all’evento stesso, il solo che può condurre a una comprensione adeguata del fenomeno.

Anche una sola parola, come nel nostro caso “origine”, può dunque essere portatrice di equivoci interpretativi; e una sola parola, se ben interpretata, può essere rivelatrice dell’intento di un’intera opera come quella sulle origini del totalitarismo. In essa, il termine “origine” racchiude in sé il problema di una comprensione che programmaticamente rifiuta il nesso causale. Intendere correttamente il termine “origini” significa perciò comprendere l’intento di Arendt e il metodo d’analisi – quello fenomenologico – di cui la filosofa si serve per delineare la natura del fenomeno totalitario.

Se, com’è stato precedentemente affermato, per ottenere una buona traduzione è necessario ricercare l’intento dell’autore, è evidente che sottesa a tale necessità vi sia la primaria esigenza di comprensione. Abbiamo già chiarito come quest’ultima sia strettamente legata alla traduzione in un rapporto che potrebbe dirsi di coappartenenza. Potremmo dunque affermare che alla base di ogni tra-

²⁸ H. Arendt, *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 92.

duzione vi sia, infondo, un bisogno di comprensione. Tale bisogno è confermato, seppur allegoricamente, attraverso il mito della torre di Babele. Secondo il racconto biblico, la torre fu costruita nel tentativo di raggiungere il cielo e, di conseguenza, Dio. Ma i progetti degli uomini furono ostacolati da Dio stesso che, per punire la superbia umana, decise di fare in modo che gli uomini non si comprendessero più tra loro iniziando a parlare lingue diverse. Come possono dunque essere intese le attività quali quella del tradurre, se non come i tentativi umani di ritrovare l'originaria comprensione perduta? Nel corso della storia abbiamo assistito a un numero indefinito di questi tentativi che ebbero alle loro spalle diversi "fattori scatenanti". Migrazioni, colonizzazioni e relazioni commerciali sono stati i primi catalizzatori di queste attività. L'epoca della colonizzazione, ad esempio, ha dato luogo al "fenomeno" del *pidgin*, espressione che indica un tipo di lingua risultante dall'incontro tra una lingua straniera (quella dei coloni europei) e una o più lingue indigene. Tale lingua ibrida, utilizzata nella comunicazione di persone che non parlano ognuno la lingua dell'altro, ha come base la grammatica di una delle due lingue (si parla in proposito di lingua lessificatrice) che viene però semplificata e congiunta alla base grammaticale della seconda lingua.

Benché i fattori economici e pratici abbiano incentivato notevolmente l'attività del tradurre, essa assume una rilevanza essenziale anche dal solo punto di vista culturale. Nell'antichità latina, ad esempio, la traduzione aveva lo scopo di perfezionare e valorizzare la lingua latina attraverso l'imitazione dei modelli greci. La traduzione biblica di Lutero ebbe esiti profondi non solo sulla lingua, ma anche sulla cultura e sull'identità tedesca in generale²⁹, offrendo nuove possibilità intellettuali e sociali. Uno dei principi ispiratori della Riforma era infatti quello di rendere la Bibbia intellegibile a tutti, nelle lingue parlate dai diversi popoli, ovvero nelle lingue volgari.

Ogni traduzione realizza, o tenta di realizzare, un incontro che non è limitato al solo evento linguistico: dovrebbe esser chiaro ormai che ad incontrarsi sono persone, culture, visioni del mondo che trovano nella propria lingua materna un mezzo, forse il più raffinato, per comunicare la propria diversità. Ed è tale diversità ad essere in gioco nell'opera di traduzione; la riuscita di quest'ultima dipende proprio dal modo in cui ci si rapporta a ciò che si presenta come estraneo, ignoto. Nella traduzione si verifica cioè l'approssimarsi dell'estraneo al consueto, tale accostamento deve avvenire nel rispetto della diversità che si realizza solo se essa non viene eliminata in favore dell'"integrazione" nella cultura di arrivo. A dover essere rispettato cioè è quel principio di pluralità linguistica e, ancor prima, umana che governa la convivenza degli uomini sulla terra.

Concludiamo dunque la nostra trattazione ancora una volta con le parole di Arendt. Il brano che riportiamo, tratto da un'annotazione dei *Quaderni*, sembra restituire efficacemente il senso di quanto affermato:

²⁹ Non è irrilevante far notare che, per indicare l'attività del tradurre, Lutero si serva indistintamente delle parole *übersetzen* e *verdeutschten*. Ciò sta a significare che egli intende il tradurre come sinonimo di "germanizzare".

Tradurre, interpretare, tradire

Pluralità delle lingue: se vi fosse soltanto una lingua, forse allora saremmo sicuri dell'essenza delle cose.

È decisivo I. che vi siano molte lingue e che esse si differenzino non soltanto nel vocabolario, ma anche nella grammatica, quindi nel modo di pensare in generale e 2. che tutte le lingue si possano imparare.

Il fatto che l'oggetto, che esiste per la presentazione portante delle cose, possa chiamarsi sia tavolo sia *table* indica che ci sfugge qualcosa della vera essenza di ciò che noi stessi produciamo e nominiamo. Non sono i sensi e le possibilità di sbagliarsi in essi contenuta a rendere il mondo insicuro, e nemmeno la possibilità immaginaria o il panico vissuto che tutto possa essere soltanto un sogno, bensì l'equivocità che è data con la lingua e soprattutto con le lingue. All'interno di una comunità omogenea di uomini, l'essenza del tavolo è resa univoca dalla parola tavolo, ma ai limiti della comunità essa inizia subito a vacillare.

Naturalmente, questa vacillante equivocità del mondo e l'insicurezza degli uomini che lo abitano non esisterebbero se non fosse possibile apprendere le lingue straniere, possibilità che ci dimostra che al di là della nostra vi sono anche altre «corrispondenze» per il mondo identico-comune, oppure se esistesse una sola lingua. Di qui l'assurdità della lingua universale – contro la *condition humaine*, l'artificiosa e forzata univocizzazione dell'equivoco³⁰.

³⁰ H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, cit. pp. 46-47.