

Interdisciplinarietà come *Aufhebung* del linguaggio: un problema per la filosofia della traduzione

Silvia Pieroni

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna
silvia.pieroni3@unibo.it

Abstract This paper aims to answer the main methodological challenge issued to scientific research by the interdisciplinary approach: the translation of the technical language among single sciences. To this end, I will consider the case of the German term *Aufhebung*, whose role within philosophical translation is paradigmatic. Its semantic history, in fact, relies both on internal translation processes of philosophy and on external translation processes between philosophy and other fields of studies. Especially, I will discuss two of these translations: first, the use of the verb *aufheben* in Hegel's dialectic and its derivation from Pauline theology through the mediation of Luther's translation of the Bible; second, Adorno's use of *Aufhebung* in the discussion on the form of philosophy as opposed to speculative *Konstellation*. Through the polyvalence of the word *Aufheben*, both object and subject of philosophical translation, some ethical and aesthetic aspects of the interdisciplinary work as well as of the role that philosophy can play in current scientific research will be highlighted.

Keywords: *Aufhebung*, Hegel, dialectic, speculative constellation, philosophy of translation.

Received 15/02/2023; accepted 02/06/2023.

0. Introduzione

«Filosofia della traduzione» è un nome nuovo per qualcosa di antico. Secondo Domenico Jervolino la filosofia della traduzione è un progetto dell'ermeneutica filosofica e della filosofia del linguaggio da sviluppare nel solco del paradigma della nonviolenza¹. La direzione che essa dovrebbe intraprendere è quella «di un'etica, di una pedagogia e di una politica del confronto interculturale fra lingue, culture, religioni, visioni del mondo» (Jervolino 2008: 140). Un tale confronto, che nella pratica assume più spesso le sembianze del conflitto², deve inserirsi all'interno di una teoria del

¹ Cfr. soprattutto Jervolino (2008: 121-139). Per una discussione del progetto di Jervolino si rimanda invece a Canullo (2019).

² Sebbene lo stesso Jervolino affermi che il paradigma della nonviolenza non si riduce a un «arenismo impotente e puramente consolatorio» che ignora «la sfida della violenza e l'enigmatica presenza del male nel mondo e nella storia» (Jervolino 2008: 11 e 127), il suo progetto potrebbe lasciare il «fianco» scoperto alle obiezioni di chi, come Tiphaine Samoyault (2020), intende sostenere il carattere violento della traduzione.

pluralismo, non solo culturale ma anche scientifico, che ne sappia mettere in luce le maggiori criticità. Queste, per la filosofia, sono anzitutto criticità di ordine epistemologico.

La sfida interculturale implicita nella definizione stessa di «filosofia della traduzione» è, infatti, un elemento costitutivo dello statuto scientifico della filosofia e della sua storia come disciplina. Il discorso filosofico ancora oggi ambisce a essere trasversale. Nell'antica Grecia non si faceva distinzione fra il fisico e il matematico, fra il naturalista e il politologo. Filosofo era quel sapiente che votava la sua vita alla pratica scientifica e all'esercizio spirituale (cfr. Hadot 1981). Con l'avvento del metodo scientifico sperimentale e a seguito dell'iperspecializzazione della scienza moderna, la filosofia si è trovata in misura sempre maggiore ad affrontare il difficile compito di tradurre (e non di rado di dover ritradurre) nel proprio linguaggio tecnico teorie e concetti di altre discipline. In questo senso l'interdisciplinarietà è anche un tema della filosofia della traduzione da sviluppare nella forma di un'etica della ricerca scientifica.

Il presente saggio propone di concepire l'interdisciplinarietà come una pratica traduttiva e, in particolare, la traduzione filosofica come un possibile modello per il lavoro interdisciplinare della scienza in generale. Procederò prendendo in esame, in primo luogo, (1.) il caso della parola *Aufhebung*, la cui fortuna nella storia della filosofia è dovuta, a partire dal suo uso nel vocabolario hegeliano, a una serie di processi di *translatio* tra differenti ambiti di studio. In secondo luogo, (2.) discuterò una di queste *translationes*: nel contesto della riflessione sulla forma della filosofia nella teoria critica di Adorno il movimento dialettico dell'*Aufhebung* viene descritto in termini antitetici rispetto alla nozione di *Konstellation*. Questa indica, per il filosofo di Francoforte, il tipo di rapporto che il discorso filosofico instaura con le altre scienze e nel quale la dimensione estetica gioca un ruolo fondamentale per comprendere la specificità del linguaggio della filosofia. Infine, (3. e 4.) cercherò di tracciare alcune linee guida per un discorso sia *etico* – nel senso di una pluralità metodologica e linguistica sulla scia del progetto di Jervolino – sia *estetico* sull'interdisciplinarietà del metodo scientifico.

