

**Carla Canullo**

***Per una lettura dei testi filosofici in lingua francese.***

I testi tradotti occupano, in un *curriculum* di studi filosofici, uno spazio rilevante. La prima conoscenza delle opere dei filosofi cosiddetti «classici», come pure dell'opera di una larga parte dei filosofi del nostro secolo, parte il più delle volte dal testo tradotto in lingua italiana, fatto che rende possibile la conoscenza, o almeno un approccio iniziale, anche di quegli autori la cui lingua straniera non è conosciuta né “posseduta” in modo adeguato. E tuttavia accedere al testo in lingua originale, soprattutto –ma non solo- nel corso di un lavoro di ricerca, è un passaggio per certi versi reso necessario dall'esigenza di comprendere un autore accostandosi al suo pensiero *anche* per il tramite del suo linguaggio. Linguaggio che il traduttore *ha già mediato* operando *delle scelte*, decidendo come orientare il significato di alcune parole-chiave dell'opera tradotta; operazioni, queste, che spesso hanno condotto addirittura a «creare» nuovi termini e ad inaugurarne usi e accezioni diversi da quelli che questi stessi già possedevano (e che continuano a possedere) nella lingua di arrivo<sup>1</sup>.

In questa breve nota, nata dall'incontro con i testi e il linguaggio di *alcuni pensatori di lingua francese*, l'attenzione verrà posta su due ordini di problemi: nel primo, attraverso esempi tratti da opere filosofiche, saranno individuati alcuni elementi grammaticali che aiutano nella comprensione e nell'interpretazione del testo in lingua francese; nel secondo, l'attenzione sarà rivolta ad alcune questioni riguardanti la traduzione e l'interpretazione dei termini filosofici.

**Per la lettura e la comprensione** -e, a maggior ragione, per la traduzione- di un testo filosofico in lingua straniera, è indispensabile individuare le differenze tra le strutture grammaticali e sintattiche della *langue-source* e della *langue-cible*, che nel presente caso sono il francese e l'italiano. L'argomento, ne siamo pienamente consapevoli, è oggetto di studi e testi specialistici<sup>2</sup>, ragione per cui lo scopo di queste pagine è quello di *aprire* un problema che metta in gioco la complessità di due lingue e del mondo che esse esprimono. Ben lontano dalla pretesa di confrontarci con un campo la cui indagine spetta al *domaine linguistique*, proporremo qui di seguito solo alcuni casi e problemi grammaticali che è possibile incontrare nei testi filosofici in lingua francese più frequentemente rispetto ad altri pure rilevanti. Questi esempi ci avvertono della necessità di doverci porre in modo accorto di fronte ad un universo linguistico complesso e diverso da quello cui apparteniamo.

Nella lingua francese il soggetto pronominale deve essere sempre espresso mentre nella lingua italiana il medesimo può essere sottinteso. Posta questa differenza, nella traduzione dal francese all'italiano la ripetizione del soggetto pronominale risulta essere una ridondanza che appesantisce il testo e che è a volte opportuno, o in certi casi solo possibile, evitare. Ecco a questo proposito due esempi, il primo tratto dalle *Rêveries du promeneur solitaire* di J.J. Rousseau, di cui proporrò due traduzioni, il secondo dalla *Lecture de Montaigne* di M. Merleau-Ponty.

«Mais il fut des tems plus heureux où suivant les mouvements de mon coeur *je* pouvois quelquefois rendre un autre coeur content et *je* me dois l'honorable témoignage que chaque fois que *j'*ai pu goûter ce plaisir *je* l'ai trouvé plus doux qu'aucun autre»

«Ma vi furono tempi felici in cui, seguendo i moti del cuore, potevo talvolta rendere contento un altro cuore, e debbo a me stesso la testimonianza onorevole che ogni volta, avendo gustato tanto piacere, lo trovai dolcissimo tra tutti gli altri»<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> D'ora in avanti indicheremo la lingua di partenza con l'espressione *langue-source* e quella di arrivo con *langue-cible*.

<sup>2</sup> A questo scopo rimandiamo alla bibliografia che segue queste pagine.

<sup>2</sup> J.J.ROUSSEAU, *Les rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, Bibliothèque la Pléiade, Gallimard Paris 1959, p. 1051; *Le passeggiate solitarie*, trad. it. di B. Dal Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 1353.

---

e, nella traduzione curata da Giuseppe Sebaste:

«Vi furono tempi più felici, quando seguendo gli impulsi del mio cuore potevo farne un altro contento. Dovrei, a questo proposito, rendermi l'onorevole testimonianza di avere sentito, ogni volta che ho provato questa gioia, che essa era più dolce di ogni altra»<sup>3</sup>

Sebbene i due traduttori abbiano operato scelte evidentemente differenti, (si veda soprattutto la scelta di Sebaste di tradurre «et je me dois...» con il condizionale «dovrei» con il quale inizia una nuova proposizione piuttosto che mantenere la congiunzione *e* così come nel testo francese), in nessuna delle due versioni italiane è stato tradotto il pronome *je*, la cui ripetizione è necessaria nella lingua francese ma non nella nostra lingua poiché, in questo caso, non equivochiamo circa il soggetto della frase.

Il secondo esempio è tratto dalla *Lecture de Montaigne* di M. Merleau-Ponty:

«On croit avoir tout dit de lui en disant qu'il est sceptique, c'est à dire qu'il s'interroge et ne répond pas, refusant même d'avouer qu'il ne sait rien, et se tentant au célèbre "que sais-je?"»

«Si crede di aver detto tutto di lui dicendo che è scettico, ossia che si interroga e non risponde, rifiutando perfino di dichiarare che non sa nulla, e attenendosi al famoso "che cosa so?"»<sup>4</sup>

Anche in questo caso, così come nel precedente, l'omissione dei pronomi di terza persona singolare nel passaggio alla lingua italiana non dà luogo ad errori di comprensione del testo. Questo passo di Merleau-Ponty ci offre anche l'opportunità di cogliere altre differenze tra le due lingue. Il testo francese esordisce con la forma impersonale *On croit*, forma che è possibile tradurre in italiano sia con «si crede» (così come nell'esempio riportato) che con la prima persona plurale «Crediamo di aver detto tutto di lui dicendo che...».<sup>5</sup> Il secondo "pretesto" che questo brano ci offre è quello dell'analisi della forma del *gérondif français*, qui giustamente tradotto con il gerundio italiano. La forma francese è espressa dal participio presente preceduto da *en* (nel nostro caso: *en disant*). Così come in italiano, il *gérondif* indica la simultaneità di due azioni. Questa non è, tuttavia, l'unica forma francese che traduciamo con il gerundio italiano: tale forma verbale può essere anche utilizzata nella traduzione del participio presente *non preceduto da en* o da *tout+en+participio presente*. A questo proposito si vedano i presenti passi tratti dall'opera *Soi-même comme un autre* di P. Ricœur e da *Le personnalisme* di E. Mounier:

«La difficulté *étant* celle qu'on vient de dire, il apparaît que chez Descartes la "démonstration de Dieu permettra seule de résoudre la question"»

---

<sup>3</sup> *Le passeggiate del sognatore solitario*, trad. it. di G. Sebaste, Feltrinelli, Milano 1996. Non sarà certo sfuggita la diversa traduzione del titolo in lingua italiana: Dal Fabro sceglie di non tradurre il termine *rêveries* mentre Sebaste lo traduce seguendo l'indicazione di M. Raymond, curatore dell'edizione francese cui facciamo riferimento, il quale indica il verbo *rêver* (da cui è derivato il sostantivo *rêverie*), come la traduzione del latino *re-ex-vagare*, ossia *vagabondare*, *errare*. Questo sarebbe stato, nella lingua francese, il primo significato del termine.

<sup>4</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Lecture de Montaigne*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 250; *Lettura di Montaigne*, in *Segni*, trad. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1967, p. 260.

<sup>5</sup> "On", come è noto, nella lingua francese può indicare l'aggettivo identificativo indefinito *quelqu'un* ma può anche sostituire, a seconda dei casi, i pronomi personali di terza persona sia singolare che plurale, quando si vuole indicare un soggetto d'azione sconosciuto.

«*Essendo* questa la difficoltà, sembra che in Cartesio la “dimostrazione di Dio soltanto consentirà di risolvere la questione”»<sup>6</sup>

«Aussi, *tout en parlant* pour la commodité du personalisme, préférons-nous dire qu’il y a *des personalismes*»

---

«Così, *parlando* di personalismo, preferiamo dire che esistono più personalismi»<sup>7</sup>, dove il *tout* è impiegato per rafforzare l’idea di simultaneità.

Vi sono, poi, casi in cui il participio presente deve essere reso in italiano con una proposizione relativa:

«Rien ne peut lui répugner plus profondément que le goût, si commun aujourd’hui, d’un appareil de pensée et d’action *fonctionnant* comme un distributeur automatique des solutions et de consignes...»

«Esso avversa profondamente quella predilezione, così diffusa ai nostri giorni, per una sorta di meccanismo di pensiero e di azioni, *che funzioni* come un distributore di soluzioni e di ordini»<sup>8</sup> (*fonctionnant=qui fonctionne= che funzioni*)

«Le paradoxe initial est celui d’une “illusion” *servant* d’ “expédient” au service de la conservation de la vie»

«Il paradosso iniziale è quello di una «illusione» *che funge* da espediente al servizio della conservazione della vita»<sup>9</sup> (*servant= qui sert=che funge*).

Italiano e francese differiscono anche nella forma adoperata nelle espressioni di cortesia, forma che incontriamo nello stile dell’intervista e del dialogo, o “*entretien*”. Citiamo a questo proposito gli *Entretiens* di P. Ricoeur e G. Marcel dove il primo si rivolge al maestro utilizzando, secondo la regola di cortesia francese, il *vouvoiment* che in italiano va tradotto con il pronome allocutivo *lei*.

Paul Ricœur: «Je lis dans la Préface: “J’inclinai toujours davantage à concentrer ma réflexion sur les anomalies que tout rationalisme escamote et dont il se détourne...” Or, cette recherche sinueuse, fragmentaire, a trouvé son point de cristallisation dans la notion d’existence. *C’est elle que j’aimerais discuter avec vous*. Mais auparavant je tiens à *vous* dire que lorsque parut l’essai *Existence et Objectivité*, dans lequel *vous* avez rassemblé les résultats principaux de *votre* enquête, nous avons eu l’impression... d’être en face d’un de grands textes programmatiques»

Paul Ricœur: «Leggo nella Prefazione: “Ero incline sempre più a concentrare la mia riflessione sulle anomalie che ogni razionalismo elude e da cui prende le distanze...”. Questa ricerca sinuosa e frammentaria ha trovato il suo punto di cristallizzazione nella nozione di *esistenza*. *Questo è quanto amerei discutere con lei*. Ma tengo prima a dirle che quando comparve il saggio *Esistenza e Oggettività*, nel quale ha raccolto i risultati principali della sua indagine, abbiamo avuto l’impressione... di essere di fronte ad uno dei grandi testi programmatici»<sup>10</sup>.

