

# **Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel**

Luca Illetterati, Saša Hrnjez<sup>1</sup>

*Università di Padova*

In this article we will shed light on Hegel's paragraph from the Encyclopedia (§ 475) in which the subject has been defined as the activity of translating the subjective content into objectivity. What does it mean to define the subject in terms of translation? What notion of translation is at issue here? And what consequences to our understanding of the subject has such a claim about its translating into the objectivity? In order to address these questions, we will take into consideration other Hegel's works where the activity of translating is brought to light as well, precisely in *Philosophy of Right* and *Science of Logic*. By moving through Hegel's text, but also by commenting on some reflections of Hannah Arendt and Walter Benjamin, we will argue that subjectivity does not exist truly and effectively before its activity of translating, i.e. the subject is a self-reflexive trans-posing in the element of objectivity, thus its self-negation as subjectivity. The subject is not the 'original' to be translated, but the effect of its own activity of translation as expression of its freedom. In this sense, to conceive the subjectivity in terms of translation means, actually, to locate it in the context of loss, of risk, of the unexpected, i.e. to conceive it as the possibility of failure.

---

<sup>1</sup> This article is part of TRANSPHILEUR project (researcher: S. Hrnjez, coordination: L. Illetterati) that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska Curie grant agreement No 798275.

## 1. Introduzione

Prendendo sul serio un'idea che Hegel suggerisce all'interno della sezione Psicologia della Filosofia dello spirito soggettivo dove associa la struttura della soggettività alla dinamica traduttiva, l'ipotesi che intendiamo percorrere all'interno di questo contributo riguarda la possibilità di esplicitare un'idea non sostanzialistica di soggetto proprio attraverso l'analisi del suo costituirsi in termini traduttivi. Nel § 475 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, infatti, all'interno della parte dedicata allo spirito pratico, discutendo del ruolo e della rilevanza degli impulsi e dell'arbitrio, Hegel definisce il soggetto in questi termini:

Il soggetto è l'attività della soddisfazione degli impulsi (...); vale a dire, è l'attività che traduce la soggettività del contenuto, che sotto tal riguardo è scopo, nell'oggettività, in cui il soggetto si congiunge con sé stesso (Enz, § 475)<sup>2</sup>.

Le domande che sulla base di questo testo hegeliano guidano la nostra analisi sono dunque le seguenti: che cosa significa dire che il soggetto è *attività che traduce*? Che implicazioni ha per la nozione di soggetto questo suo definirsi in relazione a un atto così complesso e ambiguo qual è quello della traduzione? E infine, in che senso possiamo parlare della traduzione all'interno dell'assetto concettuale hegeliano?

Nel testo intendiamo da una parte rispondere a queste domande, dall'altra esplicitare le conseguenze che le risposte implicano.

---

<sup>2</sup> Abbreviazioni:

Enz: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, con introduzione di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2002). La sigla sarà seguita dal numero di paragrafo. Se dopo il numero del paragrafo c'è anche la sigla Z e un numero di pagina, questo indica che ciò che si sta citando è un testo che fa parte degli *Zusätze*. In questo caso l'edizione di riferimento è *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer, H. M. Michel, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1986 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte, 3 voll., a cura di V. Verra, A. Bosi, UTET, Torino 1981-2002).

PhR: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von E. Weisser-Lohmann, K. Grotzsch, in *Gesammelte Werke*, Bd. 14, 1-3, Hamburg, Meiner, 2009-11 (*Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1990<sup>2</sup>).

WdL (2): G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, erster Band, Die objektive Logik, zweites Buch: Das Wesen (1813)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, pp. 233-409 (*Scienza della logica. 1. Logica oggettiva. Libro secondo: L'essenza (1813)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castagnaro e F. Orsini, Padova, Verifiche 2018).

## 2. L'attività che traduce

Quella che troviamo al § 475 dell'*Enciclopedia* è, ovviamente, solo una delle molte declinazioni che articolano in Hegel il concetto di soggettività; una declinazione specifica, che va collocata topologicamente nella mappa sistematica hegeliana e che ovviamente riflette in sé le caratteristiche del luogo specifico della mappa in cui compare. La nozione di soggetto, infatti, se da una parte è sempre in Hegel la nozione che indica l'attivarsi della dimensione della libertà, dall'altra assume forme e figurazioni differenti all'interno dei diversi livelli ontologici ed epistemologici dentro cui si dispiega il sistema. In questo senso la sua struttura formale – la struttura dell'automovimento, dell'essere inizio, e dunque della possibilità di auto-determinazione – trova all'interno delle diverse sfere di articolazione del sistema una sua specificità ogni volta correlata all'ambito di riferimento che il percorso concettuale va delineando. Così, se il concetto di soggettività all'interno della Logica indica essenzialmente la sfera del concetto, ovvero la capacità di automovimento del pensiero, la capacità del pensiero di determinarsi a partire da se stesso secondo una normatività a esso immanente<sup>3</sup>, l'idea di soggetto trova la sua prima figurazione nell'esteriorità all'interno della Fisica organica nella Filosofia della natura, dove la dimensione propriamente soggettiva viene identificata con la capacità dell'organismo animale di determinarsi a partire dalla lacerazione e dalla mancanza che lo costituiscono<sup>4</sup>. Questa struttura ancestrale va poi sempre più arricchendosi e sviluppandosi in termini di concretezza e complessità all'interno della filosofia dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo fino a trovare un suo compimento all'altezza dello spirito assoluto, dove realizza pienamente quella libertà che fin dall'inizio la definisce<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Sulla struttura autorganizzativa del pensiero come tratto costitutivo della logica hegeliana, cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011. Sulla soggettività logica cfr. E. Magri, *Hegel e la genesi del concetto*, Padova, Verifiche, 2017; R. Zambrana, *Subjectivity in Hegel's Logic*, in D. Moyar (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 291-309;

<sup>4</sup> Cfr. E., § 359 An. Sulla soggettività naturale cfr. L. Illetterati, *Nature, Subjectivity and Freedom: Moving from Hegel's Philosophy of Nature*, in L. Ruggiu, I. Testa (eds), *"I that is We, We that is I." Perspectives on Contemporary Hegel*, Paris, Brill, 2016, pp. 181-201; A. Gambarotto, L. Illetterati, *Hegel's Philosophy of Biology. A Programmatic Overview*, «Hegel-Bulletin», 2020, pp.1-22.

<sup>5</sup> Cfr. C. Tolley, *The Subject in Hegel's Absolute Idea*, «Hegel Bulletin», 2019, 40(1), 143-173; A. Nuzzo, *The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method*, in D.G. Carlson, *Hegel's Theory of the Subject*, London, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 187-205.

Pur tenendo conto di questo, la definizione che troviamo all'interno del § 475 è comunque una definizione particolarmente rilevante, in quanto in essa emerge chiaramente un carattere essenziale del modo d'essere di ciò che è per Hegel "soggetto", ovvero l'esplicitazione dell'idea che essere soggetto significa, innanzitutto, essere una attività rivolta all'auto-realizzazione. Il soggetto non è cioè mai, nella costellazione concettuale hegeliana, un alcunché di dato, ma è sempre e strutturalmente l'azione in vista della propria realizzazione. Nel momento in cui viene meno questa attività, viene meno la stessa soggettività. In fondo è questa la struttura che sta alla base della contrapposizione che Hegel porta a manifestazione nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* tra *sostanza* e *soggetto*. Affermando, come noto, che «*tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto*»<sup>6</sup>, Hegel sostiene che il vero non è un alcunché di dato, non sta in una sostanzialità già decisa, ma è, appunto, *altrettanto decisamente*, soggettività, ovvero attività che si realizza, movimento in vista della propria realizzazione.

Ciò che emerge dalla definizione proposta nel § 475 è però qualcosa di specifico, che può apparire persino come paradossale e che segna tuttavia in modo decisivo il modo d'essere soggetto dello spirito. Ciò che lì viene detto, infatti, è che il soggetto è davvero sé stesso, ovvero si realizza in quanto soggetto, attraverso la negazione del proprio lato meramente soggettivo. Per realizzarsi, ovvero per essere sé stesso, il soggetto deve cioè negarsi, rinunciare a sé, togliersi in quanto elemento soggettivo<sup>7</sup>. Il soggetto, infatti, è l'attività attraverso cui un contenuto meramente soggettivo (un impulso, un'inclinazione, un desiderio) viene posto all'interno dell'oggettività, viene cioè *tradotto* in essa. Il soggetto è cioè sé stesso solo in quanto è la traduzione di sé nell'oggettività, ovvero il togliersi di sé in quanto mera soggettività.

L'idea secondo la quale il soggetto è, nella sua essenza più propria, un'attività traduttiva chiede dunque di pensare questa paradossalità: che il soggetto è *solo* in quanto si toglie, che il soggetto si realizza attraverso la rinuncia all'essere semplicemente presso di sé. In quanto è attività tra-

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Hamburg, Meiner, 1980, p. 14 (rad. it. a cura di A. De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1985, vol. I, p. 13).

<sup>7</sup> A dimostrazione, ancora una volta, che la struttura della soggettività in Hegel è una struttura essenzialmente antisoggettivista. Cfr., su questo, R.-P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Hain, 1991, in part. pp. 261-268).

duttiva il soggetto è solo in quanto esce fuori da sé, ovvero solo in quanto aliena sé da sé, in quanto conosce il proprio limite e nel conoscerlo lo toglie.

