

GIACOMO FESTI

Lacune traduttive

Pensiero cinese e psicoanalisi secondo François Jullien

Che senso ha dirsi psicoanalista *e* italiano oppure psicoanalista *e* cinese? Lo si può dire *davvero*? Detto altrimenti: ha un senso l'appartenenza culturale rispetto a un sapere a vocazione scientifica e quindi, giocoforza, universalista? La psicoanalisi, come ogni impresa scientifica, pone delle variabili teoriche che si sottraggono alla variazione culturale: l'economia pulsionale o la topica dell'Io, tra i tanti esempi possibili, rappresentano delle configurazioni pretese comuni al genere umano e indipendenti, come dispositivi, dalla loro cultura. È ancora sostenibile questa posizione, anche a fronte dell'erosione della stessa vocazione scientifica della pratica psicoanalitica?¹ Non è giunto il tempo di rovesciare gli assunti indifferenti alla cultura e di porre quest'ultima come perno teorico da cui ripartire, nella sua molteplicità irriducibile?

Tutte queste domande, variamente circolanti nello spazio discorsivo a più voci delle scienze umane e applicabili non solo alla psicoanalisi, non fanno che ridare costantemente un senso alla grande opposizione natura/cultura: cos'è davvero una cultura, come si esplicita un'identità culturale? Qual è il rapporto tra cultura e

scienza, luogo d'accesso privilegiato alla natura che ci informa?

La complessità che richiede un pensiero della variabile culturale in relazione alla scienza dentro un mondo "a globalizzazione variabile" emerge limpidamente in una recente pubblicazione di stampo etnologico:² Sophie Houdart non si reca in un villaggio sperduto del Giappone rurale, ma sceglie come oggetto d'indagine un laboratorio giapponese dove si studiano le mutazioni genetiche della drosofila e le conseguenti variazioni osservabili nel comportamento sessuale, avendo presente come sfondo contrastivo un analogo laboratorio francese. Si tratta in entrambi i casi di prassi scientifiche di ultima generazione, colte nel loro luogo tipico, il laboratorio, quindi apparentemente depurate da qualsivoglia variabile culturale. In entrambi i casi si tratta di scienza, di protocolli di osservazione, di un'epistemologia condivisa. La Houdart si mette caparbiamente a seguire il modo di fare ricerca, di costruire un'equipe, di relazionarsi con l'intorno ambientale (ad esempio con i media), di pensare al proprio essere parte di una comunità internazionale, facendo esplodere le infinite mi-

cro-differenze tra i due laboratori, imputabili allora a una pervasiva dimensione culturale che però vive delle proprie trasformazioni e riformulazioni, incrementando vertiginosamente il grado di complessità interpretativa. I laboratori sono anche i luoghi di produzione di una cultura internazionale, che continua a tenere in memoria le appartenenze per ricordare quanta strada si è fatta per diventare ciò che si è ora. Per farla breve, un ginepraio.

D'altro canto, il termine cultura è sottoposto a uno stress da abuso che lo vede spesso svilito semanticamente, ridotto a sterile simulacro strategico nei giochi delle rivendicazioni identitarie o a catalizzatore di stereotipi più o meno stancamente reiterati. E non sarà certo il passaggio attraverso la mediazione di pratiche di traduzione, come intendiamo fare qui, ad esentarci dal rischio di corrodere ulteriormente la significazione. La traduzione culturale, infatti, è sempre sottoposta al rischio di riuscire... troppo rapidamente, scavalcando le incompatibilità nascoste o le differenze impercettibili, nell'orizzonte irenico di una sovrapposizione localmente riscontrata. Credo si possa parlare del paradosso dell'interprete, intendendo quest'ultimo come ruolo professionale. Calato in una situazione *a tempo*, con i suoi ritmi cadenzati, l'interprete tenta di minimizzare l'impatto della propria presenza terza, impedendosi qualsiasi sosta sulla lingua e sulle eventuali impasse traduttive, altrettante spie di un'alterità non tanto da attenuare ma da esplorare, se è vero che le lingue sono anche patrimoni valoriali sedimentati nel lessico. Ma il traduttore non è l'interprete ed è in questa differenza di ruoli che si dischiude una possibilità di senso ulteriore. La traduzione

può infatti magnificare il momento di mediazione, rivendicando la propria presenza terza, in particolare laddove si trova a dover rallentare a causa della mancanza di equivalenti, negli andirivieni tra lingua sorgente e bersaglio. L'opacità traduttiva è un buon segno, una piega da cominciare a percorrere, sottraendosi alle urgenze comunicative dell'interprete.