Nella versione italiana, oltre alla coppia *vouvoiment/lei*, troviamo anche il differente impiego della punteggiatura: la *virgola* che in francese separa i due aggettivi *sinueuse*, *fragmentaire* diventa in italiano congiunzione *e*. Notiamo inoltre la *mise en relief* rappresentata in questo passo dalla forma *c’est...que*, forma che ricorre molto frequentemente nei testi filosofici e letterari. La *mise en relief* può essere espressa anche con la *ripetizione del soggetto* o con la sua *inversione*. Tale forma stilistica

---

<sup>6</sup> P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990, p. 19; *Sé come altro*, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 83.

<sup>7</sup> E. MOUNIER, *Le personalisme*, in *Oeuvres*, Ed. du Seuil, Paris 1962, p. 430; *Il personalismo*, trad. it. A. Cardin, A.v.e., Roma 1964, p. 9.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 430; trad. it. p. 10.

<sup>9</sup> RICŒUR, *Op. cit.*, p. 23; trad. it. p. 88.

<sup>10</sup> P. RICŒUR – G. MARCEL, *Entretiens*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, p. 19; *Per un’etica dell’alterità. Sei colloqui*, trad. it. di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma 1998, p. 18.

serve ad attirare l'attenzione sull'elemento della frase cui l'autore vuol dare, appunto, rilievo. Essa modifica l'ordine normale della frase francese che è quello *soggetto-verbocomplemento oggetto/attributo* e altri complementi (tempo, luogo, causa, ecc). In italiano l'enfasi su un elemento della frase è realizzata tramite la *dislocazione a sinistra*, così come in questo esempio: «*delle sue esperienze, non (ne) parla volentieri*»; o con la *dislocazione a destra*: «*Ne ho visti tanti di film*». Altro caso di non corrispondenza del francese e dell'italiano è l'impiego dell'avverbio di intensità *proprio*. Questo avverbio corrisponde, a seconda delle circostanze, alle forme *vraiment, exactement, tout à fait* (proprio, davvero, esattamente); *justement* (proprio, appunto); *juste* (proprio come prossimità spazio-temporale). L'aggettivo *propre* in francese, oltre a specificare, in alcuni

---

casi, il possessivo (pur non potendo mai, al contrario di quanto accade nella lingua italiana, essere adoperato in sua vece), ricorre spesso come aggettivo sostantivato: *propre* è perciò il *proprium*, «ciò che è proprio di...», «l'elemento che caratterizza...», forma, anche questa, che ricorre spesso nei testi filosofici. L'aggettivo possessivo *proprio* in francese è invece reso con *mon* in tutte le sue forme. Particolarità linguistica, questa dell'uso del possessivo, cui accenniamo perché il suo impiego differisce da quello che ne facciamo nella nostra lingua, sebbene ciò non dia luogo a particolari problemi nella lettura dei testi filosofici. Le differenze che ci preme sottolineare sono tre: 1- in italiano l'aggettivo possessivo è preceduto dall'articolo contrariamente a quanto avviene in francese; 2- in questa lingua il possessivo viene impiegato con maggiore frequenza mentre in italiano esso è spesso sostituito dall'articolo (*il pense à sa famille = pensa alla famiglia*); 3- il francese esprime il possessivo anche con l'uso del *pronomme tonique* preceduto dalla preposizione *à* (*cette maison est à moi = questa casa è mia*).

Diverso è anche l'impiego del congiuntivo italiano e del *subjonctif* francese, diversità che ci limitiamo qui a circoscrivere al caso del sistema ipotetico<sup>11</sup> dove il francese distingue, così come il latino, la possibilità (*si + presente indicativo + presente indicativo o imperativo; si + presente indicativo + futuro*), l'irrealtà nel presente o potenzialità (*si + indicativo imperfetto + condizionale presente*), il periodo ipotetico dell'impossibilità (*si + indicativo più che perfetto + condizionale presente*). Nei testi filosofici incontriamo per lo più il secondo di questi casi, ossia quello della potenzialità. Ne proponiamo alcuni esempi tratti da J.P.Sartre, P.Ricoeur, J. Nabert:

«Dostoïevsky avait écrit: «*Si Dieu n'existait pas, tout serait permis*»

«Dostoïevsky scriveva: «*Se Dio non esistesse, tutto sarebbe permesso*»<sup>12</sup>

«Or la question se pose de savoir si, chez Descartes lui-même, le “*j'existe pensant*” se soutient dans cette position de première vérité immédiatement connue par réflexion sur le doute. Ce *serait* le cas si, dans l'ordre des raisons, toutes les autres vérités *procédaient* de la certitude du *cogito*»

«Si presenta, ora, la questione di sapere se, in Cartesio stesso, “*l'io esisto pensando*” possa sostenersi in questa posizione di prima verità immediatamente conosciuta attraverso la riflessione sul dubbio. *Sarebbe* questo il caso *se*, nell'ordine delle ragioni, tutte le verità *procedessero* dalla certezza del *Cogito*»<sup>13</sup>

«*Mais jamais on ne comprendrait que ces faits pussent être promus au rang de motifs s'ils ne coïncidaient pas d'abord avec un acte de la conscience, dont on perd la trace dans la vie psychologique*»<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Per i numerosi casi in cui non si dà questa corrispondenza rimandiamo alla grammatica di Françoise BIDAUD, *Grammaire du français pour italophones*, La Nuova Italia, Firenze 1996.

<sup>12</sup> J.P.SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, p. 36; *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. di G. Mursia Re, Mursia, Torino 19 , p. 40.

<sup>13</sup> RICOEUR, Op. cit., pp. 18-19; trad. it. p. 82.

<sup>14</sup> J. NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, Puf, Paris 1994<sup>2</sup>, p. 98. La traduzione è nostra.

«Ma non arriveremmo mai a comprendere come questi fatti possano essere promossi al rango di motivi se non coincidessero innanzitutto con un atto della coscienza, atto le cui tracce sono da noi smarrite nel corso della vita psicologica».

Accenniamo, infine, ad altri due casi in cui l'uso del *subjonctif* e del congiuntivo è diverso: 1- il *subjonctif* è impiegato nelle subordinate la cui principale esprime dubbio, incertezza, indecisione e simili; quando il verbo della principale esprime forte probabilità, certezza, la subordinata richiede l'*indicatif*. Mentre nel primo caso non rileviamo nessuna differenza con la sintassi italiana, nel secondo caso ciò non si verifica: infatti *je doute qu'il soit satisfait* (dubito che egli sia soddisfatto) ma *je crois qu'il est nécessaire d'intervenir* (credo che sia necessario intervenire); 2- nelle interrogative indirette, il francese non usa il *subjonctif* al contrario dell'italiano che accetta sia l'indicativo che il congiuntivo.

---

Abbiamo già motivato il senso e lo scopo di queste indicazioni grammaticali e sintattiche. Ci rivolgeremo ora alla seconda delle questioni inizialmente annunciate, ossia quella che riguarda la traduzione di alcuni termini filosofici.

NB: meritano un cenno queste altre due particolarità della lingua francese

*Sans doute*, in francese, esprime la *probabilità* e va tradotto con “forse, probabilmente”. “Senza dubbio” corrisponde invece al francese *sans aucun doute*, dunque: *certainement*, “certamente”. *En effet* va tradotto con “infatti” e non va confuso con *en fait*, corrispondente all'italiano “di fatto”, “in effetti”.

*Car*, all'inizio della frase, va tradotto con “infatti”; nel corso di una proposizione, invece, introduce sempre una causale (e dunque va tradotto con “poiché”).

### ***Elementi di terminologia filosofica***

La traduttologia si è ormai affermata, all'interno della linguistica, come *scienza* la cui autonomia è unanimemente riconosciuta. È possibile, in linea di massima, distinguere due grandi settori cui si applica questa scienza, il settore letterario e quello tecnico; la traduzione filosofica, che qui ci interessa, viene generalmente classificata sotto il primo settore. E tuttavia tale classificazione “dà a pensare” tanto ai traduttori letterari che considerano il gergo filosofico in qualche modo tecnico quanto ai traduttori di testi tecnici secondo i quali tale linguaggio vive e si nutre di una polisemia ricca e non codificabile *tout-court*. Tale distinzione ha condotto J.R. Ladmiral a individuare una tipologia propria della traduzione filosofica, o meglio, del «discorso teorico culturale», discorso che sta tra il genere letterario e i testi “tecnici”. L'aspetto *tecnico* è motivato dall'impiego specialistico di alcuni termini (pensiamo al caso dell'aggettivo *phénoménal* che traduciamo nei testi filosofici con *fenomenico* ma che significa innanzitutto *étonnant*, *extraordinaire*, *monstrueux*, e dunque *fenomenale*, *eccezionale*; pensiamo inoltre a tutti quei casi in cui il dizionario indica il significato e l'uso filosofico di un vocabolo). Ma se, da una parte, nella traduzione di un termine filosofico occorre essere quanto meno “accorti”, dall'altra è difficile pensare alla traduzione filosofica esclusivamente nei termini di una “traduzione tecnica” e ci sono opere in cui è difficile tradurre in modo univoco un termine prescindendo dal pensiero dell'autore e dalla tradizione cui esso risale. Vi sono, casi, inoltre, in cui disponiamo di un'equivalenza terminologica nella lingua di arrivo (caso, questo che, anche se non è del tutto raro, è perlomeno fortunato) mentre in altri ci troviamo di fronte alla necessità di

cercare un nuovo significato delle parole, di avvicinare e rendere accessibile un autore ad un'epoca come la nostra, di creare un nuovo linguaggio<sup>15</sup>.

In queste pagine seguiremo l'invito di LADMIRAL il quale, da teorico della traduzione e non da filosofo, osserva che occorre sempre aver ben presente la «dimension herméneutique» della traduzione poiché «non c'è traduzione se non al termine di una *interpretazione* che metta in gioco una mediazione con la soggettività del traduttore»<sup>16</sup>. E proseguendo: «L'idea di una traduzione che escluda ogni interpretazione è un'ipotesi astratta e inesistente poiché implica che le lingue siano assimilabili a codici (*strictu sensu*), facendo sì che la traduzione non sia altro se non una transcodificazione. Questo è ciò che chiamiamo l'illusione della trasparenza traduttiva, corollario di un'ideologia che regna sovrana sulla coscienza linguistica spontanea e preriflessiva rappresentata dal senso comune»<sup>17</sup>; interpretazione che è innanzitutto *minimale* o *puntuale*, che implica, cioè, che sia costantemente compiuta una scelta lessicale. Tra la pratica inconsapevole della traduzione e la

---

sua teoria linguisticistica c'è, allora, una traduzione che è «teoria in atto»<sup>19</sup>, ossia «riflessione teorica formulata espressamente nella prospettiva della messa in atto dei teoremi e *per* la pratica traduttiva»<sup>20</sup>. Questa è l'ipotesi dalla quale parte la traduzione dei termini filosofici che proponiamo qui di seguito<sup>18</sup>.

