

## MITO E FILOSOFIA\*

Ivo De Gennaro

La presente nota trae spunto dal volume di V. CESARONE *Mondo e mito. L'analisi dell'esistenza mitica in Martin Heidegger* (Levante Editori, Bari 2001, pagg. 274). Seguendo il filo conduttore di tale studio, sarà possibile indicare, nel loro reciproco rimando, i tratti di fondo dell'esistenza mitica e di quella filosofica. In tale contesto si inseriscono anche alcune osservazioni sul problema della traduzione del pensiero di Heidegger in italiano.

\*

Secondo quanto suggerisce il sottotitolo, il libro prende in esame la tematizzazione del fenomeno del mito nel pensiero di Martin Heidegger, e, in particolare, nella prospettiva dell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*. Tuttavia, nelle intenzioni dell'autore, il lavoro «non rappresenta esclusivamente una nuova – o vecchia – interpretazione del pensiero di Heidegger, esso è soprattutto uno studio sul mito» (p. 5). Come si ricorda nell'*Introduzione*, la ricerca prende spunto dal rinnovato interesse per il mito che si è registrato, soprattutto in Germania, negli ultimi decenni; tale cosiddetta «svolta neo-mitica» è documentata, in apertura del volume, mediante una rassegna dei principali contributi alla più recente riflessione sul mito, che l'autore ravvisa negli scritti di Hans Blumenberg, Kurt Hübner e Leszek Kolakowski. Il primo movente dello sforzo interpretativo risiede, dunque, nell'interesse che riveste, per se stesso, il fenomeno del mito, relativamente al quale viene interpellato, in questo caso, il pensiero di Heidegger; il fatto che, «grazie alla messa a fuoco del problema del mito» in Heidegger, si possa, inoltre, «comprendere meglio il progetto di una *Metaphysik des Daseins*, vale a dire di una metafisica della finitudine, che Heidegger andava sviluppando negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Sein und Zeit*» (*ibid.*), sembrerebbe costituire qualcosa come un risultato accessorio della ricerca.

Una simile impostazione appare problematica. Essa sembra, infatti, rifarsi all'assai diffusa pratica che consiste nel citare, confrontandole, le riflessioni di diversi studiosi o pensatori su un particolare fenomeno (p. es. l'«arte», il «linguaggio», la «tecnica» o, appunto, il «mito»), che si pretende essere dato “in sé”, assumendo con ciò stesso che, indipendentemente dalle differenti

---

\* Versione integrale della recensione pubblicata in: *Idee. Rivista di Filosofia*, n. 54, Milella, Lecce 2004, p. 157-164. La versione originariamente inviata a *Idee*, e successivamente ivi apparsa, corrisponde alle pagine 1-5 e 10-13 del presente testo. Prima che la recensione fosse pubblicata, mi fu richiesto dalla redazione della Rivista di ampliarla con alcune osservazioni di carattere generale sulle traduzioni heideggeriane in Italia. In risposta a tale richiesta redassi la parte del testo che qui appare – separata, all'inizio e alla fine, da un asterisco – alle pagine 5-10, e la inviai alla redazione, la quale tuttavia decise, senza peraltro chiedere il mio assenso o anche solo avvertirmi, di pubblicare la prima versione del testo.

prospettive proposte, viga un – peraltro mai esplicitato – accordo sulla natura del fenomeno in questione – o, più semplicemente: su ciò che tale fenomeno è. Dato per scontato l'essere, domina, in realtà, la confusione delle – rigorosamente implicite e mai chiarite – intese che, del relativo problema, hanno i vari citanti e citati, sicché, nel peggiore dei casi, il tutto si risolve in un incrociarsi di argomenti e disquisizioni intorno a omonimi non-pensieri.

Rispetto a tale pericolo, il merito dello studio di Cesarone è di salvaguardare, fin dalla *Premessa*, il piano proprio e del tutto peculiare della trattazione heideggeriana dell'esistenza mitica – il piano sul quale, innanzitutto, si determina ciò che debba intendersi, qui, con la dizione «mito». Tale piano è quello ontologico-esistenziale. Esso si distingue non solo dal piano scientifico (antropologico, psicologico, storico, sociologico ecc.), ma anche da quello teologico e da quello della tradizione metafisica. Ciò che, su tale piano, fa esplicitamente problema, è l'essere dell'uomo e il suo rapporto con l'essere degli enti non umani; «esplicitamente», qui, significa: in vista di un chiarimento del senso stesso della filosofia.

Pur spaziando nell'intera opera pubblicata di Heidegger, il lavoro di Cesarone fa riferimento soprattutto agli scritti degli anni 1927-30, in cui, appunto, è possibile riconoscere i lineamenti di una metafisica del *Dasein*. Si tratta, da un lato, di *Essere e Tempo*, e dei testi pubblicati negli anni immediatamente successivi (in primo luogo *Kant und das Problem der Metaphysik* e *Vom Wesen des Grundes*); dall'altro, dei Corsi che Heidegger tenne nello stesso periodo all'Università di Friburgo, e che sono apparsi, a partire dalla seconda metà degli anni settanta, nel quadro della *Gesamtausgabe*, l'edizione che raccoglie tutte le opere già pubblicate in vita e, soprattutto, l'impressionante serie degli scritti inediti di Heidegger; in particolare, vengono presi in esame i volumi *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (1929) (qui soprattutto la parte intitolata *Einführung in das akademische Studium*, che, come opportunamente ricorda Cesarone, anticipa alcuni temi del discorso di rettorato del 1933), e *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30).