### 3. La volontà come traduzione

Questa connotazione del soggetto come attività traduttiva si ritrova anche nel testo dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e già nei paragrafi introduttivi dove Hegel discute della volontà, ovvero di ciò che costituisce, nelle sue parole, «il punto di partenza» e il luogo «più prossimo» del diritto. Una volontà che non è per Hegel, come noto, qualcosa che esiste come un substrato che deve determinarsi (così come il soggetto non è qualcosa che esiste indipendentemente dal suo negarsi), ma che è la stessa attività del determinare<sup>8</sup>. La volontà, cioè, con le parole di Hegel non è «un che di bell'e pronto e di universale prima del suo determinare e prima del superamento e dell'idealità di questo determinare, bensì essa è volontà soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé» (PhR § 7 An.). Proprio perché la volontà è questa attività, essa si determina più specificamente come attività traduttiva: «intesa come l'individualità che, nella determinatezza, ritorna entro di sé, [la volontà] è il processo di tradurre nell'oggettività il fine soggettivo grazie alla mediazione dell'attività e di un mezzo» (PhR, § 8). Il fine soggettivo, scelto e posto dalla volontà, definisce soltanto il suo carattere particolare, cioè il carattere della volontà particolarizzata che si determina rispetto a qualche contenuto concreto che sceglie come *suo*. Questo aspetto però non è sufficiente affinché si dia la volontà *concretamente* libera: ed è qui che emerge il suo carattere traduttivo. La volontà è concreta e libera quando si determina e limita, ponendo un contenuto particolare come proprio fine; allo stesso tempo essa mantiene il carattere universale di essere libera da *qualsiasi* contenuto particolare. Questo processo di autodeterminazione e di ritorno a sé della volontà nelle proprie determinazioni è possibile solo se il fine che la volontà si rappresenta non rimane interno ad essa, ma piuttosto perviene alla propria realizzazione in modo oggettivo. Il fine è un fine eseguito, dice Hegel, solo grazie alla «mediazione dell'attività traduce il soggettivo nell'oggettività» (PhR, § 9).

<sup>8</sup> La volontà in quanto tale viene definita come *Denken als sich übersetzend ins Dasein* (PhR, § 4 An.): la volontà dunque non è qualcosa accanto o oltre il pensiero, ma è questo stesso pensiero, una sua forma e cioè il pensare che si traduce.

Non è difficile notare quanto queste considerazioni sono in linea con il citato § 475 dell'*Enciclopedia* dove "la soddisfazione degli impulsi" è identificata con la dinamica traduttiva in quanto, da un lato è la realizzazione oggettiva del meramente soggettivo e, dall'altro, è la soggettivazione del soggetto stesso. Tutte le determinazioni che la volontà trova in se stessa come alcunché di immediato e dato – impulsi, desideri, inclinazioni (cfr. PhR, § 11) – non sono un vero contenuto, perché questo non è ancora posto (*gesetzt*) soggettivamente per essere tradotto (*übersetzt*) nell'oggettività. La volontà è libera proprio in virtù della sua possibilità di trascendere la datità naturale del proprio esserci, la quale non esiste come *suo* contenuto prima della determinazione soggettiva (scelta) e prima della traduzione nell'oggettività (azione). Ciò che va tradotto, quindi, si costituisce solo *nella* e attraverso la *stessa* traduzione. Il risultato della traduzione, "la cosa venuta in atto" (Enz § 475), è la verità di ciò che era da tradurre, il suo fondamento. È questo che rende possibile al soggetto traduce di ritrovarsi e unirsi con se stesso nella propria oggettivazione.

Le definizioni concernenti l'attività traduce della volontà ritornano anche nei §§ 28 e 109 dei *Lineamenti*. Nel § 28 l'attività traduttiva della volontà viene letta come un'attività che toglie «la contraddizione della soggettività e dell'oggettività» ovvero come un togliere la stessa possibilità per il fine soggettivo di rimanere determinato solo soggettivamente, e cioè di rimanere solo come posto (*gesetzt*). La soggettività si realizza solo oggettivandosi, così come l'oggettività si realizza solo soggettivandosi. La volontà libera è la soggettività che traducendosi nell'oggettività è comunque *presso se stessa* e in cui l'oggettività non è la realtà immediata che la coscienza coglie come un alcunché di contrapposto a essa, ma è invece tale, ovvero oggettività, *grazie* alla soggettività. Rimanendo presso se stessa nella *propria* alterità, cioè nell'oggettività, la volontà diventa dunque soggetto, e si rivela come soggetto traduce. Con il § 109<sup>9</sup> invece

<sup>9</sup> Al § 109 dedica una peculiare attenzione anche Michael Quante nel suo *Hegels Begriff der Handlung* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993; *Il concetto hegeliano di azione*, trad. it. di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, Milano, Franco Angeli, 2011). Quante considera il § 109 come la ricapitolazione più completa delle determinazioni della moralità. Nella sua analisi di questi paragrafi, Quante usa, partendo dall'utilizzo che ne fa Hegel, il termine "tradurre" principalmente nel senso di 'oggettivare' e sottolinea il fatto che la soggettività, in quanto viene tradotta, trasportata fuori di sé, in questo processo di oggettivazione perde la sua immediatezza: «La soggettività viene trasferita dalla forma soggettiva (...) alla forma oggettiva (...). In questa traduzione, attraverso l'attività della volontà soggettiva stessa, la soggettività è tolta 'come immediata'» (trad. it. p. 92). Dove ciò che è da sottolineare è che tale togliimento dell'immediatezza soggettiva è prodotto

si è già dentro la sezione relativa alla moralità, dove la volontà giunge al massimo grado della propria autodeterminazione formale e della propria differenziazione<sup>10</sup>. Anche qui Hegel non perde occasione di ribadire che la contrapposizione tra il soggettivo e l'oggettivo – la conseguenza della posizione formale della libertà morale – non è il *medium* vero in cui si realizza la libertà della volontà, e cioè non è il *medium* vero della sua soggettivazione. La volontà non può essere «soltanto un che di posto (*gesetzt*), di soggettivo» – dice Hegel – in quanto essa è appunto *übersetzende*, ossia «l'attività di trasferire (*übersetzen*) questo contenuto dalla soggettività nell'oggettività in genere, in un immediato esserci» (§ 109). In altri termini, la volontà non è soltanto posta, anche se questo elemento del porre è necessario in virtù del carattere riflessivo del determinarsi della volontà. Essendo traducevole la volontà è essa stessa tradotta, *übersetzt*, ovvero oggettivata, negata, e in questa negazione ulteriormente soggettivata. Nel concetto di volontà, il traducevole e il tradotto coincidono; si tratta, insomma di qualcosa che potremmo pensare come una autotraduzione<sup>11</sup>.

Il punto conclusivo di questa breve discussione della volontà è, ancora una volta, che la libertà del soggetto si realizza solo in quanto si nega come soggettiva, abbandonando l'interiorità del soggettivo: «La volontà deve cioè liberarsi da quest'altra unilateralità della mera soggettività, per divenire volontà essente in sé e per sé» (PhR, § 107 Z). Anche quando mette direttamente in relazione la *Form des Übersetzens* con la soggettività (PhR, § 109 Z, 208) Hegel sembra dunque voler dire che la particolarità della volontà con cui essa si dà un contenuto (si lascia determinare da un bisogno, impulso o un'inclinazione) non è ancora libera finché al contenuto non si imprime la forma del tradurre come forma di una soggettività traducevole. In altri termini, la forma del tradurre libera il contenuto dalla sua immediatezza soggettiva e in tal modo libera anche il soggetto dal suo essere contrapposto all'oggettività.

Riassumendo quanto fin qui emerso possiamo dire che il soggetto, dunque, nella sua struttura essenziale è un'attività traduttiva, ovvero

---

dalla stessa volontà soggettiva.

<sup>10</sup> Così nel § 108 Z: «Nel momento morale la volontà si rapporta ancora a ciò che è in sé; esso è dunque il punto di vista della differenza, e il processo di questo punto di vista è l'identificazione della volontà soggettiva con il concetto della medesima» (PhR, § 108, Z. p. 207, 315)

<sup>11</sup> Già qui si può osservare quanto questa dinamica traduttiva del soggetto sia intrecciata al quadro categoriale che caratterizza la dottrina dell'essenza della *Scienza della logica*. Su questo punto torneremo nella parte conclusiva del contributo.

un'attività che è tutta tesa a) a rendere oggettivo ciò che altrimenti, in quanto meramente soggettivo, non ha reale esistenza e b) a rendere soggettiva una realtà immediata che altrimenti, in quanto meramente oggettiva è altrettanto vuota di quanto non lo sia il puramente soggettivo.

Da questo punto di vista la costellazione semantica del soggettivo rimanda:

- 1) a ciò che l'attività è chiamata a tradurre, ovvero quello che abbiamo chiamato l'elemento meramente soggettivo, l'interiore;
- 2) all'attività della traduzione, nel senso che il soggetto è solo in quanto è questa attività;
- 3) al risultato stesso della traduzione, nel senso che il soggetto trova sé stesso nell'oggettività nella quale si è tras-posto.