1. Un caso di studio: il verbo *Aufheben*

Tra i temi principali sviluppati da Hegel nei suoi scritti giovanili, in particolare in quelli del periodo 1795-1800, la dialettica di amore e legge rappresenta senza dubbio il primo nucleo tematico di quella che sarà, nell'opera matura, la dialettica speculativa. Questi scritti, come è noto, non costituiscono una conformazione sistematica unitaria ma sono stati rinvenuti in forma frammentaria. Nel testo 48, secondo la recente edizione critica, Hegel descrive la condizione di estraneità rispetto a Dio e al mondo affidandosi a un'immagine religiosa. La storia di Abramo è dominata dallo spirito della lacerazione, dalla scissione tra natura umana (il mondano) e legge divina (il sacro). Nell'amore di Cristo è invece possibile ritrovare una conciliazione, quale togliimento (*Aufhebung*) della separazione.

Lo stesso schema ricorre nel testo 49 – il celebre frammento *Die Liebe*, secondo l'edizione di Herman Nohl – per interpretare l'esperienza amorosa in generale. La conciliazione non ha luogo nella pura naturalità dell'unione erotica (la prima natura), bensì nell'amore che è unione fondata sull'unità degli opposti e sull'identità che si realizza nella differenza: «Quel che c'è di più proprio si unifica nel contatto e nelle carezze degli amanti, fino a perdere la coscienza, fino al togliimento [*Aufhebung*] di ogni differenza: quel che è mortale ha depresso il carattere della separabilità, ed è spuntato un germe dell'immortalità, un germe di ciò che da sé eternamente si sviluppa e procrea, un vivente» (Hegel 2014, trad. it.: 473-474).

Il carattere vivificante dell'amore si riflette nel contrasto con l'unificazione priva di vita: «Unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo, e per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro» (*ivi*: 472). Nella coppia i due amanti non si riferiscono l'uno all'altro come a un oggetto morto; al contrario gli elementi della relazione si riconoscono reciprocamente «uguali in potenza», cioè entrambi si riconoscono come soggetti autonomi. L'autocoscienza, in quanto vita e amore, si costituisce come tale, cioè come unica autocoscienza, solo attraverso una duplicazione: in altre parole, l'autocoscienza può riferirsi a se stessa solo attraverso la mediazione di un'altra autocoscienza, quindi attraverso la differenza dell'altro.

I due piani che si intersecano in questa prima formulazione della dialettica – legge-amore e vita-morte – rientrano pienamente in quella «parafrasi» della teologia paolina che l'amico Hölderlin consigliava a Hegel proprio nel 1795 (Hegel 1969: 34). Come ha osservato Isabella Guanzini la rilettura hegeliana della teologia e dell'escatologia di san Paolo sarebbe incentrata sul verbo *katargéo*, di cui l'apostolo in molti passaggi delle *Lettere* fa un uso che Hegel definirebbe speculativo. Infatti, *katargéo* designa letteralmente l'azione del rendere inoperante e del dis-attivare (*katà*, in senso ostile, contro – *energéo*, essere attivo, operare). In diverse occorrenze, però, esso finisce per descrivere una forma di realizzazione fondata, paradossalmente, sulla negazione dell'atto e sull'inversione dello schema aristotelico *dynamis-énergéia*: è la disattivazione a consentire, nell'ambito del rapporto tra spirito, lettera e legge, una nuova forma di potenzialità (Guanzini 2014: 364-370).

Per tornare all'esempio proposto da Hegel, l'uguaglianza in potenza dei due amanti non deve essere concepita come preesistente e dunque come condizione alla loro unità, bensì al contrario come l'effetto del togliimento della loro autonomia reciproca, della loro differenza. Il rapporto tra spirito e legge è allora governato nella teologia di san Paolo da un movimento di inversione che ricorda da vicino quello tipico del procedimento speculativo. Leggiamo, ad esempio, in Rm. 3, 31: «Rendiamo dunque inoperante [*katargóimen*] la legge per mezzo della fede? Non sia! Anzi confermiamo la legge»³. Qui è evidente che se la fede disattiva la legge è solo per poter produrre quella disposizione d'animo necessaria per un suo adempimento autentico. La negazione della legge diventa, in altre parole, premessa necessaria per il suo compimento, così come per gli amanti la negazione della loro unificazione indifferenziata diventa premessa necessaria per la vera unione amorosa: l'identità nella differenza.

Considerando l'educazione teologica ricevuta da Hegel allo *Stift* di Tubinga sino al 1793, l'influenza di Paolo su Hegel deve essere stata mediata dalla teologia protestante e, in particolare, dalla traduzione della Bibbia di Lutero. Giorgio Agamben ha rilevato che in molte occorrenze Lutero, per rendere conto del duplice significato del verbo *katargéo*, lo traduce con *aufheben*. Hegel, che, come è noto, teneva in gran conto il ruolo svolto dalla traduzione luterana della Bibbia per la formazione della nazione tedesca (cfr. Hegel 2014, trad. it.: 370), potrebbe dunque essersi appropriato del verbo *aufheben* per il tramite della traduzione di Lutero (Agamben 2000: 94-95). Se l'ipotesi di Agamben è corretta l'operazione ermeneutica hegeliana, a partire dalla quale egli sviluppa il linguaggio tecnico della filosofia speculativa, si fonda non soltanto su una traduzione, ma è a sua volta un atto traduttivo rispetto al linguaggio tecnico della teologia.