Una simile concettualizzazione della traduzione si è storicamente prestata a usi interpretativi apparentemente metaforici, in grado di caratterizzare il farsi dei nostri saperi. Dal momento in cui è la sintassi delle operazioni ad essere profondamente analoga, tuttavia, non c'è più ragione di pensare in termini di sostituzione metaforica. Non è un caso che Freud paragonasse l'analisi a un lavoro traduttivo da una lingua a un'altra o l'interpretazione dei sogni alla sostituzione di un testo inintelligibile con uno più chiaro. Similmente, per molti semiologi, la traduzione è la condizione della propria relazione al senso, sia nel confronto con fenomeni testuali sia per quanto concerne il vasto dominio delle pratiche.³ L'analisi diventa così una forma di traduzione nel metalinguaggio della teoria di un senso già articolato all'interno di un discorso: il senso vive e prolifera nei percorsi di riformulazione che lo segnano. Non c'è alcun fuori della traduzione, tanto quanto la mediazione culturale è costitutiva e pervasiva del nostro essere al mondo.

Questa premessa ci permette di ripartire pertanto alla ricerca di un buon traduttore che sia in grado di far più luce o, meglio, di mettere sapientemente nell'ombra giusta quell'oggetto così recalcitrante che è per noi la cultura. Non prima però di aver ricollocato nel nostro paesaggio il terzo attore, la psicoanalisi, che ci

servirà come sorta di cartina di tornasole. La questione, in sintesi, è la seguente: figlia di una tradizione culturale con cui pare non aver smesso di fare i conti, la psicoanalisi si trova a dover ripensare la propria identità culturale nel momento in cui viene esportata e si confronta, come discorso e come pratica, con altre culture. Vige una perfetta complementarità in letteratura tra coloro che sottolineano l'assenza di un pensiero della policulturalità in Freud⁴ e i molti che hanno riconosciuto il suo essere debitore di una versione evoluzionistica pre-boasiana, per cui la cultura finisce per sovrapporsi semanticamente alla civilizzazione.⁵

Tra i vari fronti di dispersione spazio-temporale della psicoanalisi ci interessa qui problematizzare la relazione con il mondo orientale, in particolare con la galassia culturale cinese. Barthes preconizzava i possibili imbarazzi psicoanalitici quando – ma si trattava di una *boutade* – annotava che i cinesi sono un popolo “senza isteria”,⁶ senza quell'oggetto peculiare che ha permesso all'allievo di Charcot di cominciare un modo diverso di interrogare la psiche. Più puntuale e quasi un prolungamento della nostra introduzione la questione che pone Paolo Fabbri: “La trasduzione testuale e la trasposizione culturale riconoscono in primo luogo tutta l'intransitività delle lingue e delle culture. Ad esempio come usare psicoanaliticamente l'idioma cinese? Come esigere il Tutto Dire della *talking cure* da chi s'esprime per allusioni e sottintesi, impliciti e presupposizioni?”⁷

A fronte di questi ed altri problemi che emergeranno, siamo però in una posizione di vantaggio relativo: possiamo reperire agilmente il nostro

buon traduttore, una figura che ci faccia da guida, ovvero il filosofo/sinologo François Jullien. Al centro di uno degli esperimenti di pensiero più intriganti e riusciti degli ultimi vent'anni, Jullien è un instancabile esploratore delle diverse vie seguite dalle due grandi tradizioni di pensiero, l'occidentale e la cinese. Se per un verso ci istruisce sulle complessità della cultura cinese, per un altro ci mostra le possibilità in atto della pratica di traduzione così come ci instra da direttamente rispetto al discorso psicoanalitico, visto che in uno dei suoi testi forse meno noti lo convoca esplicitamente, proprio per far emergere discontinuità e analogie col pensiero cinese.⁸

Riassumiamo innanzitutto in alcuni punti quegli aspetti che caratterizzano l'approccio di Jullien, rilevanti per il nostro tragitto. Lo faremo a partire dal suo ultimo contributo pubblicato, che si presenta come un sigillo di un lungo percorso traduttivo, dal titolo *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*.⁹ I tratti principali che lo individuano sono allora:

i) *co-determinazione di lingua e cultura*. Jullien, come gran parte degli etnolinguisti, rivendica una centralità della lingua come epifenomeno della vita culturale: “Quando parlo di ‘pensiero cinese’ non presuppongo alcuna essenza particolare (...), ma designo semplicemente il pensiero che si esprime in cinese”.¹⁰ Jullien pone lo scarto linguistico come primo indice di uno scarto culturale. Altro modo di dire che si accede alla vita culturale inevitabilmente attraverso la lingua, da cui il suo statuto di osservatorio privilegiato;