Ciò che Hegel sottolinea è che in questa sua natura traduttiva, in questo suo essere l'oggettivazione del puramente soggettivo, ovvero in questo suo realizzarsi attraverso la rinuncia a sé e attraverso il togliimento dell'immediatezza all'oggettività, il soggetto realizza la sua natura spirituale. Lo spirito è infatti, sempre nelle parole di Hegel, «l'attività del tradursi in atto» (Enz, § 442), ovvero il manifestarsi, l'uscir fuor da sé, il farsi altro e il riconoscersi in questo altro.

Interrogarsi dunque sulla struttura traduttiva del soggetto, significa interrogarsi sul modo d'essere di ciò che Hegel chiama spirito, ovvero anche della libertà.

#### 4. La traduzione

Per comprendere le implicazioni cui rimanda il nesso che emerge dalle parole di Hegel – quello tra la struttura della soggettività e quella della traduzione – usciamo ora in qualche modo dalle coordinate del pensiero di Hegel per andare a interrogare il concetto di traduzione.

Dopo questo passaggio torneremo sul testo di Hegel e cercheremo di esplicitare, anche al di là di Hegel, il senso radicalmente antisoggettivistico<sup>12</sup>, ovvero antisostanzialistico e antifondazionale, di un pensiero della

<sup>12</sup> Cfr. A. Nuzzo, *Hegel's Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel's Logic*, in A. de Laurentiis (ed.), *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, Boston, De Gruyter, 2016, pp. 119-134.



soggettività determinata a partire dalla traduzione.

Di che cosa parliamo, dunque, quando parliamo di traduzione?

In generale la traduzione, assumendo come riferimento soprattutto la traduzione interlinguistica, viene descritta come il passaggio dell'articolazione di un significato (a) da una lingua (L1) sorgente (o di partenza) a una lingua (L2) di destinazione (o di arrivo).

È tuttavia del tutto evidente che dentro questo passaggio si nasconde una peculiare e profonda problematicità. Il passaggio da una lingua a un'altra, ovvero da un sistema grammaticale e sintattico a un altro, non è né neutro, né innocuo. Nel passare da un sistema a un altro, infatti, il significato non rimane mai del tutto intonso. Nel significante, e dunque nel fonema e nel grafema, si depositano in realtà, come è subito manifesto nel momento in cui ci si confronta ad esempio con un testo letterario o con un testo poetico, specifiche modalità esperienziali, dimensioni affettive (*Stimmungen*, avrebbe detto Heidegger), pratiche sociali, tradizioni culturali che identificano specifiche forme di vita. In questo senso due significanti diversi che si riferiscono a un medesimo contenuto (se vogliamo pensare dentro questi termini) non sono mai in tutto e per tutto l'espressione del medesimo<sup>13</sup>. Passare da una lingua a un'altra, anche senza necessariamente sposare ipotesi culturaliste radicali che tendono di fatto a enfatizzare l'impossibilità della traduzione<sup>14</sup>, significa passare attraver-

<sup>13</sup> A complicare le cose – e a complicare una definizione ingenua come quella sopra proposta – c'è il fatto che la traduzione non è solo la traduzione da una lingua a un'altra. Esistono, come noto, diversi tipi di traduzione. Si può, a questo scopo, far ricorso alla classica tripartizione proposta da Roman Jakobson, secondo il quale, come è noto, accanto alla traduzione interlinguistica (da una lingua a un'altra), che egli chiama anche talora traduzione propriamente detta, devono essere menzionate anche la traduzione intralinguistica (ovvero i processi traduttivi che avvengono all'interno di una stessa lingua) e – verrebbe da dire al polo opposto rispetto a questa – la traduzione intersemiotica (ovvero la traduzione che è possibile attivare da un sistema di segni a un altro sistema di segni). Cfr. R. Jakobson, *On Linguistic Aspects of Translation*, in *Language in Literature*, ed. by K. Pomorska, S. Rudy, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987, pp. 428-435 (trad. it. *Aspetti linguistici della traduzione*, in *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Milano, Feltrinelli, 1994, pp. 56-64).

<sup>14</sup> Si pensi ad esempio alla cosiddetta ipotesi di Sapir-Whorf, secondo cui, poiché la lingua determina in modo radicale il modo di pensare degli umani, i parlanti di lingue diverse si muovono dentro a universi cognitivi talmente differenti da rendere di fatto impossibile il passaggio da una lingua a un'altra. Su questo, cfr. E. Sapir, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, ed. by D. G. Mandelbaum, Berkeley, University of California Press, 1983; B. Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. by J.B. Carroll, Cambridge, MIT Press, 1956. In italiano cfr. E. Sapir, B. Whorf, *Linguaggio e relatività*, a cura di M. Carassai, E. Crucianelli, Roma,

so modi di sentire e modi di pensare di cui la traduzione è chiamata a rendere conto e che essa non può tuttavia mai esaurire e inglobare.

Non è un caso, da questo punto di vista, che spesso l'attività del tradurre sia stata connessa a una sorta di necessaria e inevitabile *violenza*.

Concentrandosi soprattutto sulla resa latina di alcuni termini della lingua filosofica dei Greci, Heidegger, ad esempio, ha sottolineato con forza nel corso di tutta la sua riflessione come i processi traduttivi, al di là di tutte le apparenze, implicino sempre, di fatto, l'erosione, lo sfaldamento o addirittura la distruzione di un significato originario. E sono processi traduttivi, quelli su cui Heidegger attira l'attenzione, che, nella lettura che egli propone della tradizione metafisica, avrebbero poi segnato, attraverso il mutamento deformativo radicale dell'essenza dell'essere e della verità che essi veicolano, in modo decisivo e indelebile il pensiero dell'occidente<sup>15</sup>.

La traduzione, sostiene dunque Heidegger, non è mai *innocente*<sup>16</sup>. Per quanto voglia essere letterale, e quindi per quanto la si voglia garantire con tutte le possibili tecniche, cautele filologiche e prudenze lessicali, la traduzione da una lingua a un'altra implica di fatto sempre uno scarto, un attraversamento di orizzonti di senso i quali necessariamente rischiano, in questo passaggio, di rimanere per sempre segnati e violati nella loro integrità.

Eppure, anche nel momento in cui si pensa la traduzione in termini di sconfitta, di naufragio, di violenza e dunque di ingiustizia, la traduzione sembra comunque imporsi come *inevitabile*.

Non a caso Derrida la descrive, andando oltre la metafisica dell'originario che sembra per molti versi inficiare la riflessione heideggeriana, come un'impresa *insieme* impossibile e necessaria.

La traduzione è *impossibile* in quanto ogni traduzione non può che essere in qualche modo una "sconfitta", non può che lasciarsi dietro di sé sempre un residuo, un non tradotto. D'altro lato la traduzione è *necessaria* perché *Babele*, la pluralità dei linguaggi, è il luogo nel quale quell'ente finito che è l'animale umano è chiamato a vivere la propria esistenza,

---

Castelvecchi, 2017.

<sup>15</sup> Cfr., su questo, L. Illetterati, *L'origine e la sua traduzione* (o della traduzione come origine), in G. Gurisatti, A. Gnoli (a cura di), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Brescia, Morcelliana 2019, pp. 229-271.

<sup>16</sup> Cfr., ad esempio, M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, pp. 15-16 (*Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi con una pres. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1979, p. 25).

perché il rapporto con un'alterità che proprio in quanto è tale non è mai del tutto assimilabile, è ciò che costituisce l'elemento caratterizzante di questa peculiare forma di finitezza che è quella che inerisce al modo d'essere dell'umano.

La traduzione, dunque, pur nella sua essenziale impossibilità di principio, costituisce uno specifico dell'umano, è un carattere della sua finitezza.

Da questo sembra derivare il duplice effetto prodotto dalla traduzione, per cui essa da una parte è sempre inevitabilmente tradimento, allontanamento o addirittura perdita di un originario, dall'altra e contemporaneamente è anche, proprio attraverso il medesimo differimento – e cioè non malgrado il tradimento, ma attraverso il tradimento<sup>17</sup> – produzione di senso, accrescimento continuo dei significati, emergenza di nuove possibilità e dunque tradizione.

Un duplice effetto – questo suo produrre insieme e allo stesso tempo perdita e guadagno – che non è mai risolvibile a favore di uno dei lati nella cui tensione la traduzione vive, perché l'oscuramento di un elemento o dell'altro costituirebbe comunque una forma di oblio di quella finitezza che fonda la possibilità stessa della traduzione e che la traduzione nella sua struttura svela.

Per quanto possa apparire come il folle tentativo di *annullare totalmente l'altro nel proprio*, o viceversa di *alienare totalmente il sé nell'altro*, la traduzione si rivela in realtà sempre, nella sua pratica, come un'esperienza dell'alterità che per essere tale non può non essere, *allo stesso tempo*, un'esperienza di incontro e di separazione. Per quanto essa possa apparire come il tentativo perverso e violento di sopprimere la differenza con l'altro, l'attività del tradurre è, dentro la dimensione necessariamente conflittuale che essa implica, il luogo nel quale la differenza è svelata e resa in certo modo attiva proprio come differenza. L'atto della traduzione, proprio in quanto è caratterizzato da una sorta di impossibilità di principio, proprio in quanto non può mai annullare in sé la peculiarità dell'altro, è infatti anche l'atto nel quale l'altro si rivela nella sua irriducibilità. Proprio in quanto la traduzione vive *nella e della* differenza dei linguaggi, è proprio nella differenza che essa trova la sua ragion d'essere: è nell'esperienza della differenza che la traduzione assume vita e riceve senso.