È vero che la genealogia *katargéo-aufheben* non viene esplicitamente dichiarata in nessun luogo da Hegel; tuttavia, questa filiazione è presente e verificabile soprattutto negli scritti

³ La citazione è tratta con qualche modifica dalla traduzione interlineare del *Nuovo Testamento* di A. Bigarelli (1998).

giovanili⁴. Qui ci interessano però maggiormente le ragioni di ordine teorico che fanno pensare che sia l'attività traduttiva in senso lato a fare da sfondo alla formulazione della dialettica di Hegel. Nella *Scienza della logica* il filosofo farà ricorso proprio a una traduzione, quella latina di *tollere*, per spiegare la polivalenza del verbo *aufheben*.

La parola *togliere* [*Aufheben*] ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, *ritenere*, e nello stesso tempo quanto far cessare, *metter fine*. Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da una esistenza aperta agl'influssi estranei, affin di ritenerlo. [...] Il doppio senso del latino «tollere» (divenuto famoso per il motto ciceroniano: *tollendum esse Octavium*) non va tant'oltre; la determinazione affermativa va soltanto fino al portare in alto. Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto (Hegel 1984, trad. it.: 100-101).

Qui Hegel sta dicendo che esiste una prossimità semantica, ma non una corrispondenza univoca, tra il latino *tollere* e il tedesco *aufheben*. Il contesto citato è quello dell'oratoria ciceroniana in cui il verbo veniva scelto con arguzia per il suo duplice significato di innalzare, elevare, celebrare, ma anche di togliere di mezzo. *Aufheben*, dunque, se considerato una traduzione del *tollere* ciceroniano, produce rispetto a quest'ultimo uno scarto che non elimina la composizione semantica originaria, ma piuttosto la espande immettendola in un nuovo ordine di senso, nello specifico nell'ordine di significato del conservare. Ad ogni modo, la peculiarità di questa traduzione *in philosophicis* di *tollere* risiede in quell'effetto speculativo di cui, secondo Hegel, il filosofo si rallegra: nel nuovo ordine semantico convivono significati addirittura opposti, così che nel solo uso di quel termine il pensiero sperimenta continue inversioni di senso.

Accanto alla genealogia *tollere-aufheben* segnalata dallo stesso Hegel sarebbe inoltre possibile, secondo Franco Chiereghin, ricostruirne una che conduce alla *Repubblica* e al *Parmenide* di Platone. In queste opere il verbo *anairéo* designa il passaggio dalla *diánoia* al *nous*, ovvero dal sapere intellettuale a quello razionale, come un processo insieme di concepimento e di rimozione delle ipotesi. Il verbo, solitamente tradotto in tedesco con *aufheben*, indicava la necessaria correlazione delle ipotesi contraddittorie nell'idea platonica. Sotto questo punto di vista *anairéin* costituirebbe una sorta di prefigurazione del principio hegeliano della negazione determinata, per il quale l'unità degli opposti si realizza nel processo mediante cui il concetto si fa altro da sé secondo lo schema dell'identità speculativa, quale «identità dell'identità e della non identità» (Hegel 1968, trad. it.: 79; Chiereghin 1996: 247-249).

2. La forma della filosofia tra esposizione e costellazione

Sembra dunque che Hegel abbia mutuato il concetto chiave della propria dialettica non solo da altri linguaggi scientifici – da quello della religione e dell'oratoria, ad esempio –, ma anche da un lavoro di traduzione interno al linguaggio filosofico. Le diverse possibilità genealogiche per il verbo *aufheben* nel vocabolario speculativo attestano allora la presenza di una complessa costellazione di significati, risultante dalla relazione traduttiva che la filosofia intrattiene con il linguaggio in generale e con quello scientifico in particolare. Nel periodo giovanile, ove l'ascendente teologico dell'educazione protestante ricevuta è ancora molto forte, *aufheben* svolge essenzialmente una funzione di raccordo fra riflessione teologica e speculazione filosofica. Nella maturità, invece,

⁴ L'influenza dell'escatologia paolina su Hegel è stata, anche recentemente, oggetto di interesse da parte degli studiosi soprattutto in riferimento al tema dell'amore. Cfr., ad esempio, Bourgeois (1970), Guanzini (2013 e 2014).

aufheben indicherà il procedere dello stesso metodo speculativo, nella sua duplice relazione di dipendenza e indipendenza dalla religione, dall'arte e dalla scienza.

Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, nei primi paragrafi che aprono l'edizione del 1830, emerge proprio il significato metodologico che Hegel attribuisce al verbo *aufheben*. Egli sostiene che la filosofia è una scienza *aspecifica* dal punto di vista dell'oggetto, ma *specificata* da quello della forma (Hegel 1992, trad. it.: 124)⁵. In quanto condivide non solo con la religione e con l'arte, ma con la scienza in generale il proprio oggetto di ricerca, cioè l'idea o verità (*ivi*: 123), la filosofia, allora, è un sapere eteronomo. In quanto invece si emancipa dalla forma espositiva di altre modalità del pensiero, tanto ordinario quanto scientifico, la filosofia è un sapere autonomo.