Senza dubbio, il testo più importante per la tematica affrontata, e non a caso quello su cui la ricerca, già nel suo stesso progetto, resta costantemente orientata, è il volume *Einleitung in die Philosophie*, pubblicato in Germania (a cura di Otto Saame e Ina Saame-Speidel) nel 1996, e di prossima pubblicazione anche in traduzione italiana.<sup>1</sup> Il Corso in questione costituisce, sia per i temi trattati sia per il modo in cui si articola la riflessione, un documento di singolare importanza per lo studio del pensiero heideggeriano – e non solo. Basti ricordare che a tale ciclo di lezioni assisterono,

<sup>1</sup> *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 27, Frankfurt a. M. 1996; *Avviamento alla filosofia*, a cura di Maurizio Borghi, Milano 2003.

fra gli altri, Eugen Fink ed Emmanuel Lévinas. Con riguardo al primo – che era, all’epoca, l’assistente privato di Edmund Husserl, e che, successivamente, affiancò il maestro nella stesura della *Krisis* –, è istruttivo leggere le considerazioni fondamentali che Heidegger dedica alla crisi della scienza nel contesto del problema della filosofia e della determinazione costitutiva dell’essere dell’uomo, nonché – rispetto al pensiero più propriamente finkiano – i paragrafi sul mondo come «gioco della vita»; in riferimento al secondo, invece, vale la pena studiare con attenzione soprattutto le pagine che hanno per tema l’essere dell’uomo come *Mitsein* e il rapporto fra *Mitsein* e verità.<sup>2</sup> Il fatto di aver presentato al pubblico italiano, in alcuni aspetti particolarmente significativi, il volume in questione – che, per la ricchezza degli spunti offerti, continuerà sicuramente a essere oggetto di un ampio dibattito nel campo della filosofia e delle scienze umane e sociali, oltre che in quello degli studi sul mito – è un ulteriore merito dello studio di Cesarone.

Ciò che Heidegger chiama «esistenza mitica», costituisce una delle due possibilità fondamentali della *Weltanschauung*. Quest’ultimo termine non designa, qui, genericamente, la “visione del mondo”, ma, ogni volta, il modo effettivo in cui il *Dasein*, l’esistenza, si mantiene nell’essere-nel-mondo (trascendenza) quale sua primaria costituzione d’essere. In altre parole: nell’espressione *Weltanschauung*, *Welt* è da intendersi nel senso strettamente terminologico di *Essere e Tempo* (e non, quindi, come l’insieme degli enti sussistenti), mentre il verbo *anschauen* – inteso come quel guardare o “tenere d’occhio” che sostiene la prossimità del mondo in cui e da cui ogni ente si appressa – dice «l’immediato avere in cui qualcosa è ottenuto nella sua interezza» (*Einleitung*, p. 344): il *Dasein*, in quanto essere-nel-mondo, si stanZIA e trova sostegno in se stesso *in quanto Dasein*, nella *An-schauung von Welt*, nell’ottenere un mondo. Attenendoci a tale senso della dizione *Weltanschauung*, non potremo più dire, quindi, che il *Dasein* “abbia” una “visione del mondo” (nel senso in cui diciamo, p. es., che qualcuno “ha” un’opinione “su” qualcosa); piuttosto, dobbiamo dire che esso, necessariamente, è – ossia: esiste mantenendosi nella – visione (riguardo, “avviso”) di mondo.

Ora, se l’esistenza mitica è una modalità della *Weltanschauung*, la delucidazione ontologico-esistenziale di tale forma di esistenza richiede, innanzitutto, che siano assicurati alla comprensione, da un lato, il senso di *Dasein* (ossia i momenti strutturali della trascendenza), e, dall’altro, quello di «mondo», inteso come il “verso-dove” del *trans-scandere*. Coerentemente a tale impostazione, dettata dallo stesso oggetto dell’analisi, il libro si divide in tre parti: «L’esserci», «Il mondo» e «Il mito», ciascuna delle quali è, a sua volta, strutturata in tre capitoli. Il confronto esplicito con

<sup>2</sup> In particolare, le analisi che Heidegger – riprendendo e ampliando quanto già esposto in *Essere e Tempo* – dedica a *Mitsein*, *Miteinandersein*, *Mitdasein*, ecc., permettono di collocare in un esplicito elemento di senso, e, quindi, di apprezzare, nella loro *sensata* radicalità, i rapporti che ciascun *Dasein* intrattiene con l’«altro» e il suo «mistero». In questo senso, Cesarone conclude una nota sulla critica di Lévinas a Heidegger con la seguente osservazione che, sicuramente, meriterebbe di essere approfondita: «Tuttavia c’è da chiedersi se la filosofia possa giungere all’altro priva di un universale, o di un trascendentale, quale è in effetti il *Mitsein*» (p. 54, n. 44).

l'interpretazione heideggeriana del mito è così riservata alla terza parte, oltre che alle pagine delle *Conclusioni*, in cui l'autore estende l'analisi alle delucidazioni del mito che si trovano negli scritti successivi a quelli del periodo indicato; in tali scritti, il pensiero non risponde più a un senso trasformato della trascendenza, bensì, per così dire, al trasformante stesso, il quale non è, a sua volta, riconducibile ad alcuna forma di trascendenza.

