

Dal soggetto alla traduzione: il contributo di Domenico Jervolino per una ermeneutica psicoanalitica

(From Subject to Translation: Domenico Jervolino's Contribution to a Psychoanalytic Hermeneutics)

Giuseppe Martini

Abstract

The author examines the most significant texts of Domenico Jervolino, that present references to psychoanalysis, identifying the leitmotif of his work in the passage from the subject matter to the philosophy of translation. If this happens following Ricoeur's thought, however, it is the work of the Neapolitan philosopher to privilege this line of thought, to enrich it with his personal contributions and to emphasize the ethical dimension. Also Domenico Jervolino's most important contribution for a psychoanalytic hermeneutics can be identified in the relationship between subject and translation: a) in the enhancement of a problematic subject, which is constantly in question and is conditioned by alterity, which is in him and outside of him; b) in the emphasis of translation intended as a transformative work of the subject itself and perceived in constant relation with the "hidden face of Language"; and finally c) in the call to the ethics of hospitality, which can also be understood as a fundamental engine of the analytical encounter.

Keywords: translation, psychoanalysis, subject, ethics

Abstract

L'autore ripercorre i testi più significativi di Domenico Jervolino che presentano riferimenti alla psicoanalisi, individuando il filo conduttore della sua opera nel transito dalla questione del soggetto alla filosofia della traduzione. Se questo avviene sulla scia del pensiero di Ricœur, è opera tuttavia del filosofo napoletano privilegiare questa linea di pensiero, arricchirla dei suoi contributi personali e enfatizzarne la dimensione etica. Proprio nel rapporto tra soggetto e traduzione si può ravvisare il contributo più importante di Domenico Jervolino per una ermeneutica psicoanalitica: a) nella valorizzazione di un soggetto problematico, che si mette costantemente in questione ed è condizionato dalla alterità che è in lui e al di fuori di lui; b) nell'enfasi del lavoro di traduzione inteso come lavoro trasformativo del soggetto stesso e vista in costante rapporto con la "faccia nascosta del linguaggio"; e infine c) nel richiamo all'etica dell'ospitalità, che pure può intendersi come motore fondamentale dell'incontro analitico.

Parole chiave: traduzione, psicoanalisi, soggetto, etica

1. Introduzione: l'incontro tra psicoanalisi e ermeneutica, l'incontro con Domenico Jervolino

In quanto processo comprensivo destinato alla produzione del senso (non un senso chiaro ed autoevidente, bensì un senso simbolico, aperto, che "dà da pensare") la psicoanalisi è necessariamente un'ermeneutica. Ciò beninteso a patto di precisare come il simbolo rinvii sempre a un senso affettivo, che traduce emozioni e sensazioni pur nella consapevolezza di un ineludibile scarto¹. Il processo psicoanalitico si configura così nella sua essenza come un interpretare che al fine di

¹ Lo scarto si correla al tema della traduzione e della intraducibilità, che è, come vedremo, fondamentale nell'ultimo Ricœur e in Jervolino stesso.

chiarificare antepone quello di potenziare il fondamento irrepresentabile dell'inconscio vincolandolo nel contempo alla rappresentazione.

Peraltro, già in Schleiermacher l'ermeneutica appare destinata al confronto con l'*estraneità* e con il *linguaggio*: «dovunque chi percepisce trovi qualcosa di estraneo nell'espressione dei pensieri per mezzo del linguaggio, lì c'è un problema che egli può risolvere solo con l'aiuto della nostra teoria» (Schleiermacher, 1829: 133–134).

Ne consegue l'implicito auspicio dell'esercizio, da parte dell'ermeneutica, di una funzione *pontica* che raccordi pensiero e linguaggio.

Per segnalare la variegatura del possibile approccio all'ermeneutica da parte delle discipline della psiche, basterebbe proprio osservare quanto diversa sia stata la sua recezione da un lato sul versante della psichiatria, soprattutto europea, che si è valsa della mediazione della fenomenologia, e dall'altra sul versante della psicoanalisi (specie nordamericana), che ne ha tentato la coniugazione con il narrativismo ed il così detto pensiero "post moderno". Ma davvero l'ermeneutica psicoanalitica è solamente capace di esprimere, o addirittura di esasperare, la "crisi della ragione" (e della metapsicologia) che ne sono in parte alle radici, o può anche farsi portatrice di un nuovo sapere "ricostruttivo", seppure più prudente e accorto?

Ecco allora il rilievo per la psicoanalisi dell'opera complessiva di Ricoeur colta nella sua estensione di oltre mezzo secolo, nella sua ricchezza di sfumature e varianti. Se infatti in *Della Interpretazione* l'ermeneutica veniva intesa come «la teoria delle regole che presiedono a una esegesi, cioè all'interpretazione di un testo unico o di un insieme di segni suscettibile di essere considerato come un testo» (Ricoeur, 1965: 20), stando a un saggio di poco successivo «si ha 'ermeneia' dal momento che l'enunciazione è un cogliere il reale per mezzo di espressioni significanti, e non un estratto di pretese impressioni venute dalle cose stesse» (Ricoeur, 1969: 18). Si vede già in tal modo come l'affinità inizialmente posta con l'esegesi venga poi difformemente declinata.

Queste due definizioni segnano sicuramente una evoluzione del pensiero dell'Autore, ma rappresentano anche due modalità coesistenti. Nell'una è enfatizzato il rigoroso impegno a cogliere le "intenzioni" del testo, nell'altro il lavoro di elaborazione del lettore; dall'una parte la fedeltà, dall'altra la creatività. La seconda, in particolare, ha il merito di evidenziarne l'aspetto che a me pare più essenziale e nel contempo più problematico: la dialettica, l'urto, se si vuole, tra oggettività e soggettività: cogliere *il reale...* per mezzo di *espressioni significanti...* A quest'urto implosivo che ha rischiato di mandare in frantumi il pensiero in ogni momento della sua storia, la filosofia ha spesso risposto ora cancellando l'oggetto, ora cancellando il soggetto... ma l'urto rimane e con esso gli interrogativi enigmatici e inquietanti che ne promanano.

