

Da un colloquio sulla traduzione italiana di Heidegger

Maurizio Borghi e Guido Volterra

Il testo riprende un colloquio svoltosi nel novembre 2007 tra Guido Volterra e Maurizio Borghi, in occasione dell'uscita della traduzione italiana dell'Einleitung in die Philosophie di Martin Heidegger. Alcuni riferimenti del colloquio sono stati rivisti e aggiornati alla luce degli sviluppi recenti.

G.V. Esce in questi giorni il volume *Avviamento alla filosofia* di Martin Heidegger (Marinotti Edizioni). Si tratta di un corso tenuto nel 1928/29 in cui il filosofo tedesco riprende e sviluppa alcuni dei temi trattati nella sua opera capitale, *Essere e tempo* del 1927. La traduzione italiana è stata curata da Maurizio Borghi in collaborazione con Ivo De Gennaro e Gino Zaccaria. Insieme al volume di Heidegger appare anche il saggio di De Gennaro e Zaccaria *Dasein : Da-sein – tradurre la parola del pensiero*, nel quale per la prima volta in Italia si tenta una puntualizzazione fenomenologica della parola fondamentale del *Denkweg* heideggeriano, nonché di altre dizioni che figurano nell'*Avviamento alla filosofia*. Si può dire che la traduzione dell'*Avviamento* e il saggio *Dasein : Da-sein* attingano al medesimo laboratorio. Quali sono, a tuo giudizio, i principali motivi di interesse dell'*Avviamento alla filosofia*?

M.B. Come hai appena ricordato, il corso del 1928/29 si situa nelle vicinanze di *Sein und Zeit*, e ciò non solo da un punto di vista cronologico. Se guardiamo all'edizione completa delle opere di Heidegger (*Gesamtausgabe*) vi sono, in particolare, tre corsi che si caratterizzano per la loro appartenenza alla temperie di *Sein und Zeit* e che ne costituiscono una sorta di continuazione. Sono il volume 26 (*Metaphysische Anfangsgründe*

der Logik), il volume 27 (di cui l'*Avviamento alla filosofia* è la traduzione) e il volume 29/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*), che raccolgono corsi tenuti tra gli anni 1928 e 1930. È una “trilogia” molto particolare, nella quale i fraintendimenti di cui *Sein und Zeit* sarà fatto oggetto negli anni a venire sono con largo anticipo previsti e in cui si trova una risposta a tutte le “critiche” che verranno mosse a *Sein un Zeit* nei decenni successivi.

G.V. Dunque questi testi che hai menzionato sono di importanza decisiva per non cadere in giudizi critici avventati su *Essere e tempo* e sulla problematica che lì viene affrontata...

M.B. È certo che uno studio attento di questa trilogia avrebbe consentito un sensibile risparmio di “energia critica”. E lo consentirebbe tuttora. Ancora di recente, in un libro di un accademico italiano celebrato in tutto il mondo, ho trovato ripetuta la “critica” secondo la quale Heidegger, in *Essere e tempo*, avrebbe “privilegiato” la dimensione dell’“essere-sé” (*Selbstsein*) dell’“esserci” (*Dasein*) relegando invece quella del “con-essere” (*Mitsein*) dell’“Altro” al rango inferiore della dimensione “inautentica”... Si tratta di un luogo comune piuttosto in voga. Peccato, però, che la “critica” non stia in piedi neppure da un punto di vista testuale. Non solo in *Essere e tempo* non c’è alcun “primato” del *Dasein* in quanto “singolo sé” rispetto al *Mitsein*, ma addirittura quest’ultimo è una struttura costitutiva del *Dasein*. Il fatto che in *Essere e tempo* vi si dedichino poche pagine non dipende, come si vuole far credere, da una “trascuratezza” volontaria o involontaria. Ora, il ruolo decisivo del *Mitsein* nell’analisi del *Dasein*, e nell’interroganza d’essere come tale, emerge con forza inequivocabile proprio nell’*Avviamento alla filosofia*. Lì il *Mitsein* – che non è semplicemente “con-essere” (cioè essere o stare insieme), ma che in una traduzione fenomenologicamente più accorta suona piuttosto “essere di coalescenza” (*cum+alescere*: far crescere e sostenere insieme l’indole ‘essere’, ossia la dimensione originaria di ogni attendibile comunità) – ebbene, il *Mitsein* è esplicitato come

il tratto del *Dasein* che permette che si generi la verità. In altre parole: nessuna attendibilità per la verità senza coalescenza.

G.V. Dunque Heidegger afferma, in sostanza, che solo dove vi sia un'autentica comunità umana può sorgere la verità?

M.B. Non solo lo afferma, ma lo dimostra.

G.V. Anche per Kant la verità è in una relazione diretta con la comunità degli uomini. Da qualche parte Kant scrive che la circolazione del pensiero entro una comunità di pari è la condizione necessaria affinché una verità possa generarsi, giacché neppure la matematica pura potrebbe essere certa della verità dei propri enunciati se non vi fosse la possibilità di sottoporli al giudizio degli altri uomini...