Il principio compositivo dello studio è enunciato alla fine del primo capitolo della prima parte: «[Il lavoro prende le mosse dall'orizzonte della metafisica dell'esserci], cercando di ricostruire una sorta di metafisica dell'esserci mitico, sulla base dei frammenti forniti da Heidegger all'interno delle opere nel periodo preso in esame, ed utilizzando un procedimento ermeneutico nell'analisi dell'esserci, del mondo e del mito, intrecciati tra loro in un rimando continuo. [Sarà] proprio all'interno e per mezzo dell'analitica dell'esserci, con un continuo riferimento all'ontologia fondamentale, che Heidegger risponderà alla domanda sull'uomo mitico.» (p. 33) Nelle analisi delle prime due parti vengono dunque reperiti gli elementi fondamentali su cui si innesta la “ricostruzione di una metafisica dell'esserci mitico”; esse risultano particolarmente preziose nei punti in cui Cesarone, richiamandosi anche a una letteratura non ancora sufficientemente nota e considerata in Italia,<sup>3</sup> è in grado di mettere in guardia rispetto a equivoci tuttora molto diffusi nell'interpretazione dell'analitica esistenziale, quali l'intesa del *Verfallen* come modo d'essere di un tipo inferiore di esistenza, se non addirittura come «forma corrotta della natura umana, in senso teologico» (p. 70), oppure le critiche alla concezione «soggettivistica» del mondo che Heidegger propugnerebbe in *Essere e Tempo* (p. 127).

Un punto che considero problematico, in vista della possibilità di ripensare in italiano i fenomeni indicati da Heidegger, riguarda le osservazioni sul *Dasein* e sulla resa italiana di tale dizione, che l'autore avanza nel § 7 («Il termine esserci»). Scrive Cesarone: «Sicuramente una delle più fortunate intuizioni terminologiche di Heidegger è stata l'accezione nuova con cui è stato usato il termine *Dasein* in *Sein und Zeit*, accanto alla quale pienamente calzante sembra la traduzione italiana con “esserci” di Chiodi» (p. 39). Ora, ciò che, sicuramente, merita di essere ponderato con attenzione, è proprio la “novità”, o, meglio, il carattere «incomparabile»<sup>4</sup>, innanzitutto, del *fenomeno* nominato nella dizione *Dasein* (e lo stesso Cesarone non manca di indicarne i tratti

<sup>3</sup> Mi riferisco, p. es., a *Subjekt und Dasein* di Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

<sup>4</sup> Cf. Martin Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe Bd. 66, Frankfurt a. M. 1997, p. 325.

qualificanti).<sup>5</sup> Tuttavia, se prendiamo sul serio ciò che è pensato nel *Dasein* – e nella misura in cui, a nostra volta, iniziamo a pensare – non potremo esimerci dal chiedere

- a) se la particella «-ci» (“qui”) sia in grado di indicare il fenomeno del *Da*, ossia la – sempre avveniente – estensione di senso dalla cui prossimità sorgono e si fanno incontro gli enti in quanto tali, e, soprattutto,
- b) se la dizione «esser-ci» (“trovarsi qui”, “trovarsi là”), nella misura in cui dice il mero essere-situato (dell’ente uomo) in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, sia capace di indicare quella transitività che è il senso portante del *Dasein*, il quale, secondo l’indicazione di Heidegger, non va inteso come *da sein*, bensì come *das Da sein* (in francese: *être le là* a differenza di *être là*), ossia l’ek-sistente aver da essere (ovvero: sostenere nella sua propria estensione, o, ancora, come si dice nella *Einleitung*, lasciar essere) il *Da* stesso.<sup>6</sup>

\*

I brevi cenni sul problema della traduzione di *Dasein* offrono lo spunto per una considerazione più generale sulla traduzione del pensiero di Heidegger. Leggiamo, innanzitutto, ciò che disse, a tal proposito, lo stesso Heidegger durante il Colloquio di Cérisy, dove aveva pronunciato la nota conferenza *Was ist das – die Philosophie?*:<sup>7</sup>

Nella misura in cui (...) la parola della lingua madre pensa in anticipo rispetto a ogni pensare <ossia: qualora ci si sia accorti del fatto che nella lingua madre sono già prepensati i cardini di un pensiero mediante il quale, ogni volta, i parlanti di tale lingua possono radicarsi nel loro elemento di stanziamento>, la tradizione della filosofia, necessariamente, diventa <ossia: si genera in quanto> traduzione. Là dove si tratti di tradurre i miei scritti, vorrei, qui, dire una cosa molto netta ed elementare, che esprime un principio<-guida per la traduzione stessa>: si deve dare un’intesa primaria, il più possibile genuina di ciò che è in causa – che ciò accada mediante dizioni comuni o in una lingua dotta, è secondario; piuttosto, è essenziale che ciò che è pensato sia tradotto in modo produttivo nell’altra lingua, p. es. la dizione *gewesen* [il già stanziato] in quanto indice di una differenza rispetto al *Vergangene* [il passato, il trascorso]. Non importa quale dizione francese venga scelta – adesso o fra dieci anni – per la traduzione; ciò che, invece, importa, è che tale dizione sia calzante rispetto al modo in cui parla la lingua, cioè sia ad essa commisurata, affinché si intenda subito la differenza, e che tale differenza, possibilmente, si schiuda come un germe da cui spunti un germoglio e cresca, così, una piccola pianta.