L'esposizione filosofica deve giustificare il proprio oggetto e non presupporlo come invece avviene nelle «grandi intuizioni della natura, della storia e dell'arte» (*ivi*: 90). Il contenuto, espresso dalle scienze naturali in forma empirica, dalla religione e dalla storia nella rappresentazione e dall'arte nell'intuizione sensibile, viene levato (*aufgehoben*) in forma concettuale dalla filosofia, ovvero: «il vero *contenuto* della nostra coscienza viene *conservato*, anzi soltanto allora viene posto nella sua luce peculiare, in quanto è tradotto [*Übersetzen*] nella forma del pensiero e del concetto» (*ivi*, trad. it. modificata: 127).

Aufheben indica l'identità di contenuto e metodo incarnata nel linguaggio tecnico della filosofia speculativa, il cui lessico si sviluppa entro un rapporto di dipendenza/indipendenza rispetto ad altri linguaggi scientifici. Il compito della filosofia consiste nell'appropriarsi di questi linguaggi per accedere alla dimensione comune della scienza che Hegel chiama spirito e che, ai suoi occhi, è dominata dalla ragione speculativa (*ivi*: 254-255). Lo spirito è quello spazio autenticamente plurale che interseca le diverse discipline e le molteplici catene di significanti che le compongono. Come dimostrano le possibili genealogie di *Aufhebung* che abbiamo descritto, queste stratificazioni concettuali sono storie di traduzione.

Il caso del termine *Aufhebung* è quindi emblematico per almeno due ragioni: in primo luogo, perché la sua vicenda semantica è la prova della modalità traduttiva con cui la filosofia si rapporta alle altre scienze; in secondo luogo, perché nel lessico hegeliano maturo *Aufhebung* finisce per designare proprio quel rapporto traduttivo che una proposizione filosofica stabilisce con il linguaggio scientifico.

Vorrei discutere questa ipotesi per cui il metodo filosofico procede in modo essenzialmente traduttivo affidandomi adesso a un termine che ricorre nella teoria critica di Adorno per indicare la forma relazionale e plurale della filosofia. La nozione di costellazione speculativa (*Konstellation*) che il filosofo di Francoforte sviluppa in contrapposizione alla dialettica hegeliana può essere considerata in realtà una *translatio* di *aufheben*. Nella *Dialettica negativa* Adorno si scaglia contro il risvolto affermativo della negazione determinata. Secondo lui l'attività filosofica deve presentare l'idea negativamente attraverso la rappresentazione *estetica* della costellazione dei concetti che la compongono. Non è invece accettabile, ai suoi occhi, quella progressione verticale a cui darebbe luogo il momento affermativo della proposizione speculativa.

Il momento unificante sopravvive, senza negazione della negazione, ed anche senza affidarsi all'astrazione come principio supremo, per il fatto che non si avanza dai concetti gradualmente fino al concetto supremo, ma che essi si presentano in costellazione. Questa illumina l'elemento specifico dell'oggetto, che per il

⁵ In risposta alla crisi attraversata dalla filosofia nel contesto scientifico multidisciplinare attuale, la *Hegel-Forschung* ha riservato sempre più attenzione al modo in cui Hegel concepisce la filosofia, il suo statuto scientifico e i suoi rapporti con le altre scienze. Cfr., ad esempio, Nuzzo (1992), Illetterati (2018), Siani (2020), Illetterati e Miolli (2022).

procedimento classificatorio è indifferente o un disturbo (Adorno 1966, trad. it.: 145).

Compito dell'esposizione filosofica è mettere a nudo la struttura interazionale dei concetti, cosa che per Adorno può avvenire solo su un piano prettamente estetico o stilistico, vale a dire nel linguaggio e nel genere letterario in cui il pensiero filosofico viene esposto⁶. Soprattutto su questo punto la dialettica negativa si distinguerebbe da quella hegeliana, la quale, scrive ancora Adorno, è una «dialettica senza linguaggio» (*ibidem*).

In realtà, come è stato dimostrato anche di recente, il linguaggio svolge una funzione formativa di primo piano per la genesi e lo sviluppo della dialettica speculativa⁷. Per quel che riguarda il presente studio, si può osservare che la possibilità di concepire la dialettica come traduzione comporta il riconoscimento del suo statuto linguistico, prima ancora di quello logico-argomentativo. Proprio come avviene per la costellazione di Adorno, anche nell'*Aufhebung* hegeliana la negazione ha luogo *nel* linguaggio e *con* il linguaggio e perciò presenta specifici connotati stilistici ed estetici. Questo non significa che l'*Aufhebung* sia sovrapponibile al metodo "costellatorio" di Adorno, ma semmai che anche per quest'ultimo la forma della filosofia prevede una *translatio* e, più precisamente, una *translatio* dal piano concettuale a quello estetico.

Si può dire che attraverso una critica immanente alla dialettica Adorno conferisca al verbo *aufheben* una nuova conformazione estetica e metodologica, per cui l'idea di «costellazione nella scienza» appare estremamente proficua per pensare l'interdisciplinarietà costitutiva del lavoro filosofico. In accordo all'impostazione positivista di Max Weber, Adorno respinge lo schema definitorio per delimitazione del «*genus proximum, differentia specifica*» (*ivi*: 147) e sostiene che il discorso scientifico debba presentarsi nella forma di costellazioni concettuali secondo un modello accumulativo.