Alle due va affiancata una terza definizione che ritroviamo nell'ultima opera di Ricœur, in cui l'ermeneutica è intesa come «esame dei modi di comprensione impegnati nei saperi a vocazione oggettiva» (Ricœur, 2000: 411 ed. it.). Essa è differenziata in un versante critico, che rimanda alla convalida delle operazioni oggettivanti inerenti l'epistemologia, ed un versante ontologico, che si occupa delle "presupposizioni esistenziali". Queste ultime «concernono, in primo luogo, la condizione storica insuperabile di questo essere» (411-412). Con questa coesistenza del polo *critico* e del polo *ontologico* è di nuovo implicitamente riaffermato il carattere dialettico che lega l'esegesi all'attribuzione di significato, la vocazione storiografica alla vocazione narrativa. In più, è posto con vigore lo statuto duplice dell'ermeneutica, che è insieme attraversamento critico dei saperi umani (soggetto ai processi di verifica ed al rispetto del *metodo* che li informa), e presa d'atto della ineludibile storicità dell'essere (del suo essere situato, condizionato, *gettato* nella storia).

Il punto di forza di un siffatto impianto, proprio di tutto il pensiero ricœuriano, ma soprattutto dell'ultimo Ricœur (spesso trascurato dagli psicoanalisti) è proprio nel tentativo di congiungere dialetticamente

l'ermeneutica metodica e l'ermeneutica ontologica, per pervenire infine a dare rilievo al paradigma della traduzione e condurla così al di là del simbolo e della narrazione.

Come si colloca il contributo di Domenico Jervolino all'interno di questo percorso? Cosa apporta di proprio e cosa enfatizza dell'opera ricœuriana? Come indirizza la nostra riflessione?

*Fu in un'enoteca dalle parti di Torre Argentina che sul finire degli anni Novanta, mentre ero nel vivo di queste riflessioni – non ricordo se subito prima o subito dopo la pubblicazione del mio *Ermeneutica e Narrazione* (1997) – incontrai Domenico Jervolino. Lo avevo sentito poche settimane prima introdurre una conferenza di Paul Ricœur alla Chiesa Valdese e gli avevo chiesto un appuntamento. La nostra amicizia e la nostra collaborazione scientifica iniziò così, dinanzi a un calice di vino, rituale che si ripeterà infinite volte nel corso degli anni, alternandosi a seminari e convegni cui partecipammo assieme – o spesso da lui organizzati, cui io ero generosamente invitato. Collaborazione che trovò infine il suo culmine nell'intervista-dialogo che feci a Paul Ricœur, di cui lui curò l'organizzazione e intorno alla quale si costruì poi un convegno romano di *psicoanalisi ed ermeneutica*² e quindi l'antologia di testi scelti ricœuriani sulla *psicoanalisi*³, da noi congiuntamente curata.*

2. A partire dal soggetto: riferimenti alla psicoanalisi negli scritti di Jervolino degli anni Ottanta - Novanta

Il percorso di Domenico Jervolino di avvicinamento alla psicoanalisi era tuttavia iniziato già molti anni prima (anche grazie ad una sua analisi personale), seppur strettamente intrecciato a quello del suo amico-maestro. Di ciò è possibile trovare traccia nelle sue due prime

² Cfr., Martini, 2006.

³ Cfr., Jervolino, Martini, 2007.

monografie su Ricœur che datano 1984 (edizione ampliata 1993) e 1995. In *Il cogito e l'ermeneutica* (appropriatamente sottotitolato *La questione del soggetto in Ricœur*) la questione è trattata nel paragrafo VI della parte prima, *La "distruzione" delle illusioni della coscienza. La psicoanalisi come teoria del linguaggio*. In realtà più che il *linguaggio*, il filo conduttore che segue Jervolino nel commento agli scritti ricœuriani sulla psicoanalisi degli anni Sessanta – coerentemente con l'impostazione dell'intera monografia – è rappresentato dal *soggetto*. Poche pagine prima del paragrafo in questione l'autore lo aveva anticipato, cogliendo nel terreno del "conflitto", così essenziale per la teoria e la clinica psicoanalitica, il luogo di incontro, scontro e mediazione tra ermeneutica e questione del soggetto:

L'ermeneutica ricœuriana si caratterizza per il tema del 'conflitto' delle interpretazioni, per una sua "tensione" specifica fra stili interpretativi diversi e contrapposti – l'ermeneutica come esercizio del 'sospetto' e l'ermeneutica come meditazione del "senso" – perché già conflittuale, "tensionale", è la concezione del "soggetto" dell'interpretazione: soggetto teso, inquieto, duale, che deve perdersi per ritrovarsi, uscire fuori di sé, aprirsi all'altro, ed è pur sempre tentato di chiudersi in se stesso (Jervolino, 1993: 15).

La tesi è ribadita in modo più argomentato poche pagine dopo, nel paragrafo succitato, ove Jervolino parte col giudicare inseparabili la scelta del filosofo francese per un'ermeneutica metodica – quella appunto che lo induce al confronto con la psicoanalisi – e la sua concezione del soggetto (24). Proprio di qui nasce l'interesse di Ricœur (ma beninteso di Jervolino stesso) per la psicoanalisi freudiana, in quanto «porta il suo attacco al primato del soggetto autocosciente proprio su quello stesso terreno sul quale Cartesio aveva trovato il fondamento

della certezza» (25). Ciò si coniuga con la centralità del conflitto di cui sopra che, come noto, in *Della Interpretazione* si esprime come tensione tra il polo dell'archeologico e del teleologico. Ciò fa dire a Jervolino che la «dualità delle ermeneutiche e dei simboli ripete la dualità d'esistenza, l'antinomia fondamentale che abbiamo visto caratterizzare l'inquieto soggetto ricœuriano, allorché abbiamo affermato che il segreto del conflitto delle ermeneutiche è riposto nell'ermeneutica del conflitto. Solo se si assume sino in fondo tale dualità e la sfida che essa comporta rispetto ad un sapere monologico, si può alla fine affermare che una fenomenologia dello spirito e una archeologia dell'inconscio parlano non di due metà dell'uomo, ma ciascuna di esse dell'uomo tutto intero» (28), per concluderne poi che «l'apporto freudiano si inserisce nello scarto [...] fra l'apoditticità del cogito e l'adeguatezza della conoscenza di sé che la coscienza possiede effettivamente. [...] Il fatto che io sono è una certezza apodittica, indubitabile: ciò che io sono, è invece problematico» (29).