M.B. ...solo che Heidegger compie un passo ulteriore, e interroga il fondamento stesso della comunità umana – la coalescenza, appunto. Senza coalescenza, l'essere-insieme tra uomini rimane privo di guida e di misura. E proprio il fenomeno della coalescenza permette di scorgere, in relazione alla verità, una sua essenza *più essenziale* – voglio dire: più essenziale di quella che vede Kant in quelle mirabili pagine che hai appena ricordato.

G.V. Da quanto dici sembrerebbe che nell'*Avviamento* emerga, contrariamente a ciò che una certa vulgata francofila ritiene, un pensiero molto articolato e profondo dell'“altro”.

M.B. Indubbiamente. Solo che, per Heidegger, l'“altro” non è semplicemente un “altro *me*”, ma un altro *Dasein*, vale a dire: un'altra capacità di sostenere l'indole ‘essere’. La

responsabilità verso gli altri esseri umani è una conseguenza di questa comune e indolca responsabilità verso l'essere, cioè verso la dimensione stessa del senso.

G.V. Insomma, un completo rovesciamento dell'immagine vulgata del pensiero di Heidegger come incapace di cogliere la dimensione "etica" dell'uomo.

M.B. Sì. Ed è solo uno dei motivi d'interesse del corso. Ve ne sono altri, che menziono soltanto: la scissura tra filosofia e sapere scientifico operata lungo il filo del *Seinsverständnis*, cioè dell'intesa d'essere; l'analisi del concetto di *Weltanschauung*, in cui emerge un senso inaudito del rapporto tra *Weltanschauung* e filosofia, in cui la prima è una prefigurazione costitutiva della seconda (cosa che, tra l'altro, aiuta non poco nella comprensione di quei luoghi dell'opera successiva di Heidegger in cui la *Weltanschauung* è presentata come la devastazione ultima di ogni senso); l'ottenimento del fenomeno del mondo a partire dal "gioco"; l'analisi di forme di esistenza mai affrontate altrove nella sua opera, come il neonato e il cosiddetto uomo primitivo; la determinazione dell'origine della filosofia dall'esperienza mitica arcaica... e tutto questo ottenuto mediante un approfondimento della *Seinsfrage*, dell'interroganza d'essere. Ma a parte questi motivi, per così dire "interni" al *Denkweg*, credo che il carattere principale di questo libro consista nel fatto di essere un autentico avviamento alla filosofia. È un corso che non presenta una prospettiva "sulla" filosofia, ma che avvia al filosofare. Questo non significa che sia un corso meramente introduttivo. Leggendolo, non si apprendono nozioni elementari di filosofia. Si acquisisce, invece, la capacità di risvegliare da sé il filosofare. Ciò, naturalmente, a patto di compiere in proprio i passi necessari.

G.V. Credo di intuire ciò che intendi dire. Eppure non riesco a comprendere fino in fondo. Anche ammettendo che Heidegger assuma una prospettiva ampia e ricca come l'interroganza d'essere, si tratta però pur sempre di un avviamento alla filosofia secondo

una prospettiva. Com'è possibile concepire un avviamento o un'introduzione alla filosofia *in quanto tale*? Non è forse così, che ogni filosofo ha la propria intesa di ciò che la filosofia è, e di conseguenza il proprio modo di avviare alla filosofia?

M.B. In generale, l'idea che la filosofia possa essere qualcosa “su cui” avere punti di vista e prospettive è inadeguata. Fin dalle prime battute dell'*Avviamento*, Heidegger chiarisce con nettezza questo punto: la filosofia non è né un campo “nel” quale si tratti di entrare per qualche via, né un oggetto che possa essere avvistato dall'esterno. È, invece, un'indole di cui accorgersi, e che può soltanto essere risvegliata nell'essere umano. Il problema ‘essere’ non è presupposto dalla trattazione, ma viene trovato lungo il cammino dell'avviamento. In particolare, nel problema ‘essere’ si inciampa, per così dire, lungo il cammino di un reciproco chiarimento costitutivo con, rispettivamente, l'indole ‘sapere scientifico’ e l'indole ‘*Weltanschauung*’. Dunque, ammesso che l'interroganza d'essere possa definirsi come una “prospettiva”, tale prospettiva può essere costruita solo dal filosofare e nel filosofare stesso: non si tratta, insomma, di un punto di vista “sulla” filosofia.

G.V. Ma – si potrebbe obiettare – proprio questa affermazione è un punto di vista, il punto di vista di Heidegger sulla filosofia...

M.B. È evidente che l'*Avviamento alla filosofia* si rivolge a chi ha già in qualche modo deciso di essere avviato alla filosofia, anche se non esplicitamente. Non ha lo scopo di convincere nessuno. In generale, la filosofia – e questa è una differenza rispetto alla sofistica – non vuole convincere, ma solo *mostrare*. Che la filosofia sia un'indole “dormiente” in noi, e non invece un oggetto sul quale attivare dei punti di vista, ebbene, questo può essere solo mostrato. Sta poi al singolo *Dasein* accorgersi di questa istanza.