<sup>5</sup> Su questo si veda l’illuminante saggio di Maurizio Borghi «*Dasein* e traduzione. Note sull’esperienza traduttiva in lingua italiana», contenuto nel volume degli atti (a cura di Irene Borges Duarte) del Convegno internazionale *Heidegger, linguaggio, traduzione*, tenutosi a Lisbona nel 2002. Con riferimento alla soluzione traduttiva proposta da Borghi (che riprende quella inizialmente avanzata da Gino Zaccaria, cf. *L’inizio greco del pensiero. Heidegger e l’essenza futura della filosofia*, Milano 1999, pp. 189 segg.), ossia di tradurre *Dasein* con «adessere», si consideri come l’*ad* sia precisamente ciò che chiama a proprio sostegno l’*An-* della *Anschaung* in cui l’uomo, in quanto *Dasein*, si mantiene (cf. *Einleitung*, p. 344).

<sup>6</sup> Sul modo in cui va intesa la dizione *Dasein* si vedano, p. es., la cristallina partizione 173 dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt a. M. 1989, pp. 295 segg, nonché la non meno chiara partizione 176, pp. 300 seg.

<sup>7</sup> Il testo proviene dalla trascrizione redatta da alcuni partecipanti al Colloquio. Le delucidazioni e integrazioni poste tra parentesi acute sono mie.

Da tali indicazioni emerge con estrema chiarezza e semplicità quale debba essere il criterio da porre alla base delle scelte traduttive: il primo elemento su cui restare orientati è, ineludibilmente, la *Sache* – ciò che è in causa, il *fenomeno* già pensato; infatti, il pensiero *prima* guarda al fenomeno (lascia che il fenomeno stesso gli parli), *quindi* elegge dalla propria lingua una dizione capace di indicarlo; trattandosi del pensiero di Heidegger, ciò che è in causa è sempre, in modo diretto o indiretto, la differenza stessa. La dizione prescelta deve, a sua volta, essere commisurata alla parola della lingua madre, ossia deve cogliere la differenza secondo il tratto in cui la lingua madre l'abbia già pensata, decidendone, così, la dicibilità. Istituire in *un* solo punto della lingua, ma in un modo che si addica al suo parlare, la differenza, significa far sì che, in *quel* punto, *l'intera lingua* inizi a parlare in modo diverso, ovvero: nel segno della differenza. Ecco perché una simile traduzione costituisce un seme che potrà, variamente, germogliare in altri punti, facendo crescere, in seno alla lingua madre, la *pianta della differenza*.

Tradurre «in modo produttivo» vuol dire: far emergere ogni volta il modo in cui, nella propria lingua madre, parla la differenza. Quest'ultima è l'elemento più nascosto e implicito nel parlare di una lingua, sicché il pensiero non l'aveva, finora, mai toccata in modo esplicito; ecco perché la traduzione di un pensiero *della* differenza non potrà essere *indolore* per la lingua traducete. In un'intervista rilasciata alcuni anni fa, François Fédiér ha dichiarato: «Traduire Heidegger, ça coute à la langue française».

Per illustrare quanto è stato sin qui accennato, basterebbe considerare da vicino – cosa che qui non è possibile – il problema della traduzione di *Lichtung*.<sup>8</sup> La versione oggi più diffusa è «radura». In alternativa, sono state proposte le soluzioni «illuminazione», «radura luminosa», «luco», «apertura», «illuminazione-apertura», «slargo» e, da ultimo, «stagliatura».

Come è noto, *Lichtung* è una delle dizioni fondamentali del pensiero heideggeriano. Lo stesso Heidegger afferma che tale dizione nomina *l'impensato dell'intero pensiero occidentale* (il quale, proprio grazie a tale impensato, può chiamarsi, più propriamente, pensiero *esperide*). Una simile affermazione implica quanto segue: una volta che ci si sia accorti della *Sache* nominata mediante la dizione *Lichtung*, sarà *impossibile* che il pensiero continui a configurarsi nell'*unica* forma (quella metafisica) che la nostra tradizione abbia, finora, conosciuto; inoltre, sostenere il pensiero della *Lichtung* richiede che si impari a pensare in un modo che non ha, rigorosamente, *alcun precedente*. Dinanzi a una simile pretesa (argomentata in un centinaio di volumi), ci si può, da studiosi di filosofia, comportare nei seguenti modi:

<sup>8</sup> Si vedano, a tal proposito, le magistrali – e, allo stato delle cose, dirimenti – pagine che a questo tema sono dedicate nel volume di Gino Zaccaria citato nella nota 5 (pp. 291 segg.); in queste stesse pagine viene avanzata, e approfonditamente argomentata, la proposta di tradurre *Lichtung* con «stagliatura».

1. Si fa come se Heidegger non esistesse.
2. Si attinge “selettivamente” (ora assentendo ora dissentendo) dai suoi scritti, lasciando non affrontata, o “indecisa”, la questione della *Lichtung*; in tal caso, si dovrà dar conto di come sia possibile essere in accordo o in disaccordo con ciò che dice, in questo o in quel luogo, un pensatore, *a prescindere* da quello che, dichiaratamente, è il suo *unico* pensiero.
3. Ci si impegna in un serio e approfondito confronto con il problema della *Lichtung*, al termine del quale si giunge a mostrare, in modo sufficiente, come, diversamente da quanto affermato, essa non costituisca affatto il presunto “impensato del pensiero esperide”; a questo punto (che, a quanto mi consta, resta ancora non attinto), ci si potrà aggiungere a coloro che avevano, fin da subito, optato per la prima possibilità.
4. Ci si impegna in un serio e approfondito confronto con il fenomeno della *Lichtung*, *non* giungendo, però, a mostrarne l’inconsistenza.