ii) *centralità della traduzione come operazione epistemologica*. “La traduzione è la messa in opera esem-

plare dell'operatività propria al dialogo: essa obbliga di fatto a rielaborare in seno alla propria lingua, ovvero a riconsiderarne gli impliciti, per rendere questa disponibile all'eventualità di un senso altro, o almeno di altre ramificazioni".¹¹ La traduzione, per essere produttiva, comincia con il liberarsi dai *false friends*, ovvero dalle traduzioni circolanti che hanno esportato con troppa disinvoltura e senza alcuna problematicità le categorie del pensiero occidentale, in particolare la grande tradizione ontologica, il pensiero dell'essere, del tempo, della verità, ecc. Dal momento che la scommessa è comprendere in che modo la tradizione cinese si sia disinteressata ai grandi blocchi concettuali del mondo greco, l'accesso alle fonti è parallelo alla rivisitazione critica delle traduzioni e dei malintesi occidentali;

iii) *re-invenzione di un linguaggio concettuale* in grado di dispiegare la singolarità del pensiero cinese. Jullien ha sempre rielaborato una terminologia tesa a restituire le specificità di una tradizione autonoma, per nulla influenzata dalla lenta elaborazione della filosofia occidentale. Alcuni esempi sono *viabilità*, *allusione*, *scarto*, assolutamente attestati nella nostra lingua o persino gravidi di storicità concettuale (come *divenire*, *processualità*, ecc.) ma ri-semantizzati a partire da un corpus di testi cinesi.

L'accostamento delle due tradizioni non faccia cadere nell'illusione comparativa. Jullien mette in guardia dalla costituzione di quadri categoriali di sfondo che consentirebbero l'operazione comparativa perdendo parimenti in potenza d'analisi: "se ci si ingegna a comparare (ogni traduzione necessariamente la implica), si dovrà parimenti *de-comparare*, quanto meno per il commento, per

lasciar intravedere questo resto di incomparabile che, traducendo, si sarà dissimulato".¹² Jullien insiste costantemente sul *fare il vuoto*, su un'operazione di de-saturazione del valore che consente il suo rilancio, un nuovo dispiegamento.

L'interculturalità è allora minata su due lati, sia sul versante di un universalismo triviale, sia su quello di un relativismo pigro, dovendo trovare una terza via all'insegna della fecondità del dialogo, che impedisca la sterilizzazione delle singolarità.

Vale la pena seguire allora la dorsale principe dell'argomentazione di Jullien sugli universali, re-interpretabile, come vedremo, in termini di un'ecologia comunicativa. Egli transita attraverso tre diverse accezioni di totalità integrata e costruisce una macro-contrapposizione tra *universale* da un lato, *uniforme* e *comune* dall'altro. L'universale, *in primis*, contrapposto al singolare, è di derivazione logico-filosofica e presenta una valenza intensiva: si irradia sull'estensione spaziale come valore d'assoluto, imponendosi a priori e inaccettando coesistenze contraddittorie. L'uniforme, contrapposto al difforme, riconduce ai modi di produzione, a un'estensione delle repliche correlativa a un basso grado di assunzione (in questo distinguendosi dall'universale). L'uniforme è dell'ordine di una sua disponibilità. Il comune, infine, di derivazione politica e opposto al proprio, è la costruzione localmente reiterata di un globale compartecipato, è la focalizzazione su una totalità colta dalla prospettiva dell'attore, dal basso. Il comune è progressivo e processuale ed è facile immaginare come Jullien tenti di trarre a profitto una prospettiva centrata in fondo sulla fabbricazione del comune.

Il percorso del sinologo prosegue in prospettiva genealogica, recuperando le traiettorie dei tre modi della totalità nella storia culturale dell'Occidente (ovvero nella filosofia, nella religione e nella politica), fino a pervenire alla questione di base: "la preoccupazione dell'universale è essa stessa universale?".¹³ Jullien argomenta l'estraneità, parziale del mondo islamico e totale del pensiero cinese, alle preoccupazioni universalistiche ed elabora un'ipotesi da vagliare, proprio in termini di ecologia della valorizzazione (ovvero di gestione del valore nel tempo). *L'universale è una riserva di senso distale in cui proiettare e pacificare le tensioni eterogenee che abitano una cultura disomogenea al proprio interno.* Quando il politico, il religioso e il filosofico si autonomizzano in Occidente come domini, ovvero con il pieno avvento della modernità, ecco che l'universale diventa una risorsa di sopravvivenza e di conquista culturale, in cui far convivere spinte al globale contraddittorie. L'universale ha un *coté* valorizzabile proprio nel derivare dalla comunicazione in atto dell'eterogeneo, come dimostrerebbe la lunga storia della filosofia occidentale, fatta di traduzioni tra lingue matriciali diverse, dal greco, al latino, al tedesco. Il problema del dialogo culturale trova una trattabilità nel gesto stesso del mettersi in traduzione, nel garantire la scambiabilità, l'accostamento dell'incommensurabile. Più che affermare una versione positiva di cosa sia la cultura, ciò che conta è la resistenza alle forme di sterilizzazione dei rapporti, il garantire, in modo molto cinese, una disponibilità alla trasferenza e alla trasformazione delle forme del valore.