G.V. Questo punto mi sembra importante. Puoi chiarirlo meglio?

M.B. Posso tentare con un esempio. Poiché stiamo parlando di un libro, prendiamo l'esperienza della lettura di uno scritto – non necessariamente un testo “di filosofia”, ma comunque un testo che possiamo senza indugi qualificare come un'*opera* (del pensiero, della scrittura). Intendo una lettura vigile ma libera, cioè disinteressata e non guidata da secondi fini o da necessità di sorta – ad esempio la necessità di formarsi un'opinione critica, o di espletare una qualunque altra operazione valutativa. Ebbene, nel corso di una tale lettura ti sarà senz'altro capitato di incontrare inaspettatamente una frase, un pensiero, che appare del tutto inaudito e però, allo stesso tempo, singolarmente familiare – quasi che uno possa dire a se stesso: questa cosa *avrei potuto* pensarla io stesso. Attenzione: non dico: questa cosa la penso anch'io (cioè: riconosco in questo pensiero una conferma delle mie convinzioni pregresse), ma: questo pensiero – *mai* udito prima – sarebbe *già* potuto sorgere in me *prima* che questa frase che è capitata solo ora sotto i miei occhi lo risvegliasse. E questa esperienza è tanto più forte quanto più tale pensiero *non* corrisponde al mio sapere pregresso, cioè alle “mie convinzioni”, ma addirittura le sovverte. Credo che questa esperienza sia capitata ad ogni lettore mediamente sveglio. Ora, non ti sembra che proprio qui sia chiamato in causa un elemento che non è dell'ordine dei punti di vista e delle convinzioni? Ebbene, la filosofia fa appello a questo elemento, a quest'indole, e a nient'altro che questo. Ora, tale indole può essere, per così dire, allenata, esercitata, educata a crescere – e in ciò consiste la *paideia* filosofica –, ma non può essere suscitata o indotta mediante un ragionamento convincente o una dimostrazione. La via dell'avviamento alla filosofia comincia con un salto.

G.V. Esiste però un altro modo di avviare alla filosofia, ed è quello che Heidegger stesso ricorda all'inizio del suo corso: l'approccio “storico”, eventualmente integrato con uno sguardo sistematico sulle varie discipline filosofiche.

M.B. Non si tratta soltanto di un “altro” modo, ma *del* modo – dell’unico modo – in cui oggi si ritiene di poter entrare in rapporto con la filosofia. È il “metodo storico-critico”, che consiste proprio nell’insediarsi in una postazione esterna dalla quale osservare, descrivere, raccontare, criticare, valutare, rivalutare, ecc. l’intera filosofia ridotta a “storia”, cioè a insieme di fatti trascorsi, così da poter stabilire analogie, istituire confronti, emettere giudizi, auspicare recuperi, scongiurare ritorni, proporre correzioni, ecc. – il tutto nella granitica certezza di avere in tal modo accesso a qualcosa come “la filosofia”! Se già, come abbiamo ricordato prima, il fatto di considerare la filosofia come un che “su cui” avere punti di vista è una cosa insensata, il metodo storico-critico è il culmine dell’insensatezza e il vero impedimento allo scorgimento dell’indole ‘filosofia’. Ma questo non lo dice “Heidegger”. Lo dicono, a modo loro, tutti i grandi filosofi, nessuno escluso. Lo spiega Kant, ad esempio alla fine della *Critica della ragion pura*; lo scrive a chiare lettere Fichte nelle cinque lezioni sulla *Bestimmung des Gelehrten* e nel *Rendiconto chiaro come il sole*; lo dicono Hegel, Husserl, e soprattutto Nietzsche, ad esempio nelle cinque conferenze sull’*Avvenire delle nostre scuole*. Se si riunissero tutti i brani in cui i filosofi spiegano l’insensatezza di un approccio alla filosofia “dall’esterno”, si potrebbe comporre un volume antologico di discrete dimensioni. E non sarebbe affatto un’opera inutile.

G.V. Se, però, quello che tu chiami il metodo storico-critico è oggi ovunque dominante, che speranza può avere un corso come l’*Avviamento alla filosofia* di essere inteso per il verso giusto?

M.B. Esattamente quanta ne aveva al momento in cui fu pronunciato. La resistenza che viene opposta al filosofare, e di cui il “metodo storico-critico” è solo *una* delle manifestazioni caratteristiche nella nostra epoca, è un tratto costitutivo dell’essere dell’uomo; non dipende da fattori storico-culturali, o dalla cattiva volontà delle persone.

Contro questa resistenza costitutiva, la filosofia non può “fare” assolutamente nulla. Può solo, a sua volta, resistere e mantenersi fedele alla propria indole.

* * *

G.V. Parliamo ora della traduzione italiana. Quali sono i criteri che hanno guidato il lavoro di traduzione?