Poniamo, per un attimo, di trovarci in quest’ultima possibilità (che, per brevità, considereremo come possibilità residuale). In tal caso, il pensiero della *Lichtung* non potrà smettere di inquietarci. Dovremo chiederci, tra l’altro: Che tipo di sostantivo è *Lichtung*? Quali sono i tratti nominati in tale dizione (la luminosità piuttosto che la spazialità piuttosto che il diradamento ecc.)? Qual è il rapporto tra il significato comune di *Lichtung* e il significato che tale dizione assume, invece, nel pensiero di Heidegger? Cosa si può desumere da ciò che Heidegger stesso dice a tal proposito? Soprattutto, di che ordine è il fenomeno che la dizione *Lichtung* è chiamata a nominare? E su «radura»: Quali sono i tratti nominati in tale dizione? Sono gli stessi di quelli della *Lichtung*? Se lo sono (o sembrano esserlo): è la lingua stessa che supporta tali tratti o si sta invece forzando la lingua a dire più di quanto essa conceda? Se, invece, non sono gli stessi: sono comunque tratti capaci di indicare il medesimo fenomeno? Fino a che punto è possibile e, soprattutto, «produttivo» appoggiarsi all’immagine della “radura del bosco”? La differenza può essere subito intesa (“subito” – ossia: non appena la dizione sia stata guadagnata nella sua piena potenza indicativa)? Che prova dà di sé, nei vari contesti, tale traduzione? Cosa significa che «radura» sembrerebbe essere una traduzione di *Lichtung*, mentre «diradarsi» porta decisamente fuori strada rispetto a *sich lichten*? Si può dire che la lingua italiana, avendo nominato la radura, parli in modo diverso? Cosa *pensiamo* quando sentiamo e diciamo «radura»? E ancora: Come si sono orientati i traduttori nelle altre lingue? Come hanno argomentato le proprie scelte? Che indicazioni si possono trarre, p. es., dal fatto che, in Francia, c’è chi ha abbandonato la traduzione *clairière* (pur essendo *Lichtung* una dizione coniata proprio per tradurre *clairière*) a favore di *allegie* (ossia eleggendo il tratto dell’alleggerimento)?

Fermiamoci qui. Dovrebbe ormai essere chiaro come la questione traduttiva non possa considerarsi una pratica da chiudere (meglio ancora: da far chiudere ad altri) in pochi istanti, per poi passare al “pensiero vero e proprio”. Parrebbe, invece, che, non solo nel caso della *Lichtung*, ci sia di che alimentare un autentico e costruttivo agone, animato, innanzitutto, dall’amore per la cosa stessa del pensiero.

Invece, di regola, succede altro. Succede che le traduzioni vengano messe in circolazione come di soppiatto e quasi tacitamente – senza che ciò, peraltro, impedisca che esse siano, all’istante (e nel più stretto riserbo) assunte e fatte circolare (o, invece, rifiutate o ignorate) nel lessico italo-heideggeriano generalmente condiviso (il quale annovera, come “ospiti” più o meno “fissi”, anche un buon numero di parole tedesche “non tradotte”). Questo “circolante” di traduzioni resta, così, improntato a una strana fretta interpretativa, di cui esso, a sua volta, costituisce il garante – una fretta che, sembrerebbe, mal si concilia con quella postura di ascolto grazie alla quale è possibile che – «adesso o fra dieci anni» – un pensiero prenda la parola in una dizione della propria lingua madre. Là dove l’interesse ad andare per il sottile – cioè a venire al punto –, resta, tutto sommato, contenuto, la fretta coalizza. Ecco dunque che, intorno a problemi che richiedono – e promettono – una feconda discussione nel segno del paziente e rigoroso riferimento alle cose stesse, regna, invece, l’*omertà*.<sup>9</sup> Tanto da far dubitare della fondatezza di ciò che Heidegger, nella *Einleitung* (p. 57), afferma circa la propensione dei popoli del Sud al dibattito pubblico.<sup>10</sup>

Per concludere questo *excursus*, ecco un libero – e non esaustivo – elenco di luoghi comuni sulla traduzione, seguiti da un breve commento.

In tema di traduzioni heideggeriane,

1. si ritiene che Heidegger sia essenzialmente *intraducibile*, per cui andrebbe letto direttamente in lingua originale. – È vero: Heidegger, e non solo lui, è intraducibile; inoltre, la speranza che spuntino, postumi, dei trattati heideggeriani redatti in buon italiano, deve considerarsi vana (infatti, come è noto, Heidegger non era molto versato per le lingue). Dunque, per uno studio non meramente cursorio dei suoi scritti, il riferimento al testo tedesco resta imprescindibile. Resta, però, anche, il fatto che nessuno, nemmeno Heidegger stesso, può limitarsi a “leggere Heidegger direttamente in lingua originale” – dispensandosi, cioè, dal *ripensare* i fenomeni indicati. Ora, tale ripensare non può che avvenire, per ciascuno, nella propria lingua madre.
2. si crede, con un certo automatismo, che la traduzione non possa che essere un primo aiuto per la comprensione, una tappa linguistica di avvicinamento, un’*approssimazione*, comunque

<sup>9</sup> Omertà che, occasionalmente, tende ad affermare il proprio predominio con rapide mosse liquidatorie.

