

ARTICOLI E SAGGI 12/06/2006 Marco Goldoni - Giustizia come distanza ed etica della traduzione. Aspetti della filosofia politica e giuridica di Paul Ricoeur

Nell'ultima fase del suo lungo percorso filosofico, Paul Ricoeur¹[1], sollecitato da problemi etici concreti, si è spesso dedicato alle tematiche giuridico-politiche. La sua riflessione non è cresciuta, in questi casi, dal nulla, ma si è inscritta in un cammino preciso, la cui coerenza e la cui unitarietà sono state recentemente riaffermate²[2]. Peraltro, la presenza di un nucleo concettuale declinabile in senso etico e giuridico confuta il sospetto avanzato da più parti che una fenomenologia ermeneutica³[3], di cui il pensatore francese rappresenta un autorevole esponente, sia impermeabile rispetto ai problemi posti dalla ragion pratica nelle società contemporanee.

A partire da questa considerazione vengono qui presi in esame alcuni tratti della filosofia di Ricoeur per mostrare determinati aspetti che potrebbero interessare direttamente gli studi politici e giuridici, in particolare quelli legati ad un approccio pluralistico. Alla luce dell'importanza che il paradigma della traduzione riveste nella recente produzione del filosofo francese, la questione della traduzione si pone come fuoco attorno al quale si organizza questo scritto. Il problema esige un'articolazione del ragionamento in tre distinte fasi: 1) inizialmente, viene analizzato lo statuto specifico della soggettività, passaggio indispensabile per capire la logica che presiede all'innesto della traduzione nella fenomenologia ermeneutica; 2) occorre poi chiarire l'idea di giustizia come pratica di distanziamento, comparandola alla rispettiva nozione nell'ermeneutica gadameriana; 3) infine, l'applicazione della logica della distanziamento alla traduzione deve guidare l'analisi dell'etica che ne deriva e dei principi che la ispirano. Solo a questo livello dell'indagine sarà possibile mettere in questione, da un punto di vista *interno* al percorso filosofico di Ricoeur, la coerenza del suo argomento con la messa in luce di eventuali *discontinuità* e, da un punto di vista *esterno*, indagare il tenore di un'idea di traduzione sviluppata sugli assi cardinali della *fedeltà* e del *tradimento*, nonché riflettere sul suo eventuale impiego per la politica e il diritto.

Al termine di questa esposizione dovrebbe emergere il legame concettuale fra l'etica della traduzione e la fenomenologia ermeneutica del sé: ad entrambe appartiene la logica della *distanziamento* (*distantiation*), processo con il quale si accoglie, senza assimilarla, la differenza nell'identità, preservando in tal modo il pluralismo senza cadere nel relativismo.

I.

A fronte di una filosofia che, di volta in volta, ha esaltato il *cogito* ponendolo come fondamento del proprio sapere (Descartes), oppure lo ha dissolto umiliandolo (Nietzsche) attraverso la radicalizzazione del dubbio iperbolico, Ricoeur non rinuncia al soggetto e si muove, invece, verso la costruzione di un'ermeneutica del

[1] Il filosofo francese è scomparso il 20 maggio 2005.

[2] A. Derczansky, *L'unità de l'Oeuvre de Paul Ricoeur*, in J.C. Aeschlimann (ed.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, la Baconnière, Neuchâtel 1998, pp. 103-131; J. Derrida, *La parole. Donner, nommer, appeler*, in *La Herne. Paul Ricoeur*, Éditions de la Herne, Paris 2004, p. 19; sul tema dell'unità dell'opera di Ricoeur interessanti considerazioni vengono svolte da D. Jervolino, *La question de l'unité de l'Oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements*, in *Archives de Philosophie*, 67, 2004, pp. 659-668.

[3] In tal modo Ricoeur definisce il proprio pensiero. In sintesi, esiste una reciproca appartenenza fra fenomenologia e ermeneutica che il filosofo francese si propone di esplicitare. L'ermeneutica ha un presupposto fenomenologico: *ogni interrogativo circa un qualsiasi ente è un interrogativo circa il senso di questo ente*, per cui *la scelta per il senso è quindi il presupposto più generale di ogni ermeneutica* (P. Ricoeur, *Fenomenologia e ermeneutica*, in id., *Du Texte à l'Action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986; tr. it. *Dal Testo all'Azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano, 1989, pp. 52-53). La fenomenologia, a sua volta, riposa su un presupposto ermeneutico: essa deve concepire il proprio metodo come una *Auslegung*, una esegesi, una esplicitazione. L'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia sottrae così il discorso fenomenologico all'idealismo husserliano e al primato della visione in direzione di un radicamento nella consapevolezza dell'esperienza storica. Il processo di distanziamento, sul quale si tornerà nella seconda sezione, svolge una funzione essenziale nel dare forma alla mutua appartenenza di fenomenologia e ermeneutica. Sulla fenomenologia ermeneutica di Ricoeur, cfr. B. Bleicher, *Ricoeur's Phenomenological Hermeneutic*, in *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge, London, 1980, pp. 217-256; D. Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, Introduzione a P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990; tr. it. *Sei come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993, pp. 14-29; D. Jervolino, *Fenomenologia ermeneutica: Heidegger e Ricoeur*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna, 1998, pp. 327-332.

s[4]. Il rimando al s, a differenza dell'io al quale si riferiscono molte filosofie del soggetto, indica il carattere marcatamente progettuale di apertura del soggetto. Come attesta l'analisi linguistica comparata il s in italiano, il *soi* in francese, il *self* in inglese, il tedesco *Selbst* l'utilizzo del pronome riflessivo sancisce il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto che si esprime attraverso le formule dell'io[5]. Si tratta, in altri termini, di una soggettività costitutivamente aperta all'alterità, nella quale l'idea di una sostanza fondamento immediato di un percorso riflessivo viene completamente rimossa a favore di un progressivo *indebolimento* delle certezze monolitiche della *res cogitans*. I titoli della soggettività, tuttavia, non vengono completamente negati nell'ermeneutica del s; lo statuto del soggetto, pur emergendo come esito incerto e mai definitivo al termine del processo di comprensione e non, come nelle filosofie fondazionaliste, all'inizio del percorso rimane comunque la vera questione centrale nel pensiero del filosofo francese.

Per permettere la transizione dall'io al s, Ricoeur prevede il passaggio da una concezione dell'identità monolitica (Io=Io) al riconoscimento di una duplice significazione dell'identità: la medesimezza e l'*ipseità*. La prima appartenente al registro latino dell'*idem* denota l'aspetto immutabile del carattere di un soggetto e risponde alla domanda che cosa sono?; la seconda propria del campo semantico dell'*ipse* invece non comporta l'affermazione di un nucleo immodificabile della personalità, ma quella peculiare forma di mantenimento del s che si sperimenta attraverso la fedeltà alla promessa, rispondendo così alla domanda orientata, principalmente, da un punto di vista etico chi sono io?[6]. L'interrogativo nella modalità dell'*ipse* guida l'ermeneutica del s, attraverso un cammino in cui la soggettività si costituisce per mezzo della dialettica fra medesimezza e *ipseità* e, parimenti importante, fra *ipseità* e alterità. Collocando l'*ipseità* nel cuore dell'ermeneutica del s, il filosofo francese evita di sostanzializzare l'identità senza ricorrere alla dispersione e alla frammentazione del soggetto, in virtù di una permanenza del s nel tempo che postula diversi modi dell'*ipse*[7]. La domanda sul chi? si declina su un piano descrittivo (nella fattispecie articolato su un livello *semantico* chi parla? e un livello *pragmatico* chi agisce?) ed uno prescrittivo (chi il soggetto morale?), fra i quali si frappono un livello narrativo (chi si racconta?), necessario per transitare dal primo al secondo.

L'aspetto narrativo dell'identità svolge, in questo movimento ternario, un ruolo di mediazione, non solo fra i due livelli descrittivo e prescrittivo, ma anche fra medesimezza e *ipseità*, ricomposte, a dispetto di una potenziale disseminazione, dal racconto che il soggetto fa di s. L'inclusione della tematica dell'*ipse* entro un orizzonte narrativistico permette di aprire le maglie dell'identità, sottolineandone, da un lato, la dimensione temporale e allo stesso tempo fragile, e suggerendo, dall'altro lato, la non-assolutezza, la non-oggettività [8] di ciò che è o che è stato[8]. Le implicazioni di una tale concezione dell'identità narrativa sono notevoli, soprattutto da un punto di vista di un soggetto collettivo (popolo, nazione, gruppo culturale etc.). Essa consente, infatti, di intrecciare i racconti propri con quelli degli altri soggetti senza ricorrere ad una concezione irrigidita dell'identità culturale, ammettendo così la possibilità, fra le altre, di rivedere la storia trasmessa. Dal carattere instabile dell'identità narrativa (condizione data dalla possibilità che la dimensione narrativa soccomba di fronte alla pluralità dei racconti) nasce la necessità di integrare quest'ultima con le componenti non narrative della formazione del soggetto, specificamente quelle etiche e

[4] Sul problema della soggettività nel pensiero di Ricoeur si veda l'importante studio di D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova, 1993; D. Rasmussen, *Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and the Self*, in R. Kearney (Ed.), *The Hermeneutics of Action*, London, Sage Publications, 1996, pp. 159-172; D. Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricoeur*, in *Ragion pratica*, 1, 2000, pp. 211-231.

[5] La formalizzazione del passaggio da un'ermeneutica dell'io sono ad una del s è lo scambio l'io, *signore* di se stesso, con il s, *discepolo* del testo, risale al saggio *Fenomenologia e ermeneutica*, in *Dal testo all'azione. Saggi di Ermeneutica*, cit., pp. 37-69.

[6] P. Ricoeur, *S come un altro*, cit., pp. 212-214. Il carattere etico che presiede alla formazione della soggettività si evince dalla nozione di attestazione, sicurezza di *esistere* sul modo dell'*ipseità* con la quale il filosofo francese designa l'ontologia del s (*Ibidem*, pp. 409-431); sul concetto di attestazione in Ricoeur si veda O. Mongin, *Il concetto di attestazione*, in *L'io dell'altro*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova, 1993, pp. 33-48; M. Faessler, *Attestation et élection*, in J. Aeschlimann (ed.), *éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, cit., pp. 133-153.

[7] D. Iannotta, *L'alterità nel cuore dello stesso*, in P. Ricoeur, *S come un altro*, cit., p. 44.

[8] S. Moravia, *Il soggetto come identità e l'identità del soggetto*, in *Iride*, 9, 1992, p. 81.

morali, le uniche in grado di far approdare il *s* ad un nucleo di certezza⁹[9]. Si apre, a questa altezza, quella che lo stesso autore definisce una *petite éthique*, ovvero un'articolazione della componente *praxeologica* del *s* su tre livelli.

Distinguendo l'etica dalla morale¹⁰[10], secondo uno schema ben consolidato in dottrina, ovvero fra teleologia e deontologia, il filosofo francese sviluppa l'ermeneutica del *s*, in un primo momento, secondo la *prospettiva* del desiderio di una vita buona a cui corrisponde, sul piano della designazione del *s*, la *stima di s*, e in un secondo momento (attraverso il vaglio del quale la prospettiva etica deve necessariamente passare) che si articola nella posizione di norme universali, al quale corrisponde la designazione del *rispetto di s*. A questi due livelli, in cui la priorità teleologica innerva ma allo stesso tempo viene integrata da quella deontologica, si aggiunge una dimensione, finale ma non conclusiva, innescata dal carattere tragico dell'agire ed alla quale corrisponde l'ambito della saggezza pratica¹¹[11].

Attraverso l'ermeneutica del *s*, il pensiero di Ricoeur approda, quasi quale coronamento inscritto nel suo inizio, ad una filosofia etica e politica in grado di confrontarsi con due scuole: da un lato, con le teorie che privilegiano la relazione asimmetrica fra soggetto e alterità in particolare quella di Levinas¹²[12], verso la quale egli nutre il sospetto di una riaffermazione dell'onnipotenza del medesimo¹³[13] attraverso l'eclissi del soggetto posto di fronte all'ingiunzione¹⁴[14]; dall'altro lato, misurandosi con quelle filosofie neocontrattualiste di Rawls, in particolare¹⁵[15] dove si privilegia una concezione eccessivamente impersonale della giustizia e della relazione di reciprocità. L'intento ricoeuriano, in effetti, non prende la forma né dell'espropriazione del soggetto a favore dell'Altro, né quella dello svuotamento o alleggerimento, come è costretto a fare l'autore di *A Theory of Justice*, bensì quella di una soggettività

9[9] Una critica all'abbandono dell'instabilità dell'identità in quanto fattore teoretico produttivo viene avanzata da P. A. Rovatti, *Narrazione e fragilità. Su alcune variazioni in Paul Ricoeur*, in *Iride*, 9, 1990, pp. 84-91.