Del resto, sin dalle prime pagine della sua monografia, il nostro aveva notato la reciprocità tra il *cogito* e l'ermeneutica che viene posta nel momento in cui «la riflessione non è intuizione né autotrasparenza, ma appropriazione del nostro sforzo per esistere» e dunque «si deve fare interpretazione perché non è possibile afferrare il nostro atto di esistere in altro luogo che nei segni, opachi, contingenti e ambigui nei quali esso contemporaneamente si esprime e si nasconde» (10–11). Tuttavia, come poi ribadirà, per le stesse ragioni, «l'ermeneutica dell'io sono» trasforma e rinnova la filosofia del *cogito* idealista, soggettivista, solipsista. Conservando il nucleo inespugnabile di apoditticità del soggetto pensante e parlante, essa riesce a coniugare l'affermazione serena «io sono» con la domanda inquietante «cosa sono io?» (38). Il tema è anche ripreso nella postfazione del '93, a nove anni di distanza dalla prima edizione del testo, laddove l'autore ribadisce come con l'ermeneutica del Sé Ricœur tenti di occupare un luogo epistemico

(e ontologico...) che si situa al di là della alternativa del *Cogito* e dell'anti-*Cogito*, al di là del «soggetto esaltato, soggetto umiliato» (170), distanziandosi dall'«immediatezza dell'io sono» e dalla «ambizione di situarlo nella posizione del *fondamento ultimo*», rivendicando per la propria riflessione un carattere *frammentario*, che però non giunge ad una «disseminazione» che «ridurrebbe il discorso al silenzio» rinvenendo una unità tematica nell'idea dell'*agire umano* (173).

Di qui, un'idea di soggetto strettamente legata alla "creatività del senso", aperta ad un movimento di autosuperamento, che alla fine «lascia il campo al "soggetto come questione", alla domanda "chi sono?" in tutta la sua radicalità» (Jervolino, 1996: 71-73).

Basterà, tra i tanti psicoanalisti contemporanei che affrontano il medesimo tema, citarne uno dei più autorevoli, Thomas Ogden, che giusto in quegli stessi anni ci ricordava come il soggetto freudiano sia un soggetto *decentrato*, tale però per cui

lo spostamento freudiano del soggetto dal conscio non rappresenta affatto una semplice trasposizione del soggetto al di là della barriera della rimozione. Il soggetto psicoanalitico non è ricollocato dalla mente conscia a quella inconscia (nel modello topografico), o all'Es (nel modello strutturale). Piuttosto, Freud enfatizzò che il conscio e l'inconscio dovevano essere concepiti quali "qualità coesistenti di ciò che è psichico". Né il conscio né l'inconscio di per sé rappresentano il soggetto della psicoanalisi. Il soggetto per Freud deve esser ricercato nella fenomenologia che corrisponde a ciò che si pone nella relazione *tra* conscio e inconscio (Ogden, 1994: 12).

Una concezione simile informa l'idea di Soggetto in Castoriadis, soggetto «non certo però come sostanza, ma come problema e progetto» (Castoriadis, 1975-90: 97). L'autore, nel criticare i discorsi sulla fine

del soggetto di cui abbondavano tanto la filosofia quanto la psicoanalisi di marca strutturalista degli anni Settanta-Ottanta, ribadisce con forza l'idea del soggetto come *unità da realizzare* (98) e come *progetto psicoanalitico* (99): «questo soggetto non è semplicemente reale, non è dato: è da fare [...] Il fine dell'analisi è precisamente l'avvento del soggetto [...]. Questo soggetto, la *soggettività* umana, è caratterizzato dalla *riflessività* (che non va confusa con il semplice "pensiero") e dalla *volontà* o capacità di azione deliberata nel senso forte del termine» (103).

Risulta immediatamente evidente la sintonia tra questi autori e il pensiero di Domenico Jervolino che non si limita certo a una esegesi "neutrale" dell'opera di Ricœur ma la "spinge" proprio nella direzione del soggetto, rammentandoci implicitamente come l'adesione a una filosofia ermeneutica significa comunque porre in modo forte la questione del soggetto, sebbene ciò non significhi beninteso porre un soggetto forte.

Nella successiva monografia del 1995 su Ricœur, sottotitolata *L'amore difficile*, Jervolino non riprenderà il tema della psicoanalisi, ma di certo quello di un soggetto che oramai è transitato per la psicoanalisi senza possibilità di ritorno, dando valore alla metafora ricœuriana del *cogito blessé*: «È piuttosto una soggettività finita, contingente, carnale, plurale; è un soggetto creativo, senza essere creatore; è un cogito ferito, che riconosce di non avere in se stesso il proprio centro e rinuncia ad ogni ambizione autofondativa» (Jervolino, 1995: 27). Ciò gli consentirà poco più oltre una lettura della riflessione ricœuriana come *Étutta* protesa a superare fin dall'inizio la chiusura della fenomenologia entro un ambito teoreticistico, contrassegnato dal primato della rappresentazione» (50), con ciò non solo individuando un nodo essenziale del pensiero del filosofo francese (che confluirà poi nell'idea di intraducibile), ma anche esprimendo una concordanza con quel passaggio altrettanto essenziale della psicoanalisi da una metapsicologia e da una

concezione dell'inconscio che pure si fondano ambedue sulla rappresentazione alle psicoanalisi dell'irrapresentabile⁴.