**Puissance** è il termine francese che traduce la  $\nu\omicron\mu\sigma\upsilon\varsigma$  aristotelica in opposizione all' $\nu\omicron\mu\sigma\upsilon\varsigma$  tradotto con *acte*; sia il *Trésor de la langue française* che il *Robert* segnalano questo come *il solo significato filosofico* posseduto dalla presente parola che traduciamo in italiano, in questo caso, con *potenza*. Da tale significato deriva quello indicato dal *Robert* come *faible* e dal *Trésor* come *passif* di «virtualità», «capacità di diventare ciò che, nel presente, non si è», «possibilità» o anche «potere di...». Tuttavia *puissance* ricorre di frequente nel linguaggio letterario e in quello filosofico secondo accezioni ben diverse da queste prime qui indicate. Allo scopo di chiarire tali significati faremo riferimento a quattro testi: le *Méditations métaphysiques* di R. Descartes<sup>19</sup>, *De l'aperception immédiate* di F.P. Maine de Biran<sup>20</sup>, *De l'acte* e *Les puissances du moi* di Louis Lavelle<sup>21</sup>.

La *Quarta meditazione* di Descartes - dedicata, come è noto, al problema del vero e del falso -, ci offre un ampio spettro dei termini latini tradotti da *puissance*. In questa meditazione Descartes sostiene che i nostri errori nascono dal concorso di due *puissances*, ossia la *puissance de connaître* e la *puissance d'élire* che traducono il latino *facultas cognoscendi* e *facultas eligendi*, a loro volta

---

<sup>15</sup> Si pensi ad Heidegger, al linguaggio dell'enfasi o iperbolico di Levinas nonché ad altri filosofi francesi contemporanei, quali J. Derrida. In questa sede non è nostro intento esaminare questi linguaggi più "specifici" e propri dei singoli autori ma ci fermeremo su termini e espressioni che ricorrono più frequentemente e che appartengono all'*humus* del linguaggio filosofico francese.

<sup>16</sup> Cfr. J.R. LADMIRAL-H.MESCHONNIC, *Poétique de.../théorèmes pour la traduction*, in «Langue française», 3/1981, p. 17.

<sup>17</sup> J.R. LADMIRAL, *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Payot, Paris 1979, p. 230.

<sup>18</sup> Gli strumenti cui faremo che impiegheremo in queste pagine sono: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Puf, Paris 1988<sup>16</sup>; P. Foulquié-R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Puf, Paris 1969; *Le grand Robert de la Langue Française*, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, de P. Robert, Les Dictionnaires Robert, Montréal 1985; *Trésor de la langue française*, Dictionnaire de la langue française du XIX et du XX siècle, Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1980; *Grande dizionario della lingua italiana*, Utet, Torino.

<sup>19</sup> R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, introduction et notes par G. RodisLewis, Vrin, Paris 1978.

<sup>20</sup> F.P.G. MAINE DE BIRAN, *De l'aperception immédiate*, Vrin, Paris 1997.

<sup>21</sup> L. LAVELLE, *De l'acte*, Aubier-Montaigne, Paris 1946; *Les puissances du moi*, Flammarion, Paris 1948.

tradotte in italiano con *facoltà di conoscere* e *facoltà di scegliere*<sup>22</sup>. Il termine *puissance* ricorre, inoltre, nelle pagine in cui Cartesio parla di Dio, dove troviamo il binomio *puissance/potentia*<sup>26</sup>; caso, questo, in cui *puissance* è stata giustamente tradotta con *potenza* indicando con ciò il *potere infinito di Dio*<sup>23</sup>. Ora, pur se il binomio *puissance/facultas* è quello che ricorre più frequentemente, nel testo che stiamo esaminando troviamo anche la coppia *faculté/facultas*<sup>24</sup>. E se la *langue-source* richiederebbe un esame di queste ricorrenze e variazioni, nell'italiano *langue-cible* il problema, almeno in questo caso, non si pone poiché traduciamo tanto *puissance* quanto *faculté* con *facoltà*. Il Lalande non dà notizia di questo significato di *puissance* e sotto tale voce indica i significati di potenza, *virtualité*, forza attiva<sup>25</sup>, accezioni che vengono verificate e confermate proprio a partire dai testi cartesiani; l'unico termine che, nel Lalande, traduce il latino *facultas* è *faculté*. Per contro, il Foulquié tiene conto di questa ricchezza del termine francese indicando, sebbene come il terzo dei significati posseduti dal vocabolo<sup>26</sup>, anche quello di *facultas*<sup>31</sup>. In che modo, allora, può essere giustificato quest'ultimo senso del termine? Riteniamo di poterlo legittimare risalendo al significato

---

<sup>19</sup> LADMIRAL-MESCHONNIC, Op. cit, p. 17.

<sup>20</sup> Ivi.

che *puissance* possedeva nel *vocabolario della scolastica*, vocabolario che Cartesio conosceva bene, dove ricorreva come sinonimo di *facultas*, da cui l'espressione *puissances de l'âme*<sup>27</sup>.

Abbiamo inoltre accennato ad un ulteriore significato del termine di cui dà conto il Lalande, ossia della *puissance* come *force active*, forza attiva. Pur se nel *Vocabulaire* non viene espressamente dichiarata l'ascendenza cartesiana di questa accezione del termine, nella *Quarta meditazione puissance de vouloir* traduce anche *vis volendi* e *puissance d'entendre ou de concevoir* sta per *vis intelligendi*<sup>28</sup>. Nell'edizione italiana non viene fatta questa ulteriore distinzione ma leggiamo anche in questo caso così come nei precedenti *facoltà di volere* e *facoltà di conoscere*. Volendo, però, rendere meglio il significato del termine latino *vis* (in francese *puissance*), potremmo utilizzare una circonlocuzione e tradurre così con «facoltà che è potere datomi da Dio di conoscere e volere». Questa complessità del termine si riflette anche negli altri testi che abbiamo citato all'inizio di questa breve nota sulla *puissance*. Maine de Biran, parlando dell'*effort*, lo sforzo, punto di partenza della sua filosofia, lo definisce come *puissance ou force*. Inoltre, l'*effort*, ossia il momento primo in cui appare la coscienza, è sempre chiamato *force hyperorganique*, forza iperorganica e il termine *puissance* ricorre sempre secondo questa accezione, a testimonianza del fatto che tra il XVIII e il XIX secolo, nella lingua francese, si era ormai consolidato l'uso del binomio *vis/puissance*. La ricchezza semantica di *puissance* non è tuttavia testimoniata solo dai testi cartesiani. E infatti nell'opera di un autore del XX secolo, Louis Lavelle, questo termine si ripresenta con la complessità con cui lo abbiamo conosciuto nella *Quarta meditazione*. In Lavelle, infatti, la parola *puissance* deve essere diversamente interpretata e tradotta a seconda dei vari testi. Così, mentre nell'opera *De l'acte* la

---

<sup>22</sup> CARTESIO, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, Laterza, Bari-Roma 1997, p. 53 (d'ora in poi l'edizione latina e francese dell'opera sarà indicata con *Méditations* e la traduzione italiana con *Meditazioni*). <sup>26</sup> Cfr. Id., *Méditations*, p. 36, p. 57, p. 49, dove la coppia *puissance-potentia* è anche riferita all'io.

<sup>23</sup> Sulla base di queste osservazioni il Robert osserva anche che la *Wille zur Macht* nietzschiana è tradotta in francese con *Volonté de puissance* (*volontà di potenza*).

<sup>24</sup> Cfr. DESCARTES, *Méditations*, p. 51

<sup>25</sup> Cfr. Lalande: voce *Puissance*, punto B, p. 860.

<sup>26</sup> Il primo è la *puissance* come potere di dominio (*potentia*), il secondo è quello già ricordato di virtualità o possibilità.

<sup>31</sup> Questo stesso significato è anche riportato dal Robert come *sens vague* del termine, senso da cui deriva l'espressione *puissance de l'âme*.

<sup>27</sup> Questo significato del termine *puissance* ci è testimoniato dal *Trésor*. A questo proposito cfr. anche E. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Vrin, Paris 1979, voce: *puissance*, pp. 248-251.

<sup>28</sup> DESCARTES, *Méditations*, p. 58.

*puissance* deve essere intesa come «capacità di...», «potere di...», ne *Les puissances du moi*, dove la centralità del termine è già annunciata dal titolo, *puissance* può essere tradotta sia con «potere di...» (e dunque *I poteri dell'io*) quanto con *facoltà* (*Le facoltà dell'io*). Inoltre lo stesso autore, rivendicando la propria discendenza da Cartesio, osserva che «la libertà...si scinde in due facoltà (*puissances*) differenti delle quali una è l'intelletto, che è capacità di pensare i possibili, l'altra è la volontà, la quale è capacità di realizzarli»<sup>29</sup>. La duplice pendenza del termine, pendenza consapevolmente mantenuta da Lavelle, ci impedisce, dunque, di tradurre *puissance* in modo univoco e prescindere dal contesto e dalle opere del filosofo. È opportuno osservare che in quest'ultimo caso incontriamo il problema opposto a quello rilevato nel testo cartesiano dove *puissance*, tanto nei passi in cui traduce *vis* quanto in quelli in cui è impiegata per il latino *facultas*, viene sempre tradotta con *facoltà*, termine con il quale, nell'italiano *langue-cible*, traduciamo anche il binomio *faculté-facultas*. Caso emblematico, questo, che ci avverte del fatto che nella traduzione il rapporto tra la *langue-source* e la *langue-cible* può mutare e che non può essere determinato o definito dai confini della pura e semplice corrispondenza terminologica tra due lingue.

**Esprit.** La nostra lingua non possiede un termine la cui molteplicità di significati si avvicini a quella del vocabolo *esprit*. Il Robert indica ben sei distinte accezioni della parola ognuna delle quali possiede a sua volta altrettanti significati che vanno da *souffle*, *air*, a *fantôme*, *intention* e altri. Lo stesso dizionario ci avverte, inoltre, che *esprit* traduce il latino *spiritus*; eppure, se andiamo a verificare nei testi filosofici il significato del binomio *esprit/spiritus*, vediamo che tale corrispondenza è complessa perché reca con sé le stratificazioni semantiche con cui la parola *spiritus* è entrata nel linguaggio filosofico<sup>35</sup>. J.R. Armogathe, nell'articolo *Le vocabulaire de l'âme au dix-septième siècle*<sup>36</sup>, ha ben evidenziato la complessità semantica della parola *spiritus* e della coppia *esprit/spiritus*. Tra i vari significati della coppia da lui individuati accenniamo solo a quelli esemplificati attraverso i testi cartesiani, che distinguiamo in opere scritte nel linguaggio medico e

scientifico e opere filosofiche. Mentre nel primo caso la simmetria tra <sup>30</sup>*spiritus* e *esprit* è perfetta, nel linguaggio filosofico, e nello specifico nel linguaggio dell'anima, tale omogeneità è più difficilmente rilevabile. In questo secondo caso, infatti, *esprit* traduce il latino *ingenium* e, nella maggior parte dei passi, *mens*. Così:

*esprit*

(□□□□□□)

spiritus

(□□□□)

mens

ingenium

Da tale originaria complessità nasce la difficoltà di tradurre questo termine nell'italiano *langue-cible*. Nelle *Méditations métaphysiques* di Descartes *esprit*, nella maggior parte dei casi traduce, secondo quanto veniamo dall'accennare, il latino *mens*. Riportiamo, a titolo esemplificativo, questo celebre passo della *Seconda meditazione*:

«Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel *mente* concipitur, necessario esse verum»

<sup>29</sup> L. LAVELLE, *La liberté comme terme premier*, in *De l'intimité spirituelle*, Aubier- Montaigne, Paris 1955, p. 203.