<sup>17</sup> Per una analisi complessiva del tema del tradimento, che incrocia anche il suo nesso con gli elementi trasformativi che costituiscono una tradizione, cfr. A. Margalit, *On Betrayal*, Cambridge, Harvard University Press, 2017 (*Sul tradimento*, trad. di B. Del Mercato, D. Ferrari, Torino, Einaudi, 2017).

La traduzione non è in questo senso solo l'esperienza che manifesta al soggetto le limitazioni del proprio mondo (ovvero il fatto che ogni soggetto è gettato in un mondo di significati che lo predeterminano in quanto soggetto), ma è anche l'esperienza che lo pone sul limite di questo suo mondo e che gli consente dunque di avvertire la propria gettatezza e la propria presupposizionalità<sup>18</sup>.

## 5. L'azione come traduzione

Cosa significa, dunque, sulla base di quanto tratteggiato, dire, come dice Hegel, che il soggetto è un'attività traduttiva? Che cosa significa dire che il soggetto si realizza attraverso quel compito mai esente da una qualche violenza, mai garantito, insieme impossibile e necessario, che è quello della traduzione?

Pensare il soggetto attraverso il modo d'essere della traduzione significa in primo luogo desostanzializzarne radicalmente il modo d'essere. Il soggetto non è un ente caratterizzato da una qualche forma di originarietà e purezza che una volta gettato nel mondo si troverebbe necessariamente a tradire la propria origine. Il soggetto è fin dall'inizio l'essere immerso nella differenza che egli stesso produce e che solo egli è perciò in grado di mediare. La sostanzialità del soggetto non è qualcosa che esiste prima della differenza e che deve perciò essere ricostituita e rigenerata dopo essere stata lacerata a causa della dispersione nella differenza. Dire che il soggetto è attività traducevole significa dire che il soggetto si costituisce proprio *nella* traduzione e non *fuori* (ovvero *prima* o *dopo*) di essa, che il soggetto è il movimento stesso del tradurre, ovvero che è un modo d'essere che solo nell'attività del tradurre pone lo spazio del suo consistere.

Per comprendere in modo più concreto la questione vale la pena annodare l'idea del soggetto come attività traduttiva con quanto Hegel espone nel § 124 del *Lineamenti*, dove il soggetto viene identificato con la sua esteriorizzazione: «il soggetto – dice infatti qui Hegel – è la serie delle sue azioni» (PhR, § 124).

Secondo Hegel, il soggetto è la serie delle sue azioni in quanto è solo traducendosi nel mondo che il soggetto si realizza, è solo in questa trasposizione nel mondo oggettivo del suo mondo soggettivo che il soggetto

<sup>18</sup> Cfr. L. Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Trento, Verifiche, 1996.

esiste. Fuori da questa oggettivazione, fuori da questa esteriorizzazione e dunque fuori da questa attività traduttiva non si dà alcuna soggettività, ovvero non si dà alcuna realtà concreta in cui il soggetto possa riconoscersi.

Per comprendere appieno l'idea hegeliana secondo la quale il soggetto è la serie delle sue azioni è necessario muovere dall'analisi della struttura dell'azione, dalla quale emerge, ancora una volta, la sua struttura intimamente traduttiva<sup>19</sup>.

Il punto di partenza per la considerazione dell'azione è il riconoscimento della sua struttura complessa, ovvero il suo essere l'intreccio (proprio come una traduzione) di componenti diverse ed eterogenee: l'intenzione, l'energia esecutiva, il contesto specifico in cui si realizza e che solo rende possibile la concretezza dell'azione<sup>20</sup>. Se l'azione ha la sua origine nell'interiorità del soggetto, nell'intenzione soggettiva, questa è evidentemente solo un lato dell'azione, e, anzi, come si è visto, un lato che è destinato a restare niente se non viene tradotto nel mondo, se non viene negato nella sua dimensione puramente soggettiva, ovvero se non accetta di farsi altro per manifestarsi all'interno di una realtà che non è invece del tutto dominata dal soggetto. Il proponimento e l'intenzione<sup>21</sup> che stanno

<sup>19</sup> L'analisi e la chiarificazione della struttura dell'agire in Hegel è uno dei meriti fondamentali della ricerca di Francesca Menegoni. Si vedano in part.: *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana Editrice, 1982; *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1993; *La morale*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 123-155; *Elemente zu einer Handlungstheorie in der "Moralität"* (§§ 104-128), in *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von L. Siep, Berlin, Akademie Verlag, 2005<sup>2</sup>, pp. 125-146; *Action Between Conviction and Recognition in Hegel's Critique of the Moral Worldviews*, in *Hegel On Action*, ed. by A. Laitinen, C. Sandis, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 244-259; *Azione e responsabilità: la teoria hegeliana dell'agire intenzionale*, in *Etica e mondo del lavoro. Organizzazioni positive, azione, responsabilità*, a cura di F. Menegoni, N.A. De Carlo, L. Dal Corso, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 23-37; *Handlungen und Tätigkeiten in Hegels Philosophie des objektiven und des absoluten Geistes*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, hrsg. von T. Oehl, A. Kok, Boston, Brill, 2018, pp. 123-141.

<sup>20</sup> Su questo cfr. F. Chiereghin, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Genova, Marietti, 1990.

<sup>21</sup> Il passaggio dal *Vorsatz* (proponimento) all'*Absicht* (intenzione) nel trattamento della moralità in Hegel significa in realtà il passaggio dalla determinazione individuale di un atto alla sua universalità, la quale contiene una connessione molteplice coinvolgendo il momento della realtà esteriore nell'azione (almeno come qualcosa di cui prendere atto). Per certi versi già l'intenzione, per la quale Hegel dirà che appartiene all'intera azione, lungi dall'essere limitata al contenuto puramente personale, è una essa stessa traduzione interna nel modo di una riflessione sulle circostanze e sulle condizioni oggettive. Il soggetto morale determinato attraverso la forma della sua interiorità e il suo diritto di soddisfare la propria particolarità («l'uomo civile, interiormente diveniente, vuole che egli stesso

all'origine dell'azione sono dunque certo componenti essenziali dell'azione del soggetto, ma, appunto, solo componenti. L'azione è tale quando questa componente interiore e soggettiva entra nel mondo e, accettando di tradursi in una realtà che contiene in sé stessa una infinità di rimandi che non potevano essere considerati all'interno del soggetto, abbandona l'unilateralità del soggetto e si fa altro da esso.

L'azione è cioè tale *solo* quando il soggetto la traduce e traducendola la fa essere. Una traduzione che, come ogni traduzione, ha a che fare con una rinuncia, con uno scarto, con una negazione. Se il soggetto è la serie delle sue azioni e l'azione è solo nella traduzione che il soggetto compie, ovvero nella rinuncia a sé che ogni azione implica, il soggetto trova se stesso e si realizza come soggetto solo in questo sacrificio di sé. Solo quando il soggetto rinuncia a sé, e cioè solo quando, per realizzarsi, sacrifica la purezza della propria interiorità al mondo e si traduce in esso, il soggetto trova dunque sé stesso.

Dove è chiaro che, dicendo che quella che qui avviene è una traduzione, si dice anche che il lato soggettivo (il proposito, l'intenzione, il fine) nel suo divenire concreto, nel suo realizzarsi, va necessariamente incontro a un processo di trasformazione, il quale non può in alcun modo essere considerato come un elemento estraneo all'azione. Anzi, a ben vedere, *agire* – o perlomeno *agire responsabilmente* – significa sapere proprio questo: che l'intenzione soggettiva nel suo realizzarsi si modifica, diventa altro da sé, può addirittura andare incontro – come accade a ogni traduzione – a un processo di distorsione che non è banalmente un segno di malfunzionamento di un meccanismo causale altrimenti fluido, ma è parte costitutiva della struttura stessa dell'azione<sup>22</sup>. L'intenzione per di-

---

sia presente in tutto ciò ch'egli fa», PhR § 107, An.), dal momento in cui per decidere, per definire la propria intenzione, deve misurarsi con ciò che non è più il suo contenuto interiore, ma un aspetto universale e oggettivo dell'azione, non può che abbandonare la posizione puramente soggettiva.

<sup>22</sup> In altri termini, il rapporto intenzione/azione non è tanto un rapporto di tipo causale, quanto piuttosto *espressivo*, nel senso che l'azione deve essere letta come un'espressione (*Außerung*) della volontà soggettiva. L'agente può anche non riconoscersi in questa exteriorizzazione, ovvero nell'esito dell'azione, ovvero, interpretando le conseguenze rispetto al suo proponimento iniziale, può negare il fatto come espressione della sua azione. Su questo cfr. Robert Pippin, il quale insiste sul valore espressivo (e dunque traduttivo) della volontà: «an action should be understood as the public expression (or translation) of a subject's provisional take on what is being undertaken, some movement from inner to outer» (R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 130). Questo aspetto traduttivo apre uno spazio per l'interpretazione e la comprensione dell'atto umano, soprattutto nella

ventare azione deve andare incontro all'alterità del mondo, deve smettere di essere solo un'intenzione, ovvero deve negarsi in quanto elemento soggettivo e tradursi in ciò su cui il soggetto non può vantare alcun controllo e alcun dominio.