10[10] Etica e morale non sono termini propriamente contrapposti in Ricoeur perché fanno riferimento a livelli diversi: etici, dunque, per convenzione che riserverà il termine di etica per la *prospettiva* di una vita compiuta e quello di morale per l'articolazione di tale prospettiva all'interno di *norme*, caratterizzate ad un tempo dalla pretesa di universalità e da un effetto di coercizione (*S come un altro*, p. 264).

11[11] In altri termini: *C* qui la duplice eredità (teleologica-aristotelica e deontologica-kantiana) del discorso etico. Il tentativo di Ricoeur consiste nell'articolare, l'una sull'altra, queste due grandi tradizioni, riconoscendo la priorità della prima e la necessità della seconda, evidenziando altresì come i conflitti tra *prospettiva* e *norma* [C] richiedano un superiore arbitraggio che riconosca l'aspirazione espressa dal momento etico nei confronti della *necessità* del momento deontico (L. Arduin, *Il concetto di autonomia nella petite éthique di Paul Ricoeur*, in *Fenomenologia e Società*, XXV, 3/2002, pp. 80).

12[12] E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Den Haag, 1961; tr. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1990; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag, 1974; tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983. Sullo statuto del soggetto in Levinas si può vedere G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris, 1994.

13[13] La filosofia della liberazione, inizialmente influenzata dall'opera di Ricoeur in particolare dalle analisi sul simbolo che stanno a fondamento dell'elaborazione di una simbolica latinoamericana si è mostrata, attraverso l'opera di Enrique Dussel, critica nei confronti della teoria della soggettività ricoeuriana, a causa della tesi sostenuta dal pensatore francese secondo la quale la coscienza riflessa costituirebbe l'esperienza originaria. Per Dussel sono il prendersi cura, la responsabilità per la supplica dell'altro ad essere anteriori ad ogni coscienza riflessa. Si tratta di un circolo, ma che l'altro comincia almeno su questo punto la filosofia della liberazione d'ragione a Levinas: E. Dussel, *Ermeneutica e liberazione*, in *Segni e comprensione*, VI, 1992, p. 85. Sul rapporto fra filosofia della liberazione e pensiero di Levinas cfr. E. Dussel, E. D. Guillot, *Liberación latinoamericana y E. Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975.

14[14] Ricoeur, pur apprezzando la sensibilità per l'alterità presente nell'opera di Levinas, non considera corretta l'identificazione fra etica e relazionalità asimmetrica, fondata, secondo Ricoeur, su un'impropria equiparazione fra *Moi* e *Soi* (P. Ricoeur, *S come un altro*, cit., pp. 451-457).

15[15] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982; come è noto, successivamente Rawls ha rivisto la sua teoria proponendo una soggettività situata (*Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993; tr. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994). Nell'ambito di una bibliografia vastissima sul pensiero rawlsiano, per una messa a fuoco di questo passaggio, si rinvia a L. Baccelli, *John Rawls fra giustizia e comunità*, in Gf. Zanetti, *Filosofi del diritto contemporanei*, Raffaello Cortina, Milano, 1999, pp. 63-99.

collocata in uno spazio abitato dall'ipseità e dall'alterità, in cui il riconoscimento reciproco^{16[16]} conclude il dispiegamento dell'ermeneutica della comprensione.

A conclusione di questo percorso, il soggetto viene rappresentato come soggetto che agisce e che patisce dove questo centrale elemento di passività frammisto all'agire umano il corrispettivo fenomenologico dell'alterità nel seno stesso dell'ipseità^{17[17]} quindi come soggetto capace, figura su cui l'ipseità e l'alterità si stagliano e alla quale Ricoeur si riferisce per indicare il *trait d'union* della sua riflessione^{18[18]}.

II.

La (auto-)comprensione del sé avviene solamente attraverso il processo di distanziamento, come lo stesso Ricoeur ricorda: la distanziamento la condizione della comprensione^{19[19]}. Nel percorso della riflessione ricoeuriana, l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia eidetica avviene attraverso il confronto con l'opera di Gadamer^{20[20]} e si sviluppa, in particolare, discostandosi dall'interpretazione della nozione di distanza data dall'autore di *Wahrheit und Methode*. Per Gadamer la distanza (*Verfremdung*) rimane anzitutto attestazione della storicità della comprensione nella misura in cui indica il tempo che separa il soggetto dalla cosa del testo e prelude, in quanto tale, all'appropriazione (*Zueignung*) di ciò che il testo comunica. Nell'ontologia ermeneutica di Gadamer la distanziamento deve essere superata, poiché resta qualcosa di estraneo, al fine di rendere familiare ciò che prima non lo era. Si tratta di un processo di avvicinamento che prepara, tra l'altro, ad un esito etico dalle specifiche forme dialogiche. La riabilitazione del pregiudizio, al pari dell'autorità, nella riflessione di Gadamer resta, semplicemente, la proiezione, sul piano del giudizio, di una categoria ermeneutica fondamentale: la tradizione^{21[21]}. Proprio attraverso la tradizione viene affermato il carattere finito e storico dell'autocomprensione dell'essere umano, carattere che si traduce nell'idea di una pre-comprensione che presiede all'atto del comprendere e di un orizzonte di attesa, ovvero di uno spazio di apertura al senso ritagliato a partire da un punto di vista dato da una situazione^{22[22]} nella quale il soggetto viene sempre a ritrovarsi che, strutturalmente, non può che essere parziale e finito.

16[16] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004; tr. it. *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano, 2005; cfr. D. Canale, *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 2, 2000, pp. 292-323.

17[17] F. Ciaramelli, *Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur*, in *Aut Aut*, 212, 1991, p. 95.

18[18] stato solo negli ultimi anni che ho pensato di poter collocare la varietà di tali approcci sotto il titolo di una problematica dominante: e ho scelto il titolo di uomo agente o dell'uomo capace di (P. Ricoeur, *Promenade au fil d'un chemin*, in F. Turollo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova, 2000, p. 16). La nozione di soggetto capace potrebbe essere confrontata con il *capabilities approach*, sviluppato da Amartya Sen e Martha Nussbaum, per i quali si veda, sul tema delle capacità, A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford, 1987; tr. it. *Etica ed economia*, Il Mulino, Bologna, 1996; M. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di Gf. Zanetti, Diabasis, Reggio Emilia, 2003; cfr. F. Magni, *Capacità, libertà e diritti in Amartya Sen e Martha Nussbaum*, in *Filosofia Politica*, 3, 2003, pp. 319-328. Nel recente *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 160-168, il filosofo francese riconosceva nell'opera di Sen, con la quale si confronta, un luogo di articolazione importante del rapporto fra diritti e capacità.

19[19] P. Ricoeur, *La funzione ermeneutica della distanziamento*, in id., *Dal testo all'azione*, cit., p. 113.

20[20] D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Northwestern University Press, Evanston, 1971; Id., *Recent Hermeneutics in Gadamer and Ricoeur*, in *Semiotica*, 102, 1994, pp. 157-162; F. Bianco, *Pensare l'interpretazione*, Editori Riuniti, Roma, 1991. A dispetto di molti autori che sottolineano una certa continuità fra Gadamer e Ricoeur, altri tendono a rimarcare le differenze, ponendo i due autori in contrapposizione: si veda, per esempio, G. E. Aylesworth, *Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur*, in H. J. Silverman (Ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, London, 1991, pp. 63-81. Maurizio Ferraris sostiene la tesi della diversità senza incompatibilità fra i due pensatori in *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 331-332.

21[21] P. Ricoeur, *Logica ermeneutica?*, in *Aut Aut*, 217-218, 1987, p. 70.

22[22] La situazione qualcosa dentro cui stiamo, nella quale ci troviamo già sempre a essere e la cui chiarificazione un compito che non si conclude mai (H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, 1986 (ed. or. 1960); tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 2000, p. 625).

Lo statuto della tradizione si rivela, pertanto, come uno dei punti salienti e, allo stesso tempo, più controversi nel pensiero gadameriano. In un certo senso, i membri di una comunità sono giocati dalla propria tradizione all'interno della quale si trovano gettati che viene loro veicolata dal linguaggio materno. Il filosofo tedesco afferma esplicitamente che la tradizione non è semplicemente un evento che nell'esperienza si impara a conoscere [23], ma è *linguaggio* [23]. Il carattere etico, e universale, dell'ermeneutica delle tradizioni risiede nella condizione linguistica, elemento che permette per dirla con Habermas di urbanizzare la provincia heideggeriana [24]. Il linguaggio viene così a costituire il *prius* ontologico sul quale innestare l'esperienza della comprensione: l'affermazione del carattere assoluto del linguaggio consente di sostenere sia il carattere finito della soggettività, sia l'aspetto universale dell'ermeneutica [25]. Alla distanziamento alienante (*Verfremdung*), negativamente connotata da Gadamer poiché guida dell'attitudine oggettivante propria delle scienze umane, viene contrapposta l'esperienza dell'appartenenza alla tradizione. Nello schema del filosofo tedesco, ciò significa far prevalere la comprensione e la verità sulla spiegazione e il metodo, o, in altri termini, l'ontologia sull'epistemologia.

La posizione privilegiata del linguaggio nel pensiero gadameriano in fondo, l'essere, che può venire compreso, è linguaggio [26] e viene confermata dall'idea che la tradizione giunga, per così dire, al soggetto sotto le sembianze di un'eredità linguistica che, nella coappartenenza originaria di interprete e cosa da interpretare, si riceve nella forma indicata da Gadamer con il termine di *Wirkungsgeschichte* (letteralmente, storia degli effetti) [27], ovvero la catena delle interpretazioni passate, attraverso cui la precomprensione dell'interprete obiettivamente, e anche a sua insaputa, mediata con il suo oggetto [28]. Nel circolo che si istituisce fra familiarità e alienazione si gioca lo spazio della comprensione-integrazione secondo una dialettica di domanda e risposta che rende l'ontologia linguistica gadameriana un'ermeneutica dialogica nella quale la continuità (della tradizione, s'intende) prevale sulla rottura [29]. Il predominio palese della continuità che caratterizza il modello integrativo gadameriano rischia di sostanzializzare la tradizione a favore di una familiarità che, pur consentendo una pratica ermeneutica sempre aperta e transitoria, quindi debole, risulta poco *ospitale* nei confronti dell'alterità (o, in altri

23[23] Ivi, p. 414.

24[24] H. G. Gadamer e J. Habermas, *L'eredità di Hegel*, Liguori, Napoli, 1988, p. 9.

25[25] F. Bianco, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 124; Id., *L'universalità dell'ermeneutica e il problema della sua giustificazione*, in *Hermeneutica*, 4, 1997, pp. 9-21.

26[26] *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (H. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 965); per un bilancio di questa e altre idee contenute nell'*opus magnum* da vedere, limitatamente al contesto italiano, D. Di Cesare (a cura di), *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio. Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, Il Mulino, Genova, 2001. Vattimo sostiene che la tesi fondamentale di Gadamer, secondo la quale l'essere che può venire compreso è linguaggio, annuncia uno sviluppo dello heideggerismo in cui l'essere tende a dissolversi in linguaggio (G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1991, p. 139). Una posizione interessante sulla nota espressione di Gadamer viene espressa in R. Rorty, *L'essere che può venire compreso è linguaggio*, in *Iride*, XIII, 2000, pp. 313-322.

27[27] Su questo intreccio si sofferma G. Vattimo, *Introduzione*, in H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. XLVII.