<sup>30</sup> A. LAMARRA, *Esprit nei Nouveaux essais sur l'entendement humain* di G.W. Leibniz, in *Spiritus*, Atti del quarto colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, p. 345. L'intero volume è uno strumento prezioso per la conoscenza della complessità semantica della parola *spiritus* e dell'eredità che ha recato con sé entrando nella formazione del lessico filosofico europeo. <sup>36</sup> In *ibidem*, pp. 325-331.

«Enfin il faut conclure, et tenir pour constant, que cette proposition, *J e suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois *en mon esprit*»<sup>31</sup>

Altro esempio ci è offerto dal celebre passo in cui Descartes parla del *morceau de cire*, del pezzo di cera che, ci avverte filosofo, può essere conosciuto nella sua verità solo dall'intelletto:

«Superest igitur ut concedam, me nequidem imaginari quid sit haec cera, sed sola *mente* percipere... Quenam vero est haec cera, quae non nisi *mente* percipitur? Nempe eadem quam video, quam tango, quam imaginor, eadem denique quam ad initio essere arbitrabar. Atqui, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec umquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed *solius mentis inspectio*»

«Il faut donc que je tombe d'accord... qu'il n'y a que mon *entendement* seul qui la conçoive... Or quelle est cette cire qui ne peut être conçue que *par l'entendement ou l'esprit*? Certes, c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement; mais ce qui est à remarquer, sa perception, *ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit* n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une *inspection de l'esprit*»<sup>32</sup>

Nell'edizione italiana delle *Meditazioni*, *esprit (mens)* è per lo più tradotto con *spirito* e solo in pochi luoghi, nei quali si è tenuto conto del testo latino e non soltanto di quello francese, troviamo la coppia *esprit/mente*. La traduzione italiana dei passi sopra citati in latino e francese rende esemplificativamente conto di quanto abbiamo appena affermato:

«Bisogna infine concludere, e tener fermo, che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la percepisco nel mio *spirito*»<sup>39</sup>

«Bisogna dunque che ammetta che con l'immaginazione non saprei concepire che cosa sia questa cera, e che non v'è se non il mio intelletto che la concepisca... Ora, qual è questa cera, che non può essere concepita se non dall'intelletto o dallo *spirito*? Certo è la stessa che io vedo, tocco, immagino, e la stessa che conoscevo fin da principio. Ma, e questo è da notare, la percezione, o l'azione per mezzo della quale la si percepisce, non è una visione, né un contatto, né

---

un'immaginazione, e non è mai stata tale, benché per lo innanzi lo sembrasse, ma solamente una visione della mente [*solius inspectio mentis*]»<sup>33</sup>.

È opportuno ricordare che l'edizione delle *Meditazioni metafisiche* cui facciamo riferimento è stata realizzata da Adriano Tilgher a partire dal testo francese ma rivista e modificata in un secondo tempo da Francesco Adorno sulla base del testo latino; testo a partire dal quale Adorno ha modificato la prima versione italiana dell'opera nella quale il presente passo era tradotto con *visione dello spirito* e non con *visione della mente*<sup>34</sup>.

La duplice oscillazione del termine è evidente anche in queste due traduzioni del *Discours de la méthode (Discorso sul metodo)*, del quale proponiamo la lettura di un passo tratto dalla *Quarta parte* dedicata ai *Fondements de la métaphysique*:

«Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolu de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'*esprit*, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes»<sup>42</sup>

---

<sup>31</sup> DESCARTES, *Méditations*, p. 25.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 32; in questo passo il termine *mens* è tradotto sia con *entendement*, intelletto, che con *esprit*.<sup>39</sup> Id., *Meditazioni*, p. 24.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 30

<sup>34</sup> Cfr. Id., *Discorso sul metodo*, trad. it. a cura di A. Tilgher, Laterza, Bari-Roma 1928, p. 102.<sup>42</sup> Id., *Discours de la méthode*, Vrin, Paris 1992, p. 89.

«E infine, considerando che anche gli stessi pensieri, che abbiamo nella veglia, possono venirci egualmente durante il sonno, in cui non ve n'è alcuno che sia vero, mi decisi di fingere che tutte le cose che m'erano potute entrare nella *mente* non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni» (trad. it. di E. Carrara, Nuova Italia, Firenze 1988<sup>30</sup>, p. 83)

«Ed infine, considerando che tutti gli stessi pensieri, che noi abbiamo essendo svegli, ci possono anche venire quando dormiamo, senza che ce ne sia nessuno allora che sia vero, mi decisi a fingere che tutte le cose che m'erano entrate nello *spirito* non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni» (trad. it. di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1928)

Nella traduzione di *esprit*, dunque, dovendo optare per uno dei due termini fin qui ricorsi, occorre tener conto tanto della “loro” storia all'interno del lessico filosofico europeo<sup>35</sup> quanto della ricchezza che, ereditata –come ricordavamo all'inizio di questa breve nota dedicata alla traduzione del termine francese *esprit*- dallo *spiritus* latino, è ancora oggi testimoniata dal Robert, il quale parla di *esprit* in quanto *souffle*, di *spirito* in quanto termine dell'ontologia e della metafisica ma anche *esprit* in quanto *mens* e *ingenium*, come leggiamo nel quarto punto dove si parla di *réalité pensante, intellecto, pensiero, intelligenza, ragione, conoscenza, riflessione, concezione* e perfino di *anima (âme), coscienza, soggetto, io (moi)*. Ricchezza, questa, la cui eco era ancora viva nella filosofia francese della prima metà del '900 e in particolare nel movimento della *Philosophie de l'esprit*, fondato da L. Lavelle e R. Le Senne nel 1934. I due filosofi, rivendicando la peculiarità della tradizione filosofica francese e, in particolare, della sua discendenza da Cartesio, osservano che a partire dal padre della soggettività moderna il pensiero francese è stato connotato da un duplice carattere *psico-metafisico* (*psycho-métaphysique*), carattere che è innanzitutto posseduto dal termine *esprit*<sup>36</sup>, il quale indica, appunto, il mentale (psicologico) e lo spirituale (metafisico). Questo duplice connotato è la testimonianza della polisemia con la quale la parola *esprit* è entrata nella filosofia moderna, ricchezza semantica che il termine mantiene ancora oggi.

#### *Esprit de géométrie - esprit de finesse.*

La parola *esprit* rimanda quasi inevitabilmente a questa celebre coppia pascaliana. Il Robert classifica queste espressioni sotto la voce *esprit comme qualité, aptitude intellectuelle*, secondo quanto leggiamo in Pascal. Nell'edizione dei *Pensieri* curata da A. Bausola<sup>37</sup>, queste espressioni

---

sono tradotte con *spirito di geometria (o geometrico) e spirito di finezza*, versione che è anche la più diffusa e conosciuta. Questa non è, tuttavia, l'unica traduzione italiana e tra le diverse edizioni di cui disponiamo, scegliamo di confrontare la presente con quella curata da Franco De Poli<sup>38</sup>, nella quale *esprit de géométrie- esprit de finesse* sono tradotti con *spirito matematico e intuizione*<sup>39</sup>. Nel primo caso assistiamo ad una traduzione che è fedele al senso delle parole e che può essere facilmente ricondotta al contesto linguistico di appartenenza, secondo quanto ci è testimoniato anche dal Robert; nel secondo caso la traduzione è invece realizzata tenendo conto di tutto il pensiero pascaliano, dal quale possiamo facilmente ricavare i significati di *spirito matematico e intuizione*, frutto di una precisa scelta del traduttore, anche questa legittima, di *specificare* e *orientare* il senso delle parole della *langue-source* verso termini per certi versi diversi rispetto a quelli di partenza. Ancora in Pascal, infine, *esprit* ricorre anche con altri significati: *esprits forts*, espressione che sta per «atei» o

---

<sup>35</sup> A questo proposito si veda anche l'articolo di T. Gregory il quale osserva che *esprit* traduce il latino *mens, animus, ingenium, mentis acies* (Cfr. T. GREGORY, *Sul lessico filosofico latino del seicento e del settecento*, in *Lexicon philosophicum*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991, p. 17).

<sup>36</sup> Cfr. R. LE SENNE, *De la «philosophie de l'esprit»*, in *L'activité philosophique en France et aux États-Unis*, vol. II, PUF, Paris 1950, p. 121.

<sup>37</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, Rusconi, Milano 1997<sup>4</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. Id., *Pensieri*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996.

<sup>39</sup> Cfr. ibidem, p. 13.

«libertini»); in tal caso sarebbe opportuno tradurre con l'unico sostantivo italiano indicando, in nota o tra parentesi, l'espressione francese. Inoltre, anche nelle *Pensées*, così come in Cartesio, *esprit* ricorre per *mente*, come in questo passo:

«Il faudrait avoir tout à fait l'*esprit* faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent».

«Bisognerebbe avere la *mente* del tutto alterata per ragionare male attorno a principi così grossi che è quasi impossibile che sfuggano»<sup>40</sup>.

**Altri termini e verbi del conoscere.** Pur se per nella maggior parte dei casi la traduzione dei termini e verbi del conoscere non dà luogo a particolari problemi nella traduzione dalla lingua francese a quella italiana, vi sono sfumature e particolarità che occorre tener presenti. Non incontriamo difficoltà nella traduzione di *penser* con *pensare* (*la pensée*= *il pensiero*); dai *Principes* di Cartesio conosciamo poi che vi sono in noi solo «due specie di pensieri, cioè la percezione (*perception*) dell'intelletto (*entendement*) e l'azione della volontà»<sup>41</sup>. E proseguendo: «Tutti i modi del nostro pensare possono essere ricondotti a due più generali, delle quali una consiste nel *percepire* (*apercevoir*) tramite l'intelletto e l'altra a determinare sé per il tramite della volontà»<sup>42</sup>. In questo *Principio*, dunque, all'atto della percezione corrisponde il verbo *apercevoir*, tra i significati del quale il Robert indica *percevoir*, *comprendre*, *sentir*, *voir*, *appréhender*, tutte accezioni, queste, con le quali possiamo tradurre il presente verbo anche in italiano. Verbo, che, d'altra parte, non compare né nel Lalande né nel Foulquié, ad indicare la mancanza di un suo significato tecnico preciso, anche se è interessante notare che il secondo lessico, sotto la voce *aperception*, indica questa stessa come *acte d'apercevoir* e distingue da questi due termini *perception* e *percevoir*, differenza che non rileviamo, ad esempio, nel Robert, dove tanto il verbo *percevoir* quanto la voce *apercevoir* sono impiegati quali sinonimi.