È questo che rende l'azione strutturalmente imprevedibile.

Come ha sottolineato Hannah Arendt, l'imprevedibilità è un carattere essenziale e imprescindibile dell'azione. Anzi è proprio il fatto di essere imprevedibile ciò che distingue l'azione propriamente detta da altre forme del fare che caratterizzano il modo d'essere dell'umano:

Mentre gli uomini sono sempre stati in grado di distruggere ciò che era prodotto da mani umane, e oggi hanno anche acquistato la facoltà potenziale della distruzione di ciò che non è fatto dall'uomo – la terra e la natura terrestre – essi non sono mai stati capaci, né mai lo saranno, di annullare o anche di controllare con sicurezza i processi che essi avviano mediante l'azione. Nemmeno l'oblio e la confusione, che possono coprire così efficacemente l'origine e la responsabilità di ogni singolo gesto, riescono ad annullare un'azione o a impedire le sue conseguenze. E questa incapacità di disfare ciò che è stato fatto equivale a una quasi incompleta incapacità di prevedere le conseguenze di un gesto o anche di avere una fondata conoscenza dei suoi motivi<sup>23</sup>.

Si ritrova qui – nella discussione del modo d'essere dell'azione – quella dinamica paradossale che si era già incontrata in relazione alla traduzione, ovvero si ripresenta qui quel nesso di impossibilità e necessità che Derrida aveva segnalato come peculiare dell'atto traduttivo. Così come la traduzione trova nella sua impossibilità la sua condizione di possibilità – se la traduzione fosse banalmente possibile non si darebbe alcuna necessità di tradurre – altrettanto l'azione, per essere, e dunque per realizzarsi in quanto azione, deve accogliere la *necessità* della negazione dell'interiorità che la produce e accettare l'imprevedibilità non come effetto semplicemente casuale dell'azione, ma come sua stessa condizione di possibilità.

Come sottolinea sempre Arendt «non c'è campo (...) dove l'essere umano appaia meno libero che in quelle facoltà la cui vera essenza è la libertà, e in quella dimensione che non deve la sua esistenza a nessuno e a

---

situazione in cui l'atto non può essere pienamente riconosciuto dall'agente: «I take myself to be acting on intention X, but in the course of things what I end up doing cannot be coherently understood as a 'translation' of this intention X» (*ibid.*).

<sup>23</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 232-233 (*Vita activa*, trad. it. Di S. Finzi, Milano, Bompiani, 1994, pp. 171-172).

nulla se non all'essere umano»<sup>24</sup>. L'azione è infatti la manifestazione della libertà dell'essere umano. E tuttavia ciò che deriva da essa, le sue conseguenze, non sono sotto il controllo di colui che l'ha originata, in quanto essa, una volta realizzata, vive *nel* mondo ed è perciò *del* mondo. L'azione possiede infatti questo carattere: che essa si manifesta per ciò che è solo quando è compiuta. Ed è per questo che essa è non accidentalmente, ma strutturalmente imprevedibile.

È proprio da questa struttura complessa e intimamente conflittuale che sorge la famosa distinzione che Hegel propone all'interno della *Moralità* tra l'azione intesa come *Tat* e l'azione intesa invece come *Handlung*; distinzione che è a sua volta alla base della differenza tra *essere responsabile* (*Schuld sein*) e *avere responsabilità* (*Schuld haben*).

Scrive Hegel nel § 504 dell'*Enciclopedia*:

quantunque ogni cambiamento come *tale* che è prodotto mediante l'attività del soggetto, sia atto (*Tat*) di esso, non perciò egli lo riconosce come sua azione (*Handlung*), ma riconosce per tale, nell'atto, soltanto quell'esistenza che era nel suo *sapere* e nella sua *volontà*, che era suo *proposito*; in quella parte soltanto riconosce come *sua propria*, – come sua *responsabilità* (*Schuld*).

È su questo, come noto, che si gioca la distanza tra la consapevolezza etica che caratterizzava il mondo antico e quella che appartiene invece alla modernità. Là dove per i tragici greci, secondo Hegel, l'essere umano è chiamato a rispondere del fatto compiuto in tutta la sua estensione, nei moderni la responsabilità del soggetto agente rispetto alle conseguenze della sua azione è limitata a ciò che è presente nell'interiorità del soggetto<sup>25</sup>.

Al di là di queste distinzioni ciò che è comunque decisivo ai fini del discorso che si sta qui sviluppando è che l'azione, per essere, implica l'abbandono da parte della soggettività del suo dominio su di essa. Il che significa, tenendo presente che il soggetto è per Hegel *la serie delle sue azioni* e tornando dunque su ciò su cui abbiamo cercato di porre l'attenzione fin dall'inizio di questo percorso, che il soggetto si realizza, e che dunque il soggetto è davvero sé stesso, solo nel momento in cui egli si separa dalla propria soggettività. In altri termini, potremmo dire, il soggetto è nient'altro che la serie delle sue negazioni.

Il processo di realizzazione della soggettività è dunque, a un tempo,

<sup>24</sup> Ivi, p. 234 (trad. it. p. 172).

<sup>25</sup> Cfr. Menegoni, *Soggettività e struttura dell'agire in Hegel*, in part. pp. 93-96.



un processo che implica l'abbandono da parte della soggettività stessa all'altro da sé stessa, come se il sacrificio di sé fosse la condizione necessaria, per il soggetto, al fine di realizzarsi proprio in quanto soggetto.

È in questo senso che le due definizioni hegeliane della soggettività che abbiamo qui considerato sono inseparabili l'una dall'altra. L'essere del soggetto un'attività traduttiva, ovvero l'essere il soggetto questo suo tradurre la soggettività del contenuto nell'oggettività del mondo, è la struttura formale che trova realizzazione nell'idea secondo la quale il soggetto è la serie delle sue azioni, ovvero nell'idea radicalmente antiostranzialistica secondo la quale, fuori da questa dinamica traduttiva che è l'agire, il soggetto è nulla. Il soggetto si costituisce solamente nel momento in cui rinuncia alla sua purezza, nel momento in cui accetta la macchia del mondo, la differenza, lo scarto e persino la violenza che l'agire, in quanto traduzione, sempre implica.

È dunque solo traducendosi, è solo dunque entrando in quel luogo torbido e privo di purezze che è la storia, che il soggetto è se stesso.

Quando Benjamin nel saggio sul compito del traduttore, discutendo del modo in cui la traducibilità inerisce essenzialmente a certe opere, afferma che un «determinato significato inerente agli originali si manifesta nella loro traducibilità»<sup>26</sup>, dice qualcosa che non è lontanissimo dall'idea hegeliana secondo la quale è solo nella traduzione, è solo cioè nella concretezza dell'azione, che possiamo effettivamente cogliere il significato di un'intenzione. Altrettanto, quando Benjamin afferma che il rapporto tra l'originale e la sua traduzione può essere definito «come un rapporto di vita (*Zusammenhang des Lebens*)»<sup>27</sup>, intende dire che non c'è alcun automatismo nel passare dall'uno all'altro, così come non c'è alcun automatismo, per Hegel, nel tradurre un'intenzione soggettiva in un'azione concreta.

Il termine vita (*Leben*) non rimanda in Benjamin semplicemente alla sfera naturalistica, quanto piuttosto all'ambito appunto della storia, a quell'ambito dentro il quale i soggetti sono ciò che sono:

È solo quando si riconosce vita a tutto ciò di cui si dà storia (*Geschichte*) e che non è solo lo scenario di essa, che si rende giustizia al concetto

<sup>26</sup> W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Bd. IV, Frankfurt am Main, 1972, pp. 9-21, p. 10 (trad. it. *Il compito del traduttore*, in Id., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1962, pp. 39-52, p. 40)

<sup>27</sup> Ivi, p. 10 (trad. it. p. 41).

di vita. Poiché è in base alla storia, e non alla natura, per tacere di una natura così incerta come il sentire o l'anima, che va determinato, in ultima istanza, l'ambito della vita<sup>28</sup>.

Il soggetto è dunque una vita immersa nella storia, ma non nel senso che esso prima esista e poi entri nella dinamica storica. Il suo essere è fin dall'inizio storico. Se si comprende questo, si comprende anche che se il soggetto viene determinato come attività traduttiva, esso non è perciò l'originale che va incontro a una traduzione. Non c'è nessun originale primordiale, per Hegel. O per meglio dire: l'originale si costituisce solo all'interno della dimensione traduttiva.

## 6. *Die Aufgabe*: una soggettività antisoggettivistica

Ma si può davvero pensare la traduzione senza un originale da tradurre? E dunque: si può davvero pensare un soggetto che si costituisce solo nella traduzione?

Il tema della mancanza dell'originale attraversa una buona parte del pensiero decostruttivista che a partire da Derrida e da De Man si è confrontato proprio con il testo benjaminiano sulla traduzione. Gli esiti di questo confronto sono radicalmente antisoggettivistici.