28[28] J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in *Philosophische Rundschau*, n. 5, 1967; tr. it. *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1970, p. 234. Per un'introduzione alla filosofia giuridica di Gadamer si rinvia a G. Zaccaria, *Ermeneutica e giurisprudenza. I fondamenti filosofici nella teoria di Hans Gadamer*, Giuffrè, Milano, 1984. L'influenza della teoria della storia degli effetti è visibile anche nella teoria costituzionale americana, in particolare in uno dei suoi maggiori esponenti: R. Dworkin, *Law's Empire*, Hart Publishing, Oxford, 1986, pp. 55 ss.; Dworkin polemizza, peraltro, con Ricoeur in *Reply to Paul Ricoeur's The Plurality of Sources of Law*, in *Ratio Juris*, 7, 1994, pp. 287-290. Ricoeur si occupa, invece, della filosofia del diritto dworkiniana in *Interpretazione e/o argomentazione*, in *Il Giusto*, cit., pp. 141-146. Egli apprezza il radicamento ermeneutico della proposta di Dworkin, ma, sulla scorta di una lettura analogica del rapporto fra la coppia interpretare/argomentare in ambito giuridico e la coppia comprendere/spiegare sul piano della teoria dell'agire, gli rimprovera la mancanza di attenzione per il momento epistemologico nel dibattito giudiziario.

29[29] Con l'affermazione che tutto nella storia è trasmissione di messaggi, dialettica-dialogica di domande e risposte, salta il problema posto da quella rottura, descrivendo l'essere-linguaggio (la linguisticità dell'esperienza) come se la tradizione fosse in realtà un *continuum* (G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980, p. 37).

termini, dell'*estraneità*) poich  rischia di elidere con troppa rapidit  le cesure e le differenze operanti in essa 30[30].

Lo statuto attribuito da Gadamer alla traduzione mostra l'ambiguit  della riflessione ermeneutica: se, da un lato, il filosofo di Marburgo sembra affermare l'idea che la condizione del traduttore e quella dell'interprete sono sostanzialmente identiche 31[31], dall'altro lato, si ha l'impressione che egli voglia fare della traduzione una modalit  derivata e, tutto sommato, marginale   in altre parole, un caso estremo   del dialogo ermeneutico . Allo stesso modo, il ricorso alla metafora della parola (nonch  della lingua) e alla autenticit  della comprensione che questa veicola mostra, in modo analogo, che  dove c'  comprensione e intesa non occorre tradurre, si parla 32[32].

L'idea di un linguaggio comune, incorrotto, autentico, che sfugge alla presa  della traduzione per lasciar posto al possesso  della lingua, sembra garantire un approdo pi  sicuro per un'ermeneutica del dialogo 33[33]. Alla tentazione gadameriana della fusione degli orizzonti  (*Horizontverschmelzung*), nella quale in realt  gli orizzonti non sono distinti, ma  mondo della cosa  (*Sache*) e mondo dell'interprete sono accomunati nell'appartenenza ad un linguaggio che rende possibile il funzionamento del modello del dialogo 34[34], Ricoeur contrappone un'ermeneutica critica   comunque aperta al modello della scuola del sospetto 35[35]   nella quale la centralit  viene accordata alla mediazione della testualit . Il testo gode, infatti, di una triplice autonomia, poich  esso sottrae il discorso all'orizzonte intenzionale del suo autore, alle condizioni socio-economiche di produzione (lo de-contestualizza) e, sul versante del ricevente , alla lettura dell'interprete 36[36]. La via lunga , che Ricoeur intende seguire, si distingue esattamente in questo tratto dalla via corta  delle ontologie ermeneutiche 37[37]: la distanza che il testo rende possibile si

30[30] M. Ferraris, *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli Yale Critics*, Unicopli, Milano, 1986, p. 43. Ferraris nota, inoltre, che la tendenza  continuista  dell'idea di tradizione agisce, in maniera problematica, in due direzioni:  la prima   l'accesso ben poco problematico dell'interprete nei confronti dei lasciti (testi, documenti, monumenti) di una tradizione; la seconda   la possibilit  di istituire un dialogo produttivo tra i testi di quella tradizione e le condizioni attuali del dialogo sociale . Sul tema della tradizione che viene  inverata  dall'efficacia della storia, come si mostrerebbe nel caso del concetto gadameriano di *classico*, si rinvia a M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, cit., pp. 273-275. Il timore di non poter esercitare una critica sull'idea di tradizione viene cos  espresso da Ricoeur:  Come   possibile introdurre una qualche istanza critica in una coscienza d'appartenenza espressamente definita dal rifiuto della distanziazione?  (P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 94). Per un intreccio fra tradizione e critica, dal quale emerge che la tradizione pi  efficace rimane quella della critica, cfr. G. Zanetti, *Introduzione al pensiero normativo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2004, p. 22. Per un approfondito studio sui rapporti fra tradizione e diritto si veda B. Pastore, *Tradizione e diritto*, Giappichelli, Torino, 1990.

31[31] H. G. Gadamer, *Verit  e metodo*, cit., p. 789.

32[32] *Ivi*, p. 785. Nella stessa pagina Gadamer accenna all'idea che ogni dialogo presupponga che i due (perch  solo due?) interlocutori parlino la stessa lingua, mettendo in dubbio che la traduzione fra lingue straniere sia realmente assimilabile al dialogo:  Capire una lingua non   ancora di per s  un vero comprendere [...] ma   un atto vitale immediato [ ]. Ogni lingua si pu  imparare al punto che, quando la si sa usare perfettamente, non si traduce pi  da o nella propria lingua originaria, ma si pensa direttamente in essa. Una tale padronanza della lingua   anzi una vera e propria condizione preliminare per intendersi nel dialogo. Ogni dialogo presuppone che i due interlocutori parlino la stessa lingua .

33[33] Cfr. C. Resta, *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini e Associati, Milano, 1988, p. 177.

34[34] Le parole di Vattimo sono chiarificatrici:  Il concetto di fusione di orizzonti allude al fatto che, sulla base di una fondamentale familiarit  e penetrabilit , la cosa da interpretare presenta una estraneit  che l'atto ermeneutico deve superare  (G. Vattimo, *Introduzione 1972*, in *Verit  e metodo*, cit., p. XLIX).

35[35] L'espressione  scuola del sospetto  viene coniata e resa popolare proprio da Ricoeur in *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Ed. du Seuil, Paris 1965; tr. it. *Dell'interpretazione*, Il Saggiatore, Milano, 1967, p. 45. Altrove, Ricoeur scrive che  un'ermeneutica del sospetto   oggi parte integrante di ogni appropriazione di senso. Con essa si persegue la de-costruzione  dei pregiudizi che ostacolano il venire all'essere del mondo  (P. Ricoeur, *Dal Testo all'Azione. Saggi di ermeneutica*, cit., p. 127).

36[36] *Ibidem*, p. 107.

37[37] La via corta , attribuita da Ricoeur prima a Heidegger e, poi, a Gadamer, sarebbe rappresentata da quell'ontologia della comprensione che  rompendo con i dibattiti di *metodo*, si colloca immediatamente sul piano di una ontologia dell'essere finito, per ritrovarvi il *comprendere* non pi  come un modo di conoscenza, ma come un modo d'essere. Non si entra a poco a poco in questa ontologia della comprensione; non vi si accede per gradi, approfondendo le esigenze metodologiche dell'esegesi, della storia o della psicanalisi: ci si trasporta in essa con un improvviso capovolgimento della problematica. Alla domanda: a quale condizione un soggetto conoscente pu  comprendere un testo o la storia?, si sostituisce la domanda: che cosa   un essere, il cui essere consiste nel

presenta come la condizione indispensabile per la comprensione del s♦ perch♦ essa accoglie anche il lato epistemologico della spiegazione, sacrificato, invece, nell'ermeneutica del dialogo. Il ♦ momento epistemologico♦ viene cos♦ recuperato per mezzo dell'oggettivit♦ che la comprensione del s♦ di fronte al testo inevitabilmente immette nel processo ermeneutico.

In questi due percorsi diversi ♦ ospitali o meno con il metodo ♦ si consuma lo scarto di significato fra l'ermeneutica di Gadamer e quella di Ricoeur. Agli occhi del filosofo di Marburgo, infatti, ♦ la tradizione riflessiva di Ricoeur ♦ implicata nell'alienazione e nella burocratizzazione della vita a cui l'ermeneutica si oppone♦38[38]. Per Ricoeur, invece, non si tratta di superare la distanza alienante (*Verfremdung*), quanto di rendere quest'ultima produttiva39[39]. La relazione che la distanziazione intrattiene nel processo di costituzione del s♦ ♦ riprova dell'importanza che essa riveste nella questione del soggetto. La distanziazione non ♦ quindi una condizione empirica o contingente, ma prelude ad ogni comprensione in quanto momento oggettivante della spiegazione. La funzione ermeneutica della distanziazione serve, anzitutto, a destituire di fondamento l'opposizione fra spiegazione e comprensione: non si d♦ alcuna reale comprensione senza spiegazione, per cui *oggettivazione e interpretazione* diventano complementari40[40].

In questo senso, si deve precisare che la distanziazione non assurge allo *status* di metodo, ma si configura come elemento, di natura anzitutto temporale41[41], indispensabile per la soggettivit♦. In quanto mediazione sempre incompleta, la distanziazione viene sempre in secondo luogo, ovvero essa ♦ sempre pensabile solo a partire da una condizione di immediatezza gi♦ data. Questo riconoscimento conduce Ricoeur, almeno in parte, nell'alveo della filosofia gadameriana. La distanziazione si innesta infatti sulla condizione dell'appartenenza42[42], inscrivendosi, in qualit♦ di parte costitutiva, nella circolarit♦ dell'ermeneutica del s♦. In tal modo, il filosofo francese ribadisce il carattere finito dell'esperienza umana, poich♦ il soggetto non ♦ in grado di costituire la fonte di tutti i significati del mondo che gli si pone di fronte. Concretizzando quell'universale che si forma con il processo di distanziazione, l'appartenenza rende ♦ particolare♦ quest'ultimo, facendone una sorta di *universale in contesto*. La dialettica fra appartenenza e distanziazione, sempre sul punto di ri-articolarsi, culmina, nell'ambito della soggettivit♦, nel fenomeno dell'appropriazione (*Aneignung*), portando ad una comprensione del s♦ sempre vulnerabile ed aperta a nuove ridefinizioni. La pi♦ importante differenza rispetto a Gadamer ♦ eccezion fatta per il differente significato attribuito alla *Verfremdung* ♦ risiede nel fatto che l'appropriazione non abolisce la distanza e non rende familiare l'estraneit♦, poich♦ non ha pi♦ nessuno dei caratteri che nell'ermeneutica romantica portavano all'identificazione con la volont♦ dell'autore. Al contrario, essa ♦ l'opposto della contemporaneit♦ e rimane dialetticamente distinta dalla distanziazione. Quest'ultima opera, oltre che in qualit♦ di elemento critico, vale come fattore di apertura verso un orizzonte che si d♦ sempre come superabile e che rimane in grado di determinare il modo in cui si guarda al passato.

III.

comprendere?♦ (P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, ♦ditions du Seuil, Paris, 1969; tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1972, p. 20). La ♦ via lunga♦, al contrario, comprende un momento metodologico essenziale per la comprensione del s♦.

38[38] G. Aylesworth, *Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur*, cit., p. 67.

39[39] Come ha notato Domenico Jervolino, si potrebbe osservare che ♦ il problema del rapporto Gadamer-Ricoeur si decide in buona misura attraverso questa traduzione di una parola-chiave♦ (D. Jervolino, *Introduzione*, in *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia, 2001, p. 24).

40[40] P. Ricoeur, *Spiegare e comprendere. Su alcune notevoli connessioni tra la teoria del testo, la teoria dell'azione e la teoria della storia*, in *Dal Testo all'azione*, cit., pp. 155-175; cfr. J. Ladrière, *Expliquer et comprendre*, in *La Herne. Paul Ricoeur*, cit., pp. 68-78; G. Zaccaria, *Expliquer et comprendre, argumentation et interpretation dans la philosophie du droit de Paul Ricoeur*, in J. A. Barash ♦ M. Delbraccio (a cura di), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricoeur*, Centre régional de documentation pédagogique, Amiens, 1998, pp. 134-142 ; tr. it. *Sulla filosofia del diritto dell'ultimo Ricoeur*, in A. Rotolo, B. Pieri (a cura di), *La filosofia del diritto dei giuristi*, vol. II, Gedit, Bologna, 2003, pp. 135-146.