3. La psicoanalisi negli scritti degli anni Duemila

Il primo decennio degli anni Duemila – che corrisponde al periodo della nostra più diretta collaborazione – è caratterizzato da due significative occasioni che indubbiamente ravvivano l'interesse teorico di Jervolino nei confronti della psicoanalisi. La prima è rappresentato dalla riedizione nel 2002 della traduzione italiana del *Saggio su Freud* di Ricœur, di cui Jervolino è incaricato di scrivere la prefazione. In essa il nostro ripercorre l'itinerario che ha condotto il filosofo francese a confrontarsi con la psicoanalisi, a partire dalle riflessioni sull'involontario, intese come una prima trattazione del tema dell'inconscio, dal concetto di fallibilità e dall'ermeneutica del simbolo, valorizzandone l'impostazione dialettica: «la dialettica fra archeologia e teleologia diventa una forma di ermeneutica della condizione umana» (Jervolino, 2002: X). Di qui apre attraverso la rilettura dell'opera del '65 a quelli che saranno per il filosofo francese (ma anche per lui stesso) i temi della maturità: «la centralità della questione del soggetto come capacità del soggetto di mettersi in questione», il potere rivelatore del simbolo estetico e religioso, «la concezione dell'umano nella sua duplicità costitutiva di vitale e di spirituale» (XII–XIII), col passaggio dall'uomo fallibile all'*homme capable*. Ma nel testo del '65 Jervolino coglie anche le anticipazioni di quello che sarà l'ultimo paradigma dell'ermeneutica ricœuriana:

Collocandosi al centro, il *Saggio su Freud* si presta a essere anche considerato come il cuore dell'opera di Ricœur, dove si possono scorgere le anticipazioni dei percorsi futuri. Lo stesso concentrarsi sul simbolo di questa prima ermeneutica

⁴ Per una discussione più approfondita, vedi Martini, 2005.

ricœuriana si accompagna, come abbiamo visto, con un confronto con tutto Freud nel suo testo, che anticipa la futura ermeneutica del testo. Così come non manca una sottolineatura del lavoro ermeneutico inteso come traduzione (XIII–XIV).

La seconda occasione, cui sopra si faceva riferimento, è data dalla già citata intervista a Ricœur congiuntamente al convegno e al volume che ne discesero. Nel corso del primo, organizzato a Roma nel 2003 dal Centro di Psicoanalisi Romano, Jervolino tiene una relazione, poi pubblicata con il titolo *Discorrendo di ermeneutica e psicoanalisi: Gadamer, Ricœur, Freud* (2006), ove torna *en passant* sulla tematica del soggetto⁵ per poi esaminare più in dettaglio l'opera del '65. Nel commentarla nuovamente, allargando la prospettiva anche ai lavori successivi di Ricœur, Jervolino da un lato ribadisce il ruolo centrale che la dialettica riveste nell'opera del filosofo francese asserendo che «il cuore del confronto con Freud è, indubbiamente, nella dialettica conclusiva fra archeologia del soggetto e teleologia dello spirito» (Jervolino, 2006: 61), ma fa di essa anche un punto di partenza per approdare a un discorso che si connatura soprattutto come eticamente orientato. A partire infatti dalla affermazione che «la dialettica fra archeologia e teleologia diventa una ermeneutica della condizione umana» (*Ib.*), conclude il suo lavoro con un riferimento al Ricœur degli ultimi anni che pone al centro del suo interesse il Freud di *Ricordare, ripetere e riellaborare* e di *Lutto e melanconia*: «Saper accettare la perdita significa riuscire a consentire [...] alla nostra finitudine. Ma l'accettazione del limite è anche la condizione della possibilità di dare alla nostra esistenza un senso positivo [...] L'uomo vale più delle sue azioni, la

⁵ Per Ricœur, «la tematica del soggetto, indubbiamente centrale, non è mai affermazione di una filosofia soggettivistica, la questione del soggetto è il soggetto che si mette in questione» (Jervolino, 2006: 57).

meraviglia di fronte all'esistere è il sentimento germinale dell'interrogare filosofico» (64). Termina poi accomunando i tre autori di cui ha appena discusso, Freud, Gadamer, Ricœur, «sotto il segno di un magistero di saggezza di cui abbiamo bisogno in modo particolare nel tempo e nel mondo che è nostro» (*Ib.*). Tale prospettiva è ripresa sin dal titolo del suo successivo contributo, *Freud e Ricœur: dal conflitto delle interpretazioni alla saggezza del vivere*, che compare nel volume *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*. Qui Jervolino rimarca come l'ultimo Ricœur colga Freud più come maestro di saggezza che maestro del sospetto e nota come «in questo nuovo incontro con Freud assume un rilievo particolare la nozione (e la prassi) del lavoro di memoria e del lavoro di lutto, un tema che trova spazio nella cura analitica, ma che assume un valore molto più generale» (Jervolino, 2007: 24). Questo ha «implicazioni etiche e politiche» (25), ma indubbiamente anche filosofiche (e psicoanalitiche) nella misura in cui apre con decisione al paradigma della traduzione:

Lavoro di memoria e lavoro di lutto sono presenti anche nell'esperienza della *traduzione*, che nell'ultimo Ricœur acquista il senso di un *paradigma*, che io ho ritenuto di poter proporre in numerosi interventi degli ultimi anni come terzo paradigma dell'ermeneutica ricœuriana dopo quelli del simbolo e del testo. Se si dà credito a quest'ipotesi interpretativa, bisogna aggiungere che già nel *Saggio su Freud*, quindi nella prima ermeneutica caratterizzata dalla centralità della nozione di simbolo, il motivo della traduzione affiorava proprio negli accenni alla pratica interpretante dell'analisi. In realtà i temi caratterizzanti dell'ultimo Ricœur non solo non contraddicono, ma sviluppano germi presenti già nelle fasi precedenti (*Ib.*).