Sembra allora che la nozione di costellazione, anche se nominalmente viene mutuata dal pensiero di Walter Benjamin (cfr. *ivi*: 146), traduca in uno specifico lessico metacritico il duplice carattere autonomo ed eteronomo della filosofia sul quale già Hegel aveva posto l'accento nell'*Enciclopedia*. Nel fare ciò Adorno ha prodotto uno scarto rispetto a Hegel per quanto concerne soprattutto il momento affermativo della negazione determinata e i suoi effetti progressivi sulla storia delle idee. Allo stesso tempo, però, questo scarto ci fornisce una prova concreta della capacità rivitalizzante e risemantizzante del metodo. La filosofia è allora una scienza costitutivamente interdisciplinare, perché procede traducendo non solo i propri presupposti e i propri risultati, ma anche quelli di altre discipline. Di conseguenza per il filosofo il linguaggio, come riconosceva Adorno, non è estraneo alla formazione dei concetti, non è mero strumento definitorio:

[La costellazione] non offre un mero sistema di segni per funzioni conoscitive. Quando si presenta essenzialmente come linguaggio, diventando esposizione (*Darstellung*), essa non definisce i suoi concetti. Essa dà oggettività ai concetti grazie al rapporto in cui li pone, centrati su una cosa. Così facendo serve l'intenzione del concetto di esprimere completamente il denotato (*ivi*, trad. it. modificata: 145).

Il linguaggio della filosofia è impregnato dall'estetico, dal non-concettuale che tanto Adorno quanto Hegel percepivano come non-identico. La filosofia familiarizza con il non-identico nel momento in cui lo fa agire in forma linguistica all'interno del testo

⁶ Cfr. Stewart (2006), il quale analizza tre forme o, meglio, i tre generi letterari privilegiati da Adorno per l'esposizione filosofica: il saggio, il frammento e il nuovo dizionario filosofico. Sulla nozione di *Konstellation* e sul rapporto Adorno-Hegel, cfr. anche Richter (2011).

⁷ Si vedano almeno: Simon (1966), Nuzzo (2006), Cortella (2011).

filosofico: «l'esposizione (*Darstellung*) non è indifferente o estrinseca per la filosofia, bensì immanente alla sua idea» (*ivi*: 17).

Se, come ha scritto Chiereghin, le «difficoltà relative al tradurre in generale si arricchiscono di una difficoltà peculiare quando il tradurre concerne testi filosofici» è perché in questi l'esposizione non definisce, come nel caso delle scienze esatte, ma *traduce*: «Qui, infatti, più che altrove, le parole racchiudono in sé una storia a volte millenaria di pensieri, dalla quale è impossibile prescindere se si vuole comprendere e far valere il singolo vocabolo nel contesto dal quale esso riceve il suo significato complessivo» (Chiereghin 1996: 233).

3. Dialettica, etica e traduzione

Sull'idea adorniana di costellazione e, in misura ancora maggiore, su quella hegeliana di *Aufhebung* sono state scritte molte pagine. Lo scopo delle precedenti considerazioni non era quello di fornire un'analisi esauriente dei due termini o di ricostruire la storia della loro critica – compito che richiederebbe per altro un'indagine ben più accurata di quella concessa dallo spazio limitato di un articolo –, bensì di delineare un possibile orizzonte interpretativo che, come affermavo all'inizio, si situi sotto l'egida della filosofia della traduzione. In tale prospettiva i due concetti risultano particolarmente utili per sondare i problemi dell'interdisciplinarietà come problemi di traduzione, ove per traduzione dobbiamo qui intendere non tanto e non solo una pratica necessaria alla ricerca scientifica, quanto piuttosto un metodo e, più esattamente, il metodo della filosofia.

Una critica seria del lavoro interdisciplinare deve infatti interrogarsi sul carattere relazionale che lega tra loro i linguaggi e i metodi dei diversi ambiti scientifici allo scopo di valorizzare e non occultare i vantaggi del pluralismo disciplinare. Del resto, è proprio la relazionalità reciproca fra il metodo empirico-sperimentale delle cosiddette “scienze dure” e quello teorico-speculativo delle scienze umane a consentire quel dialogo entro il quale oggi si prospettano gli avanzamenti più significativi della scienza, ad esempio per l'implementazione e la comprensione dei sistemi complessi di tipo biologico, tecnologico, ma anche culturale, sociale ed economico.

Certo bisognerà però riconoscere anche i limiti e le difficoltà di questo dialogo. L'ipotesi del presente articolo è che la traduzione filosofica possa aiutarci a fronteggiare tali difficoltà e a elaborare, altresì, alcune linee guida utili al lavoro interdisciplinare. Si tratta, in concreto, di garantire una mobilità efficace fra i saperi che scongiuri il pericolo di una loro gerarchizzazione evitando che il passaggio da un registro all'altro si configuri come un'invasione di campo. La complessità che la traduzione filosofica ci consente di pensare preserva la specificità dei saperi all'interno di un contesto plurale e soprattutto relazionale.