41[41] L. Lawlor, *Imagination and Chance. The Difference Between the Thought of Ricoeur and Derrida*, State University of New York Press, New York, 1992, p. 56.

42[42] *Ibidem*, p. 34.

Agendo come motore critico all'interno del pensiero di Ricoeur, la distanziamento si presenta con un potenziale di applicazione abbastanza ampio. La ricchezza della nozione non si limita ad una riabilitazione del momento epistemologico nell'ambito di un confronto con le ontologie ermeneutiche di Gadamer, ma diventa la cifra concettuale con la quale pensare, in maniera paradigmatica, alcune fra le aree tematiche del diritto e della politica.

Per quanto riguarda questi ultimi profili, la distanziamento mette in luce il tratto marcatamente istituzionale del pensiero di Ricoeur. Il filosofo francese, infatti, ritiene che l'istituzione sia lo spazio all'interno del quale la distanza opera come elemento costitutivo, permettendo la creazione di uno spazio di applicazione più appropriato per la giustizia⁴³[43]. Nella dimensione della giustizia che Ricoeur iscrive in un'economia della reciprocità, distinta dall'economia del dono tipica, invece, dell'amore⁴⁴[44] non si rivelerebbe troppo rischioso affermare che la distanziamento il porre a giusta distanza, in questo caso equivalga all'esercizio stesso della giustizia: prima di ogni formalizzazione, di ogni universalizzazione, di ogni trattamento procedurale, la ricerca della giustizia quella di una giusta distanza fra gli umani⁴⁵[45]. Si profilano, lungo questa direzione, due peculiari relazioni con l'alterità, della quale, di conseguenza, si danno due forme. L'amicizia, pur considerata con Aristotele come bene plurale⁴⁶[46], riguarda le relazioni del faccia a faccia, in cui la prossimità funge da criterio discriminante nell'identificazione della relazione: questo altro si offre nel suo volto, nella sua voce, attraverso la quale si rivolge a me, designandomi alla seconda persona singolare⁴⁷[47]. Nella conquista di una giusta distanza, mediata dall'istituzione, l'altro diventa invece un ciascuno, categoria diversa dall'anonimità dell'*on* heideggeriano e da un *nous* comunitarista che rimanda ad una concezione organicistica della comunità⁴⁸[48]. Attorno al nesso fra istituzioni e giustizia, Ricoeur incontra Rawls, stabilendo, con il filosofo americano, che la giustizia il primo requisito delle istituzioni sociali⁴⁹[49]. proprio in virtù della ricerca di una giusta distanza che può essere pensato per la prima volta il legame fra giustizia e istituzione. La funzione più generale dell'istituzione di assicurare il *nexus* fra il proprio, il prossimo e il lontano in qualcosa che sia una città, una repubblica, un Commonwealth⁵⁰[50]. Per istituzione, Ricoeur intende, pertanto, una struttura del *vivere insieme* di una comunità storica non riducibile alle relazioni interpersonali (l'istituzione non riducibile alla somma degli individui che la compongono). Al cuore di questa struttura giace comunque un pluralismo costitutivo⁵¹[51] in qualità di elemento caratterizzante⁵²[52].

43[43] P. Ricoeur, *Se come un altro*, cit., p. 290.

44[44] P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit, Amour et justice*, Mohr, Tübingen, 1990; tr. it. *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia, 2000.

45[45] Id., *Le Juste 2*, cit., p. 72.

46[46] Sulla logica inevitabilmente plurale dell'amicizia si rimanda a Gf. Zanetti, *Amicizia, felicità, diritto. Due argomenti sul perfezionismo giuridico*, Carocci, Roma, 1998, pp. 97-140.

47[47] P. Ricoeur, *Introduzione*, in *Il Giusto*, cit., p. 9.

48[48] A. Danese, *Etica della responsabilità e politica*, in Id. (a cura di), *Persona, comunità e istituzioni*, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole, 1994, pp. 28-29. L'autore sottolinea, inoltre, che nell'importanza attribuita da Ricoeur all'istituzione risiede la maggior differenza con gli autori personalisti quali Emanuel Mounier.

49[49] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 21. Ricoeur si è occupato più volte della teoria della giustizia rawlsiana; per un quadro del confronto si vedano F. Fietti, *Il socratismo politico di Paul Ricoeur*, in *Filosofia Politica*, 3, 1998, pp. 436-443; C. Mandry, *Ricoeur und Rawls. Zugleich ein Querschnitt durch Ricoeurs kleine Ethik*, in A. Breitling, S. Orth, B. Schaff, *Das herausgeforderte Selbst: Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1999, pp. 45-58; D. Cananzi, *Il giusto tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur lettore di Rawls*, in *Quaderni di Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, 2004, pp. 313-354.

50[50] *Ivi*, p. 72-73.

51[51] Joseph Raz ha fatto dell'idea del pluralismo dei valori fra loro incommensurabili il fondamento della sua filosofia morale perfezionista: J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford, 1986, pp. 345-353.

52[52] Sul tema del pluralismo, Ricoeur dichiara il proprio debito nei confronti di Hannah Arendt in *Se come un altro*, cit., pp. 291-293; su pluralismo e istituzioni, si vedano M. La Torre, *Norme, Istituzioni, valori*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 109-116; Gf. Zanetti, *Introduzione al pensiero normativo*, cit., pp. 55-74. Incentrata su pluralismo e giustizia l'opera di M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983; tr. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987; sul

La forza specifica della *distanziamento* traspare con maggiore pregnanza, in un contesto istituzionale, nell'ambito delle istituzioni giudiziarie. Il carattere *esemplare* che Ricoeur attribuisce all'esercizio della giustizia nella figura del giudizio processuale rappresenta una delle modalità di applicazione della logica della distanziamento alla sfera del diritto e, allo stesso tempo, ri-avvicina il filosofo francese alla posizione di Gadamer, per il quale l'ermeneutica giuridica introduce ad un *sapere* fondato sulla singolarità della situazione (la saggezza pratica) in cui si produce, al punto da divenire paradigmatico nel quadro della riabilitazione di quel modello di razionalità non razionalistica^{53[53]} rappresentato dalla *phronesis*.

Riconoscendo il primato della saggezza pratica, Ricoeur ammette, in primo luogo, che il senso della giustizia accede alla pienezza concreta soltanto allo stadio dell'applicazione della norma nell'esercizio del giudizio in situazione^{54[54]}; in secondo luogo, la figura del giudice viene ad assumere i tratti del *phronimos* aristotelico e l'istituzione giudiziaria assurge a punto di riferimento privilegiato in una riflessione sul giusto^{55[55]}. Il riferimento all'atto del giudicare viene rafforzato, in una prospettiva *giudizialista*, dal valore esemplare che Ricoeur attribuisce alla terza critica kantiana e, sulla scorta di Hannah Arendt, al giudizio riflettente, nel quale è possibile vedere, più che una forma di razionalità giudiziaria, la saggezza pratica in situazione^{56[56]}. Così, riconoscendo la superiorità del ragionamento riflettente, nella sfera della giurisprudenza viene recuperata la nozione aristotelica di equità, figura che l'idea di giusto riveste nelle situazioni di incertezza e di conflitto o, per tutto dire, nel regime ordinario o straordinario del *tragico dell'azione*^{57[57]}.

Nel processo si concretizza la vera vocazione del diritto: dando la parola alle parti si impedisce che la vendetta personale abbia seguito. In tal modo, si realizzano le due finalità del processo: quella *corta*, che consiste nel porre un termine all'incertezza, e quella *lunga*, che consiste nel fatto che il processo contribuisce alla pacificazione sociale^{58[58]}. Alla luce di questa considerazione, si comprende per quale ragione la questione della distanza si *scioglia*, in Ricoeur, nell'orizzonte di un'idea del *giuridico* come ambito a vocazione pacifica; idea sulla quale, tuttavia, è lecito nutrire alcuni dubbi, per due ordini di motivi: lo schematismo con il quale Ricoeur propone di distinguere lo scopo della filosofia politica *la guerra* da quello della filosofia del diritto *la pace* si rivela eccessivamente rigido e difficilmente traducibile nei rispettivi ambiti disciplinari^{59[59]}. Di conseguenza, e questo è il secondo motivo, riconoscere al diritto una specificità non violenta significa pensare il giuridico a partire da una rappresentazione quantomeno riduttiva del mondo del diritto, nella quale *l'asse* che lo stesso Ricoeur definirebbe *verticale*^{60[60]}, ovvero la potenziale violenza (il dominio) caratteristica della forza del diritto, viene di fatto occultato. In effetti, se è vero, come è stato

pluralismo walzeriano con il quale Ricoeur si confronta si rinvia a Th. Casadei, *Il sovversivismo dell'immanenza. Morale, diritto, politica nel pensiero di Michael Walzer*, Polistampa, Firenze, 2006.

^{53[53]} A. Ferrara, *Autenticità riflessiva*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 62.

^{54[54]} P. Ricoeur, *Il Giusto*, p. 17.

^{55[55]} Un valore simile a quello dell'atto giudiziario viene attribuito da Ricoeur alla decisione medica, anch'essa esercizio di saggezza pratica in una situazione in cui la sofferenza imprime il sigillo del *tragico* sulla *praxis*; cfr. Id., *La prise de décision dans l'acte médical et dans l'acte judiciaire*, in Id., *Le Juste 2*, cit., pp. 245-255.

^{56[56]} *Ibidem*, pp. 121-137. Sulla svolta *giudizialista* nella filosofia politica contemporanea si veda A. Ferrara, *Giustizia e giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 2000; in precedenza, Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; tr. it. *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano, 1990.

^{57[57]} P. Ricoeur, *Le Juste 2*, cit., p. 20.

^{58[58]} *Ibidem*, p. 163. Da vedere G. Rommel, *Continuità etica e politica de l'acte judiciaire de juger*, in F. Druet et al. Ganty, *Rendre Justice au droit. En lisant Le Juste de Paul Ricoeur*, Presses Universitaires de Namur, Namur, 1999, pp. 215-234.

^{59[59]} Recentemente, Ricoeur ha chiarito parzialmente la sua posizione nel corso di un colloquio, riconoscendo che una simile distinzione è congeniale ad una funzione puramente esplicativa: «Sono d'accordo che è troppo sbrigativo affermare che la guerra sia il tema lancinante della filosofia politica e la pace quello della filosofia del diritto» (*La Justice. Entretien avec Paul Ricoeur*, in *Le Philosophoire. Laboratoire de philosophie*, 15, 2001, p. 12).

^{60[60]} P. Ricoeur, *Le paradoxe politique*, in *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955; tr. it. *La questione del potere*, Marco Editore, Cosenza, 1992, pp. 65-78.

notato, che il diritto, osservato sotto questo angolo visuale, non possa più essere inteso come un semplice sintomo del male politico dell'Occidente, vale a dire quale mero strumento cui spetta implementare nella prassi la decisione sovrana, qualunque essa sia⁶¹[61], altrettanto corretto ricordare che la minaccia del ricorso ad una violenza legalizzata segna il fenomeno giuridico⁶²[62].

Scegliendo il discorso come forma codificata di pacificazione del conflitto (esemplificata nel processo), in alternativa alla violenza⁶³[63], Ricoeur riabilita la funzione mediatrice la capacità di mettere a giusta distanza del linguaggio (o, meglio ancora, della parola)⁶⁴[64]. Seguendo questa indicazione, l'attenzione verrà ora rivolta a una delle possibili declinazioni della giustizia come distanza: la traduzione.

IV.

Un'immagine ricorrente nell'ambito della linguistica rappresenta la filologia comparata come un'impresa ispirata ad una logica botanica: in quest'ottica il linguista si aggirava nei giardini delle lingue, raccogliendo radici linguistiche e subito trasformandole in strutture mobili, al riparo dell'erosione del tempo⁶⁵[65]. Nell'economia di una tale rappresentazione della filologia comparata non desta stupore l'affermazione dell'impossibilità di comunicazione fra lingue, o, quantomeno, fra famiglie di lingue. Una certa carica polemica nella formazione dei raggruppamenti linguistici, o nella descrizione delle qualità intrinseche di una lingua, trova una discreta accoglienza anche nella tradizione filosofica.