<sup>10</sup> Nelle occasioni in cui tale dibattito avviene, esso assomiglia, a volte, a una mano di poker che – essendo stato convenuto di non *vedere* – si risolve in un infinito superarsi delle puntate.



difettosa, all'originale (che, di nuovo, resta l'unico riferimento sicuro). – Viene alla mente un detto del poeta russo Varlam Shalamov: «Nel campo dei versi, esiste una legge: o tutto o niente. I versi non sono “migliori” piuttosto che “meno buoni”. Sono o non sono». Lo sforzo di “avvicinarsi il più possibile all'originale” – ossia la traduzione nell'orizzonte di un supposto, sebbene impossibile, avvicinamento *totale* ad esso – rivela un fondamentale fraintendimento sul senso della traduzione. L'unica cosa a cui si tratta di avvicinarsi, resta, infatti, il fenomeno. Che un'espressione – o un'intera versione – italiana ricalchi, in qualche misura, quella tedesca, non garantisce nulla circa l'attinenza alla cosa. Quanto più chiara sarà l'intesa del punto indicato, quanto più intima al modo di parlare dell'italiano la soluzione trovata, tanto più *felicamente* la traduzione si distaccherà dall'originale, risponendogli, finalmente, con un pensiero della propria lingua madre – un pensiero che, essendo tale, non potrà mancare di essere «produttivo».

3. si reputa che, in fin dei conti, sia però desiderabile un'*omogeneità* nelle traduzioni, possibilmente fissata in un glossario, affinché il lettore italiano, passando da un testo a un altro, possa stabilire, in modo agevole e univoco, le corrispondenze con le dizioni originali, e non sia, invece, disorientato da rese tra loro difformi. – È lecito chiedersi chi sia mai questo lettore che, innanzitutto, vuole essere tutelato rispetto a ogni asperità che possa turbare la tranquilla fruizione del testo; e quale vantaggio reale, oltre alla comodità del momento, derivi dal fatto di aver constatato dette corrispondenze; infine, se si debba, in generale, tradurre con l'obiettivo di soddisfare questo tipo di “consumatore finale”. Nessuno può, seriamente, suggerire che, nell'orientare le scelte traduttive, possano prevalere altre esigenze rispetto a quella di indicare, ogni volta, nel modo più preciso possibile il fenomeno in questione. Sempre che si sia d'accordo sul fatto che una traduzione non è offerta né al “mercato” né al “pubblico”, bensì, unicamente, ai *singoli* – ossia a *tutti* coloro che chiedono di leggere, studiare e pensare in prima persona.
4. si opina che, a un certo punto, p. es. nei c. d. scritti “esoterici” (quelli, per intenderci, che parlano *expressis verbis* dalla e verso la *Lichtung*), Heidegger diventi definitivamente *incomprensibile*, sicché lo sforzo traduttivo, dovendosi impegnare nell'impossibile, risulta superfluo. – È buona regola non porre se stessi a misura del pensiero di un pensatore – soprattutto se, a ogni occasione, ci si affretta a proclamarlo come “uno dei più grandi”. Inoltre, perché escludere che – «adesso o fra dieci anni» – le nubi si diradino? – Tutto dipende dal fatto se si abbia, o meno, accesso ai fenomeni; e dalla pazienza di continuare a lavorare in attesa che una comprensione arrivi. In presenza di un pensiero di non immediata accessibilità, è bene non dichiararne avventatamente la vuotezza di senso o la colpevole

oscurità. Per quel che vale, posso testimoniare come pensieri di una singolare impenetrabilità possano, quando sia giunto il loro tempo, risplendere di una impareggiabile limpidezza – l'*impenetrabile* limpidezza da cui emerge, nella sua inesauribile ricchezza di senso, il nitore del puro ritrimento in quanto *tratto di fondo* del *Seyn*.

5. si afferma, ritenendo in tal modo di rispettare i canoni del rigore scientifico, che, quando la traduzione sia “riuscita”, nel senso che in essa siano riprodotti *tutti* i riferimenti linguistici e i rapporti testuali messi in gioco nell'originale, essa renda, di fatto, *superfluo* il riferimento al testo di partenza, poiché leggere la traduzione sarà, allora, “come se” si leggesse l'originale. – Si tratta dell'ottica della traduzione *totale* a cui si è fatto cenno al punto due (ottica che si tocca con quella dell'*assoluta* intraducibilità, a sua volta addotta come gradito pretesto per ritirarsi da ogni gravoso sforzo di comprensione). Tale ottica, in cui si asserisce la reciproca *sostituibilità* fra le lingue madri, è, propriamente, mostruosa, ossia, quanto al suo statuto metafisico, compiutamente nichilistica; essa implica, infatti, necessariamente, l'idea della *sopprimibilità* della *parola stessa*, ossia della libertà dell'uomo. Singolare modo di interpretare il compito della traduzione – la quale, intanto, si annuncia, nel pensiero di Heidegger, come l'ambito stesso di tradizione della libertà.

Ma è tempo di ritornare al testo a cui queste pagine sono, innanzitutto, dedicate.