4. Il paradigma traduttivo al centro degli ultimi lavori di Jervolino

Quanto Jervolino afferma a proposito del suo maestro ha validità certa anche per lui: l'ultima fase dell'ermeneutica del filosofo napoletano, purtroppo inconclusa, è dedicata proprio alla traduzione.

Essa compendia numerosi lavori pubblicati su riviste italiane e straniere⁶, l'introduzione a quattro brevi scritti di Ricœur ed infine un volume ad essa appositamente dedicato, che rappresenta l'ultimo contributo del filosofo napoletano e ricomprende in forma organica e sistematica i contributi di cui sopra.

Nell'*Introduzione* è possibile cogliere il raccordo tra il tema della traduzione e l'antico filo rosso del soggetto, ora posto a conclusione di un percorso comprensivo e traduttivo (Jervolino, 2001: 25), il cui esito è la conciliazione del proprio e dell'estraneo (33).

Ma è beninteso nel volume del 2008 che il suo interesse per il paradigma traduttivo si dispiega in forma sistematica. In esso non sono presenti riferimenti specifici alla psicoanalisi, eppure la sua rilevanza per tale disciplina è forse maggiore rispetto a quella dei suoi precedenti scritti. Magari sarebbe azzardato dire lo stesso per Ricœur, vista la consistenza dei lavori specificamente dedicati a Freud e alla psicoanalisi, eppure, da un certo vertice, quale quello che cercherò di illustrare, potremmo affermare che sono proprio gli scritti sulla traduzione, tanto dell'uno quanto dell'altro filosofo, quelli che oggi maggiormente "danno da pensare" allo psicoanalista.

Proprio nell'*Introduzione* Domenico Jervolino aveva suggerito la già rammentata «ipotesi di lavoro» che «dopo i paradigmi del simbolo

⁶ Per un elenco dettagliato, si rinvia all'elenco delle *Principali pubblicazioni scientifiche di Domenico Jervolino*, curato da Castagna, Pititto e Venezia (2014: 451-469); in particolare si segnalano i lavori riportati ai nn.: *A-ter*: 8 (2005); *B*:94 (2003), 105 (2005), 107 (2004), 109 (2005), 110 (2003), 111 (2005), 126 (2006; 127 (2006), 129 (2006), 138 (2006), 141 (2006), 143 (2006), 150 (2007), 152 (2007), 155 (2007), 157 (2007), 159 (2011), *C*: 31 (2004), 38 (2006)

e del testo, la traduzione rappresenta il terzo paradigma dell'ermeneutica ricœuriana» (2001: 26–27) e che esso ne suggelli in certo qual modo la conclusione e insieme la ricapitolazione, con una rinnovata apertura ai temi dell'etica (con particolare riferimento al dono e all'ospitalità linguistica) (29). A queste considerazioni il nostro autore fa seguire una notazione, da cui vorrei prendere le mosse per rimarcare l'apparente distanziamento da una prospettiva analitica che tuttavia si risolve, al contrario, in prossimità: «la progressione dei tre paradigmi – simbolo, testo, traduzione – mi sembra obbedire alla logica di un confronto con aspetti del linguaggio, presupposto primo di ogni ermeneutica, che sono per così dire di grandezza crescente» (29)⁷.

Se però presupposto primo della psicoanalisi non è tanto il linguaggio *di per sé*, bensì lo psichico e soprattutto – aggiungeremo sulla scia di Ricœur – proprio lo psichico *in quanto incomunicabile* (Ricœur, 1993: 142), nell'ermeneutica psicoanalitica gli aspetti del linguaggio non appaiono al contrario di grandezza “decescente”? La psicoanalisi non è piuttosto contrassegnata da una vettorialità opposta a quella che attraversa l'ermeneutica ricœuriana, muovendo la prima dalla traduzione al testo (inteso come discorso vivente del paziente) per giungere infine al simbolo?

Il lavoro del 2008 chiarisce in modo soddisfacente proprio questo nodo già a partire dalle prime pagine laddove l'autore ribadisce sì che «solo ciò che viene al linguaggio può essere interpretato» (Jervolino, 2008: 15), ma si premura anche di precisare che «ciò che è linguisticamente mediato è tutto ciò che il linguaggio dice, quindi ciò che è altro

⁷ A conferma di ciò l'autore si appoggia ad una citazione di Ricœur atta a mostrare come la comunicazione attraverso il testo comporti «una messa tra parentesi del vissuto psichico dell'autore e del lettore» (Jervolino, 2001: 30). La citazione di Ricœur infatti segnala come ciò che è comunicabile attraverso il discorso sia soprattutto “la parte intenzionale della vita”, mentre di contro “l'incomunicabile è lo psichico”. Il passo ricœuriano (e la citazione stessa) si concludono con una suggestione molto nota del filosofo francese: «Lo psichico, in breve, è la solitudine della vita, che, a intermittenza, viene soccorsa dal miracolo della comunicazione» (Ricœur, cit. in *Ib.*).

dal linguaggio [...]. Questo *altro dal linguaggio* è la posta in gioco dell'interpretazione» (*Ib.*). Già con questo accento di marca heideggeriana (come esplicitato nella nota al testo a pagina 16⁸) l'apparente distanza tra la psicoanalisi e un'ermeneutica che trova proprio nel linguaggio il suo fondamento è convertita in una concordanza. La ricchezza di una tale prospettiva emerge però nella sua portata solamente ad un secondo passaggio, laddove poco avanti è introdotta la traduzione: «La dimensione inquietante della traduzione richiama quella mancanza costitutiva, il rapporto al non-detto, *alla faccia nascosta del linguaggio*» (78; *corsivo mio*).

Di qui il discorso del nostro assume per gran parte del volume una piega etica che del resto non contraddice il costante, sia pur implicito, riferimento alla psicoanalisi, che continua a essere mediato dai temi dell'altro e del soggetto: «In un modo o nell'altro la traduzione ci mette di fronte all'estraneo, all'altro che è fuori di noi, ma anche più profondamente all'altro che è in noi» (199). Di qui anche un riferimento, finalmente esplicito, alla psicoanalisi:

Ma la psicoanalisi ha un rapporto ancor più profondo con la traduzione, poiché nella pulsione a tradurre entrano in gioco tutti i rapporti che il traduttore e la comunità che egli rappresenta ha con le opere del passato, mentre queste, proprio per la loro problematica traducibilità, comportano una dimensione nascosta, una mancanza cui la traduzione intende supplire (71).