Contro questa rappresentazione del mondo linguistico che Ricoeur propone la rivalutazione della traduzione. Egli perfettamente consapevole della percezione diffusa della traduzione come pratica tecnica secondaria, tanto che nell'ambito della seconda raccolta degli scritti dedicati al tema del Giusto egli si sente in dovere di giustificare l'inserimento di un saggio sul paradigma della traduzione⁶⁶[66]. Peraltro, nello spettro d'indagine della pratica traduttiva, Ricoeur include due delle tre forme codificate da Jakobson: la prima, detta *riformulazione*, consiste nell'interpretazione dei segni linguistici per mezzo di altri della stessa lingua; la seconda, traduzione *propriamente detta* o *interlinguistica*, consiste nell'interpretazione dei segni linguistici per mezzo di un'altra lingua; rimane esclusa la terza, cosiddetta traduzione *intersemiotica* o *trasmutazione*, ovvero da un sistema di segni ad un altro⁶⁷[67].

61[61] D. Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricoeur*, cit., p. 225.

62[62] Fra i tanti riferimenti alla violenza del diritto che pone e che conserva si veda, a titolo paradigmatico, W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e Frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1995, pp. 5-30; J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1996; tr. it. *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003. Nel contesto americano si rimanda all'essenziale saggio di Robert Cover: *Nomos and Narrative*, in *Harvard Law Review*, 97, 1983, pp. 4-68; si veda, inoltre, Id., *Violence and the Word*, in *Yale Law Journal*, 95, 1986, pp. 1601-1629.

63[63] L'influenza di Eric Weil viene riconosciuta dallo stesso Ricoeur; sul problema del rapporto fra discorso e violenza da vedere Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950; P. Ricoeur, *La philosophie politique d'Eric Weil*, in Id., *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris, 1991, pp. 95-114. Sempre sul tema della violenza, in questo caso distinta, con Hannah Arendt, dal potere, Id., *Pouvoir et violence*, in Id., *Lectures 1. Autour du politique*, cit., pp. 20-42; tr. it. *Potere e violenza*, in *Filosofia Politica*, 1, 2002, pp. 1-18. Oltre a Weil e a Arendt, altri autori hanno attribuito alla parola, o al dialogo, una funzione di contenimento della violenza. Fra gli altri, si vedano G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1974; B. Ackerman, *Why Dialogue?*, in *Journal of Philosophy*, LXXXVI, 1989, pp. 5-22; tr. it. in *Teoria Politica*, 1989, 1, pp. 1-19.

64[64] In diversi luoghi Ricoeur ricorda il legame fra istituzioni e linguaggio, che si è deciso, in questa sede, di non trattare; si veda P. Ricoeur, *Letterica ternaria della persona*, in A. Danese (a cura di), *Persona, comunità e istituzioni*, cit., pp. 84-86.

65[65] M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Seuil, Paris, 1989; tr. it. *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 31-32. A conferma della diffusione della rappresentazione botanica nella ricerca filologica, Olender cita, fra gli altri, P. B. Salmon, *The Beginnings of Morphology. Linguistic Botanizing in the 18th century*, in *Historiographia linguistica*, 3, 1974, pp. 313-379.

66[66] Nell'introduzione alla seconda raccolta dei saggi sul Giusto, Ricoeur si esprime in tal modo: «Spero di persuadere i miei lettori che il saggio sulla traduzione appartiene al ciclo del *Giusto 2*» (P. Ricoeur, *Le Juste 2*, cit., p. 32).

67[67] R. Jakobson, *On Linguistic Aspects of Translation*, in R. Brower (ed.), *On Translation*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1959; tr. it. *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano, 1966, pp. 56-64.

Nella recente produzione di Ricoeur, la traduzione offre la cifra privilegiata per mettere a fuoco il plesso di problemi sorti con l'avvento delle società multiculturali. A tale proposito, Domenico Jervolino ha proposto di leggere l'opera di Ricoeur secondo una scansione tripartita, in cui ad ogni fase corrisponde un paradigma (rispettivamente simbolo, testo e traduzione)⁶⁸[68] complementare rispetto ai precedenti. La traduzione, nell'economia di una fenomenologia ermeneutica del sé, assurge a modello di preservazione e di rispetto delle differenze, nonché di mediazione fra le differenti lingue. Tradurre, sottolinea Ricoeur, sembra impossibile, ma lo si è sempre fatto; la traduzione è di fatto, non di diritto. Viene così rigettato categoricamente, dal pensatore francese, il favore che una certa etno-linguistica è rappresentata dalle figure di Edward Sapir e Benjamin Whorf⁶⁹[69] accorda all'intraducibilità.

La pratica della traduzione e l'asserzione della traducibilità hanno una funzione anche, e soprattutto, etica. Esse rappresentano, in primo luogo, la condizione inevitabilmente plurale dell'umanità. Così come il linguaggio esiste solamente nelle lingue, l'umanità esiste solamente nella frammentazione degli uomini⁷⁰[70]. A proposito di un tale pluralismo, si rivela icastico l'esempio avanzato da Ricoeur: molte tradizioni (anche religiose) e numerose culture spesso sono nate a partire da una traduzione, come attestano il filosofo francese la traduzione greca dei Settanta della Torah ebraica, seguita dalla traduzione latina di San Girolamo, fino alla traduzione in tedesco di Lutero [71]. A l'altro capo del mondo, il buddismo è passato dal sanscrito al cinese, superando un altro abisso linguistico⁷¹[71]. Ciò significa, da un lato, che non si danno culture (ma anche soggetti, lingue o razze) totalmente pure ed impermeabili all'estraneità; dall'altro lato, la pratica della traduzione è in grado di trasformare sia la cultura di provenienza che quella di arrivo istituendo, fra le due, una relazione nella quale l'alternativa fra linguaggio di partenza e linguaggio d'arrivo non viene più posta in termini gerarchici come vogliono i teorici della traduzione *source* o *target oriented*⁷²[72].

Nell'articolazione del processo di traduzione si pone, quindi, il problema del principio che deve orientare il traduttore. Equivalenza senza identità: questa formula esprime, secondo Ricoeur, la giustizia che contraddistingue l'operazione della traduzione. Il principio, per certi versi ancora molto vago, mira a rendere le traduzioni simili a processi di corrispondenza di senso fra testi (e, come sempre più spesso si ricorda, fra culture⁷³[73]). In una traduzione da un testo di origine ad un testo d'arrivo non si ha a disposizione un terzo testo in grado di dire il medesimo senso e di fungere, pertanto, da termine di riferimento per la verifica della

68[68] D. Jervolino, *Introduzione*, pp. 26-27, in P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, cit., pp. 26-27.

69[69] E. Sapir, *Language*, Harcourt, Brace and World, New York, 1921; tr. it. *Il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 1969; B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge Mass., 1956; tr. it. *Linguaggio, pensiero e realtà*, Bollati Boringhieri, Torino, 1977.

70[70] A riguardo Ricoeur ricorda che la pluralità umana, per parlare come Hannah Arendt, costituisce un fenomeno di rilievo della situazione culturale dell'umanità. La pluralità non è solo linguistica ma, appunto, culturale. L'umanità, come il linguaggio, esiste solo al plurale (P. Ricoeur, J. P. Changeux, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Odile Jacob, Paris, 1998; tr. it. *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano, 1999, p. 210).

71[71] P. Ricoeur, *Le Juste 2*, cit., p. 37.

72[72] Le teorie *source oriented* indicano la tendenza a pensare la traduzione come funzionale unicamente all'originale (o al testo di partenza) e non al testo d'arrivo; cfr. G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963. Secondo le teorie *target oriented* le traduzioni sono fatti appartenenti a un solo sistema: il sistema d'arrivo, poiché i traduttori operano innanzitutto e principalmente nell'interesse della cultura in cui stanno traducendo, e non certo in ragione del testo di partenza, mettendo così di fatto tra parentesi la cultura da cui il testo ha tratto la propria origine (G. Toury, *A Rationale for Descriptive Translation Studies*, in T. Herman (ed.), *The Manipulation of Literature: Studies in Translation*, Croom Helm, London-Sidney, 1985, pp. 16-41; tr. it. *Principi per un'analisi descrittiva della traduzione*, in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano, 1995, p. 187). Le teorie *target oriented* non sono esattamente il corrispettivo delle *source oriented*; infatti, mentre queste ultime si collocano su un piano normativo, le prime si occupano di una teoria descrittiva che sia in grado di cogliere in cosa consista il processo di traduzione.

73[73] Il riferimento va al *Cultural Turn* dei *Translation Studies*, inizialmente invocato da M. Snell-Hornby, *Translation Studies: an Integrated Approach*, Benjamins, Amsterdam, 1988; all'inizio degli anni Novanta si assiste alla nascita di una terza generazione degli studi sulla traduzione centrati sulla cultura; si vedano, ad esempio, S. Bassnett & A. Lefevere (eds.), *Translation, History and Culture*, Pinter Publishers, London, 1990; A. Pym, *Translation and Text Transfer. An Essay on the Principles of Intercultural Communication*, Peter Long, New York, 1992; da ultimo, C. Lutter, M. Reisenleitner, *Cultural Studies. Eine Einführung*, Erhard Lacker GesmbH, Wien, 2002; tr. it. *Cultural Studies. Un'introduzione*, Bruno Mondadori, Milano, 2004. Si inizia così a parlare di traduzione come comunicazione interculturale.

traduzione. In realtà, nella letteratura sulla traduzione, si riscontrano alcune posizioni che difendono la necessità di un riferimento ad un testo di comparazione. La ricerca interlinguistica ha cercato, seguendo questa direzione, di studiare le modalità di formazione di una traduzione adeguata secondo una costante di comparazione, ovvero secondo un'entità ipotetica interpretabile nei termini di un'analisi sistemica del testo di partenza che prende le forme di un universale traduttivo formale^{74[74]}.

L'opzione per il criterio dell'equivalenza senza identità colloca Ricoeur in una tradizione teorica consolidata per la quale il compito della traduttologia consiste nel definire la natura e le condizioni di tale equivalenza. La formulazione del principio, di per sé, come è stato notato^{75[75]}, non è sufficiente a dare contorni precisi all'equivalenza che il traduttore dovrebbe ricercare (Ricoeur parla di costruzione dell'equivalenza)^{76[76]}. L'equivalenza non è, quindi, né identità, né uguaglianza, poiché quest'ultima non si può trovare neppure in due versioni nella stessa lingua. Essa non è nemmeno un presupposto *a priori*, ovvero prova certa dell'esistenza preliminare di quel senso che la traduzione dovrebbe restituire. Laddove la ricerca dell'equivalenza, nella scienza della traduzione e nei *Translation Studies*, è stata spesso associata ad un altro principio-guida che fosse in grado di specificare il metro di misura comune^{77[77]}, la teoria, per così dire, costruttivista di Ricoeur, insiste sull'importanza della creatività e della ricerca di soluzioni corrette ai problemi dell'incommensurabilità fra gruppi linguistici. Per poter comprendere meglio il significato del principio di equivalenza in Ricoeur occorre interpretarlo, pertanto, in rapporto alla nozione di giusta distanza: alla luce di questa lettura, tradurre significa porre due insiemi linguistici ad una giusta distanza, ovvero riconoscere che la propria lingua sia altrettanto importante che la lingua altrui (formula della diversità riconosciuta^{78[78]}).

A questo punto, è possibile comprendere meglio per quale ragione nella pratica della traduzione si assista a un processo paradossale, ovvero il trasferimento di significato in assenza di una comune misura. Per giudicare la correttezza di una traduzione non si può ricorrere ad un modello giurisprudenziale, delegando il giudizio ad un terzo *super partes*. L'unica possibilità di controllo sulla felicità della traduzione rimane la ricerca dell'equivalenza di senso fra il messaggio originale e quello tradotto. Tale controllo può essere effettuato, in realtà, solo attraverso la proposta di un'altra traduzione, diversa e migliore della precedente, comunque mai a partire da una posizione che garantisca uno sguardo da nessun luogo. Una delle risorse creative della traduzione risiede, dunque, nella capacità di generare un comparabile in una situazione

74[74] Così si esprime Toury, citato in E. Gentzler, *Contemporary Translation Theory*, Routledge, London, 1993; tr. it. *Teorie della traduzione. Tendenze contemporanee*, UTET, Torino, 1998, p. 147. La nozione di universale di tipo formale o sostanziale, di grande impatto sulle teorie polisistemiche della traduzione, viene formalizzata in N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, Cambridge Mass., 1965; tr. it. *Aspetti della teoria della sintassi*, in *Saggi linguistici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1969, vol. 2, pp. 39-258.