M.B. Come abbiamo ricordato prima, l'*Avviamento alla filosofia* non è un *reportage* “sulla” filosofia, ma è un tentativo di risvegliare nell’uditore e nel lettore l’indole ‘filosofia’, o meglio: il filosofare d’indole. Il lavoro di traduzione non ha seguito dei “criteri”: ha solo tentato di assecondare il testo in questo compito.

G.V. Quali sono le principali difficoltà che il lavoro di traduzione ha dovuto affrontare? Il linguaggio heideggeriano è famoso per la sua “durezza” ...

M.B. Sul cosiddetto “linguaggio heideggeriano” occorre fare alcune precisazioni. Innanzitutto, la lingua che parla Heidegger non è un “linguaggio”, cioè un codice o un gergo concepito per atteggiarsi in un certo modo o per trasmettere messaggi più o meno profondi o per esprimere “concetti”. E’ pura lingua madre tedesca, solo udita in un tono che non è quello del suo uso ordinario come veicolo di impressioni e di concetti. Per questo motivo non ha alcun senso giudicarla con il metro della comprensione comune e dire, ad esempio: è oscura, è contorta, è pesante, ecc. C’è una frase di *Sein und Zeit*, che cito anche nella prefazione all’*Avviamento*, che dice: «Per quanto concerne la pesantezza e l’“ineleganza” d’espressione nelle analisi che seguono, si può aggiungere questa considerazione: una cosa è fare un resoconto descrittivo sull’*ente*, un’altra è cogliere

l'indole essente nel suo *essere*. Per questo secondo compito mancano non solo, il più delle volte, le parole, ma prima di tutto la “grammatica”». Ora, la lingua di Heidegger è interamente tesa all'esplicitazione di una “grammatica dell'essere”. Tale grammatica “manca”, ma *non* nel senso che debba ancora essere inventata. Essa esiste già, ed è nascosta nella lingua madre stessa. Si tratta semmai di riconoscerla e portarla alla luce.

G.V. Dunque la lingua tedesca ha in qualche modo già “colto l'indole essente nel suo *essere*”?

M.B. Esattamente. Ma non solo la lingua tedesca. Anche l'italiano, come ogni lingua madre, ha già istituito nella propria parola l'essente nel suo essere. Dobbiamo presumere che la “grammatica” di cui parla Heidegger sia nascostamente presente in ogni lingua umana. Altrimenti non vi sarebbero mai stati grandi poeti né grandi pensatori.

G.V. Non è quello che sembra suggerire anche Niccolò Tommaseo quando parla della “mirabile sapienza” nascosta nelle parole?

M.B. Tommaseo ha un'esperienza straordinariamente profonda della lingua madre e dell'italiano in particolare. Ma la sua esperienza avviene nell'alveo della comprensione metafisica della lingua. La “mirabile sapienza” di cui egli parla è un avvistamento, nel tono della metafisica, della “grammatica dell'essere”.

G.V. Da che cosa si capisce se una parola è una traduzione adatta?

M.B. Se mi permette di vedere il fenomeno. È un fatto – che non dipende, ahimè, dalla cattiva volontà dei lettori – che molte delle dizioni impiegate comunemente per rendere

in italiano le dizioni-guida del *Denkweg* heideggeriano non permettano alcun avvistamento e, anzi, siano svianti. *Perché* sia così, non è difficile da capire: si tratta per lo più di termini introdotti per servire una fruizione storico-critica del pensiero “di” Heidegger nella nostra cultura. Se assolvono anche un compito fenomenologico – se permettono, cioè, di scorgere il fenomeno che indicano –, è solo frutto del caso.

G.V. È dunque necessario dis-abituarsi al lessico heideggeriano consueto. Credo che non pochi lettori troveranno la traduzione dell'*Avviamento* un po' spaesante e persino sovversiva.

M.B. Non c'è niente di sovversivo nel sottoporre le parole italiane candidate alla traduzione a un esame fenomenologico, prima di considerarle adeguate ad assolvere il loro compito – che non è quello di rimpiazzare il vocabolo tedesco né di imitarne l'“effetto” in italiano, ma innanzitutto quello di rendere il fenomeno visibile ed esperibile nella nostra lingua. “Fenomenologia” significa proprio questo: non c'è fenomeno lì dove manchi la lingua madre, né lingua madre lì dove non appaia alcun fenomeno. Quello che tu chiami “linguaggio heideggeriano consueto”, e che spesso scambiamo per la lingua di Heidegger in quanto tale (dimenticandoci che Heidegger... non ha mai scritto in italiano!), è solo il risultato di una prassi traduttiva spensierata, cioè priva della guida di un occhio fenomenologico.

G.V. Ti riferisci forse alla traduzione di Pietro Chiodi di *Essere e tempo*?

M.B. Non mi riferisco a un traduttore in particolare, ma a una prassi diffusa e interpretata in vario modo. Quanto a Pietro Chiodi, va detto che negli ultimi anni è diventato molto di moda “criticare” le sue traduzioni. Si dice ad esempio che la sua traduzione di *Sein und Zeit* è “datata”, che vi sono degli errori... Nessuno, però, si

preoccupa di correggere l'unico sostanziale “errore” di quella traduzione, e cioè la resa di *Dasein* con “esserci”!