Un modello di relazionalità incentrato sull'*Aufheben* dialettico – per il quale il duplice procedere autonomo ed eteronomo del metodo filosofico è paragonabile al lavoro del traduttore – rappresenta un modello interpretativo valido per pensare tanto la diversità metodologica e linguistica nella ricerca scientifica, quanto il problema a quest'ultima conseguente dell'appropriazione. Appropriarsi di un testo scritto in una lingua straniera, così come del linguaggio tecnico di una determinata disciplina pone anzitutto una questione etica:

La traduzione è la sostituzione violenta della differenza culturale e linguistica di un testo straniero con un altro testo intelligibile per il lettore della lingua d'arrivo. La differenza non può mai essere completamente rimossa, naturalmente, ma subisce necessariamente una riduzione e un'esclusione di possibilità, che comportano la

conquista in eccesso di altre possibilità specifiche della lingua di traduzione (Venuti 1995, trad. it.: 42-43).

È innegabile la violenza che comporta ogni atto traduttivo rispetto alla lingua dell'originale. La sostituzione, soprattutto se condotta sotto il principio dell'equivalenza, mette in campo processi di addomesticamento e di assimilazione che spesso avvengono, come ha scritto molto lucidamente Lawrence Venuti, «all'interno di progetti altamente consapevoli, in cui la traduzione viene asservita all'appropriazione di culture straniere per progetti nazionali di carattere culturale, politico ed economico» (*ivi*: 43).

Il rischio ideologico sotteso all'attività del tradurre dipende allora dal tipo di disposizione che il traduttore avrà nei confronti dell'originale. Non si può negare che questa disposizione presupponga una dimensione conflittuale, data dalla differenza fondamentale fra ciò che ci è familiare, che ci appartiene in quanto proprio (la lingua di arrivo) e ciò che è estraneo (la lingua di partenza).

Ciò non toglie che nella pratica il traduttore, o forse dovremmo dire il buon traduttore, sia in grado di elaborare la conflittualità immanente al proprio compito, lasciando che la disposizione iniziale di apertura verso l'originale permanga durante tutto il processo traduttivo e sia percepibile anche nella lingua di destinazione. Questo è il presupposto affinché il traduttore sia in grado di ridurre al minimo i fattori di assimilazione e di ampliarli, invece, quei fattori che consentono la conquista di nuove possibilità specifiche per la lingua di destinazione.

Per esaminare l'apertura "disposizionale" richiesta al traduttore può essere utile pensare il rapporto tra familiarità ed estraneità nella traduzione in termini dialettici. Il traduttore riconosce all'originale straniero un'estraneità relativa, in base alla quale l'altro viene negato e perciò percepito come non-identico. Alla negazione dell'altro spesso si accompagna la negazione dell'attività traduttiva intesa come processo fondato sull'equivalenza semantica. L'equivalenza è infatti una norma definitoria e storica che non tiene conto del fatto che la «vitalità di una traduzione è determinata dalla sua relazione con le condizioni sociali e culturali in cui viene prodotta e letta» (*ivi*: 42).

Il pericolo dell'assimilazione deriva, però, proprio dal fatto che la traduzione è una forma di vita: su di essa agiscono, *volens nolens*, le categorie culturali, i valori e le gerarchie proprie della lingua di destinazione. Il criterio dell'equivalenza che nega la conflittualità tra l'originale e la sua traduzione, che nega, cioè, la loro reciproca differenza, rifiuta di riconoscere il potenziale addomesticante dell'atto traduttivo. Pensare la differenza nei termini di non-identità costituisce il primo passo per procedere a una traduzione che sia in grado di *levare*, nel triplice senso delineato dall'*Aufheben* hegeliano, il proprio dell'originale nella lingua di traduzione.

Secondo la dialettica le posizioni del proprio e dell'estraneo sono posizioni relative e reciproche: l'unità dell'identico e del non-identico a cui auspica ogni traduzione è allora un'unità reciproca e non una mera unificazione. In tal modo, nel testo tradotto l'identità dell'altro viene negata, pensata come non-identica rispetto al proprio, ma al contempo viene mantenuta nella sua diversità. Il superamento non riguarda allora l'identità dell'altro (la cultura e la lingua di partenza), ma la nuova costellazione semantica che grazie alla traduzione viene impiantata nella lingua di arrivo⁸.

Da questo punto di vista la dialettica risulta conforme a quel modello di «traduzione etica» che Antoine Berman contrapponeva alla «traduzione etnocentrica». Mentre quest'ultima, sulla base del principio matematico dell'equivalenza, pretende di dominare l'alterità, inglobandola ed esportandola nella propria lingua e nella propria cultura, la

⁸ Per uno studio sul carattere negativo e contraddittorio della traduzione che mette anche in luce il valore traduttivo della dialettica hegeliana, si veda Hrnjez (2021).

traduzione etica, invece, si propone di ospitare l'altro nella propria lingua, di accoglierlo nella sua alterità (Berman 1984).