5. Una nota conclusiva su psicoanalisi e traduzione

⁸ Senza dimenticare non di meno la distanza che persiste dal filosofo tedesco, nella misura in cui per Jervolino «il linguaggio è la dimora dell'uomo e non dell'Essere, noi non siamo i "sommi sacerdoti" del linguaggio, l'uomo parla, non è la lingua che parla in noi» (Jervolino, 2008: 137).

Occorre allora tornare al rapporto tra la *faccia nascosta del linguaggio* e la *dimensione inquietante della traduzione* per coglierne il raccordo e insieme il debito con l'idea dell'intraducibile, come proposta dal suo maestro: «vi è un intraducibile dinanzi alla traduzione e un intraducibile generato e prodotto dalla traduzione stessa» (Ricœur, 2007). Del resto, è proprio il discorso in merito all'etica della traduzione a rivelarsi strettamente vincolato a quello intorno alla dimensione segreta e enigmatica, prima ancora che comunicativa, del linguaggio (Steiner, 1992: 75, 156, 559; Ricœur 2001: 72–73 e 2007: 164). Per tale ragione è auspicabile convertire l'alternativa (teorica) traducibile/intraducibile in quella (pratica) fedeltà *versus* tradimento: è questo che rende «effettivamente praticabile» un'operazione quale la traduzione che, a rigori, sarebbe «teoricamente incomprensibile» (Ricœur 2001: 54–55). Ciò porta anche a chiarire come la fedeltà cui mira la traduzione (questa sorta di «equivalenza senza identità» [65]) sia in primo luogo «fedeltà alla capacità del linguaggio di mantenere il segreto rispetto alla sua tendenza a tradirlo» (73), che è anche una "fedeltà" – per quanto concerne la psicoanalisi – alla dimensione enigmatica e irrapresentabile dell'inconscio.

Sebbene, curiosamente, il termine "traduzione" non sia presente nell'elenco analitico delle *Opere* di Freud, esso ricorre reiterativamente dai suoi primi agli ultimi lavori, tanto da far parlare del padre della psicoanalisi come di uno dei "principali teorici e innovatori della traduzione" (Mahony, 2001). Significativo, ad es., il riferimento nella "Premessa" a *L'inconscio*.

Come possiamo arrivare a conoscere l'inconscio? Naturalmente lo conosciamo soltanto in forma conscia, dopo che si è trasformato o tradotto in qualcosa di conscio. Il lavoro psicoanalitico ci fa sperimentare ogni giorno che una traduzione del genere è possibile (Freud, 1915: 49).

A margine si potrebbe forse notare l'eccessivo ottimismo di tale affermazione, specie qualora si dia pieno valore e si porti alle sue estreme ma coerenti conseguenze quanto viene asserito proprio nel capoverso che precede la citazione: «il rimosso non esaurisce tutta intera la sfera dell'inconscio. L'inconscio ha un'estensione più ampia» (*Ib.*). Il problema della possibilità della traduzione verrebbe allora ad interconnettersi, *ab initio*, con quello dell'intraducibile. In diversi contesti è stata peraltro segnalata l'affinità tra il lavoro dello psicoanalista e quello del traduttore (Priel, 2003; Birksted-Breen, 2010): in particolare Beatriz Priel, rifacendosi a Borges, valorizza il ruolo attivo del lettore proprio nella elaborazione di significati intraducibili, e l'idea che il lavoro di traduzione si svolga sempre *contro* un precedente traduttore, concludendone, in consonanza con lo scrittore argentino, come la traduzione non sia finalizzata a una sorta di effetto di realtà, bensì a creare uno scenario e una dimensione esperienziale. Analoghe peculiarità avevano già indotto Laplanche (1989, 1991) a definire l'inconscio come un "*da tradurre*" *primordiale* (Laplanche, 1989: 424) e a concettualizzare la psicoanalisi piuttosto come una *de*-traduzione: «l'interpretazione *analitica* consiste nel disfare una traduzione esistente, spontanea, eventualmente sintomatica» (421), intesa piuttosto come "molla della rimozione" (Laplanche, 1998: 11). Ciò non toglie che alla *de*-traduzione faccia di norma seguito, a carico dell'analista o dell'analizzando, o di ambedue, una (o molteplici) *ri*-traduzioni. Sempre questo autore ha anche evidenziato, rifacendosi al modello tripartito di Jakobson, come sia in gioco una (de)traduzione *intersemiotica* piuttosto che *interlinguistica* o *intralinguistica*⁹, e soprattutto ha segnalato come il fondo

⁹ La traduzione interlinguistica fa riferimento, come nella più comune accezione, al trasferimento da una lingua all'altra, quella intralinguistica ad una diversa versione del testo ma all'interno della stessa lingua, infine quella intersemiotica al passaggio da un sistema di segni all'altro. La traduzione dal sistema segnico dell'inconscio al sistema segnico del linguaggio viene così a situarsi su questo terzo piano.

inesauribile alla cui traduzione ogni essere umano è incessantemente impegnato nel corso della sua esistenza è «questo intraducibile che chiamiamo inconscio, *intraducibile ma ritradotto incessantemente*» (Laplanche, 1989: 425; *corsivo mio*).

Da parte mia, propongo di differenziare, sulla falsariga dei *quattro tempi* della traduzione di Steiner¹⁰, tre diverse fasi della traduzione psicoanalitica, l'ultima delle quali destinata a innestare un ciclo successivo. La *prima*, che si caratterizza in modo vistoso per l'aspetto intersemiotico (dal codice dell'inconscio al codice del linguaggio), pertiene al paziente e si realizza nel momento in cui egli mette in parole, narra e comunica un suo vissuto, un suo sogno o anche un suo delirio (il delirio esalta infatti l'aspetto traduttivo della trasformazione di una dimensione sensoriale informe in narrazione).