G.V. Questa traduzione – ovvero “esserci” per *Dasein* – fa parte da sempre, si può dire, del linguaggio heideggeriano italiano...

M.B. Non solo: è proprio il fulcro dell'italo-heideggerese. Da “esserci”, che significa essere qui, cioè essere situato in un punto del già costituito spazio-tempo, deriva l'intero glossario di impronta esistenzialista che si è sedimentato nella nostra lingua: dall'essere-nel-mondo all'essere-per-la-morte, dal con-essere al conesserci, per arrivare al tema dell'Essere con la E maiuscola che si “storicizza” in quanto “evento”, e così via... Qui tutto è guidato dalla logica locativa-situativa dell'esserci: è un heideggerese “esserciforme”.

G.V. Capisco le tue considerazioni e le condivido. E tuttavia i termini che tu ricordavi (esserci, essere-per-la-morte, ecc.) sono ormai entrati a far parte del linguaggio filosofico condiviso. Lo stesso vale per la traduzione dei concetti fondamentali della filosofia, come il concetto kantiano di *Erscheinung* (ormai accreditato come “fenomeno”) o quello hegeliano di *Bewusstsein* (“coscienza”), e molti altri ancora. Nel tradurre i testi di Heidegger, l'uso e la consuetudine non hanno alcun diritto?

M.B. Assolutamente nessuno. Ti farò un esempio un po' azzardato: se dovessi – Dio non voglia – scoprire che hai una malattia, accetteresti di essere curato da un medico che usa medicine e terapie in uso trenta o quaranta anni fa? O ti rivolgeresti a chi è al corrente delle più recenti scoperte? Ora, non dico che lo studio della filosofia segua le stesse leggi della scienza medica; ma non si capisce perché la comprensione filosofica debba essere l'unico ambito dello scibile umano in cui è inammissibile attendersi dei

progressi. Ebbene, per quanto riguarda i cosiddetti “studi heideggeriani”, mi sembra che qualche progresso ci sia stato dai tempi di Pietro Chiodi. Leggere il saggio che citavi all’inizio di questo colloquio – *Dasein : Da-sein – tradurre la parola del pensiero* di Ivo De Gennaro e Gino Zaccaria – per rendersene conto.

G.V. Torniamo alla traduzione di *Dasein*. Che cosa c’è di sbagliato in “esserci”?

M.B. La traduzione di *Dasein* con “esserci”, che oggi è da alcuni addirittura magnificata come una resa impareggiabile, era dallo stesso Chiodi considerata poco più di un espediente, una “prima approssimazione” (proprio così ho trovato scritto in un suo saggio). Ora, nelle traduzioni di Chiodi, per lo meno, l’equivoco è esplicito: egli dichiara espressamente che, per lui, il pensiero di Heidegger è una forma di esistenzialismo. Le sue traduzioni sono quindi coerentemente orientate da questa idea. Da un punto di vista storico, “Esserci” è quindi una parola del gergo esistenzialista, un conio (nessun dizionario della lingua italiana riporta questo sostantivo) entrato nella lingua italiana sul modello del francese *être là*, che è il modo in cui Sartre traduce il *Dasein*. Da un punto di vista fenomenologico, però, l’esserci è agli antipodi del *Dasein*. Le analisi di De Gennaro e Zaccaria nel volume citato sono conclusive in questo senso. “Esserci” non può avere altro significato che: essere “qui”, dove il “qui” è un punto del già costituito spazio-tempo. Ma *Da-sein* è tutt’altro: è *constituire* lo spazio-tempo (in cui qualcosa cosa un “qui” e un “lì” possono stanziarsi).

G.V. In che modo questa traduzione orienta l’interpretazione dell’intero pensiero di Heidegger in una certa direzione?

M.B. L’heideggerese esserciforme è comprensibile d’impatto: non è forse vero che io mi trovo sempre in una determinata situazione spazio-temporale? E che, ad esempio, se

sono di cattivo umore il mondo mi appare fatto così e così, e se poi cambio umore lo stesso mondo mi appare fatto cosà? Ebbene, per Heidegger questa caratteristica umana constatabile d’impatto avrebbe, così si dice, “valenza ontologica”: insomma, per Heidegger non è vero che c’è una realtà oggettiva uguale per tutti che appare diversa a seconda dell’umore del soggetto, ma la realtà è proprio determinata, nel suo “essere”, da come l’uomo si pone nei suoi confronti. C’è dunque una natura dei Greci che è diversa da quella dei moderni, e così via. In più – e così si completa il quadro – questi cambiamenti del senso dell’“essere” (ora la natura “è” così, ora la natura “è” cosà) non sono decisi dall’uomo, ma dall’essere – anzi, dall’Essere – stesso, il quale si dà e si sottrae nel corso della storia. Oggi, ad esempio, si sottrae, e infatti vige l’“oblio dell’Essere”; in Grecia, invece, almeno all’inizio inizio, si è rivelato almeno un poco. Poi però ci sono i poeti, ai quali l’Essere ogni tanto si rivela – ma questo è un altro discorso...