Rispetto a questo, il discorso psicoanalitico, figlio dell'Occidente, in-

troduce per Jullien delle rotture importanti da riconnettere a certe modalità del pensiero cinese. Nel suo testo sul Male, Jullien confronta lungamente il ruolo della negazione/contraddizione nella tradizione cinese e nel discorso freudiano, reperendo alcuni insoliti parallelismi, di cui può essere produttivo fornire una rilettura di impostazione semiotica. La semiotica strutturale ha infatti elaborato dei modelli per render conto delle operazioni di trasformazione discorsiva di valori posti, coglibili all'interno di una rete di relazioni differenziali e oppositive o implicative. È in sostanza l'eredità saussuriana, in cui si afferma la doppia centralità della relazione, privilegiata ai termini, e della differenzialità.

Le opposizioni sono a loro volta specificabili in relazioni di contrarietà (*a versus b*) o di contraddizione (*a versus non-a*). La contraddizione, in particolare, pare mettere in gioco una relazione del tipo presenza/assenza (come l'opposizione fonetica tra *sordo* e *sonoro*, in cui ciò che li differenzia è solo la presenza o meno del tratto /sonorità/), ma è soprattutto un luogo di passaggio semantico, in cui un valore qualunque viene sospeso nella sua affermazione per aprire un discorso ad altri assi semantici. La contraddizione è un'operazione di indeterminazione di un valore, una sua pluralizzazione (dato un valore "a", ci sono infiniti modi in cui si dà un qualunque "non-a"), di cui una restrizione coerente è rappresentata dall'eventuale valore contrario.

Jullien ribadisce costantemente come diversi domini della tradizione cinese abbiano pensato e praticato forme di *contraddizione produttiva*, ovvero di presentificazione di un'indeterminazione, ciò che è sempre passibile di ulteriori dispiegamenti,

una virtualità in atto (che chiameremmo piuttosto *potenziale*). Il tema dell'insapore, ad esempio, trova il suo alveo teorico proprio qui: l'insapore è costante riserva di sapori a venire, disponibilità ai processi di sviluppo. E sappiamo come un'estetica trasversale, pittorica, musicale, letteraria, sia stata informata a partire da quell'assetto categoriale del gusto. Ciò che Jullien aggiunge descrittivamente come ulteriore operazione discorsiva è la riconnessione della contraddizione a una de-intensificazione, a una forma di attenuamento delle intensità percettive o di assunzione predicativa. Il soggetto è implicato nei valori che afferma con diversi gradi di intensità: il pensiero e l'arte cinese modulano in modo inedito per noi una forma di assunzione mai piena. Questa modulazione può passare anche per una saturazione del luogo comune: Jullien mostra molto chiaramente come la poesia cinese, che gioca su tocchi successivi, si alimenti di micro-variazioni nel montaggio di cliché.¹⁴

L'allusione, figura centrale nella gestione dell'implicito discorsivo cinese, è ciò che mobilita l'interprete anche se si sottrae alla determinazione allegorica o comunque figurata. Si tratta di focalizzare l'attenzione sui movimenti interpretativi più che sui suoi risultati. Essa è indicale, ma ciò che indica è la viabilità stessa del senso, il suo puntare a un piano di immanenza più vasto del solo testo, di cui faccia parte l'accoppiamento interpretativo del fruitore. Esiste quindi uno specifico immaginario della circolazione del valore: essa è, a ben pensarci, un'operazione di contraddizione rispetto al senso fissato, concentrato, o a quello diffuso, esteso, due forme stabili di reperibilità del senso.¹⁵