Il problema nasce, di fatto, con Leibniz, il quale ha creato il vocabolo *aperception* (it: *appercezione*) dando vita alla tradizione che ben conosciamo. Il termine leibniziano è stato accolto da Maine de Biran, il quale conosceva il pensiero di questo filosofo, fatto che legittima l'ipotesi di una ricorrenza e di un utilizzo non casuali della parola. Tra il numero esiguo di opere pubblicate in vita da Biran, ricordiamo che egli fu autore di una biografia su Leibniz pubblicata dall'editore Michaut nella *Biographie Universelle* (1819)<sup>43</sup>. Ora, proprio a proposito dell'*effort*, fatto primitivo della coscienza, Biran usa il termine *aperception immédiate*, che traduciamo con *appercezione immediata*. Come tradurre, tuttavia, il verbo che indica l'azione dell'*aperception*, ossia *apercevoir*?

In questo contesto, rispondiamo senza esitazione che occorre tradurre con l'italiano *appercepire*. Con la consapevolezza, però, che questa non è l'unica accezione in cui il termine francese ricorre, come abbiamo avuto modo di leggere nel testo di Cartesio, e che, dunque, questo non è l'unico senso che possiamo attribuirle nella traduzione. D'altra parte, la discussione attorno all'*aperception* e all'*acte d'apercevoir* non può essere risolta né tantomeno esaurita dall'impiego leibniziano del termine e dal significato che è stato introdotto nella filosofia da questo autore. Il Lalande riporta un breve stralcio della discussione di cui il verbo è stato oggetto, discussione che ha visto contrapporsi quanti propendevano per la netta separazione tra *aperception-apercevoir* e gli altri significati dei due termini, in particolare *appréhension-appréhender* e quanti, come W. James, proponevano di smussare le

<sup>40</sup> *Pensieri*, ed. Rusconi, pp. 36-37.

<sup>41</sup> DESCARTES, *Principes de philosophie*, Vrin, Paris 1984, p. 76.

<sup>42</sup> Ivi.

<sup>43</sup> Cfr. MAINE DE BIRAN, *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, éd. Tisserand, T. XI, Alcan, Paris 1939, pp. 435-489).

differenze tra *perception*, *apercevoir*, *percevoir* poiché sono tutti termini che indicano allo stesso modo «l'atto con il quale prendiamo coscienza di una cosa». D'altra parte, è questo il valore principale che *apercevoir* possiede nella lingua francese, dove indica l'azione del «voir soudainement, commencer à voir», mentre, nel linguaggio filosofico, indica l'atto di «saisir par une perception distincte», da cui *connaître*, *comprendre*<sup>44</sup>, significati che legittimano da parte nostra una maggiore libertà nella traduzione, eccezion fatta per le opere in cui esso assume un significato preciso e specifico.

Il verbo *percevoir* e il termine *perception* sembrerebbero porre un numero minore di problemi. Uno dei casi in cui leggiamo la corrispondenza della coppia *perception/percevoir* è la *Phénoménologie de la perception* di M. Merleau-Ponty:

«Revenons à l'expérience *perceptive*. Je *perçois* cette table sur laquelle j'écris. Cela signifie, entre autres choses, que mon acte de *perception* m'occupe, et m'occupe assez pour que je ne puisse pas, pendant que je *perçois* effectivement la table, m'apercevoir la *percevant*»

«Ritorniamo all'esperienza *perceptiva*. Io *percepisco* questo tavolo sul quale scrivo. Ciò significa, tra l'altro, che il mio atto di *percezione* mi occupa, e mi occupa quanto basta perché, mentre *percepisco* effettivamente il tavolo, io non possa cogliermi *nell'atto di percepirlo*»<sup>45</sup>.

In italiano, dunque, traduciamo *perception* con *percezione*, (secondo tutti i significati che questa parola possiede) e *percevoir* con *percepire*. *Percevoir* significa «saisir, prendre conscience par les sens», e «saisir, prendre connaissance par l'intuition»; si tratta di un verbo che ricorre meno frequentemente rispetto ad *apercevoir* che, secondo l'uso iniziato da Cartesio, viene il più delle volte impiegato quale verbo che esprime l'azione della *perception*. Termine, quest'ultimo, che in Cartesio, come abbiamo modo di leggere nel principio sopra riportato, indica *tutti gli atti dell'intelletto*. Mentre, da un lato c'è, dunque, una corrispondenza tra *aperception-apercevoir*, dall'altro con *perception* incontriamo tanto il verbo *percevoir* quanto *apercevoir*, ambedue traducibili con *percepire* o *conoscere*<sup>46</sup>. Altri verbi che ricorrono nelle espressioni del conoscere sono *connaître/conoscere*, *comprendre/comprendere*, *concevoir (conception)/concepire (concezione)*, *appréhender*, che solo nel linguaggio filosofico significa *apprendere*, *concepire*, *comprendere*, *apprendere/apprendere* e *imparare*, *venire a sapere* ma anche *insegnare*<sup>47</sup>. Il differente uso di queste espressioni verbali ci è testimoniato da Cartesio, il quale nella *Risposta alle prime obiezioni*, replicando a Caterus che dichiarava impossibile ogni idea, o dunque, conoscenza dell'infinito, controbatte affermando che «l'infinito non è, a dire il vero, compreso (*compris*), ma

---

esso è *inteso (entendu)*, poiché intendere (*entendre*) chiaramente e distintamente che una cosa è tale che non vi si possano trovar dei limiti, è intendere (*entendre*) chiaramente che essa è infinita»<sup>48</sup>.

Un discorso a parte merita il termine *intuition/intuizione*. La particolarità consiste nel fatto non esiste un verbo che in francese traduca il nostro *intuire*. In questo caso occorre rendere il verbo

---

<sup>44</sup> Leggiamo nel Robert che *appréhender* significa *saisir par la pensée*, *concevoir*: al di fuori di un uso specifico del termine, l'obiezione mossa da James sembrerebbe, allora, essere legittima. Ricordiamo, infine che questo verbo, nella forma riflessiva *s'apercevoir*, indica il «rendersi conto di, prendere immediatamente coscienza che...».

<sup>45</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 275; *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Il saggiatore, Milano 1965, p. 317.

<sup>46</sup> Sia *percevoir* che *apercevoir* derivano dal latino *percipere* (ad-percipere): altri termini con cui il verbo latino è stato reso nel linguaggio filosofico moderno sono *penser*, *entendre*, *concevoir*, *connaître*, *comprendre*.

<sup>47</sup> *Apprendre* traduce tanto il *docere* quanto il *discere* latino. Nel primo caso esso è impiegato in senso oggettivo (*faire connaître, enseigner*), nel secondo caso esso è impiegato in senso soggettivo (*acquérir la connaissance de, découvrir*).

<sup>48</sup> CARTESIO, *Meditazioni*, p. 107.

italiano con le espressioni *connaître* o *comprendre par intuition*. Così, mentre nelle *Meditazioni* di Cartesio la traduzione francese del verbo latino *percipere* è resa con *penser, connaître, comprendre, entendre* e gli altri verbi sopra già indicati, il latino *intueri* è tradotto con la perifrasi «je crois connaître avec une évidence très grande»<sup>49</sup> e *acie mentis intueor* diventa «par la force et l'application intérieure de mon esprit»<sup>50</sup>.

Francese e italiano differiscono anche in alcune sfumature del significato e del valore attribuito dalle due lingue al verbo *sentir/sentire* e al vocabolo *sentiment/sentimento*. Quest'ultimo possiede in Cartesio lo stesso valore di *avis* e, in questo autore, *à mon sentiment* sta per *à mon avis*. *Sentir*, poi, è anche *penser*, secondo quanto leggiamo nella *Seconda meditazione* e nei *Principes*:

«Mais qu'est ce donc que je suis? Une chose qui pense: qu'est-ce qu'une qui pense? C'est-à-dire qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui *sent*»

«Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che *sent*»<sup>51</sup>

«*Ce que c'est penser*. Par le mot penser j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi *sentir*, est la même chose que penser»

«*Che cosa è pensare*. Con la parola pensiero io intendo tutto quel che accade in noi in tal modo, che noi lo percepiamo immediatamente per noi stessi; ecco perché non solo intendere, volere, immaginare ma anche *sentire* è qui lo stesso che pensare»<sup>52</sup>

*Sentir* è, dunque, un modo del *pensare*, come apprendiamo da questi passi dell'opera di Cartesio, ma indica anche, secondo quanto leggiamo nel lessico del Foulquié, «l'aver una sensazione», «conoscere tramite i sensi», da cui derivano *sensation* (sensazione) e *sens* (senso/sensi). *Sentir* vuole dire, infine, «essere toccati, commossi» secondo l'espressione francese *être affecté*. Questa stessa testimonianza ci è offerta tanto dal Robert quanto dal *Trésor*. Qui leggiamo, infatti, che questo verbo indica l'azione di conoscere *par l'intermédiaire des sens* come pure il «connaître par l'intuition de l'intellect, prendre conscience de percevoir par l'intuition». Di qui i tre significati che il Foulquié attribuisce a questo verbo, la cui storia è stata segnata sia dalla filosofia di Condillac<sup>53</sup>, da cui il significato di *sens, sensation, sensualisme*, sia da quella che ha visto questo termine come origine della parola *sentiment* e dunque *sentimento in quanto conoscenza immediata*. Mentre nel primo caso includiamo *sentir* nella costellazione semantica dei verbi che indicano l'essere toccati, l'affezione (*afficere, affecter, être affecté*), nel secondo caso lo introduciamo nella costellazione semantica dei verbi che indicano gli atti del pensiero.

Il termine *sentiment* possiede la stessa ricchezza semantica del verbo da cui deriva. Il suo primo significato è «facoltà di sentire, di ricevere sensazioni»<sup>54</sup> ma esso indica anche le espressioni dello stato emotivo dell'uomo e la «consapevolezza di ciò che attiene a sé, al proprio stato di individuo», significato da cui deriva quello specificatamente filosofico di «sentimento fondamentale e sostanziale, coscienza dell'io di esistere nelle continue modificazioni prodotte dalle sensazioni».

---

<sup>49</sup> Id., *Méditation*, p. 36.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 29; *Meditazioni*, p. 27.

<sup>52</sup> Id., *Principes*, p. 56; trad. it. di A. Tilgher e M. Garin, Laterza, Bari-Roma 1995, p. 25.

<sup>53</sup> Cfr. Étienne Bonnot, Abbé de CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Libraires associés, Paris 1801.

<sup>54</sup> Grande Dizionario della Lingua Italiana: voce *sentimento*.

Anche *sentiment*, dunque, così come *sentir*, possiede una forte impronta gnoseologica che gli deriva dal fatto che esso nasce dal *sentire sé nell'atto della propria esistenza*. A questo proposito citiamo ancora una volta Maine de Biran, il quale parla dell'*aperception* dell'*effort* nei termini di *sentiment*. Come abbiamo avuto modo di osservare, per Biran l'*effort* è il momento in cui nasce la luce della coscienza, ragione per cui l'io coincide con l'istante in cui l'esistenza viene *sentita*. Lo stesso vale per la libertà, il *sentiment* della quale ce ne fornisce la particolare certezza della sua esistenza in atto. Tanto il Lalande quanto il Foulquié ci forniscono un ampio spettro dei significati di questo termine: azione di sentire, emozioni (avvicinandosi, da questo punto di vista, alla sensazione), la «morale del sentimento» di Rousseau, dove *sentiment* si oppone a *égoïsme* e sta per *connaissance intuitive et immédiate*; *sentiment* come *conscience* e, altro significato, come *intuition* in quanto *giudizio immediato e certo*. Il Foulquié sintetizza questi significati in tre gruppi partendo dalla constatazione del fatto che in un primo momento *sentiment* e *sensation* erano due termini vicini e legati dalla loro comune derivazione dal verbo *sentir* (di qui l'accezione di *sentiment* come «sentirsi»). Questo cammino comune si è poi differenziato e *sentiment* possiede oggi una triplice valenza: *affettiva*, *cognitiva* (così in Descartes, Pascal, Biran, Lavelle, Marcel, Nabert e altri) e *mista* in quanto «stato psichico che è contemporaneamente cognitivo e affettivo»<sup>55</sup>, significati, questi che avvalorano la portata gnoseologica del termine qui esaminato.