La *seconda fase* è più complessa: consistendo nella traduzione dalla comunicazione dell'analizzando all'interpretazione (o narrazione) dell'analista, verrebbe a configurarsi come una traduzione intralinguistica. In realtà questo movimento, *all'apparenza* unico, è composto a sua volta di due fasi, ambedue con i caratteri dell'intersemioticità: dalla parola dell'analizzando all'inconscio dell'analista e dall'inconscio dell'analista al suo messaggio verbale. Questo complesso processo fa sì che nella traduzione finale vengano a pesare fenomeni quali la *rêverie* (Ogden, 1997), il controtransfert concordante e complementare (Racker, 1968), le identificazioni molteplici, proiettive e non (che depongono tutti per la prevalenza dell'aspetto intersemiotico).

¹⁰ La traduzione, suggerisce Steiner, parte da un movimento di *fiducia* (nella significatività del testo che abbiamo dinanzi) e da una *spinta iniziale* al suo approfondimento (primo tempo). A questa segue un'*aggressione* (secondo tempo) consistente in «un atto di incursione e di estrazione» (Steiner, 1992: 355): «il traduttore invade, estrae e porta a casa» (356). Di qui (terzo tempo) si assiste ad una *mossa incorporativa*: l'importazione del significato e della forma in un campo semantico preesistente (356–357). Il quarto stadio è il più importante: la *reciprocità o restituzione*. Con esso la vera traduzione potrebbe addirittura superare l'originale e in tal modo evidenziare come «il testo-fonte possieda potenzialità e risorse fondamentali che non ha ancora realizzato» (360).

Ma è alla *terza fase*, che vede l'*analizzando come traduttore dell'analista*, che vorrei volgere la mia attenzione, forse la più importante, sebbene tendenzialmente sottovalutata. Come la seconda spetta all'analista, quest'ultima è di piena pertinenza dell'analizzando, il quale dovrà in prima istanza comprendere il nostro messaggio (*comprendre c'est traduire...*) e successivamente "trasformarlo" in materia emozionale. Gli "errori" e le "libertà" di traduzione che possono venirsi a creare in questa fase sono essenziali per la riuscita del percorso e ci rendono ragione (su di un piano epistemologico, ma anche clinico) di quanto la coerenza dei nostri modelli (o anche, al contrario, l'ecllettismo incoerente) possano essere sovvertiti da questa operazione difficilmente controllabile, di pertinenza del paziente e dei suoi dinamismi inconsci.

Se le nostre interpretazioni possono intendersi come traduzioni intersemiotiche dei vissuti, degli agiti e soprattutto dell'inconscio dell'analizzando, non è evidentemente a questo livello che può arrestarsi il processo analitico. Quanto lo viene a completare (e nel contempo anche a sconvolgere, relativizzando la verità, la pertinenza e la coerenza dell'interpretazione e della teoria) è l'operazione di traduzione che su di esse esercita l'analizzando stesso, di nuovo adottando una procedura che apparentemente si limita all'intralinguistico, per sconfinare nell'intersemiotico. Da una parte infatti l'analizzando cerca di comprendere il nostro discorso e compie uno sforzo traduttivo prevalentemente intralinguistico per integrarlo nel suo modo di intendersi e comprendersi. Dall'altra parte tuttavia la *sua* traduzione (che si fa in tal modo intersemiotica) dovrebbe esitare in una trasformazione affettiva (inconscia), senza la quale il lavoro analitico rimarrebbe inerte. Da questo punto di vista, la chiarezza del linguaggio (sebbene utile alla comprensione cognitiva) può risultare ostacolante e l'interpretazione, pur esatta e puntuale ma troppo assertiva, può "chiudere" anziché "aprire" la trasformazione simbolica e affettiva. Il punto che vorrei evidenziare (questione rilevante anche dal punto di vista dell'etica) è che

non possiamo comunque avere il controllo di questa fase così *decisiva* del processo psicoanalitico. Questo ci appare in tutta la sua evidenza quando un paziente, dopo un po', riprende quanto gli abbiamo detto in modo totalmente nuovo e (per noi) sorprendente, tanto che il primo impulso sarebbe quello di interromperlo per precisare: "non è quanto intendevo, temo che lei abbia frainteso". Ma è davvero così? *Davvero* il paziente ci ha frainteso? su un piano intralinguistico, certamente!... ma su quello intersemiotico? E comunque: tale "fraintendimento" comporterà un rallentamento, o piuttosto favorirà l'emergere di nuove direzioni del processo analitico? Naturalmente non c'è una risposta univoca che prescindenda dalle resistenze messe in gioco... ma anche dalla qualità dei nuovi campi emozionali che il *misunderstanding* può aver generato.

Ecco dunque dispiegato il ricongiungimento tra ermeneutica e psicoanalisi cui sopra avevo accennato come terza fase di un processo dialettico. Se all'inizio il simbolo è unificante, e successivamente il linguaggio *assunto come punto di partenza* è distanziante (ma non l'aveva forse già intuito Ricœur con la sua diffidenza nei confronti dello strutturalismo e di Lacan?), in una terza fase in quanto punto d'arrivo d'una *doppia* traduzione intersemiotica (dal linguaggio agli affetti e alla sensorialità e di qui di nuovo all'espressione del vissuto mediante la parola) proprio il linguaggio torna a assumere la funzione di punto di ricongiungimento delle due discipline.