G.V. Non avrai mica fatto una parodia?

M.B. Fino a un certo punto. In ogni caso, credo che la traduzione dell’*Avviamento alla filosofia*, e la simultanea pubblicazione del lavoro di De Gennaro e Zaccaria *Dasein: Dasein*, rappresentino un contributo importante alla recezione italiana del pensiero di Heidegger. Forse la cosa non apparirà immediatamente, ma con la pubblicazione di questi due libri lo studio del pensiero di Heidegger in Italia compie un notevole passo in avanti. Tanto per cominciare, l’equivoco del *Dasein*-“esserci”, con tutto il suo glossario “esserciforme”, viene risolto, permettendo così l’inizio di un lavoro fenomenologico sui testi.

G.V. Nell’*Avviamento alla filosofia* il termine *Dasein* è tradotto con il conio “adessere”...

M.B. ...e con “ecceità dell’essere”. La traduzione fenomenologica non mira a stabilire un glossario, ma a liberare lo sguardo sul fenomeno. Traducendo a partire dal fenomeno mostrato dalla parola dell’altra lingua, e non a partire dal mero vocabolo, può capitare che appaiano più traduzioni attendibili per una stessa parola. È il caso di *Dasein*, ma anche di altre parole del pensiero come *Ereignis*. Può anche capitare che alcune di queste traduzioni attendibili siano dei conî. Nel saggio di De Gennaro e Zaccaria si distingue tra conio fenomenologico e conio traslativo. È una distinzione di fondamentale importanza per questo tipo di lavoro.

* * *

G.V. Parlavamo del lavoro di traduzione e della necessità di ricorrere talvolta a conî fenomenologici. Perché questa necessità è così osteggiata, non solo dal senso comune, ma anche (e soprattutto) da coloro che si occupano “professionalmente” di filosofia?

M.B. L’interroganza d’essere fa paura. Anzi, è la cosa più dura da sopportare per l’uomo contemporaneo, e come tale va tenuta lontana, neutralizzata. A questo scopo, ogni paese, ogni lingua madre, ha sviluppato i propri anticorpi.

G.V. Anticorpi?

M.B. Sì. Ad esempio, in Francia si sono inventati la storia di “Heidegger e il nazismo”. È una farsa che dura da cinquant’anni e che ha raggiunto ormai livelli di cialtroneria quasi surreali: proprio come un anticorpo, o una sostanza stupefacente, che per produrre effetti sensibili su un corpo assuefatto dev’essere somministrata in dosi sempre più forti. Sempre in Francia si è poi sviluppata la lettura antropologico-esistenzialista di Heidegger:

un altro potente anticorpo, distribuito anche nella variante “decostruttivista”, che ha consentito ad almeno tre generazioni di accademici di tenere a bada l’interroganza d’essere.

G.V. Eppure la polemica su Heidegger e il nazismo è stata portata avanti in tutti i paesi, nessuno escluso.

M.B. Gli anticorpi di cui parlo sono per loro natura trans-frontalieri. Ma distinguerei l’elemento, per così dire, autoctono da quello d’importazione. Il *format* Heidegger-e-il-nazismo è nato storicamente in Francia nell’immediato dopoguerra e ha poi acquistato “dignità di questione” intrecciandosi con la traslazione antropologico-esistenzialista operata dall’accademia. Su questo spartito si sono esercitate, con violenza crescente, tre generazioni di *intelligenza* parigina. Il “contributo” dell’*intelligenza* degli altri paesi, compreso il nostro, è stato a volte rilevante, ma ciò non toglie che questo tipo di anticorpo sia e rimanga un prodotto francese.

G.V. E quale sarebbe, allora, l’“anticorpo” italiano?

M.B. In Italia gli anticorpi hanno preso un’altra strada, e si sono radicati per mezzo e attraverso le traduzioni degli scritti di Heidegger. Ho letto da qualche parte che l’italiano è la lingua nella quale Heidegger è stato maggiormente tradotto, più ancora del francese e dell’inglese. Ebbene, la ragione è che la traduzione è stata, e continua a essere, il principale veicolo dell’anticorpo contro l’interroganza d’essere in Italia. Se ci pensi, è un mezzo molto più subdolo ed efficace della polemica montata ad arte sul nazismo, che per non esaurirsi ha bisogno di continue iniezioni, o dell’interpretazione esistenzialista, che alla fine resta una questione accademica. Attraverso la traduzione degli stessi scritti di Heidegger è stato possibile diffondere l’anticorpo in profondità. Oggi nessuno mette

in dubbio che l'uomo sia “il pastore dell'essere”, che si pone la “questione dell'essere”, il quale si “si svela” nel “linguaggio”, mentre vive in un “orizzonte di possibilità” conducendo un'esistenza ora “autentica” ora “inautentica” in attesa di “oltrepassare” la metafisica... Si tratta di *refrain* che gli studenti di filosofia imparano fin dalla culla. L'Italia è il paese nel quale l'anticorpo si è insediato più in profondità nella lingua stessa.