In italiano traduciamo questi termini con *sentire* e *sentimento*. Tale traduzione necessita, tuttavia, della consapevolezza che nella nostra lingua il significato principale e corrente del verbo *sentire* è «provare percezioni legate agli stimoli sensoriali»<sup>56</sup>. Ma sebbene tale significato sia il primo posseduto dal verbo, non dobbiamo dimenticare che anche in italiano *sentire* significa *intuire*, *pensare*, *giudicare*, *avere un'opinione intellettuale, speculativa*, o, secondo l'uso filosofico, «avere percezione del proprio esistere fisico (corpo) o spirituale (anima)», significato che questo verbo sta smarrendo ma che lo avvicina all'area semantica del *sentir* francese. Lo stesso vale per *sentiment/sentimento* che, tanto nella *langue-source* quanto nella *langue-cible* rientrano nella sfera dell'intuizione quando questa è intesa come conoscenza immediata, così come ci avverte il Lalande indicando tra i vari significati di *intuition* anche quello di «*sûreté et rapidité du jugement, divination instinctive (des faits ou des rapports abstraits)*»<sup>57</sup>.

**Il linguaggio dell'affezione.** *Affect*, ci avverte il Foulquié, è un neologismo «creato sul modello di *concept*»<sup>58</sup>. Il termine, che non è preso in considerazione dal Lalande, è utilizzato solo in psicologia dove indica un «*état affectif*». La stessa indicazione ci è fornita dal Robert il quale indica anche l'etimologia latina del termine, ossia *affectus*. *Affecter* appare, invece, in ambedue i lessici filosofici che ne indicano la duplice derivazione etimologica dal latino *afficere* e *affectare*. Nel primo caso indica «esercitare un'azione sull'organismo o sulla realtà psichica, e principalmente un'azione perturbatrice»; nel secondo senso vuole dire «avere-ambizione di-» o anche «ostentare un comportamento che non riflette lo stato d'animo». Anche *affection* compare in ambedue i lessici (così come *affectif* e *affectivité*) e indica sia uno stato fisico (essere affetto da...) che, nel vocabolario psicologico, «ogni stato della sensibilità, stato psichico accompagnato da piacere o dolore»; inoltre, e questa è l'accezione più diffusa, *affection* riguarda ogni sentimento lontano tanto dalla passione quanto dalla devozione, sentimento provato nei riguardi degli altri. *Affectif*, che deriva dal verbo

<sup>55</sup> Foulquié: voce *sentiment*. Questo duplice significato è testimoniato anche dal Robert che declina *sentiment* in questo modo: 1- senso ormai in disuso, «il fatto o la possibilità di sentire, provare, percepire» da cui deriva la definizione di *sentiment* come «stato o modificazione psicologica»; 2- «Coscienza più o meno chiara, conoscenza relativa a un oggetto complesso e astratto» e perciò «intuizione, cuore, coscienza» da cui l'espressione «*sentiment de l'existence*». Capacità di sentire e valutare intuitivamente. 3- Nel linguaggio psicologico, tendenza affettiva stabile e duratura, meno violenta dell'emozione o della passione.

<sup>56</sup> Grande Dizionario della Lingua Italiana: voce *sentire*.

<sup>57</sup> Cfr. Lalande: voce *intuition*, punto E.

<sup>58</sup> Cfr. Foulquié: voce *affect*, *affection*, *affectivité*.

*affecter/afficere*, indica tanto gli «états affectifs, la conscience affective» intesi come stati di piacere e di dolore fisico e morale quanto, nell'uso più comune del termine, l'insieme

---

degli stati della vita sentimentale. In quest'ultimo caso *affectif* è sinonimo di *affectivité*, sostantivo che possiede, però, anche altri due significati, ossia «le pouvoir d'être affecté» e «la disposition de celui qui éprouve spontanément des sentiments affectueux».

Nella traduzione di questo linguaggio nell'*italien langue-cible* troviamo però delle differenze. Innanzitutto il neologismo *affect* corrisponde all'italiano *affetto*, termine il cui uso è consolidato e che designa un «moto dell'anima, inclinazione sentimentale, sentimento, passione». *Affetto*, però, indica anche «l'essere affetto da (una malattia)», «essere modificato», «impressionato», «alterato». Questa parola nasce dalla traduzione del participio passato del verbo *afficere*, ossia *affectus* ed è l'unico caso in cui rileviamo nella nostra lingua l'eco del verbo latino. Come tradurre, allora, *affecter*? Quando è utilizzato nella sua derivazione dal latino *affectare* i problemi non si pongono poiché disponiamo anche noi di *affettare* nel senso di mostrare, ostentare un atteggiamento di orgoglio, di supponenza, verbo da cui derivano *affettato* (comportamento affettato) e *affettazione* («maniera di agire e parlare ricercata»). Al contrario, *affect/affectus/affetto* derivano da *afficere*, seconda delle parole da cui deriva il francese *affecter*. *Afficere* significa *influire, fare impressione, rendere tale o tal altro*<sup>59</sup>. Questo significato, posseduto dal francese *affecter*, non esiste nella lingua italiana che non dispone di un verbo dallo stesso significato equivalente. L'unico vocabolo che si avvicini all'*affecté* francese è *affetto* nel secondo dei significati che abbiamo sopra indicato. In questa stessa area semantica rientra il termine *affettibilità*, ossia «capacità di essere modificato, di ricevere impressioni», da cui *affettibile* come «ciò che è modificabile». Anche *affettivo*, in un senso ormai scomparso nella nostra lingua, rientrava nella costellazione dell'affettibilità come «la capacità di modificare, di impressionare», e dunque secondo un'accezione *attiva*. *Affezione*, inoltre, sebbene in un senso più debole dell'*affection* francese, ha conservato un certo legame con l'originario *afficere* latino, legame che è evidenziato da uno dei significati che questa parola possiede, ossia *impressione*<sup>68</sup>. Per questa derivazione etimologica il francese *affecter* può essere tradotto con «impressionare, toccare, commuovere», o, nella forma del passivo *être affecté* -forma che ricorre spesso nei testi filosofici-, come «essere toccato, impressionato, commosso».

**Le espressioni del credere.** In questa costellazione rientrano il verbo *croire* e i sostantivi *créance, croyance, confiance, foi*, tradotti comunemente in italiano con *credere, credenza, fiducia, fede*. Mentre traduciamo i due ultimi sostantivi con i rispettivi vocaboli di cui dispone la nostra lingua (*confiance/fiducia, foi/fede*), la scelta di tradurre due termini diversi (*créance* e *croyance*) con *credenza* è indice della non perfetta corrispondenza esistente tra queste due espressioni e l'italiano *langue-cible*. Partiamo dal termine *créance*, che Cartesio, nel celeberrimo esordio delle *Méditations*, ci ha consegnato in un'accezione prettamente negativa:

«Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu, que dès mes premières années j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritable, et que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie, de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma *créance*, et commencer tout de nouveau dès les fondements...»

«Già da tempo mi sono accorto che, fin dai miei primi anni, avevo accolto come vere una quantità di false opinioni, onde ciò che in appresso ho fondato sopra principi così mal sicuri, non poteva essere che assai dubbio ed incerto; di guisa che m'era d'uopo prendere seriamente una volta in vita mia a disfarmi di tutte le opinioni ricevute fino ad allora in mia *credenza*, per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta...»<sup>69</sup>.

---

<sup>59</sup> Cfr. Calonghi, *Dizionario latino-italiano*, Rosenberg & Sellier, Torino 1950, voce *afficio, is, feci, fectum, afficere*.

<sup>68</sup> Il primo significato di questo termine è «provare dei sentimenti per qualcuno o verso qualcosa». <sup>69</sup> DESCARTES, *Méditation*, p. 18; *Meditazioni*, p. 17.

*Créance* è dunque tradotto con *credenza*, ossia con conoscenza non verificate ma accettate in ogni caso come vere. Ora, con *credenza* viene tradotto in italiano anche un altro termine francese, *croyance*. Ne riportiamo due esempi, uno tratto da *L'être et le néant* di J. P. Sartre e il secondo tratto da *L'expérience intérieure de la liberté* di J. Nabert.

---

«Si toute *croyance* de bonne foi est une impossible *croyance*, il y a place à présent pour toute *croyance* impossible. Mon incapacité à *croire* que je suis courageux ne me rebutera plus, puisque, justement, toute *croyance* ne peut jamais assez *croire*»

«Se ogni *credenza* di buona fede è una *credenza* impossibile, c'è ora posto per una *credenza* impossibile. La mia incapacità a *credere* che sono coraggioso non mi farà più impressione in quanto che ogni *credenza* non può mai, veramente, *credere* abbastanza»<sup>60</sup>.

Nella stessa pagina Sartre osserva che il verbo *croire* è connotato da un'oscillazione in virtù della quale esso indica tanto la certezza ferma e non vacillante della fede quanto la debolezza delle nostre opinioni<sup>61</sup>. Sul problema, a nostro parere decisivo per la traduzione italiana del termine, torneremo in seguito. Per quanto riguarda Nabert, ne *L'expérience intérieure de la liberté* l'autore definisce la *croyance* come ciò per cui siamo certi della nostra libertà (*croyance en/à la liberté*) e anche in questo caso la *croyance* è stata interpretata e tradotta dagli studiosi di questo autore con *credenza*<sup>62</sup>. Traduzione, questa, condivisibile ma che richiede da parte nostra la consapevolezza della ricchezza che il termine *croyance* possiede rispetto al termine italiano *credenza*. Ricchezza che Sartre ha ben espresso nella duplice direzione con cui può essere letto il verbo *credere*.

Tornando al rapporto *créance-croyance/credenza*, notiamo innanzitutto che il termine *créance* non è citato dal Lalande mentre ne dà nota il Foulquié come sinonimo di *foi, croyance, crédit*. E infatti *créance*, oltre ad indicare «credere nella verità di qualcosa», indica il dare *credito a qualcuno* o anche, in senso più tecnico, «concedere un credito pecunario»; *créance*, inoltre, sta per *confiance qu'une personne inspire*, significati ben diversi da quelli che dobbiamo attribuire al termine nel passo di Cartesio sopra citato, dove si indicava la *créance* come le conoscenze assunte come vere solo perché credute e non verificate.