75[75] Lawrence Lessig afferma che l'idea di equivalenza così come è stata intesa dai teorici della traduzione, ha sia le potenzialità per uno straordinario grado di flessibilità nel trovare l'equivalenza sia quella di un limite a questa pratica di creatività; l'autore conclude sostenendo che non c'è alcun senso dell'equivalenza in astratto che potrebbe guidare una pratica traduttiva in particolare; in secondo luogo, anche se potessimo specificare un senso dell'equivalenza per una particolare pratica di traduzione, i traduttori dovrebbero confrontarsi con inevitabili *gaps* interlinguistici; L. Lessig, *Fidelity in Translation*, in *Texas Law Review*, 71, 1993, pp. 1196-1197; Cfr. Id., *Understanding Changed Readings. Fidelity and Theory*, in *Stanford Law Review*, 47, 1995, pp. 395-472; per un commento alla teoria di Lessig si rimanda a L. Alexander, *All or Nothing at All? The Intentions of Authorities and the Authority of Intentions*, in A. Marmor (ed.), *Law and Interpretation. Essays in Legal Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 370-375.

76[76] La parentela culturale dissimula la vera natura dell'equivalenza, la quale viene prodotta piuttosto che presupposta dalla traduzione (P. Ricoeur, *Un passage: traduire l'intraduisible*, in P. Capelle, G. Hebert, M. D. Popelard (sous la direction de), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Éditions du Cerf, Paris, 2004, p. 532).

77[77] Uno dei rischi più insidiosi del principio dell'equivalenza si annida nella possibilità di mascherare uno squilibrio nel rapporto fra lingue e/o culture. Ad esempio, Eugene Nida distingue un'equivalenza formale, il cui intento è di consentire al lettore di capire la maggior parte del contesto della lingua di partenza, da un'equivalenza dinamica, nella quale si ricerca un effetto equivalente, per cui la relazione fra il ricevente e il messaggio nella lingua d'arrivo deve tendere all'eguaglianza rispetto a quella fra i riceventi e il messaggio nella lingua di partenza. Cfr. S. Bassnett, *La traduzione. Teoria e pratica*, cit., pp. 42-45. In entrambi i casi, viene stabilita una gerarchia fra lingua di partenza e lingua d'arrivo. Per una critica radicale dell'impiego dell'equivalenza nei *Translation Studies* (dobbiamo assolutamente respingere l'idea che la relazione di equivalenza si applichi alla traduzione) R. Van Den Broeck, *The Concept of Equivalence in Translation Theory: Some Critical Reflections*, in J. S. Holmes, J. Lambert, R. Van Den Broeck (eds.), *Literature and Translation*, Acco, Lovanio, 1971, pp. 29-48.

78[78] P. Ricoeur, *Le juste* 2, cit., p. 40.

di pretesa incommensurabilità linguistica, senza dover ricorrere al dogma dell'identità⁷⁹[79]. Il compito del traduttore per usare l'espressione del noto saggio di Benjamin⁸⁰[80], di cui l'influenza su Ricoeur⁸¹[81] si specifica meglio constatando la condizione nella quale egli si situa: tradurre consiste nel servire due padroni⁸¹[81], entrambi assenti, portando, allo stesso tempo, il lettore all'autore e l'autore al lettore. Il lavoro di traduzione assume le sembianze di un'opera di *mediazione* qui risiede, peraltro, il suo tratto specificamente etico per cui il traduttore diviene un mediatore in carne ed ossa. Nello studiare la lingua dell'altro, al fine di ricondurre quest'ultima nel proprio linguaggio a titolo di ospite invitato, si specifica il senso e lo spirito della traduzione.

Le due strategie principali della linguistica tradizionale, il sogno di una lingua pura e originaria, il cui frutto più avvelenato, come ricorda Olender, la perorazione per una sedicente lingua ariana⁸²[82], o di una struttura *a priori* del linguaggio, assunta come criterio di orientamento della traduzione, devono essere, pertanto, abbandonate. Dietro l'ideale di una lingua pura e di una traduzione perfetta si cela, per Ricoeur, un modello integrativo espressione di una volontà di dominio e di assimilazione dell'estraneità, negatrice della presenza di un'alterità di un qualcosa di estraneo nella costituzione del sé. Una concezione della traduzione perfetta tradisce l'idea soggiacente di un'identità intesa di nuovo nel senso logico della medesimezza (Io = Io). L'appropriazione di senso generata da una tale forma di traduzione sopprimerebbe l'alterità nel cuore della medesimezza e dell'*ipseità*, eliminando completamente dall'orizzonte di senso del traduttore il principio dell'ospitalità linguistica che presuppone il rispetto dell'altro da sé e la giusta distanza fra identità e differenza.

Per quanto riguarda il senso della mediazione linguistica, l'etica della traduzione si distingue nettamente dall'etica del discorso⁸³[83]. Quest'ultima cerca l'universale nelle forme unificate e valide in ogni tempo e in ogni luogo di regole che presiedono a tutte le discussioni e alle argomentazioni razionali, laddove nella traduzione l'universalismo viene cercato all'interno della stessa pratica linguistica. Alla luce di queste considerazioni, il principio dell'universalismo linguistico (*langagiore*) deve essere riformulato nei termini seguenti: sempre possibile tradurre una lingua in un'altra (principio della traducibilità di fatto). Di conseguenza, all'interno di questo orizzonte, la coppia concettuale traducibile/intraducibile perde il suo senso specifico, lasciando il posto ad un'alternativa pratica, quella fra *fedeltà* e *tradimento*. Lo statuto teorico di questa alternativa riprende il carattere paradossale della costituzione del sé: nessuna fedeltà senza tradimento, nessuna identità senza differenza. Traducendo, occorre negoziare costantemente fra il guadagno di senso generato dal passaggio del significato da una lingua ad un'altra e la perdita della pretesa di assolutezza e di perfezione con l'ammissione di un certo grado di libertà da parte del traduttore.

L'universalismo della traduzione mette in pratica il principio etico fondamentale dell'ospitalità che, per il filosofo francese, rappresenta l'espressione emblematica della giustizia come distanziamento⁸⁴[84]. Ricoeur

79[79] M. de Launay, *Reflexions sur la traduction*, in *La Herne. Paul Ricoeur*, cit., p. 92. Per una prospettiva che mette in risalto l'incommensurabilità cfr. T. Kuhn, *Remarks on Incommensurability and Translation*, in R. Rossini Faretti, G. Sandri, R. Scazzieri (eds.), *Incommensurability and Translation: Kuhnian Perspectives on Scientific Communication and Theory Change*, Cheltenham, Elgar, 1999, pp. 33-37; per una posizione opposta, cfr. M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris, 2000 (dove l'autore conia la formula comparatismo costruttivo).

80[80] W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e Frammenti*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 39-52.

81[81] L'espressione di F. Rosenzweig, *La scrittura e Lutero*, in Id., *La scrittura. Saggi 1914-1929*, a cura di G. Bonola, Città Nuova, Roma, 1991, p. 115.

82[82] M. Olender, *Le lingue del Paradiso. Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale*, cit., pp. 27-29.

83[83] Si fa riferimento, in particolare, a J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983; tr. it. a cura di E. Agazzi, *L'etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 1984; in ambito giuridico, l'etica del discorso è stata utilizzata da R. Alexy, *Theorie des juristischen Argumentation*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978; tr. it. a cura di M. La Torre, *Teoria dell'argomentazione giuridica*, Giuffrè, Milano, 1998; sui due autori, nel quadro di un'ampia bibliografia, si veda, a titolo introduttivo, G. Gozzi, *Jürgen Habermas e Robert Alexy: morale, diritto e democrazia discorsiva*, in Gf. Zanetti, *Filosofi del diritto contemporanei*, cit., pp. 287-314.

84[84] P. Ricoeur, *Le Juste 2*, cit., p. 72. Altri autori francesi si sono, recentemente, occupati dell'ospitalità, elevandola a virtù etica per eccellenza; cfr. Aa. Vv., *Manifeste pour l'hospitalité*, éditions Paroles d'Aubes, Grigny, 1999. Da vedere J. Derrida, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997; tr. it. a cura di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano, 2000.

eleva a modello l'ospitalità linguistica declinandola nei termini etico-politici dell'ospitalità universale alla quale si riferisce Kant nel primo articolo definitivo della *Pace Perpetua*⁸⁵[85]. La traduzione assume, insomma, tutta la sua forza paradigmatica, nel senso di fungere da modello per altre forme di ospitalità⁸⁶[86], appartenenti allo stesso schema del proprio e dello straniero, quando viene pensata come forma specifica di tale ospitalità linguistica, dove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero⁸⁷[87].

Il cerchio del ragionamento si chiude in maniera coerente: il paradigma della traduzione dispiega al livello pratico della pluralità delle culture l'idea cardinale di una soggettività intesa come combinazione dell'identità e dell'alterità, nella quale il principio di ospitalità non converte (non integra) l'estraneo nel proprio, ma lo pone a giusta distanza, senza per questo ricorrere all'ostilità (Carl Schmitt). D'altronde, solo un'etica della traduzione può superare la visione conflittualista del mito della Torre di Babele che da sempre ne accompagna l'interpretazione per cui dalla dispersione delle lingue si passa all'incomunicabilità e si procede attraverso un percorso che porta all'odio reciproco e all'ostilità. Invece, nel racconto biblico, Ricoeur non ritrova altro che una constatazione di fatto⁸⁸[88] la pluralità delle lingue a partire dalla quale prende senso l'imperativo della traduzione.

Rispetto al modello istituzionale della giustizia incardinato nella terzietà del giudice sembra sia necessario, almeno a prima vista, registrare una svolta nel percorso di Ricoeur. L'assenza dichiarata di un terzo testo (*tertium comparationis*) elemento programmatico dell'etica della traduzione ricoeuriana sembra negare la presenza di una mediazione. In realtà, anche nella traduzione esiste una mediazione, ma, a differenza del modello del testo dal quale quest'ultima emergeva, il mediatore incarnato e opera direttamente nell'ambito della saggezza in situazione. Senza questo operatore della traduzione non vi sarebbe mediazione e i due mondi in gioco (lingua di partenza/autore e lingua d'arrivo/lettore) rimarrebbero monadi impoverite dalla reciproca assenza. Spetta al traduttore costruire quell'equivalenza di senso da cui dipende il successo della traduzione. Si tratta di un ruolo tutt'altro che passivo nel processo di traslazione del senso da un'unità linguistica a un'altra. In tal modo viene scardinata l'idea della traduzione come attività secondaria, di scarsa dignità, della quale si trova ancora traccia, ad esempio, nella disciplina del diritto d'autore. Ritorna, così, la metafora del traduttore servitore di due padroni, poiché egli è sia ricevente che emittente, fine e inizio di due diverse, ma collegate, catene di comunicazione: Autore-Testo-Ricevente = Traduttore-Testo-Ricevente⁸⁹[89]. La posizione costruttivista di Ricoeur mette in mostra il potere specifico della prassi traduttiva e procede, in accordo con gli esponenti dei *Translation Studies*, ad attribuire maggiore visibilità e, di conseguenza, maggior responsabilità al traduttore, spesso rimasto nascosto nelle pieghe della sua traduzione⁹⁰[90].

V.

La rivalutazione del ruolo del traduttore genera forme nuove e feconde di ulteriori sviluppi, nel campo degli studi sulla politica dell'identità, nonché di quelli che riguardano il diritto e le relazioni internazionali. Per quanto concerne il primo aspetto, ricollegabile al discorso precedente sulla reciproca influenza delle culture, emerge con maggior chiarezza il ruolo che le traduzioni svolgono nella formazione delle identità culturali. L'attività di traduzione esercita, in primo luogo, un potere enorme nella costruzione delle rappresentazioni delle culture altre, attraverso la selezione dei testi e lo sviluppo di strategie traduttive che implicano

85[85] Sul senso dell'ospitalità nell'opera kantiana si rimanda, fra i diversi contributi dedicati al tema, a F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

86[86] Il dialogo ecumenico viene incluso da Ricoeur fra queste possibili forme di ospitalità.

87[87] P. Ricoeur, *La traduzione*, cit., p. 50.