Paul De Man nel suo testo a commento del *Compito del traduttore* di Benjamin<sup>29</sup> introduce il tema della traduzione attraverso un breve resoconto – e la cosa non ci sembra affatto casuale – sul destino delle critiche del soggetto, innanzitutto quelle che hanno contrassegnato le filosofie novecentesche nel loro tentativo di staccarsi dall'idealismo tedesco. Il punto di partenza per De Man è un testo di Gadamer intitolato *Die philosophische Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*<sup>30</sup>, nel quale questi si interroga sulle conquiste concettuali della filosofia contemporanea rispetto alla filosofia classica tedesca, in particolare rispetto a Kant e Hegel. La domanda che pone Gadamer è la seguente: in che modo la critica contemporanea alla soggettività si distingue dalle critiche del soggetto

<sup>28</sup> Ivi, p. 11 (trad. it. p. 41).

<sup>29</sup> Cfr. P. de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986. Ci si riferisce qui in particolare al capitolo intitolato *Conclusions: Walter Benjamin's 'The Task of Translator'*, pp. 73-105.

<sup>30</sup> Cfr. H.G. Gadamer, *Neuere Philosophie II*, Tübingen, Mohr, 1987, pp. 3-22 (trad. it. *I fondamenti filosofici del XX secolo*, in Id., *Ermeneutica e metodica universale*, trad. it. di U. Margiotta, Genova, Marietti, 1973, pp. 119-144).

precedenti? Dal punto di vista di Gadamer, condiviso da de Man stesso, la filosofia contemporanea avrebbe superato tre ingenuità principali che dominavano la filosofia classica di stampo idealista: l'ingenuità del porre, l'ingenuità della riflessione e l'ingenuità del concetto. Tre ingenuità che evidentemente articolerebbero, se così si può dire, un concetto *naïve* del soggetto. Il superamento di queste ingenuità, secondo Gadamer, troverebbe la sua base nell'attenzione novecentesca nei confronti del linguaggio e alla stessa prassi traduttiva.

Se però si considerano più da vicino le tre dinamiche individuate da Gadamer come origine dell'ingenuità – quella del porre, quella della riflessione e quella del concetto – non è difficile vedere come la dimensione traduttiva che investe il concetto hegeliano di soggettività le implichi criticamente tutte e tre.

Pensare il soggetto come atto di traduzione e insieme come esito della traduzione stessa vuol dire infatti abbandonare la prospettiva che al porre, alla riflessione e al concetto davano un significato meramente soggettivo. È vero che nella tradizione idealistica e trascendentale il soggetto viene definito nei termini del porre (*setzen*): è il soggetto che pone le condizioni della possibilità dell'oggettività e del mondo fuori di sé. Abbiamo visto però che il soggetto è soprattutto l'attività di trasporre nell'alterità. È cioè un porre oltre se stesso, un porsi fuori di sé, che quindi non va più unidirezionalmente dal soggetto verso l'oggetto, ma è invece un modo d'essere che è a sua volta reso possibile dall'oggettività. Il soggetto è sì il soggetto del trasporre, ma esso si realizza solo in quanto è a un tempo un esser-trasposto, un alcunché di tradotto (*übersetzt-sein*). Così, quando nel saggio sopra citato Gadamer sostiene che la filosofia ermeneutica avrebbe finalmente riconosciuto che il soggetto non può controllare il suo discorso, e dunque non può dominare interamente né se stesso né il mondo in cui si realizza, per cui l'illusione del *setzen* va disfatta, egli certamente esprime un'importante critica al soggetto trascendentale kantiano-fichtiano, ma in questa critica riprende di fatto la critica hegeliana nei confronti della filosofia trascendentale – critica che è all'origine dell'idea hegeliana del soggetto come attività traduttiva.

Non è infatti il soggetto traduttivo hegeliano, appunto, il soggetto che traducendosi rinuncia al proprio dominio? Il soggetto che si traduce nell'oggettività, che pone il proprio sé nell'oggettività, per potersi davvero porre deve infatti accettare di essere a sua volta tradotto, di essere cioè a sua volta gettato e trasposto in una rete di azioni intersoggettive e di

determinazioni oggettive che necessariamente tradiscono la pura intenzione soggettiva che è all'origine del suo porre.

“La grande trasformazione e correzione”<sup>31</sup> che deve subire il concetto della soggettività è uno degli obiettivi intorno a cui si annodano le riflessioni del giovane Benjamin soprattutto in testi come *Sul programma della filosofia futura* del 1918 o nella dissertazione sul concetto di *Kunstkritik* nel romanticismo tedesco pubblicata nel 1919.<sup>32</sup> Anche il suo testo su *Il compito del traduttore*, del 1921, nonostante l'apparente centralità che sembra venir data nel titolo stesso del saggio alla figura del traduttore, segna una chiara e potente presa di distanza dalla dimensione soggettivistica e individualizzata del traduttore. Una presa di distanza che emerge già nella scelta del termine tedesco *Aufgabe*, che, come è noto, oltre a significare ‘compito’, ‘dovere’, ‘missione’, e oltre ad essere semanticamente associato e connesso con la dimensione del ‘dono’, significa anche ‘abbandono’, ‘rinuncia’, e dunque perdita, sconfitta. *Die Aufgabe des Übersetzers*, in questo senso, può essere pensata come un compito che è insieme anche un abbandono, come se il compito del traduttore, la sua *Aufgabe*, appunto, fosse essenzialmente quella di abbandonare nella traduzione la propria soggettività di traduttore. *Die Aufgabe des Übersetzers* – il compito del traduttore – si compirebbe cioè secondo questa lettura in una necessità che è quella di abbandonare il traduttore – *den Übersetzer aufgeben*.

La traduzione non può mai essere ridotta all'attività del traduttore. Ovviamente, questo non vuol dire che non ci sia bisogno di un individuo che traduce. Significa solo, come dice de Man nel suo testo su Benjamin, che il rapporto del traduttore con l'originale è il rapporto tra una lingua e un'altra lingua, ovvero che è un rapporto sovraindividuale, un rapporto insieme linguistico, storico, metastorico e teleologico. Dentro questo rapporto, la soggettività del traduttore viene abbandonata. In quanto desostanzializzata essa viene a trovarsi destituita all'interno di un processo vitale di storia che scorre tra l'opera e le sue traduzioni<sup>33</sup>. Tanto l'intenzione dell'autore del testo che viene tradotto, quanto quella del traduttore non sono dunque soggettivisticamente autonome, confinate dentro

<sup>31</sup> W. Benjamin, *Sul programma della filosofia futura*, in *Opere Complete. Scritti 1906-1922*, vol I, Torino, Einaudi, 2008, p. 338.

<sup>32</sup> Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in *ivi*, pp. 353-451.

<sup>33</sup> È interessante ricordare che sia stato Derrida ad associare a Hegel alcuni aspetti della trattazione benjaminiana della vita-storia. Cfr. J. Derrida, *Des Tours de Babel*, in *Teorie contemporanee della traduzione*, a cura di S. Nergaard, Milano, Bompiani, 1995, pp. 367-418.

una dimensione rispetto alla quale il soggetto avrebbe il totale controllo: l'intenzione dell'autore e l'intenzione del traduttore rinviano necessariamente, secondo Benjamin, a un'intenzione che trascende entrambi, e cioè all'intenzione del testo e conseguentemente all'intenzione della lingua stessa in cui si scrive o in cui si traduce.

Questa tesi sembra in apparente disaccordo con l'idea del soggetto come attività del tradurre. Pensare infatti la traduzione, come propone Benjamin, in termini radicalmente antisoggettivistici, ovvero come qualcosa che trascende la dimensione del soggetto che traduce non implica anche una critica all'idea stessa della soggettività come attività traduttiva? In realtà, ciò che connette questi due livelli a prima vista in opposizione l'uno con l'altro è proprio l'esigenza dell'accettazione dell'abbandono, ovvero l'idea che la soggettività traduce è quella che è capace di abbandonarsi, di mettersi in gioco uscendo da se stessa. La sfida posta dalla dimensione traduttiva si pone cioè sia nella prospettiva benjaminiana che in quella hegeliana nella capacità e nella necessità di pensare l'abbandono e il farsi altro come elementi costitutivi del sé. In questo senso l'*Aufgabe des Übersetzers* non è affatto dissimile dall'*Aufgabe der Subjektivität*. In entrambi i casi il genitivo può essere inteso in un duplice senso, soggettivo e oggettivo, per cui così come il compito del traduttore è quello di abbandonare la sua soggettività autonoma individuale per poter così far emergere l'intenzione del testo e l'intenzione della lingua, la soggettività ha il compito di abbandonarsi sia per realizzarsi in quanto soggettività sia per portare ciò che è oggettivo al livello di una realtà effettiva. In entrambi i casi ciò che deve essere abbandonato è il soggetto stesso del proprio abbandono.