D'altra parte, anche *croyance* possiede in francese un'ambivalenza che richiede di essere esplicitata nella *langue-cible*. Se da una parte essa indica, infatti, l'opinione (senso debole), dall'altra leggiamo nel Lalande che «nel senso stretto e letterale della parola significa *dar credito ad un testimone*». Orientando questo termine verso il secondo significato, Blondel osserva che «credere significa aggiungere a motivi che sembrano essere sufficienti per giustificare un assenso intellettuale quella convinzione che non va più nella direzione soggetto-oggetto ma che va da un essere ad un altro e che, di conseguenza, procede da facoltà diverse dall'intelletto...»<sup>73</sup>. In questo senso comprendiamo perché, a partire da Maine de Biran, la *croyance* è posta accanto alla *connaissance* come atto che, pur non procedendo secondo le leggi dell'*entendement (intelletto)* o della *raison (ragione)* dà luogo ad un particolare sapere. E proprio a Biran risale l'espressione *croyance en la liberté*, espressione che ha inaugurato quella tradizione filosofica che giunta fino a Nabert. In questo senso con la *croyance* si dà

---

<sup>60</sup> J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 110; *L'essere e il nulla*, trad. it. a cura di G. del Bo, Il Saggiatore, Milano 19 , p. 112.

<sup>61</sup> Nel Robert leggiamo che *croyance* è l'azione di credere una cosa vera, verosimile o possibile. Tuttavia, tra gli altri significati che essa possiede, notiamo che può tentare di indicare la fede in Dio (*croyance en Dieu*) quanto la credulità (*crédulité*).

<sup>62</sup> Cfr. G. GIOIA, *Desiderio di Dio e libertà in Jean Nabert*, Enchiridion, Palermo 1984, p. 49; F. ROSSI, *Jean Nabert filosofo della religione*, Benucci, Perugia 1987, p. 205; S. CAVACIUTI, *Essere e libertà nella filosofia di Jean Nabert*, Il testimone ed. , Lucca 1995, p.176. <sup>73</sup> Lalande: voce *croyance*.

il proprio assenso a verità certe ma che, per diversi motivi, non possono essere conosciute secondo le leggi dell'intelletto e della ragione. Perciò, pur se il binomio *croyance-credenza* è legittimato da certi contesti, in altri occorrerebbe tener presente anche la seconda *démarche* del termine, che proponiamo di tradurre, qualora ciò sia possibile, con la circonlocuzione «atto di credere», «credere» o addirittura «fede».

Il caso *Soi-même comme un autre*.

---

Nell'ultima sezione della *Préface* di *Soi-même comme un autre*, ossia l'*Herméneutique du soi*, Ricoeur pone in gioco quelle categorie che, pur possedendo un particolare valore aletico, si distinguono tanto dalla certezza del *cogito* quanto dai criteri propri dei saperi oggettivi. A questo proposito egli parla dell'*attestation* (attestazione) come *certezza cui ambisce la sua ermeneutica*, certezza che si presenta secondo forme e termini legati quel linguaggio del credere che abbiamo sopra proposto. Il primo termine che definisce l'attestazione è il suo presentarsi come una sorta di *croyance/credenza* che non deve essere interpretata come *doxa* (io credo che) ma come *consapevolezza* (io credo in). Ritroviamo la duplice pendenza del termine rilevata da Sartre il quale propendeva, però, per una interpretazione della *croyance* che Ricoeur definirebbe *doxique*. Il nostro filosofo procede poi affermando che la *croyance*, «ou, si l'on préfère, la *créance*»<sup>63</sup> è l'istanza epistemica più elevata. In italiano *créance* è tradotto con *fiducia*, sottolineando in modo deciso il suo valore di «credito dato a» e dunque di «fiducia concessa a». Poche righe di seguito quale specificazione ulteriore della *créance/fiducia* e, dunque, dell'attestazione, compare anche il termine *confiance*, tradotto con *confidenza*. Infine, quale ultima specificazione della *créance*, leggiamo che essa è anche *fiance* (*Créance est aussi fiance/Fiducia è anche fidanza*)<sup>64</sup>. *Fiance* è un termine ormai scomparso dal Robert e il cui primo significato indicava «l'état de l'âme qui se fie, engagement».

Il *Dictionnaire de la langue française Littré* indicava questo termine come *vieilli*, caduto in disuso e sostituito da *fiançailles* (fidanzamento) già nel 1874, data cui risale l'opera. La scelta della traduttrice mette bene in luce il significato primo del termine, la *fiducia come conoscenza e impegno con la verità*, da cui il termine *engagement* che, oltre al valore di impegno politico di sartriana memoria, indica anche il fidanzamento, l'impegno assunto nei riguardi di un'altra persona. Il caso *Soi-même comme un autre*, o forse, dal nostro punto di vista, sarebbe più giusto dire il caso *Sé come altro*, non soltanto rende pienamente conto dell'ampiezza dello spettro semantico posseduto dalla terminologia del credere ma orienta decisamente il significato di questi termini verso la loro portata veritativa, connotato che perderemmo se ci limitassimo a tradurre questi termini soltanto con *credenza* il cui primo significato nella lingua italiana è «il credere, opinione, persuasione generica, anteriore alle prove, fondata su motivi individuali di ordine pratico o sentimentale (ed opposta a convinzione e certezza)»<sup>65</sup>. Inoltre, nel tradurre *créance* con *fiducia* la traduttrice ha lasciato accanto al termine italiano quello francese (scritto tra parentesi), permettendoci di risalire alla *langue-source* ma esprimendo la ricchezza del termine anche nella *langue-cible*. Infatti, pur essendo una scelta giustificabile e giustificata sulla base dell'area semantica del termine, *fiducia* è normalmente tradotto in italiano con *confiance*, qui reso con *confidenza*. Inoltre in questa traduzione si è resa necessaria la traduzione di un termine francese ormai scomparso, ossia *fiance*, assente tanto dal dizionario francese quanto da quelli bilingue (francese-italiano). Come la traduttrice stessa dichiara, nell'edizione italiana è stato tenuto conto sia di traduzioni in altre lingue, sia del confronto con l'autore e del nuovo significato dei termini che è stato introdotto in una tradizione filosofica e linguistica già consolidata.

---

<sup>63</sup> RICOEUR, Op. cit, p. 33.

<sup>64</sup> Id., trad. it., p. 99.

<sup>65</sup> Grande Dizionario della lingua italiana: voce *credenza*.

Ciò non rappresenta, certo, il tentativo di cancellare o sostituire una traduzione/tradizione semantica codificata ma esprime l'intento di ampliarne la ricchezza valorizzando la *langue-cible* così come l'edizione in lingua originale ha già arricchito e vivificato la *langue-source*.

**Je-moi.** Il francese dispone di questi due termini per indicare ciò che traduciamo in italiano con *Io*. *Je* e *moi* non vengono impiegati indifferentemente: mentre con *Je* si vuole indicare per lo più l'Io in quanto principio metafisico cui l'io attribuisce i suoi atti, *moi* può avere uno spettro più ampio di significati che vanno dal *moi ontologique e nouménel* al *moi psychologique ou phénoménal*. In ogni caso, laddove si parla di soggetto, troviamo *moi* e non *je*. Questa differenza veniva resa nella nostra lingua traducendo *je* con *io* e *moi* con *me*. La traduzione dell'opera di R. Le Senne *Obstacle et valeur* (*Ostacolo e valore*), curata da A. e C. Guzzo, è a questo proposito un

---

esempio degno di nota. In *Le Senne*, infatti, ricorrono ambedue i termini e *Je* indica il contesto metafisico originario mentre *moi* è il soggetto *en tant que tel*. La scelta dei traduttori è quella di differenziare l'espressione in lingua italiana secondo quanto sopra detto. Leggiamo perciò che:

«*Moi et non-moi*. La spontanéité est d'abord indifférente à la distinction notionnelle du *moi* et du *non-moi*. Elle est immédiatement unie au *je* qu'elle exprime comme unité dynamique»

«*Me e non me*. La spontaneità è anzitutto indifferente alla distinzione nozionale del *me* e del *non-me*. Essa è immediatamente unita all'*io*, che esprime come unità dinamica»<sup>66</sup>.

E ancora:

«*La subdivision du je*. En tant que je nais au sentiment de limites, dont il m'est impossible de croire que je me les suis données, je deviens *moi*. Ma vie se trouve elle-même dans l'humiliation; et ma liberté commence par la recherche de l'indépendance que provoque le pression de l'obstacle. C'est au sein du malheur que le *moi* pointe à l'existence; et le mot "sujet" avoue la misère de sa condition initiale»

«*La suddivisione dell'io*. In quanto nasco al sentimento di limiti di cui è impossibile credere che io me li sia dati, io divengo *me*. La mia vita si trova essa stessa nell'umiliazione; e la mia libertà comincia con la ricerca dell'indipendenza, ricerca provocata dalla pressione dell'ostacolo. Nel pieno dell'infelicità il *me* spunta all'esistenza; e la parola "soggetto" ammette la miseria della sua condizione iniziale»<sup>67</sup>.

Tale scelta, piuttosto frequente nei tempi passati, era motivata dal fatto che *moi* (*pronome tonique*) era considerato l'equivalente del nostro *me*. Equivalenza, questa, che è legittima poiché *moi* può essere tradotto tanto con *io* quanto con *me*<sup>68</sup> e in questo modo, nel testo italiano, era possibile riprodurre la stessa differenza di cui dispone la lingua francese. Ma poiché *le moi* indica, salvo le opportune specificazioni legittimate dal pensiero dei singoli autori e secondo quanto abbiamo sopra visto, *l'io en tant que tel*, *l'io finito*, quando si pone il problema della traduzione di *je* e *moi* presenti in uno stesso autore con accezioni differenti, proponiamo di indicare *je* con *Io* e *moi* con *io*, differenziando, cioè, con l'iniziale maiuscola e minuscola le due parole. Scelta, questa, che sebbene debba essere giustificata e motivata nel corpo del testo per non dare adito a confusioni, ci pare possa meglio rendere conto non soltanto delle *parole* del testo francese ma anche dei loro *significati* e dell'uso specifico da esse posseduti. D'altronde è opportuno osservare che, pur se la differenza tra *je*

---

<sup>66</sup> R. LE SENNE, *Obstacle et Valeur*, Aubier Montaigne Paris 1934, p. 126; *Ostacolo e valore*, Morcelliana, Brescia 1950, p. 82.

<sup>67</sup> Ibidem p. 148; trad. it. p. 97

<sup>68</sup> Pensiamo alle espressioni quali «il invitera mes parents et moi» ossia «inviterà i miei genitori e me» mentre può essere impiegato come rafforzativo del pronome *je* o in sue veci: *c'est moi qui parle/parlo io*; e ancora, *moi, j'y suis allé/io ci sono andato*.

*e moi* è stata in passato resa come abbiamo sopra visto, oggi tale differenza è scomparsa. Concludiamo perciò con un passo di *Soi-même comme un autre* che è, a questo proposito, un esempio efficace di come la lingua francese impieghi differentemente *moi* e *je* e di come possiamo facilmente risalirvi conoscendo i concetti significati dalle parole:

«Je tiens ici pour paradigmatique des philosophies du sujet que celui-ci soit formulé en première personne –*ego cogito*–, que le “*je*” se définisse comme *moi* empirique ou comme je transcendante, que le “*je*” soit posé absolument, c’est-à-dire sans vis-à-vis autre, ou relativement, l’égologie requérant le complément intrinsèque de l’intersubjectivité».