G.V. Quali sono i tratti costitutivi di questo anticorpo?

M.B. Il saggio di De Gennaro e Zaccaria *Dasein : Da-sein* analizza questo che io chiamo “anticorpo” in modo puntuale, e non posso che rimandare alle analisi lì svolte. Per lo scopo del nostro colloquio, possiamo dire che l'italo-heideggerese articola un repertorio terminologico fondato su tre pilastri. Il primo, come abbiamo già ricordato, è l'«esserci» e la terminologia locativo-situativa ad esso collegata («essere nel mondo», «essere per la morte», «con-essere», e così via). Il secondo è la coppia «velamento/svelamento» («rivelazione», «svelatezza», ecc.) quale chiave d'accesso alla tematica della *aletheia* greca, ma anche al pensiero dell'altro inizio («l'essere si svela mentre si vela», ecc.). Il terzo è quello che nel saggio di De Gennaro e Zaccaria è tematizzato come il «*format* radiale»: da esso dipendono termini quali «radura» per tradurre *Lichtung*, ma anche «aprire» e «chiudere» e i loro derivati («apertezza», «dischiusura», ecc). In questo modo la lingua di Heidegger viene distolta dalla tensione verso la “grammatica dell'essere” e costretta nel linguaggio della contingenza, qua e là condito da immagini o metafore a loro volta contingenti (la “radura”, il “pastore dell'essere”, per nominare le più note). Dunque l'italo-heideggerese esprime una contingenza spazio-temporale articolata lungo tre direttive: la situazione puntuale-contingente («esserci»: essere qui o là, dentro o fuori, con o senza, “al di qua” o “oltre”), lo status contingente constatabile (velato o svelato, presente o assente, si dà o si nega) e la condizione contingente secondo il *format* radiale (aperto o chiuso, dischiuso o non aperto, luminoso o oscuro).

G.V. Torniamo alle reazioni suscitate dal pensiero di Heidegger nelle diverse lingue. C'è, secondo te, una relazione tra la via italiana e quella francese? Oppure si tratta, per continuare con la tua metafora, di anticorpi provenienti da ceppi completamente distinti?

M.B. Una relazione c'è, ma non è semplice da vedere. L'anticorpo Heidegger-e-il-nazismo funziona in modo da mantenere il pensiero – anzi, la figura di Heidegger – perennemente *sub judice*. Finché grava il sospetto, ogni verdetto è sempre provvisorio, e dunque ogni decisione sempre revocabile. E poiché la decisione è semplicemente quella di saltare nell'elemento del pensiero, ecco che l'anticorpo assolve alla sua funzione di tenere a distanza di sicurezza l'interroganza d'essere. Ma, come ricordavo prima, per assolvere a questa funzione l'anticorpo dev'essere somministrato a dosi sempre più massicce. In un libro pubblicato nel 2006, e celebrato in tutto il mondo, si arriva ad affermare che Heidegger abbia “introdotto” il nazismo nella filosofia (*sic*) e si chiede la rimozione dei suoi libri dalle biblioteche francesi. Lo scorso anno, i custodi dell'eredità spirituale di Heidegger ci hanno informato che il suo pensiero è affetto da antisemitismo ontologico. Non siamo lontani dalla codificazione del reato di heideggerismo. Eppure, la codificazione dell'heideggerese esserciforme tramite la traduzione dei suoi testi in un'altra lingua è un anticorpo più efficace, perché disinnesci il pensiero dell'essere alla fonte. Naturalmente, anche in questo caso una protezione totale non è possibile. Anche la traduzione più conforme al gergo esserciforme non riesce a impedire del tutto che qualcosa si renda comunque visibile nell'altra lingua. Ricordo a questo proposito un'osservazione di François Vezin, autore di una traduzione fenomenologicamente accorta di *Sein und Zeit* in francese: è, dice lui, un *miracolo* dello stesso ordine di quello per cui anche l'insegnante più sciatto non riesce a impedire che l'allievo dotato impari comunque la lezione.

G.V. È dunque colpa delle traduzioni se il pensiero di Heidegger continua a essere frainteso in Italia?