## 7. Tradurre come tras-porre

Pensare il soggetto come attività del tradurre significa pensarlo insieme e allo stesso tempo come ciò che traduce, come ciò che è tradotto e come l'esito stesso del processo traduttivo. Il che significa che la struttura interna del soggetto – e dunque le intenzioni, le inclinazioni, gli impulsi – non ha lo *status* dell'originale, cioè della struttura "originaria", o del fondamento primario che preme per realizzarsi ed esteriorizzarsi rimanendo però sempre il più vero, il più autentico rispetto agli sviluppi effettivi del processo di realizzazione. Sulla falsariga del processo traduttivo, in

cui un che di originale si definisce solo a partire dalle sue traduzioni che retroattivamente lo costituiscono, è solo a partire dalla sua realizzazione e dall'oggettivazione che il soggetto può cogliere la verità di se stesso. Il soggetto non esiste effettivamente prima del suo tradursi, ovvero esiste soltanto come un in-sé astratto. In questo senso anche ciò che Hegel chiama "la soggettività del contenuto", l'interiorità che deve essere tradotta, è, a ben vedere, un effetto della traduzione. Il che significa che l'intenzione è certamente il punto di partenza dell'azione del soggetto, ma per certi versi è altrettanto anche il suo approdo.

In questo senso l'idea del soggetto come attività traducente costituisce una critica radicale tanto all'idea di una soggettività costituita indipendentemente dall'oggetto, quanto all'idea di una soggettività come mero prodotto passivo delle dinamiche oggettive. Pensare il soggetto come traduzione impedisce cioè di sostanzializzare unilateralmente il soggetto in uno dei momenti del processo traduttivo: il soggetto non è identificabile propriamente né con ciò che è da tradurre (il contenuto soggettivo) né con ciò che semplicemente compie la traduzione rimanendone estraneo, né con l'esito oggettivo (come se il soggetto emergesse solo dopo che è stato tradotto). Non è nessuno di questi momenti perché è il loro compenetrarsi, l'azione che li tiene insieme.

Tenendo conto di tutto quanto, qualcuno potrebbe obiettare che il termine *Übersetzen* in Hegel non indicherebbe altro che il concetto di *Verwirklichung*, di 'realizzazione', oppure anche quello di manifestazione o di estrinsecazione (*Entäußerung*). In questo senso esso non avrebbe nessuna sua peculiare autonomia, in quanto sarebbe semplicemente riconducibile ad altri concetti dell'apparato filosofico hegeliano. Tuttavia, se si tiene presente la logica del *Setzen* su cui Hegel tanto insiste soprattutto nella *Dottrina dell'essenza* della *Scienza della logica*, appare chiaro che la scelta hegeliana del termine *übersetzen*, "tradurre", non può essere accidentale e non può rimandare a un uso meramente metaforico o banalmente retorico. Leggendolo sullo sfondo della logica del *Setzen*, emerge anzi il valore speculativo del concetto del tradurre.

La dottrina dell'essenza è peraltro il luogo sistematico dove si articola concettualmente la negatività riferita a sé stessa e in questo senso è il luogo dove si delineano i tratti fondamentali e ontologici della soggettività che troverà poi la sua piena esplicitazione nella *Dottrina del concetto*. È perciò qui che vanno cercate le motivazioni che stanno alla base della scelta del verbo *übersetzen*, inteso come un porre-oltre, un porre aldilà,

ossia come il movimento riflessivo del porsi del sé come altro di se stesso, che è il tratto peculiare del modo d'essere della soggettività.

Il termine *übersetzen* (soprattutto nella forma del verbo sostantivato *das Übersetzen*) riceve evidentemente il suo significato a partire dal circuito semantico che viene a strutturarsi tra *setzen* (porre) e *voraussetzen* (presupporre) in riferimento ai tre tipi di riflessione che vengono lì posti a tema: la riflessione ponente, la riflessione estrinseca, la riflessione determinante.

Discutendo il rapporto essenziale, in particolare nella parte dedicata alla relazione della forza e della sua estrinsecazione, Hegel afferma che il movimento della forza «non è tanto un *passare* (*Übergehen*), ma piuttosto essa *traspone sé stessa* (*sie sich übersetzt*) e, in questo mutamento posto da sé stessa, rimane ciò che è» (WdL II, 360, 194).

Alcune pagine più avanti, trattando il rapporto tra l'esterno e l'interno, Hegel ribadisce che il rapporto essenziale come estrinsecazione o manifestazione della forza è il divenire-altro (*Anderswerden*), come suo trasporre nell'esteriorità. Dove ciò che va sottolineato è che questa idea, che viene resa nella versione italiana curata da Paolo Giuspoli attraverso il verbo 'trasporre' proprio per connetterlo alla costellazione semantica del *setzen*, è quel medesimo *übersetzen* che abbiamo visto caratterizzare nella sua struttura essenziale il soggetto e che può ricevere dalla dinamica che viene qui discussa nella dottrina dell'essenza un suo ulteriore inspesimento semantico<sup>34</sup>.

Ciò che è importante tenere infatti qui presente è la struttura dell'autoriferimento che emerge nel rapporto all'altro, struttura che è resa evidente nella forma riflessiva del verbo "trasporre" o "tradursi". Il tradursi è un divenire-altro che non implica lo scioglimento di ciò che diviene; il tradursi è piuttosto un divenire riflesso in sé in cui ciò che nel processo di trasposizione muta, anche si conserva. L'uso dei termini 'trasporre' e 'tradursi' indica esattamente questo divenir-altro riflesso in sé, dove ciò che diviene è in unità con ciò che è divenuto.

Ciò che viene dunque qui a manifestazione è la *logica* che soggiace alla determinazione del soggetto in quanto attività del tradurre. Il soggetto si manifesta traducendosi: diventando l'altro di sé, esso si pone oltre se stesso, ma al contempo questo oltre non è la dissoluzione del suo sé, quanto invece la sua realizzazione. Manifestandosi nell'oggettività, il soggetto diviene altro da sé e allo stesso tempo rimane presso se stesso e si

<sup>34</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 1. Logica oggettiva, Libro secondo. L'essenza (1813), a cura di P. Giuspoli, G. Castagnaro, F. Orsini, Padova, Verifiche, 2018.

costituisce in quanto soggetto. Nella dinamica traduttiva, insomma, per dirlo con una formula, il soggetto si abbandona per trovarsi.

Il soggetto, in questo senso, è proprio questo processo del riferirsi negativo a se stesso, in cui il sé è posto come altro da sé – e dunque tras-posto, tradotto – ma anche l'altro (sul versante oggettivo) è posto come tradotto, per cui esso non è semplicemente l'altro, quanto piuttosto l'altro *del soggetto stesso*.

Si tratta evidentemente, della *logica* che soggiace a ogni pratica di traduzione. Il testo che esce da un processo traduttivo è necessariamente altro dal testo che ha originato la traduzione, dal testo di partenza, ma al contempo è necessariamente quel medesimo testo: se infatti nella traduzione si perdesse del tutto ogni riferimento al testo di partenza, allora non si potrebbe nemmeno parlare di una traduzione; se d'altronde tutto rimanesse uguale, se cioè la traduzione fosse semplicemente uno specchio del testo di partenza, allora di nuovo non avremmo a che fare con una traduzione, ma con una semplice ripetizione. La traduzione è un movimento di radicale trasformazione e inevitabile differenziazione che al contempo deve sempre rimanere identico a ciò che traduce. In questo senso, cercando di interpretare alla luce della logica del porre della Dottrina dell'essenza quel movimento traduttivo che esprime il modo d'essere del soggetto, è possibile dire che il soggetto per attivare il contenuto soggettivo (le inclinazioni, i bisogni, gli impulsi) che prima viene solo presupposto, deve *porlo*, deve stabilire cioè una relazione autocosciente con se stesso e cioè con il *proprio* contenuto immediato. Ma in questo porsi il soggetto si deve porre come l'altro di sé, deve cioè uscire da sé, abbandonarsi, e attivare, attraverso questa negazione di sé, la sua realizzazione oggettiva.

## 8. Wirklichkeit

Se l'impianto della logica dell'essenza è necessario per giustificare la collocazione speculativa del concetto di *Übersetzen* in relazione alla soggettività, definita come negatività traducente riferita a sé, dall'altro lato, è vero anche che il significato della soggettività, il suo più profondo fondamento, il suo rivelarsi cioè come libertà, non trova il suo luogo proprio nel movimento riflessivo-ponente, cioè in quella relazionalità in cui l'altro è l'esser posto di sé. In altri termini, la capacità del soggetto di abbandonarsi nell'altro non può essere effettuata e soddisfatta se quest'altro



rimane ridotto a un polo della relazione di riflessione. Solo quando l'alterità emerge in tutta la sua effettualità – e cioè con la logica del concetto – anche l'attività del tradursi può essere riconosciuta come costitutiva di una relazione di libertà.