Ma il ricongiungimento non è solo qui, bensì anche nella vocazione etica cui il paradigma della traduzione dispone tanto l'ermeneutica quanto la psicoanalisi. Torna allora la centratura del discorso di Domenico Jervolino su l'ospite e lo straniero, il proprio e l'estraneo:

La soluzione ricœuriana passa per la rinuncia al sogno della traduzione perfetta, purificando il desiderio di traduzione dell'estraneo nel proprio dai suoi connotati di inconfessata

volontà di dominio e di assimilazione, passa per lo sforzo di dar corpo al desiderio di tradurre attraverso un lavoro di ritraduzione che, mentre presuppone il carattere infinito e imperfetto del nostro tradurre, ne mette alla prova la fedeltà e l'adeguatezza, e si conclude infine con la proposta di un'etica dell'ospitalità linguistica dove il proprio e l'estraneo trovino una loro conciliazione (Jervolino, 2001: 32–33).

Questo sarà ribadito in più punti e a più riprese nell'opera del 2008:

- laddove la traduzione è colta come lavoro ermeneutico: «l'idea stessa di un lavoro ermeneutico comporta una scelta di campo; l'interpretare è un'attività costitutiva dell'essere umano [...]. Si delinea quindi un circolo virtuoso tra teoria e prassi: da una parte il dono del linguaggio e delle lingue che fonda ed esige la traduzione, dall'altro la traduzione e le diverse pratiche che ad essa si ispirano» (Jervolino, 2008: 141–142);
- laddove la traduzione è colta come incontro: «traduzione tra lingue diverse che diventa poi modello – grazie all'ospitalità linguistica – di ogni altro incontro interumano» (156);
- laddove la traduzione è colta in un contesto relazionale: «la significazione non è né il voler dire che appartiene a un soggetto privo di relazioni né l'accesso a un mondo di essenze separate: è al contrario lo spazio aperto dalla traduzione per confrontare e far comunicare le nostre prospettive sul mondo con quelle di altre lingue, altre culture, altre concezioni globali» (158);
- laddove infine la traduzione è colta nel suo rapporto con l'estraneità: «in un modo o nell'altro la traduzione ci mette di fronte all'estraneo, all'altro che è fuori di noi, ma anche più profondamente all'altro che è in noi» (199).

Ne deriva che non è improprio affermare che il contributo di Domenico Jervolino a una riflessione di parte filosofica sulla psicoanalisi

che più occorre valorizzare è da cogliersi – attraverso la mediazione della traduzione – sul piano dell’etica, in conformità con un percorso di pensiero e di vita che ha visto congiungersi e risolversi proprio sul piano etico le scelte per la filosofia e la polis che hanno guidato la sua esistenza.

Bibliografia

Birksted-Breen D. (2010). Is Translation Possible? *Int. J. Psycho-Anal.*, 91, 687–694.

Castagna M., Pititto R., Venezia S. (2014). *I dialoghi dell’interpretazione. Studi in onore di Domenico Jervolino*. Pomigliano D’Arco: Diogene Edizioni.

Castoriadis C. (1975-1990). *L’enigma del soggetto*. Bari: Dedalo, 1998.

Freud S. (1915), L’inconscio. In *Metapsicologia*, O.S.F. vol. 8. Torino: Boringhieri 1976.

Jervolino D. (1993). *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del soggetto*. Genova: Marietti.

Jervolino D. (1995). *Ricœur. L’amore difficile*. Roma: Studium.

Jervolino D. (2001). Introduzione. In P. Ricœur, *La traduzione. Una sfida etica*. Brescia: Morcelliana.

Jervolino D. (2002) Introduzione. In P. Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Milano: il Saggiatore.

Jervolino D., (2006). Discorrendo di ermeneutica e psicoanalisi: Gadamer, Ricœur, Freud. In G. Martini, *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*. Milano: Angeli.

Jervolino D. (2007). Freud e Ricœur: dal conflitto delle interpretazioni alla saggezza del vivere. In D. Jervolino e G. Martini (a cura di), *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*. Milano: Angeli.

- Jervolino D. (2008). *Per una filosofia della traduzione*. Brescia: Morcelliana.
- Jervolino D., Martini G. (a cura di) (2007). *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*, cit.
- Laplanche J. (1989). Temporalità e traduzione. Per rimettere al lavoro la filosofia del tempo. In J. L. (1992), *Il primato dell'altro in psicoanalisi*. Roma: La Biblioteca, 2000.
- Laplanche J. (1991). L'interpretazione tra determinismo ed ermeneutica. Una nuova posizione della questione. In Laplanche J. (1992), *Il primato dell'altro in psicoanalisi*. Roma: La Biblioteca 2000.
- Laplanche J. (1998). Narratività ed ermeneutica, *Ricerca psicoanalitica*, 11(1), 7 (2000).
- Mahony P.J. (2001). Freud and Translation. *Imago*, 58, 837–840.
- Martini G. (1998). *Ermeneutica e narrazione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Martini G. (2005). *La sfida dell'irrapresentabile. La prospettiva ermeneutica nella psicoanalisi clinica*. Milano: Franco Angeli.
- Martini G. (a cura di) (2006). *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*. Milano: Angeli.
- Ogden T. H. (1997). *Rêverie e interpretazione*. Roma: Astrolabio, 1999.
- Ogden T. H. (1994). *Soggetti dell'analisi*. Milano: Masson Dunod, 1999.
- Priel B. (2003). Psychoanalytic interpretations: Word-music and translation. *Int. J. Psycho-Anal.*, 84, 131–142.
- Racker H. (1968). *Studi sulla tecnica psicoanalitica*. Roma: Armando, 1970.
- Ricœur P. (1965). *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Milano: Il Saggiatore, 2002.
- Ricœur P. (1969). *Il conflitto delle interpretazioni*. Milano: Jaca Book, 1977.
- Ricœur P. (1993). *Filosofia e linguaggio*. Milano: Guerini.

Ricoeur P. (2000). *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Cortina, 2003.

Ricoeur P. (2001). *La traduzione. Una sfida etica*, cit.

Ricoeur P. (2007). Conversazione sulla psicoanalisi. In D. Jervolino e G. Martini (a cura di), *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, cit.

Schleiermacher F. D. E. (1829). *I discorsi accademici del 1829*. In M. Ravera (a cura di) *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*. Genova: Marietti, 1986.

Steiner G. (1992). *Dopo Babele*. Milano: Garzanti, 1994.