88[88] Riferendosi a Genesi 11, 1-11, Ricoeur sostiene che «Non vi è qui nessuna recriminazione, nessuna deplorazione, nessuna accusa» a partire da questa realtà della vita, traduciamo! (P. Ricoeur, *La traduzione*, cit., p. 63).

89[89] S. Bassnett, *Translation Studies*, Methuen, London, 1980; tr. it. *La traduzione. Teoria e pratica*, Bompiani, Milano, 2003 (3ª ed.), p. 58.

90[90] L. Venuti, *The Translator's Invisibility*, in *Criticism*, 28, 1986, pp. 179-211.

sempre decisioni in cui si manifestano esclusioni e inclusioni. Scegliendo di far emergere, ad esempio, un certo rispetto per alcuni *topoi* di una cultura, piuttosto che il disprezzo fondato su motivazioni razziste o di altro genere, una traduzione può contribuire alla formazione di un giudizio positivo o al discredito di gruppi etnici, razziali e nazionali. Nell'epoca della politica identitaria e multiculturale non occorre più passare sotto silenzio il modo in cui il modello della traduzione viene formalizzato.

In secondo luogo, poiché destinata ad una particolare comunità, una traduzione costituisce una griglia di intelligibilità che, qualora sia utilizzata da un'istituzione, può dimostrarsi strumento efficace per mantenere o modificare una determinata gerarchia di valori all'interno di un certo contesto linguistico⁹¹[91]. Il riferimento va, ad esempio, alla recente attenzione per una politica della traduzione in grado di rispettare le differenze di genere⁹²[92], nonché l'idea per cui la traduzione sia diventata uno degli strumenti di indagine prediletti negli studi post-coloniali⁹³[93] e nell'ambito delle analisi sui rapporti fra culture dominanti e culture dominate⁹⁴[94].

Un'idea più specifica della posta in gioco viene data dalla ricostruzione ricoeuriana del caso, per certi versi paradigmatico, delle controversie sulle traduzioni della Bibbia. Agostino di Ippona, ad esempio, temette che il progetto di Girolamo (tradurre l'Antico Testamento direttamente dall'ebraico) potesse destabilizzare l'unità della Chiesa e metterne in crisi l'organizzazione⁹⁵[95]. La traduzione in tedesco di Lutero si dimostrò decisiva nella rottura dell'unità della Chiesa Cattolica e nella formazione dell'identità della Chiesa riformata.

Il luogo al quale fare riferimento per trovare e analizzare un'esemplificazione dell'approccio ricoeuriano alla questione della traduzione riguarda proprio un passo biblico: Esodo 3, 14, *ehyeh asher ehyeh*, versetto le cui rispettive traduzioni, greca (*ego eimi ho on*) e latina (*sum qui sum*), hanno generato difficoltà e discussioni accese e interminabili⁹⁶[96]. Si tratta, in effetti, di un passo la cui traduzione, secondo un'interpretazione diffusa nel pensiero contemporaneo, avrebbe posto il problema dello statuto ontologico della divinità, collegando il campo semantico del verbo ebraico *hjh* con quello del verbo greco *einai* dando così luogo ad una storia tumultuosa dei rapporti fra Dio e l'essere⁹⁷[97]. Seguire il ragionamento ermeneutico di Ricoeur si rivela utile per comprendere meglio l'aspetto etico e innovativo che egli ascrive alla pratica della traduzione. Anzitutto, il filosofo francese eleva ad evento di pensiero la traduzione greca con il verbo *einai* e quella latina con *esse* con la quale si inaugura la convergenza necessaria e prevedibile fra Dio e essere, evento fondatore di uno sviluppo storico preciso⁹⁸[98]. L'assunzione dell'evenemenzialità della traduzione

91[91] Sul punto insiste L. Venuti, *La formazione delle identità culturali*, in S. Nergaard, C. Bianchi, C. Demaria (a cura di), *Spettri del potere. Ideologia identità traduzione negli studi culturali*, Meltemi, Roma, 2002, pp. 195-229.

92[92] Il compito della traduttrice femminista di considerare il linguaggio un indizio dei modi di funzionare del *gender* (S. Spivak, *The Politics of Translation*, in M. Barrett, A. Phillips (eds.), *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Stanford University Press, Stanford, 1992, p. 177).

93[93] B. Johnson, *Taking Fidelity Philosophically*, in J. Graham (ed.), *Difference in Translation*, Cornell University Press, Ithaca, 1985, pp. 139-150; M. Sengupta, *Translation, Colonialism and Poetics: Rabindranath Tagore in Two Worlds*, in S. Bassnett & A. Lefevere, *Translation, History and Culture*, Pinter Publishers, London-New York, 1990, pp. 56-63.

94[94] T. Niranjana, *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*, University of California Press, Berkeley, 1992; per un quadro generale si rimanda a S. Bassnett and A. Lefevere (eds.), *Translation, History and Culture*, cit.

95[95] G. Ravasi, *La traduzione biblica tra ispirazione e autenticità*, in *Ars Interpretandi*, 5, 2000, pp. 104-105.

96[96] Cfr. A. de Libera, E. Zum, *Celui qui est: interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Le Cerf, Paris, 1986.

97[97] P. Ricoeur, *Dall'interpretazione alla traduzione*, in A. La Cocque e P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Seuil, Paris, 1998; tr. it. *Pensare la Bibbia*, Paideia, Brescia, 2002, p. 321. La storia della presunta identificazione fra Dio e l'essere viene posta, a partire da Heidegger, sotto le insegne, per la verità denigratorie, dell'onto-teologia, ovvero di una teologia che fa di Dio un *ens* oggetto di studio (M. Heidegger, *Fenomenologia e Teologia*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 3-34). Il giudizio di Ricoeur su questa posizione, nel complesso, negativo: Il torto di questa posizione radicale di basarsi sulla riduzione di tutta la storia della metafisica alla sua versione tardo-scolastica, che in realtà può dar credito alla confusione tra *esse* e *ens*, giustificando così la definizione heideggeriana dell'ontologia come scienza dell'*ens* in quanto *ens* (P. Ricoeur, *Ult. op. cit.*, p. 343).

98[98] AA.VV., *Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3.14 et de Coran 20, 11-24*, Le Cerf, Paris, 1978.

dei Settanta riflette un ragionamento ermeneutico ben preciso che riguarda la *storia del senso*: «Si può deplorare che quest'incontro [fra ebraismo e filosofia greca] sia avvenuto, e oggi si cerca di allentare i legami che si sono intessuti; ma non è possibile far sì che l'incontro non ci sia stato, che non abbia contribuito all'identità intellettuale e spirituale dell'Occidente cristiano». Da qui, la conclusione: «non esiste una traduzione ingenua, che cioè si sottragga alla storia della ricezione del testo, che è senz'altro una storia dell'interpretazione. Tradurre è già interpretare»^{99[99]}. Il principio che viene qui sancito stabilisce che la traduzione appartiene alla storia della lettura, ovvero alla *Wirkungsgeschichte*.

Posto sotto l'egida dell'efficacia di cui una certa traduzione ha goduto, il lavoro del traduttore non rimane, tuttavia, schiacciato dal peso della storia. La dialettica fra evento e significato, nella quale prende corpo il processo di distanziamento, è all'opera esattamente in quel presente a partire dal quale occorre ritradurre. Se una traduzione diversa di Esodo 3, 14 è possibile (e, per Ricoeur, lo è), ciò lo si deve ad una lotta che si combatte nella distanza rispetto ad una *tradizione* plurimillenaria. La vera ingenuità consisterebbe, agli occhi del pensatore francese, in un'esegesi che pretendesse essere senza storia, quasi fosse possibile coincidere, senza la mediazione di una tradizione di lettura, col significato originario del testo, addirittura con l'intenzione presunta dell'autore^{100[100]}. L'autorità della traduzione dei LXX le viene conferita da una fecondità intellettuale i cui effetti si dispiegano a tutt'oggi: la storia degli effetti produce un punto di partenza inaggrabile nel lavoro del traduttore. Così, in maniera speculare, la rinuncia all'impiego delle risorse ontologiche per tradurre il versetto in questione rappresenta un altro evento di cui, ora, il traduttore non può più ignorare la portata.

La proposta di Ricoeur mira, dunque, a valorizzare le risorse polisemiche del lavoro del traduttore e propone, secondo una cifra argomentativa di inclinazione irenica tipica del filosofo, di mettere in dialogo i due eventi di cui sopra. Nel bilanciare i due versanti, Ricoeur mostra, tuttavia, la sua predilezione per un lavoro di traduzione storicamente consapevole: «Se la traduzione è da considerarsi un caso particolare di lettura, di ricezione e, quindi, di interpretazione del testo, la domanda è questa: si può tradurre *Es. 3, 14* senza ricorrere al verbo essere, salvo poi giocare sulla polisemia di questo verbo che si suppone accresciuta dall'uso ebraico? Non penso. Le traduzioni alternative di fatto sono parafrasi, oppure commenti, che restituiscono il contesto culturale, spirituale, teologico del versetto ed esplicitano così quella che sopra ho chiamato lo scarto di senso prodotto da *Es. 3, 14*. Questo scarto di senso costringe a pensare il verbo essere diversamente, non a eliminarlo dalla traduzione»^{101[101]}. In maniera per certi aspetti ambigua, poiché la previsione di un accesso mediato alla traduzione attraverso un elemento di immediatezza (la ricezione di una tradizione di lettura già formata) ripresenta le medesime istanze e i medesimi problemi della nozione di distanziamento, Ricoeur opta per il lato costruttivo della traduzione. In questo quadro, la storia degli effetti prevale, in ultima istanza, su considerazioni di livello diverso; ad esempio, Ricoeur considera legittimo sottolineare in un commento l'apertura verso il futuro e i segni del dinamismo della *Torah*, ma ciò non costituisce un argomento sufficiente per abbandonare l'impiego inevitabilmente polisemico del verbo essere^{102[102]}.

Secondo Ricoeur l'aspetto più prettamente politico della traduzione si rivela, in maniera coerente, nella costruzione di nuovi soggetti^{103[103]}. Il caso dell'Europa è soggetto in fase di formazione, necessariamente

^{99[99]} P. Ricoeur, *Dall'interpretazione alla traduzione*, cit., pp. 321-322. Un giudizio simile viene espresso da Gianfranco Ravasi: «la traduzione dei testi sacri [...] non può cancellare il patrimonio ermeneutico teologico depositatosi sulla pagina sacra. Teologicamente parlando (ma non solo) la traduzione non è mai la mera trascrizione di segmenti testuali sacri in lingue profane, bensì un'operazione di reviviscenza della Scrittura, non solo in un nuovo differente contesto culturale e storico ma anche nel progresso della Rivelazione e della sua accoglienza nella fede» (G. Ravasi, *La traduzione biblica tra ispirazione e autenticità*, cit., p. 115).

^{100[100]} *Ivi*.

^{101[101]} *Ibidem*, p. 347.

^{102[102]} Da qui un certo scetticismo da parte del pensatore francese nei confronti delle traduzioni dei pensatori ebrei di lingua tedesca, quali Hermann Cohen e Franz Rosenzweig; essi tentano una traduzione-parafrasi di *Es. 3, 14* che non riesce tuttavia a superare lo spettro semantico del verbo *Sein*. Cfr. P. Bourretz, *Toujours du Futur. Philosophie et messianisme*, Gallimard, Paris, 2003, pp. 489-492.

^{103[103]} Come si è già notato, le traduzioni vengono considerate dal pensatore francese alla stregua di eventi che partecipano alla costruzione di nuove soggettività.

poliglotta, ma la cui cultura, come ha dimostrato Umberto Eco, ha spesso ricercato una lingua perfetta¹⁰⁴[104]. Quello con il quale più spesso si confronta il filosofo francese. Nella costruzione dell'Unione si mostra in tutta evidenza la necessità di un modello della traduzione a presiedere il processo di integrazione: ben si vede in quale senso la traduzione costituisca un modello adeguato per il problema specifico posto dalla costruzione europea. Innanzitutto, a livello istituzionale, incoraggia ad insegnare in tutto il territorio europeo due lingue vive, al fine di assicurare un'attenzione a ognuna delle lingue che non sono in una posizione dominante [105] soprattutto, sul piano propriamente spirituale, invita a estendere lo spirito della traduzione al rapporto tra le stesse culture, ovvero ai contenuti di senso trasmessi dalla traduzione¹⁰⁵[105]. Le risorse di senso generate dalle traduzioni permettono di aprire un percorso etico-politico che non si limita al discorso sul ruolo del traduttore, favorendo, grazie a nuove forme di ospitalità e di costruzione di nuove istituzioni, nuovi incontri. La *responsabilità* che si situa al cuore della zona di fragilità narrativa prevede che ciascuno sia in grado di accogliere la storia altrui (attraverso il racconto che egli fa di se stesso) nella propria.