Il criterio speculativo dell'identità e della non identità consente di elaborare la dimensione conflittuale contenuta nell'appello all'accoglienza della traduzione etica senza compromettere la possibilità del confronto interculturale, cioè di quel «confronto-incontro in cui l'attenzione e il rispetto per le differenze non faccia perdere di vista però la prospettiva di un universalismo possibile e militante» (Jervolino 2008: 140). Il traduttore non dovrà proporsi la risoluzione definitiva del conflitto, cioè l'unificazione indifferenziata degli opposti, ma il mantenimento dell'unità nella differenza facendo in modo che l'atteggiamento di accoglienza permanga come disposizione e apertura verso l'altro anche nella lingua di traduzione.

4. La traduzione filosofica come pratica interdisciplinare

Proviamo adesso ad analizzare, in conclusione, gli effetti di un modello traduttivo di tipo dialettico sul lavoro interdisciplinare della filosofia. La questione etica dell'appropriazione assume infatti una sfumatura particolare quando riguarda il lavoro scientifico. Di fronte al difficile compito di tradurre da un linguaggio di una specifica disciplina a un altro sorge non di rado un dubbio in merito alla legittimità dell'operazione traduttiva con il risultato, sempre più frequente, che nella ricerca ci si ferma al momento negativo in cui la differenza linguistica e metodologica tra i diversi ambiti del sapere viene semplicemente *disattivata*.

Prendiamo il ruolo della filosofia negli studi interdisciplinari. Nonostante la sua trasversalità, cioè la sua capacità di procedere in dialogo con la scienza, la filosofia e il suo linguaggio specifico vengono costantemente messi in discussione anche dagli stessi filosofi i quali, nel tentativo di salvaguardare l'eccezionalità del suo statuto scientifico, ne negano una relazione fondamentale: quella con il campo estetico della letteratura (cfr. Pettoello 2010).

Come abbiamo visto, però, la filosofia assolve al compito di giustificare l'oggetto della scienza solo nel momento in cui lo traduce nel proprio linguaggio e, così facendo, lo immette nella dimensione *narrativa* del testo filosofico. In questa dimensione metacritica convivono, anche in modo contraddittorio, catene di significanti e sedimentazioni di significati di diverse lingue. Attraverso l'esposizione linguistica la filosofia ricostruisce e al contempo riflette sulle costellazioni semantiche che compongono l'oggetto della scienza. Il momento estetico e narrativo – lo *stile* – è perciò costitutivo dello statuto scientifico e interdisciplinare della filosofia.

La traduzione *in philosophicis*, in quanto traduzione dialettica, può allora rappresentare un modello valido per evitare che l'appropriazione sfoci in meccanismi di assimilazione o addomesticamento, cosa che per il lavoro interdisciplinare significherebbe una falsificazione del risultato scientifico e altresì l'avverarsi del pronostico di Richard Rorty sulla «morte della filosofia come disciplina dotata di un proprio metodo» (Rorty 1967, trad. it.: 148).

Da questo punto di vista le vicende traduttive del termine *Aufhebung* non hanno solo un valore aneddotico, ma possono rappresentare una guida negli studi interdisciplinari per quanto concerne il tipo di relazionalità reciproca che le scienze devono assumere. Certo proprio per questo appare paradossale che *Aufhebung* sia usualmente considerato un termine intraducibile⁹. La rinuncia a ricercare nuove soluzioni è il sintomo di

⁹ Cfr. Büttgen (2004). Olivier e Iannelli (2022: 173) parlano di «translational fluidity» per il termine *Aufheben*. Questa fluidità può essere considerata la prova del procedere traduttivo del metodo filosofico,

un'incoerenza interna al lavoro interdisciplinare che, per valorizzare la pluralità scientifica in ossequio al motto derridiano «plus d'une langue» (Derrida 1992: 374), finisce per rinunciare alla traduzione e per relegare la ricerca storico-filosofica ai margini del metodo scientifico.

La disposizione nei confronti dell'alterità che, come abbiamo visto, il traduttore deve mantenere anche nella propria opera, lasciando trasparire nella traduzione la non-identità tra la lingua di partenza e quella di destinazione, può essere intesa anche come disposizione interdisciplinare: «Quello che si toglie, non perciò diventa nulla. Nulla è l'immediato. Ciò che è tolto, all'incontro, è un *mediato*; è un non essere, ma come *resultato* derivato da un essere. Quindi ha *ancora in sé la determinatezza da cui proviene*» (Hegel 1984, trad. it.: 100). Nel lavoro autenticamente interdisciplinare la provenienza di una teoria, di un concetto, di un lemma non è soltanto ricostruibile dal testo in ottemperanza al principio di reversibilità, ma anche percepibile nella forma.

Il mantenimento dell'alterità dell'originale nella lingua di traduzione – ovvero della specificità metodologica quale «determinatezza» scientifica, per dirla con Hegel – diventa quindi la vera ricchezza del lavoro interdisciplinare. La filosofia, che opera nelle parole e con le parole, ha da sempre questa difficoltà: far apparire tutta la complessità della determinatezza che si cela anche dietro all'uso di un singolo lemma. La fatica della traduzione è, in fin dei conti, la stessa fatica del concetto, il quale pur essendo universale rimane concreto, determinato cioè storicamente e culturalmente. È insomma l'universale concreto quel terreno comune sul quale deve lavorare la traduzione filosofica affinché l'incontro fra i saperi non diventi uno scontro, ma uno scambio proficuo. La matrice storica e perciò dinamica dell'universalità è all'origine stessa di quelle differenze che rendono non solo arduo, ma anche necessario il compito del traduttore.