La circolazione coglie inoltre il versante processuale della relazione, ed è

qui che Jullien costruisce un parallelo con il discorso freudiano, capace di indicare la fruttuosità di una contraddizione non improduttiva e paralizzante (si veda il tema della contraddizione come prima apparizione del rimosso alla coscienza). La psicoanalisi, inventando un'economia delle pulsioni, eredita sì un forte immaginario occidentale, iscritto soprattutto nella topica, ma libera una processualità del farsi del senso ricca di potenzialità. Dall'atto al processo, si potrebbe riassumere. La stessa attenzione al non detto, all'implicito, lavora sui modi di presenza dei valori in discorso, mettendo in tensione non tanto il *virtuale* con il *realizzato*, in continuità con un'opposizione forte del pensiero occidentale, quanto l'*attualizzato* con un *potenziale*, forme intermedie di presenza che non necessariamente conquistano piena espressione, ma esercitano pressioni ed effetti sul discorso in atto.¹⁶ Si tratta cioè di pensare al discorso come un terreno di manifestazioni concorrenziali, dentro una polemologia dei modi di esistenza dei valori, più che dei valori in sé.

La psicoanalisi può fare spazio all'allusivo, può accettare di confrontarsi con altre economie della valorizzazione in atto, che riconfigurino la dimensione retorica del discorso. Se Benveniste riconosceva già nella condensazione e nello spostamento gli equivalenti di una stilistica discorsiva che richiamava di fatto metafora e metonimia,¹⁷ Jullien rappresenta un invito pressante non solo a moltiplicare le possibilità retoriche del discorso, ma a riconsiderare stilistiche diverse in grado di produrre conseguenze sul modo stesso di costruire economie pulsionali, progressivamente più plastiche e forse depurate, almeno in parte, da un immaginario teorico pervicacemente occidentale.

Note

¹ Isabelle Stengers, *La volonté de faire science*, Les Empêcheurs de Penser en Rond, Paris 1997.

² Sophie Houdart, *La cour des miracles. Ethnologie d'un laboratoire japonais*, CNRS Editions, Paris 2007.

³ Il sostenitore più acceso di tale condizione è senz'altro Paolo Fabbri, del quale vedi ad esempio *Elogio di Babele*, Meltemi, Roma 2000. Anche la tradizione più interpretativa ritrova in Charles S. Peirce un teorico della costitutiva traduzione tra segni operata dagli interpretanti.

⁴ Cfr. Nathalie Zajde, *Enfants de survivants*, Odile Jacob, Paris 1993.

⁵ Sarà Geza Roheim a prolungare in modo evidente e direttamente nel discorso antropologico gli assunti evolucionistici freudiani: cfr. il suo *Psicoanalisi e antropologia. I rapporti fra cultura, personalità e inconscio*, a cura di Francesco Saba Sardi, Rizzoli, Milano 1974.

⁶ Roland Barthes, *Alors la Chine*, C. Bourgeois, Paris 1975.

⁷ Paolo Fabbri, Introduzione all'edizione italiana. In F. Jullien, *Elogio dell'insapore*, Cortina, Milano 1999, p. XVI.

⁸ Si tratta del saggio *L'ombre au tableau. Du mal ou du négatif*, Seuil, Paris 2004 (tr. it. *L'Ombra del Male. Il negativo e la ricerca di senso nella filosofia europea e nel pensiero cinese*, Angelo Colla Editore, Costabissara [Vicenza] 2005).

⁹ Paris, Fayard, 2008 (traduzione in corso presso Laterza, pubblicazione prevista nel corso del 2009).

¹⁰ Ivi, p. 230, trad. mia.

¹¹ Ivi, p. 248, trad. mia.

¹² Ivi, p. 141, trad. mia.

¹³ Ivi, p. 104, trad. mia. Rileviamo come questa domanda risuoni in altri autori, come Vincianne Despret, la quale in *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité* (Les empêcheurs de penser en rond, Paris 1998) si chiede se l'universale non sia ciò che davvero singolarizza l'Occidente.

¹⁴ François Jullien, *Le détour et l'accès. Stratégie du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, Paris 1995 (tr. it. *Strategie del senso in Cina e in Grecia*, Meltemi, Roma 2004).

¹⁵ È stato Paul Ricoeur, nel suo magistrale *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Seuil, Paris 1965; tr. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, il Saggiatore, Milano 1967) a porre chiaramente la necessità di conciliare la dicotomia tra una logica delle forze e una logica del senso articolato, della forma.

¹⁶ Per una decisiva rilettura semiotica del lapsus in questi termini, vedi Jacques Fontanille, *Figure del corpo*, Meltemi, Roma 2004, cap. 3.

¹⁷ Emile Benveniste, *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*. In Id., *Problèmes de linguistique générale 1*, Gallimard, Paris 1966 (tr. it. in *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1966).