M.B. Non si tratta di un “frintendimento”: è in questione un fenomeno di ordine diverso. Il fenomeno che opera qui è ciò che Heidegger in *Essere e tempo* chiama *sich abkehren*, il «distogliersi da...», che è in un nesso costitutivo con la *Flucht*, la «fuga» in quanto momento costitutivo del *Verfallen*. «Nel *Verfallen* – scrive Heidegger a p. 185 – il *Dasein* si distoglie dall’indole propria». Quest’ultimo fenomeno è tutt’altro che un “aspetto negativo” o il lato “negligente” del *Dasein* al quale si contrapporrebbe quello “buono” dell’“autenticità”. Ciò appare in tutta evidenza quando ci si interroghi su che cosa muova il «distogliersi da...» in cui consiste il *Verfallen*. «Il ‘distogliersi da...’ che costituisce il *Verfallen* si fonda [...] nell’*Angst*». Si tratta, dunque, di un fenomeno molto serio e costitutivo del *Dasein*. L’angoscia dinanzi al pensiero non è, insomma, una debolezza del singolo che possa essere vinta a forza di volontà. Se le traduzioni sono divenute il più potente veicolo di trasmissione dell’antidoto contro il pensiero dell’essere, anziché diventare l’occasione per far muovere a tale pensiero dei passi in avanti nella nostra lingua, non lo si deve dunque all’imperizia o alla cattiva volontà dei traduttori.

G.V. Ma chi o che cosa è allora responsabile di questa situazione?

M.B. È l’epoca stessa ad “assumere” i propri interpreti.

G.V. Che cosa significa?

M.B. Ho ricordato poco fa il passo di *Essere e tempo* in cui si parla del *Verfallen* come fondato nell’*Angst*. L’uomo trova via via molteplici modi di distogliersi da..., ma l’origine di questo distoglimento – l’angoscia – non è un prodotto dell’uomo. Non è neppure un prodotto della “società” o della contingenza storica. È piuttosto un elemento che

costituisce parte integrante della nostra epoca, vale a dire dell'epoca che, grazie alle diagnosi di Heidegger, stiamo iniziando a riconoscere in alcuni suoi tratti costitutivi.

G.V. Nella sua diagnosi, Heidegger parla della nostra epoca impiegando diverse determinazioni: epoca della tecnica, fine della metafisica, nichilismo, ecc. A quale tratto stai guardando ora in particolare?

M.B. Dobbiamo innanzitutto ricordare che quando pronunciamo l'espressione "la nostra epoca" ci stiamo riferendo a qualcosa di cui non sappiamo, radicalmente, nulla. Di nuovo, è un'illusione dello sguardo storico-critico quella di pensare di essere venuti a capo di qualcosa per il solo fatto di avere messo un'etichetta, come appunto "epoca della tecnica". Con questa espressione, e con quelle che tu hai ricordato, Heidegger indica i termini problematici di una diagnosi. Solo un folle o un sofista può pensare di avere in mano la chiave del problema. Detto questo, il tratto diagnostico a cui guardo è quello in cui Heidegger, a un certo punto del suo *Denkweg*, individua il *Wesen der Technik*, lo stanziarsi costitutivo della "tecnica", e cioè il *Gestell*. Pensato in italiano come "formatazione", questo tratto costitutivo ci può aiutare a comprendere la modalità del "distoglimento da..." che è all'opera nelle traduzioni consuete di Heidegger (e certamente non solo lì) in quanto risposta all'angoscia (in questo caso, all'angoscia dinanzi al pensiero). Formatazione significa: ingiunzione a che tutto sia *format* e nient'altro che *format*. Nel *format* non c'è più spazio per il sapere perché tutto è già saputo d'impatto nella forma del "già noto", e anche l'ignoto è a suo modo "già noto" in quanto saputo d'impatto secondo un *format* via via assegnato: "il misterioso", "l'oscuro", "l'inconoscibile", "l'incomprensibile", "l'incomunicabile", e così via. L'interroganza d'essere, formatata in "questione dell'essere", deve, obbligatoriamente, ridursi al *format* "pensiero di Heidegger", e come tale giunge agli attendibili interroganti della nostra epoca. Ma per giungervi in quanto *format* e unicamente in quanto *format*, c'è bisogno di esecutori. Per questo dicevo che è l'epoca ad assumere i propri interpreti, cioè,

potremmo ora dire, i volenterosi interpreti della formatazione. Non è assolutamente un caso che proprio la traduzione italiana in cui per la prima volta è apparsa la parola “formatazione” – mi riferisco a *L’origine dell’opera d’arte* (Marinotti Edizioni, 2000) – abbia suscitato reazioni scomposte presso una parte dell’establishment accademico-giornalistico (ci fu addirittura una grottesca “chiamata alle armi” – fortunatamente senza conseguenze). Quale migliore “prova empirica” dell’attendibilità fenomenologica di tale traduzione? L’heideggerese esserciforme va difeso a oltranza perché è l’implementatore della formatazione. È un linguaggio che trasforma sistematicamente l’interroganza d’essere in *format*. Così si garantisce che tale pensiero oscilli perennemente tra le due modalità formate del già-noto: il già noto in quanto notorio (risaputo, arcinoto, ormai noto a tutti – come ad esempio che Heidegger “svaluta il con-essere”) e il già noto in quanto incomprensibile (oscuro, criptico, sibillino) – e che, quindi, non risulti mai *spaesante*. Ciò che viene implicitamente progettato in tale prassi traduttiva è un pensiero che non deve mai e poi mai dare da pensare.