\*

Nella terza parte di *Mondo e mito* vengono riprese e messe a frutto, per l'esplicita tematizzazione del mito, le analisi preparatorie svolte nelle prime due parti. Come si è già visto, *Weltanschauung* è il tenersi nell'essere-nel-mondo (trascendere). Tale tenersi risponde, ogni volta, a una iniziale mancanza di sostegno o, come traduce Cesarone, di «stabilità» (*Haltlosigkeit*) nello stesso essere-nel-mondo.<sup>11</sup> Come anticipato, Heidegger distingue due possibilità fondamentali di tale tenersi, e dunque della *Weltanschauung*, avendo subito cura di specificare che a) tali possibilità non sono desunte da un concetto formale di *Weltanschauung*, ma scorte nel generarsi stesso del *Dasein*, nel suo stanziarsi costitutivo, e che b) pur essendo distinguibili in via analitica, fattivamente esse non possono mai essere separate: «nell'una continua a operare l'altra, la quale, a sua volta, già sempre anticipa la prima».<sup>12</sup>

Nella prima possibilità fondamentale, quella del mito, l'ente è palese nella sua sovrapotenza (quest'ultima costituisce, cioè, l'essere dell'ente), mentre la mancanza di sostegno, a cui il *Dasein*

<sup>11</sup> L'intera compagine di *halten* è resa, in *Mondo e mito*, mediante la dizione «stabilità»: *Halt* – stabilità, *Haltung* – atteggiamento stabile, *halten* – stabilizzare, *sich halten* – avere stabilità (cf. p. 160, n. 8).

<sup>12</sup> Per ciò che segue, cf. *Einleitung*, pp. 354 segg, qui p. 357; cf. anche *Mondo e mito*, pp. 175 segg.

fa fronte in forza della *Weltanschauung*, è palese nel modo della *Ungeborgenheit*, del «non-essere-in-salvo» (Cesarone), ovvero dell’essere nel *no di reconsione* opposto dall’ente stesso. In tale modalità della mancanza di sostegno, il tenersi prende la forma della *Bergung*, del recondersi *nell’interezza dell’ente*, nella sua potenza o sacralità: per l’esistenza mitica, *Weltanschauung* significa: far sì – in ogni ambito dell’essere – che l’ente stesso, nella sua sovrapotenza, sostenga l’essere-nel-mondo. Si delinea, dunque, una connessione costitutiva tra il modo in cui l’interezza dell’ente è palese (non-nascosto, disascosto) – la *Unverborgenheit* dell’ente – e il no di reconsione – la *Ungeborgenheit* che intona l’essere-nel-mondo e informa di sé il suo recondersi nell’essente. La specifica verità (disascosità) del mito, il fatto che il *Dasein* mitico non abbia “interesse” a configurarsi, nel proprio esistere, nel modo di un «sapere scientifico» – tutto ciò, avverte Heidegger, può essere sufficientemente compreso solo alla luce di tale connessione.

La seconda possibilità fondamentale della *Weltanschauung*, che, in un certo senso, si genera da una degenerazione della prima, è la *Haltung*, il tenersi. Nella misura in cui la *Bergung* degenera nella mera operatività della sua messa in forma, svanisce, innanzitutto, lo stesso no di reconsione, sicché il *Dasein*, nel mettere in opera gli istituti della *Bergung*, per così dire, “gira a vuoto”, e perde se stesso *in quanto* costitutivamente intonato da quel no. Tuttavia, tale vuotezza costituisce, a sua volta, una mancanza di sostegno, la quale, ora, rinvia al restare via del genuino essere-se-stesso del *Dasein* e, con ciò stesso, *ex negativo*, a una nuova possibilità di ottenere un sostegno, cioè di avere-mondo. Nella *Haltung* – che resta essenzialmente riferita alla *Bergung* <sup>13</sup> il sostegno non è più trovato nell’ente, ma *nel tenersi in quanto tale*, in altre parole: il sostegno, qui, si genera nel e dal *Dasein* stesso – non, però, dal *Dasein* inteso come un ente-uomo che funge da sostituto dell’ente non-umano, bensì dal puro trascendere dell’esistenza. Si verifica, in tal modo, una trasformazione della verità (disascosità), il cui senso può essere riassunto come segue: nella misura in cui esso trova sostegno nel proprio ek-sistere in vista di *se stesso*, il *Dasein*, nel disimpegnarsi con l’ente, non avrà più cura dell’ente in quanto tale istituendone – come nella *Bergung* – quella particolare palesità che è l’incondizionata potenza reconsiva; piuttosto, il *Dasein* avrà, innanzitutto, cura – per trarvi, a sua volta, sostegno – dell’elemento, per così dire, “sestessiforme” dell’ente, ossia dell’elemento costitutivo dell’ente *in quanto* essente. Tale elemento non è, però, “l’uomo”, bensì il *Da*, che l’uomo, nel proprio essere, sostiene – la palesità dell’ente stesso, la sua disascosità (verità); nella *Haltung*, l’essere-nel-mondo è, perciò, un essere *in vista della verità*. *Weltanschauung*, avere mondo, significa, ora: insistere nel *Da*: ottenere il proprio sostegno nel libero sostenimento della –

<sup>13</sup> «Essenzialmente», poiché, appunto, la *Bergung* costituisce, nella sua forma degenerativa, quella *Haltlosigkeit* che rinvia all’iniziale possibilità della *Haltung*. (Si può presumere che ciò che Heidegger chiama «intonazione fondamentale dell’altro inizio» non sia senza rapporto con tale *Haltlosigkeit*.)

adveniente nel suo nascondersi – dimensione per ogni apparire (la dimensione in cui si genera l'essere dell'ente nella sua interezza).