Si profila, in tal modo, un'altra forma di ospitalità alla quale Ricoeur attribuisce il nome di scambio delle memorie. L'intreccio delle storie mostra con chiarezza in quale modo esse siano fra loro avviluppate in un legame ben visibile e non scioglibile. Riconoscere l'influenza di questo intreccio permette l'apertura dell'identità al racconto di se stessi fatto da altri, grazie al quale si può comprendere l'importanza delle tradizioni diverse dalla propria nella formazione del sé. Tuttavia, un eccesso di memoria (Ricoeur, sulla scorta di Todorov, definisce tali processi abusi della memoria¹⁰⁶[106]) può bloccare l'azione. Si tratta di ciò che Nietzsche definisce la febbre storica che divora l'uomo. Una memoria totale bloccherebbe l'azione come capita al *Funes* dell'omonimo racconto di Borges e non farebbe che generare odio e rivendicazioni.

A questo livello del percorso etico, innescato dal paradigma della traduzione, si colloca il modello del perdono. Il confronto fra culture e lingue implica anche la presenza, all'interno delle narrazioni identitarie, del male che si procura e di quello che si subisce subito. La prospettiva, rispetto al livello precedente, viene rovesciata per integrare il modello dello scambio delle memorie: non si tratta più di accogliere il racconto che gli altri fanno di noi e dei nostri miti di fondazione, quanto di contemplare la sofferenza altrui come parte costitutiva della memoria condivisa. Per evitare che l'azione venga bloccata dalle catene del risentimento e della vendetta, bisogna ricorrere al perdono, la cui forza specifica risiede nello spezzare la legge dell'irreversibilità del tempo, rimuovendo gli ostacoli che paralizzano i rapporti fra gli uomini¹⁰⁷[107]. In altri termini, l'economia del dono tipica del perdono integra l'ordine della giustizia, garantendone la saldezza¹⁰⁸[108].

Nella sfera del giuridico, nella quale i problemi di traduzione sono destinati a divenire sempre più pressanti¹⁰⁹[109], il modello della traduzione proposto da Ricoeur incontra, a un certo livello, un plesso di

¹⁰⁴[104] U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

¹⁰⁵[105] P. Ricoeur, *Quale nuovo Ethos per l'Europa? Traduzione, scambio delle memorie, perdono*, in *La traduzione. Una sfida etica*, cit., pp. 78-79.

¹⁰⁶[106] T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Les Éditions Arléa, Paris, 1995; tr. it. *Gli abusi della memoria*, Ipermedium, Napoli, 2001.

¹⁰⁷[107] A tal proposito Ricoeur ha parlato di perdono difficile nella monumentale opera *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000; tr. it. a cura di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano, 2003, pp. 649-717.

¹⁰⁸[108] La riflessione sul perdono di Ricoeur deve molto a Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958; tr. it. *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1994, pp. 174-178.

¹⁰⁹[109] Nel processo di integrazione europea, nel quale il multilinguismo ha giocato un ruolo fondamentale, i problemi sono destinati a porsi su un nuovo piano con l'approvazione di una Costituzione in 25 lingue ufficiali. Il modello del testo perderà la sua capacità di orientare l'ermeneutica costituzionale e dovrebbero riemergere i problemi generati dalla cosiddetta pseudo-traduzione, ovvero di una traduzione in cui non esiste l'originale, e dalle traduzioni secondarie, ovvero delle traduzioni effettuate passando attraverso una lingua intermedia. Da vedere, con riferimento al primo punto, G. Toury, *Translation, Literary Translation and Pseudotranslation*, in E. S. Schaffer (ed.), *Comparative Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; per ciò che riguarda il secondo punto id., *Translating English Literature via German and Vice Versa: A Symptomatic Reversal in the History of Modern Hebrew Literature*, in A. P. Frank (ed.), *Die literarische Übersetzung. Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung*, vol. 2, Eric Schmidt, Berlin, 1988. Altro caso interessante emergere di fronte all'eventuale ingresso di nuovi membri nell'Unione: da quale testo si dovrà tradurre una

idee avanzate dai teorici del diritto negli ultimi anni e, in virtù del suo spessore filosofico, può costituire un termine di confronto importante. Sono stati soprattutto gli studiosi del movimento *Law and Literature*¹¹⁰[110] a dedicare attenzione alle potenzialità della traduzione per il diritto; in particolare, essi propongono di pensare l'ermeneutica giuridica sulla base del modello della traduzione, in virtù della sua grande efficacia per la spiegazione del cambiamento nelle interpretazioni della Costituzione (secondo un approccio *target oriented*)¹¹¹[111]. La maggior vicinanza alla teoria ricoeuriana si ritrova, ad una prima impressione, nell'ambito delle teorie del diritto internazionale: nel progetto di alcuni esponenti dei *New Approaches to International Law*, specificamente di Anthony Carty, il compito del gius-internazionalista deve essere pensato in qualità di traduttore di culture, ovvero come mediatore incarnato (idea nella quale risuonano, in parte, le parole di Ricoeur) in grado di porre in una relazione non dominata le culture giuridiche. In una teoria critica del diritto internazionale, il compito del traduttore legale consiste, in primo luogo, nell'abbandonare ogni tensione universalista, e, in secondo luogo, nel cercare la natura specifica dell'obbligazione giuridica in ciascuna cultura, mettendo in dialogo i diversi linguaggi giuridici¹¹²[112]. L'orizzonte entro il quale si muove la teoria critica del diritto internazionale viene limitato dai soggetti nei quali si dovrebbero incardinare le culture giuridiche, lo stato nazionale. Viene riproposta, in altri termini, l'idea di una soggettività già determinata, intrappolata, in questo caso, nelle rigide maglie del potere statale¹¹³[113].

Rispetto a questa costellazione di pensiero, a vocazione marcatamente *etnografico-nazionalista*¹¹⁴[114], l'idea di traduzione di Ricoeur si distingue nella misura in cui non rinuncia alla ricerca dell'universale; anzi, per il filosofo francese si tratta di mediare mostrando che l'universale trova il suo luogo di giustificazione nello storico, rafforzando così la convinzione di coloro per i quali l'unico modo di sfuggire all'accusa di etnocentrismo sta nell'accogliere i migliori argomenti dell'altro¹¹⁵[115]. In altre parole, per evitare una deriva relativista, ossia un'apologia della differenza per la differenza che, al limite, rende tutte le differenze indifferenti, nella misura in cui essa rende vano ogni discorso¹¹⁶[116], occorre essere disposti, nel dialogo interculturale, a riconoscere che degli universali in potenza siano nascosti nelle altre culture¹¹⁷[117].

eventuale Costituzione nel linguaggio del nuovo Stato? L'Unione Europea non costituisce il primo esempio di Costituzione multilingue; per il caso canadese, cfr. R. A. Macdonald, *Legal Bilingualism*, in *McGill Law Journal*, 42, 1997, pp. 119-167.

¹¹⁰[110] Per un'introduzione al movimento, da vedere G. Minda, *Postmodern Legal Movements. Law and Jurisprudence at Century's End*, New York University Press, New York, 1995; tr. it. *Teorie postmoderne del diritto*, Il Mulino, Bologna, 2001, pp. 247-276.

¹¹¹[111] Il testo di riferimento delle teorie della traduzione giuridica è J. Boyd White, *Justice as Translation and Legal Criticism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990; sempre centrato sulla traduzione, ma con una prospettiva non *culture-based*, L. Lessig, *Fidelity in Translation*, cit.; osservazioni critiche a questa teoria vengono mosse da S. Levinson, *Conversing about Justice*, in *Yale Law Journal*, 100, 1991, pp. 1955-1972; Id., *Translation: Who Needs it?*, in *Fordham Law Review*, 65, 1997, pp. 1457 ss.; R. Posner, *Law and Literature*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1998 (rev. ed.), pp. 251-254.

¹¹²[112] A. Carty, *Critical International Law. Recent Trends in the Theory of International Law*, in *European Journal of International Law*, 66, 1991, pp. 1-21; cfr. inoltre M. Koskeniemi, *From Apology to Utopia. The Structure of International Legal Argument*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006 (nuova edizione).

¹¹³[113] In una prospettiva di questo genere, il problema più pressante diventa quello di stabilire il diritto all'autodeterminazione di un popolo che si identifica in un determinato contesto culturale-linguistico. Sul principio di autodeterminazione si rimanda all'approfondito e solido studio di C. Margiotta Broglio, *Il Mulino*, Bologna, 2005.

¹¹⁴[114] Un'altra declinazione possibile del lavoro del giurista nelle vesti del traduttore riguarda la comunicazione fra cliente e avvocato, con riferimento specifico alle incomprensioni fra le due parti e alle eventuali distorsioni in quel processo di traduzione che trasforma una sensazione di ingiustizia subita in un *legal claim*. Questo aspetto non può essere approfondito in questa sede; si rimanda, al riguardo, a C. Cunningham, *The Lawyer as Translator, Representation as Text: Towards an Ethnography of Legal Discourse*, in *Cornell Law Review*, 77, 1992, pp. 1298-1386; A. Sarat & W. Felstiner, *Lawyers and Legal Consciousness: Law Talk in the Divorce Lawyer's Office*, in *Yale Law Journal*, 98, 1989, 1663-1701.

¹¹⁵[115] P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, cit., p. 91.

¹¹⁶[116] Id., *Se come un altro*, cit., p. 396.

¹¹⁷[117] *Ibidem*, p. 399. Nella stessa pagina, Ricoeur, seppur con qualche incertezza, propone di utilizzare il termine *valore* per designare tali universali in potenza. Sull'idea di un universalismo del valore generato a partire dalle differenti pratiche sociali si veda J. Raz, *Value, Respect and Attachment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; tr. it. a cura di F. Belvisi, *I valori fra attaccamento*

In definitiva, il carattere virtuoso dell'ospitalit  linguistica, di cui la traduzione costituisce la pratica fondamentale, non si esaurisce nella sua capacit  di dare forma ad un dialogo interculturale^{118[118]}, ma genera anche una potenzialit  specifica: aprire un orizzonte verso nuove forme di ospitalit , indicando, eventualmente, anche percorsi per costruire nuovi soggetti e nuove istituzioni.

Una prima versione di questo scritto   stata presentata e discussa il 30/04/2002 nell'ambito dei Seminari di teoria del diritto e filosofia pratica presso la facolt  di Giurisprudenza dell'Universit  di Modena e Reggio Emilia. Una seconda versione   stata presentata il 05/10/2004 nella giornata seminariale organizzata dal Dottorato di ricerca in Giustizia costituzionale e diritti fondamentali Curriculum di Teoria dei diritti fondamentali presso l'Universit  di Pisa. Desidero ringraziare Luca Baccelli, Francesco Belvisi, Thomas Casadei, Tommaso Greco ed Eugenio Ripepe per aver letto, discusso e commentato i diversi drafts di questo saggio.

Questo documento   soggetto a una licenza [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

e rispetto, Diabasis, Reggio Emilia, 2003. La tesi di Raz, fondata su un apparente paradosso (  rovesciamento  lo definisce l'autore), vuole che i valori siano universali proprio perch  provenienti da una pratica o da una tradizione specifica.

^{118[118]} Peraltro, la traduzione pu  trovare accoglienza anche al di fuori degli studi di etnografia giuridica: per esempio, argomentando a favore della riflessivit  del pensiero normativo, Gianfrancesco Zanetti sostiene che   Si possono immaginare credenze che risalgono a tradizioni culturali diverse o credenze che risalgono a tradizioni filosofiche diverse. Nel primo caso la riflessivit  del pensiero normativo si eserciter  in un'opera di traduzione    (Gf. Zanetti, *Introduzione al pensiero normativo*, cit., p. 77 - corsivo di chi scrive).