«Considero qui come paradigmatico delle filosofia del soggetto che questo sia formulato in prima persona –*ego cogito*– sia che l’“*io*” si definisca come *io empirico* o come *io trascendentale*, sia che l’“*io*” sia posto assolutamente, cioè senza altro corrispettivo, o relativamente, nella misura in cui l’egologia postula il complemento intrinseco dell’intersoggettività»<sup>69</sup>.

***Coutume e habitude.*** In italiano traduciamo ambedue i termini con *abitudine*. Tuttavia in francese, o almeno nel linguaggio filosofico, essi non ricorrono indifferentemente poiché *coutume*

---

indica l’abitudine in senso *oggettivo*, ossia una sorta di ovvietà “meccanica” con cui vengono compiuti gli atti; seguendo la lezione del Foulquié, diremo che *coutume* è sinonimo di *moeurs*. *Habitude* indica invece l’abitudine in senso *soggettivo*, secondo la tradizione che risale a Maine de Biran e in particolare al suo *mémoire L’influence de l’habitude sur la faculté de penser*, e all’opera *De l’habitude* di Felix Ravaisson dove l’abitudine è la ripetizione non meccanica ma *deliberata* degli atti<sup>70</sup>.

***Al termine di questa nota*** vogliamo recuperare la questione con cui avevamo esordito all’inizio di queste pagine: ogni linguaggio tradotto è già stato “oggetto” di scelte, ragione per cui il ritorno alla lingua dell’autore è un varco essenziale per la comprensione di un filosofo e della sua opera. La polisemia posseduta dai termini analizzati ci avverte dell’impossibilità di tradurre ciascuno di essi in modo univoco e a prescindere dall’opera, dal contesto e dall’universo linguistico cui essi appartengono. Perciò il rapporto tra la *langue-source* e la *langue-cible* non può essere esaurito dal “passaggio lessicale” da una lingua all’altra ma traducendo un testo affidiamo ad un altro *milieu culturel* innanzitutto un “senso” che sta oltre la pura e semplice somma dei segni linguistici.

---

<sup>69</sup> RICOEUR, Op. cit., p. 14; trad. it., p. 78.

<sup>70</sup> Cfr. Lalande e Foulquié: voce *habitude*.

---

**Bibliografia.**

E. ARCAINI, *Analyse contrastive et apprentissage des langues: la syntaxe de l'interrogation en espagnol, français, italien*, Patron, Bologna 1979.

Id., *Analisi linguistica e traduzione*, Patron, Bologna 1986, 1991<sup>2</sup>.

Id., *Universaux chromatiques et relativisme culturel. Analyse contrastive: domaines français et italien*, in «Repères» (2), Centro di documentazione e di ricerca per la didattica della lingua francese nell'Università italiana, Roma 1987.

M. ARRIVE, *Essais de sémiotique poétique*, Larousse, Paris 1972.

R. BARTHES, *Le plaisir du texte*, Ed. du Seuil, Paris 1973.

- W. BENJAMIN, *La tâche du traducteur*, trad. franc. a cura di M. De Gandillac, in *Mithe et violence*, Denoël, Paris 1971.
- E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966.
- M. BERNI-CANANI, P. PRISTIPINO, *La transcription phonétique dans les dictionnaires bilingues Français-Italien/Italien-Français: problèmes*, in «Repères» (2), cit.
- M. BERTINI BONGIOVANNI, F. GIACONE, *La pratica del tradurre: modelli ed esercizi di traduzione dal francese in italiano*, Meynier, Torino 1985.
- F. BIDAUD-COSTA *Le micro-système du locatif français: ICI et LA. Perspectives contrastives*, in «Repères» (2), cit.
- A. BONINIO, *Il traduttore. Fondamenti per una scienza della traduzione*, New Technical Press, Torino 1980 (vol. I).
- M. COHEN, *Traduzioni a confronto*, in «Basi»( 6), Cooperativa Libreria IULM, Milano 1994.
- J. DU BELLAY, *Deffence et illustration de la langue françoise*, Éd. Chamard, Paris 1948.
- U. ECO, *La structure absente*, Mercure de France, Paris 1972.
- O. ERIKSSON, *Linguistique contrastive et traductologie*, in «Moderna Sprak» (2/87) (Stockholm), pp. 180-187.
- G. FOLENA, *La traduzione. Saggi e studi*, Lint, Trieste 1973.
- R. GALISSON, *Lexicologie et enseignement des langues*, Hachette, Paris 1979.
- E. GILSON, *Linguistique et philosophie*, Vrin, Paris 1969.
- GRUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES (a cura del), *Lire et traduire Spinoza*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris 1989.
- J. GUILLEMIN-J. FLEISCHER (a cura di), *Linguistique contrastive et traduction*, Ophrys, Gap 1992.
- Hermès III-la traduction*, Éd. de Minuit, Paris 1974.
- D. HEYMANN, *Fellini, traduction trahison*, in «Le Monde», 10-11 febbraio 1988.
- L. HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage*, trad. franc a cura di U. Canget, Éd. de Minuit, Paris 1971.
- R. JAKOBSON, in *On Translation*, Cambridge Mass, Harvard Univ. Press, 1959 (in seguito, New York, 1966); poi in *Aspects linguistiques de la traduction*, trad. a cura di N. Ruwet, in «Essais de linguistique générale», Éd. de Minuit, Paris 1963.

- J-R. LADMIRAL, *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Payot, Paris 1979, 1994<sup>2</sup>.  
 Id. (a cura di), *La traduction*, in «Langages», n° 28, déc. 1972 (Paris).  
 Id., *Éléments de traduction philosophique*, in Ladmiral Jean-René. & Meschonnic Henri (sous la direction de): *La traduction*, No. spécial de «Langue française» (51/81), pp. 19-34.  
 Id., *La traduction philosophique*, in *Sens et être: mélange en honneur de Jean-Marie Zemb*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1989, pp. 129-138.
- V. LARBAUD, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, Gallimard, Paris 1996.
- J. LAVEDRINE, *Contrastivités*, Presses de l'Université de Lettres de Grenoble, Grenoble 1987.
- AA.VV., *Linguistica contrastiva. Atti del XIII Congresso della Società di Linguistica Italiana, Asti, 26/28 maggio 1979*, Bulzoni, Roma 1982.
- M. A. LORNET, *Pour une traduction holistique. Recueil d'exemples pour l'analyse et la traduction*, Clueb, Bologna 1995.
- J.-C. MARGOT, *Traduire sans trahir: la théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, L'âge de l'homme, Lausanne 1979.
- H. MESCHONNIC, *Épistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*, Gallimard, Paris 1973.  
 Id., *Pour la poétique II*, Gallimard, Paris 1973.  
 Id., *Le signe et le poème*, Gallimard, Paris 1975.  
 Id., *Jona et le significant errant*, Gallimard, Paris 1981  
 Id., *Critique du rythme: anthropologie historique du langage*, Verdier, Lagrasse 1982, 1990<sup>2</sup>. Id., *Le langage Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.  
 Id., *Le langage comme défi* (à l'initiative d'Henri Meschonnic), Presses Universitaires de Vincennes, Saint Denis 1991.  
 Id., *Politique du rythme, politique du sujet*, Verdier, Lagrasse 1995  
 Id., *La pensée dans la langue: Humboldt et après*, Presses Universitaires des Vincennes, SaintDenis 1995.  
 Id., *De la langue française: essai sur une clarté obscure*, Hachette, Paris 1997
- G. MOUNIN, *Les belles infidèles*, Ed. des Cahiers du Sud, 1955.  
 Id., *Les problèmes théoriques de la traduction*, (thèse), Gallimard, Paris 1963- (ristampa in Collection «Tel», 1976).  
 Id., *La machine à traduire: histoire des problèmes de linguistique*, La Hague, London-Paris 1964.  
 Id., *Teoria e storia della traduzione*, Einaudi, Torino 1965.  
 Id., *Clefs pour la traduction*, Seghers, Paris 1968.  
 Id., *Introduction à la sémiologie*, Éd. du Minuit, Paris 1971.  
 Id., *Linguistique et traduction*, Dessart et Mardaga, Bruxelles 1976.  
 Id., *Histoire de la linguistique des origines au 20. siècle*, Puf, Paris 1996
- G. PETRONIO (ed.), *La traduzione (Saggi e studi)*, Lint, Trieste 1973.
- S. PIPERCHIO, F. TRENTIN, *La pratica della traduzione*, Ed. Cafoscarina, Venezia 1981.
- J. PODEUR, *La pratica della traduzione. Dal francese in italiano*, Liguori, Napoli 1993.

- J.B. PONTALIS, *Trouver, accueillir, reconnaître l'absent*, préface à : D.W. Winnicott, *Jeu et réalité* (trad. franc. a cura di J.B. Pontalis e C. Monod), Gallimard, Paris 1975.
- W.V. O. QUINE, *Word and Object*, Cambridge Mass, Harvard Univ. Press 1960; trad. franc. a cura di Dopp e Gochet, *Le mot et la chose*, Flammarion, Paris 1977.
- L. ROBEL & H. DE CAMPOS, *Transformer traduire*, in «Change», n° 14, 1973 (Paris) ; «Change», n° 19, 1974 (Paris).
- A. ROCCHETTI, *Sens et forme en linguistique italienne*, (thèse), Paris III, inéd. 1982.
- P. SCAVEE & P. INTRAVAIA, *Traité de stylistique comparée. Analyse comparative de l'italien et du français*, Didier, Bruxelles 1979.
- D. SELESKOVITCH, *Recherche universitaire et théorie interprétative de la traduction*, in «Journal des traducteurs» (1981), Outremont, Canada.  
Id., *Interpréter pour traduire*, La Sorbonne Didier Erudition, Paris 1993 (nuova edizione riveduta ed ampliata del volume uscito nel 1984).
- M.SERRES, *La traduction*, Éditions du Minuit, Paris 1974.
- G. STEINER, *After Babel : Aspects of Language and Translation*, Oxford Univ. Press, London 1975 (*Après Babel*, trad. franc. a cura di L. Lotringer, Albin Michel, Paris 1978).
- A.TABUCCHI, *Traduttori? No, traditori*, in «L'Espresso» (Italia), 9, febbraio 1986.
- C. TATILLON, *Traduire : pour une pédagogie de la traduction*, Éd. du GREF, Toronto 1986.
- B. TERRACINI, *Il problema della traduzione, Conflitti di lingue e cultura*, Neri Pozza, Venezia 1957.
- K. TOGEBY, *Structure immanente de la langue française*, Larousse, Paris 1965.
- J.C. VEGLIANTE, *Dans la vague italienne*, in *La corrispondenza imperfetta. Leopardi tradotto e traduttore* ( a cura di Anna Dolfi & Adriana Mitescu), Roma 1990, pp. 109-126. Id., *D'écrire la traduction*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1996.