La forma più originaria di tale insistere è ciò che Heidegger chiama «esplicito trascendere». Il trascendere esplicito non si radica nel *Da* per configurarsi in una particolare *Weltanschauung*; esso è *pura* trascendenza, nella misura in cui il senso del suo insistere è unicamente quello di far sì che il trascendere stesso possa generarsi a partire dal suo inesauribile fondo. Tale esplicito trascendere è il filosofare. Esso è *Da-sein* in quanto *Grund-haltung*, esistente ottenimento e sostenimento, *ab origine*, del fondo, e, come tale, liberazione della libertà stessa del *Dasein* (cf. *Einleitung*, p. 401). Un'umanità che progetti il proprio abitare radicandosi nell'esplicito ottenimento della verità dell'ente è un'umanità filosofica. («Filosofica» ha, qui, un senso più ampio di «metafisica». Infatti, la metafisica “scopre” il *Dasein* a suo modo, ossia in quanto *psychè* e *ousía*, e, dunque, resta costitutivamente incapace di intonarsi sulla dimensione originaria – non più onto-logica – della libertà umana: la stagliatura).

Esponendo puntualmente i riferimenti qui brevemente richiamati, Cesarone traccia le linee di fondo dello statuto ontologico-esistenziale dell'esistenza mitica. Ciò gli permette di precisare (cf. *Mondo e mito*, pp. 193 segg.) come l'esistenza mitica, in quanto pre-scientifica, non possa in nessun modo essere colta in termini di «primitività», mentre deve essere riconosciuto come anche la modalità mitica dell'essere-nella-verità abbia in sé un proprio gradiente e, dunque, da un lato, un possibile culmine di tenuta reconsiva e, dall'altro, una costitutiva possibilità del lasciarsi andare nel verso digradante della reconsione (*verfallen*).

Nel secondo e terzo capitolo della seconda parte, la ricerca abbandona la traccia della *Einleitung*, per ampliare e approfondire la riflessione del mito sulla scorta di due brevi ma significativi testi, e precisamente

- 1) la recensione di Heidegger al secondo volume della *Philosophie der symbolischen Formen* di Cassirer (recensione apparsa nel 1928 e successivamente inserita, come appendice, nel volume *Kant und das Problem der Metaphysik*), il cui studio offre lo spunto per una breve analisi della temporalità dell'esistenza mitica, e
- 2) il testo intitolato *Einführung in das akademische Studium*, che comprende un'interpretazione del mito della caverna di Platone. In questo Corso, il modo d'essere degli uomini incatenati nella caverna, il rapporto “ottuso” con l'interezza dell'ente, viene identificato con il *Dasein* mitico o religioso (*re-ligio* indica, qui, lo stato di “legatezza” del *Dasein* nella misura in cui esso sia “relegato” nella cerchia dell'ente palese nel modo della sacralità). La *Geborgenheit*, lo stato di reconsione che caratterizza l'essere dell'uomo all'interno della caverna, è la verità mitica; essa si trasforma con la liberazione che chiama l'uomo come *Da-sein* a incaricarsi

della disascosità dell'essente. Come giustamente sottolinea Cesarone (cf. p. 236), Heidegger avverte come l'essere-tratti verso la *Geborgenheit* e la sua assicurazione appartenga allo stesso stanziarsi costitutivo del *Dasein*, sicché la liberazione – l'inclinazione verso la disascosità –, se mai si genera, non si genera mai una sola volta o una volta per tutte, ma, per ogni uomo, sempre di volta in volta.

Nelle sue *Conclusioni*, oltre a puntualizzare i tratti inediti dell'approccio ontologico-esistenziale al fenomeno del mito, l'autore avanza, in particolare, alcune osservazioni su un aspetto dell'analisi di Heidegger che resta, a suo avviso, problematico. La perplessità riguarda il rapporto tra filosofia e religione, e, precisamente, lo statuto della «salvezza», che l'autore stesso considera costitutiva del modo d'essere della *Bergung*. Scrive Cesarone:

«Proprio la speranza di salvezza è il discrimine più autentico ed insuperabile tra una esistenza che si contrassegna nella *Bergung* ed un'altra che ha nella *Haltung* il proprio sostegno. Può essere la domanda sul perché dell'ente a sostituire l'unità di senso fornita dal mito, la sua capacità di offrire una visione unitaria dell'accadere frammentato nella fatticità dell'esistenza? Tale è l'aspetto meno convincente dell'interpretazione di Heidegger, che il filosofo non riesce a superare, nonostante gli accenni – peraltro non esaustivamente chiariti – di un continuo rapporto tra *Bergung* e *Haltung*, tra visione religiosa della vita e visione filosofica (...) [R]esta qualche dubbio sull'effettiva possibilità di rinunciare alla salvezza offerta dal sacro nell'antro della caverna, in favore di un algido domandare: “perché l'ente e non piuttosto il niente?”» (p. 251, 253).

A tal proposito, ritengo che possa essere fruttuoso interrogarsi, in chiave ontologico-esistenziale, sui tratti costitutivi della «salvezza» che viene qui pensata, e sul rapporto che essa intrattiene con la *Bergung* e le sue diverse possibili modalità. Gli inediti di Heidegger, a cominciare dalla *Einleitung in die Philosophie*, offrono un'inesauribile ricchezza di spunti e di indicazioni per mantenere viva la riflessione su tali interrogativi.

Ivo De Gennaro