Proprio grazie a questo terreno universale, luogo dell'intreccio dialettico di identità e differenza, la traduzione filosofica riesce a essere una forma di resistenza ai meccanismi di riduzione della complessità e a salvaguardare il potenziale innovativo e creativo che sempre si accompagna al lavoro traduttivo. Rinunciare alla traduzione nella scienza significherebbe quindi rinunciare a quel confronto-incontro di cui si compone il dialogo interdisciplinare e, altresì, a quell'«universalismo militante» che rappresenta una possibile strategia per opporsi ai processi egemonici di omologazione scientifica e culturale.

Bibliografia

Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (*Dialettica negativa*, trad. it. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970).

Agamben, Giorgio (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.

Berman, Antoine (1984), *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Gallimard, Paris.

nonché della sua capacità risemantizzante. Con riferimento al contesto anglosassone delle traduzioni e ritraduzioni curate da Miller delle opere hegeliane, si veda Charlston (2020).

Bigarelli, Alberto (1998), *Nuovo Testamento, greco, latino, italiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Bourgeois, Bernard (1970), *Hegel à Francfort. Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Vrin, Paris.

Büttgen, Philippe (2004), *Aufheben*, in Cassin, Barbara (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris, pp. 152-156.

Canullo, Carla (2019), «La traduzione come momento di pace. La sfida felice di Domenico Jervolino», in *Critical Hermeneutics*, vol. 2, n. 2, pp. 151-175.

Cortella, Lucio (2011), *La dialettica hegeliana e la sua radice linguistica*, in Dreon, Roberta, Paltrinieri, Gian Luigi, Perissinotto, Luigi (eds), *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 557-572.

Charlston, David (2020), *Translation and Hegel's philosophy: a transformative, socrionarrative approach to A.V. Miller's cold-war retranslations*, Routledge, London-New York.

Chiereghin, Franco (1996), «Nota sul modo di tradurre “aufheben”», in *Verifiche*, vol. 25, n. 2-3, pp. 233-249.

Derrida, Jacques (1992), *Points de suspension*, Galilée, Paris.

Guanzini, Isabella (2014), «*Katargein* and *Aufheben*: Pauline Origins of the Hegelian Dialectic?», in *Annali di Scienze Religiose*, vol. 7, pp. 347-371.

Guanzini, Isabella (2013), *Il giovane Hegel e Paolo: l'amore fra politica e messianismo*, Vita e Pensiero, Milano.

Hadot, Pierre (1981), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes augustiniennes, Paris.

Hegel, G.W.F. (2014), *Frühe Schriften II*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg (*Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 431-698).

Hegel, G.W.F. (1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, 3 voll., UTET, Torino 2004).

Hegel, G.W.F. (1984), *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg (*Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. 1).

Hegel, G.W.F. (1969), *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg.

Hegel, G.W.F. (1968), *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg, pp. 1-92 (*Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 1-120).

Hrnjez, Saša (2021), *Traduzione come concetto. Universalità, negatività, tempo*, Padova University Press, Padova.

Jervolino, Domenico (2008), *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia.

Iannelli, Francesca, Olivier, Alain P. (2022), «En traduisant Hegel. Traducendo Hegel. Aesthetic theory and/in Translation practice», in *Studi di estetica*, vol. 22, n. 1, pp. 157-197.

Illetterati, Luca (2018), «Sul concetto di filosofia: le aporie della scientificità», in *Giornale di metafisica*, vol. 40, n. 2, pp. 448-471.

Illetterati, Luca, Miolli, Giovanna (2022), *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, Bloomsbury, London-New York.

Nuzzo, Angelica (2006), *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in Surber, Jere O'N. (ed.), *Hegel and language*, SUNY, Albany, pp. 75-94.

Nuzzo, Angelica (1992), *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova.

Pettoello, Renato (2010), «Questioni di stile e d'altro ancora», in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano*, vol. 63, n. 3, pp. 369-383.

Richter, Gerhard (2011), «Die Erbschaft der Konstellation. Adorno und Hegel», in *MLN*, vol. 126, n. 3, pp. 446-470.

Rorty, Richard (1967), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago (*La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, trad. di S. Velotti, Garzanti, Milano 1994).

Samoyault, Tiphaine (2020), *Traduction et violence*, Seuil, Paris.

Siani, Alberto (2020), *Modern Philosophy and Philosophical Modernity: Hegel's Metaphilosophical Commitment*, in Chotaš, Jiří, Matějčková, Tereza (eds), *An Ethical Modernity? Hegel's Concept of Ethical Life Today*, Brill, Boston, pp. 191-203.

Simon, Josef (1966), *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart.

Stewart, Martin (2006), «Adorno's Conception of the Form of Philosophy», in *Diacritics*, vol. 36, n. 1, pp. 48-63.

Venuti, Lawrence (1995), *The Translator's Invisibility: A history of translation*, Routledge, London (*L'invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*, trad. it. di M. Guglielmi, Armando, Roma 1999).