Gli sviluppi in direzione di una soggettività libera si vedono già alla fine della dottrina dell'essenza nella trattazione della *Wirklichkeit*, della realtà effettiva; in essa il nesso tra traduzione, attività, soggettività e realtà effettiva viene espresso in termini espliciti. Non a caso e significativamente nel § 147 dell'*Enciclopedia* Hegel cerca di articolare la struttura soggettiva della realtà effettiva attraverso il concetto di attività (*Tätigkeit*)<sup>35</sup>. Già nelle prime precisazioni generali relative a quella che è la più alta espressione categoriale dell'essenza, la realtà effettiva appunto, si possono notare alcune analogie significative con quel processo di realizzazione del soggetto che abbiamo cercato di delineare in termini traduttivi: la realtà effettiva è l'unità dell'interno e dell'esterno, è cioè quell'interno che è nell'esterno, che è si è trasposto nell'altro, nella manifestazione di ciò che è effettivamente reale. Dopo aver definito la realtà effettiva come superamento della propria immediatezza e come automediazione, Hegel distingue il suo aspetto 'cosale', il contenuto, die *Sache*, dall'aspetto più attivo, quello della forma. Questo ultimo aspetto è, nelle parole di Hegel, «l'immediato tradursi [*Sichübersetzen*] dell'interno nell'esterno e dell'esterno nell'interno»; e continua: «questo muoversi della forma è *attività* - attuazione della cosa» (Enz, § 147). Ciò che Hegel qui propone è dunque una sorta di soggettivazione della *Wirklichkeit* come attività, come «attuazione della realtà accidentale, delle condizioni, cioè della loro riflessione in sé e del loro sopprimersi (*ihr Sichaufheben*), facendosi un'altra realtà, la realtà della cosa (*Wirklichkeit der Sache*)» (Enz, § 147). Questa doppia attuazione – della cosa e della realtà accidentale, contingente – nel paragrafo successivo viene espressa come doppia traduzione: la traduzione delle condizioni nella cosa, e la traduzione della cosa nel lato dell'esistenza («*in die Seite der Existenz zu übersetzen*», Enz, § 148)<sup>36</sup>. L'attività

<sup>35</sup> Cfr., su questo, A. Nuzzo, *Wirklichkeit and Wirken: Hegel's Logic of Action*, in *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, hrsg. von L. Illetterati, F. Menegoni, Frankfurt am Main, Klostermann, 2018, pp. 207-225; J.-F. Kervégan, *Was Wirklich ist kann wirken. Anmerkungen über die logische Stellung der Wirklichkeit bei Hegel*, in *Wirklichkeit*, pp. 227-247.

<sup>36</sup> La totalità della realtà effettiva è composta, infatti, di tre momenti che Hegel espone come *condizione*, *cosa* e *attività*. Mentre la condizione è ciò che, come *presupposto*, è esterno e contingente, semplicemente una circostanza immediata, la Cosa (*die Sache*)

traducente, il suo essere *übersetzende*, si compie in un doppio togliere sia dell'immediatezza dell'esterno e del circostante, sia dell'immediatezza della mera possibilità interna (ovvero ciò che possiamo indicare anche come il meramente soggettivo).

## 9. Conclusione

Se proviamo ora a leggere insieme i §§ 147 e 148 della Logica enciclopedica con il § 475 della Psicologia dal quale abbiamo preso le mosse di questo itinerario, emergono alcuni spunti ulteriori che vorremmo qui porre a conclusione rispetto alla trattazione della dinamica traduttiva della soggettività. Anche il soggetto dell'azione esprime e traduce ciò che è soltanto interno e possibile, cioè realizza la possibilità interna del proprio contenuto, dando l'esistenza alla propria *cosa*. Si possono qui distinguere i tre momenti della *Wirklichkeit*, ovvero 1) la condizione circostante in cui il soggetto agisce, 2) la cosa, cioè il contenuto particolare divenuto il fine soggettivo e 3) l'attività del tradursi. Come risultato dell'azione soggettiva, abbiamo un'altra realtà, la "cosa venuta in atto" (Enz, § 475) che non è più una mera exteriorità, perché ora contiene il momento della soggettività, cioè il *suo* interesse.

Non sorprende che Hegel nelle aggiunte ai paragrafi dedicati alle categorie dell'essenza spesso ricorra agli esempi che descrivono proprio l'azione umana. Così nell'aggiunta al § 140 discute il fatto che l'essere umano non può esistere solo internamente, cioè «se è virtuoso, morale ecc. *soltanto* negli intenti e nei sentimenti» (Enz. § 140 Z, 275). Il soggetto, come già ribadito più volte, deve tras-porre ciò che pone, il suo fine soggettivo, e determinarsi nell'elemento oggettivo, deve cioè realizzare la sua interiorità. Perché – ripete anche qui Hegel – «l'uomo non è altro che la serie delle sue azioni» (Ivi, 278), e dunque il soggetto è effettivo, *wirklich*, solo come l'unità dell'interno e dell'esterno mediante la sua attività traduttiva.

Nell'Aggiunta al § 147, dopo aver definito la *Wirklichkeit* come il

---

come *posta*, invece, è "alcunché di interno e di possibile" (Enz, § 148), e dunque scervo dell'esistenza esteriore. L'attività è quel terzo momento costitutivo della realtà effettiva, il quale media tra ciò che è *posto* e ciò che è *presupposto*, tra la condizione circostante che diventa il contenuto della Cosa e la Cosa che acquisisce l'esistenza esteriore. La realtà effettiva si manifesta così come un'unità traduttiva della condizione contingente e la possibilità della cosa.

movimento del reciproco tradursi dell'interno nell'esterno, Hegel metta a confronto il modo di sentire degli antichi e quello tipico del mondo cristiano-moderno, come due modi di pensare la soggettività in relazione alla necessità. Mentre per gli antichi la necessità corrisponde al destino a cui viene sottomessa la soggettività in quanto ancora contingente, contrapposta alla Cosa, l'atteggiamento dei cristiani-moderni è quello che nella Cosa riconosce la soggettività. In questo caso «la soggettività è immanente alla Cosa e come soggettività infinita è la verità della Cosa stessa» (Enz, § 147 Z, 291) e dunque la necessità viene concepita come consolazione, e cioè in fin dei conti, nei termini di una disposizione soggettiva. Se per i moderni il fine di un'azione è posto come tale, è *per* un soggetto, allora ciò che nella "cosa venuta in atto" risulta diverso, imprevisto e inaspettato, o semplicemente non voluto rispetto all'intenzione, non viene più attribuito a una necessità superiore. I soggetti perseguono i propri fini, dice Hegel, e nel caso di fallimento, anziché "la serena rassegnazione degli antichi" cercano la consolazione o un compenso in qualcos'altro. È opportuno attirare qui l'attenzione sul fatto che Hegel sottolinea la consapevolezza del poter-andare-diversamente nell'azione umana, cioè l'effetto del contingente che non è più una circostanza meramente esteriore contrapposta alla cosa, bensì elemento costitutivo dell'attività stessa. E mentre questo elemento della contingenza, dell'andare-diversamente e pure contro la volontà, per gli antichi era da ricondurre a una forza superiore, alla necessità cieca, nei moderni, invece, il fallimento e la possibilità di non-realizzazione, ovvero lo scarto tra la cosa interiore e la cosa venuta in atto, rientrano nello spazio della libertà, e dunque sotto il dominio del concetto. Così come l'intraducibilità non è un limite esterno alla prassi traduttiva, ma ne è semmai sua condizione di possibilità, altrettanto l'imprevedibilità di un'azione – che si può manifestare sia come contingenza dell'accadere diversamente sia come possibilità del fallimento – sono un elemento costitutivo della soggettività stessa.

Se però la possibilità di fallire e dunque di non riconoscersi nella cosa venuta in atto, e dunque la discrasia tra l'atto e la volontà, è l'aspetto fondamentale della "traduttività" del soggetto moderno, allora è anche vero che il quadro della logica dell'essenza con la sua circolarità dell'immediato e reciproco tras-porsi nell'altro non può soddisfare le esigenze concettuali di una tale soggettività. Il soggetto è *effettivo* solo se si traduce nell'alterità, ed è altro da sé e di sé di modo che questo altro non è un mero riflesso del sé, ma lascia uno scarto, un resto. E dunque solo il sog-

getto che scontrandosi con l'altro rischia il fallimento e ne prende atto è un soggetto *effettivo*. In virtù del suo carattere traduttivo l'azione libera si costituisce come una presa di coscienza del contingente e dell'impossibile.

La realtà effettiva del soggetto moderno si svolge come un processo traduttivo in cui necessità, impossibilità e contingenza formano il suo concetto della libertà.

Insomma, e conclusivamente, la libertà del soggetto è inseparabile dall'impossibilità di oggettivarsi pienamente ed è di conseguenza inseparabile da una condizione di contingenza che il soggetto, «in preda alle potenze esteriori» (PhR, § 118), deve affrontare. Il punto è che – secondo l'impianto hegeliano – solo la logica del concetto può giustificare queste “potenze esteriori” come momenti interni del concetto, e dunque come momenti della libertà. Sembra, dunque, che la traduzione hegeliana non si esaurisca nella sua accezione del tras-porre, dell'*Übersetzen* che rimane comunque dominato della logica del porre e della riflessione. E con lo sviluppo della soggettività anche il concetto del tradurre trova nuove sfumature: tradurre non più come un apparire nell'altro senza residuo, bensì come un trasformarsi nell'altro con la piena consapevolezza dello scarto che questo processo implica.

La soggettività in Hegel è perciò già pensata criticamente come un oltrepassamento del porre e della riflessione affinché si sviluppino a pieno le determinazioni della libertà depositate nel concetto stesso di soggettività, il che in ultima istanza implica pensare la soggettività come concetto e il concetto come soggettività.