

Con-Textos Kantianos

ISSN-e: 2386-7655

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.88698> EDICIONES
COMPLUTENSE

Per una teoria kantiana della traduzione

Pierluigi D'Agostino¹

30 de enero de 2023 / 24 de abril 2023

Riassunto. Il presente articolo ha l'obiettivo di rintracciare i fondamenti di una teoria della traduzione nell'opera di I. Kant (1724-1804), a partire dalle sue osservazioni su linguaggio e senso comune. In particolare, l'articolo mostra che una teoria trascendentale della traduzione non si limita a porre la base cognitiva pura della traducibilità simmetrica (che avrebbe, perciò, il proprio principio nella struttura della razionalità), ma avverte l'esigenza di riflettere sul carattere concreto e pragmatico delle pratiche linguistiche. Conseguentemente, l'articolo chiarisce il ruolo del senso comune nella formazione del linguaggio in quanto entità culturale aperta e variabile. L'articolo si conclude con una *descrizione caratteristica* della traduzione alla luce dei guadagni teorici dell'impostazione trascendentale, mostrando che una teoria kantiana della traduzione è in grado di comprendere l'opera di traduzione in quanto impresa culturale.

Parole chiave: Kant; Traduzione; Senso Comune; Cultura; Linguaggio.

[en] Towards a Kantian Theory of Translation

Abstract. It is almost universally accepted that Kant had a theory of language, or that Kant's theory of experience and knowledge can lay the foundation for reconstructing a Kantian theory of language. Most debatable is whether Kant had something to say on the philosophical problem of translation. In this paper I argue that Kant's philosophical theory allows dealing with the problem of translation, though recognising it presupposes that we realise Kant could not be content with a short argument for translatability (the argument that the human beings share a universal structure of thought, which is reliably mirrored in language; *therefore* natural languages are, in principle, symmetrically translatable). Rather, a Kantian theory of translation must take into account the very complex nature of common-sense, and what is grounded on it, i.e., intersubjective communicability and culture.

Keywords: Kant; Translation; Common Sense; Culture; Language.

Cómo citar: D'Agostino, P. (2023). Per una teoria kantiana della traduzione. *Con-Textos Kantianos*, 17, 85-97. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.88698>

Le osservazioni di I. Kant (1724-1804) sulle questioni filosofiche connesse al tema del linguaggio sono esigue e asistematiche. Tale constatazione – che, pur potendo essere emendata e rivista, rimane tuttavia ragionevole – sembra decretare l'impossibilità di rintracciare una teoria propriamente kantiana della traduzione. La riflessione filosofica sui problemi della traduzione, sulla natura più profonda del processo traduttivo e sulle sue ramificazioni teoriche, non può esimersi dal considerare il linguaggio in senso più ampio. Se il linguaggio non è posto a tema, è dubitabile che lo sia la questione della traduzione, la quale rappresenta, per così dire, un "banco di prova" per le teorie linguistiche.

In un senso generale, la questione della traduzione riguarda il rapporto intra- e interlinguistico fra persone e comunità diverse che parlano lingue diverse. La divergenza intralinguistica popola numerosi scambi comunicativi ordinari, anche all'interno di comunità di parlanti che condividono la lingua. Proprio nell'ambivalenza del campo d'indagine si colloca la necessità di investigare e chiarire il concetto (anfibolico e plurivoco) di "lingua". In generale, anche laddove Kant discute temi connessi alle interazioni fra individui e civiltà, la questione della lingua non emerge con la nettezza e la forza che ci si aspetterebbe. È plausibile pensare che il disinteresse kantiano per le lingue naturali sia dettato da esigenze teoriche ben definite, che si sedimentano e manifestano poderosamente nei lavori di critica delle facoltà umane. Kant non sembra affatto interessato a comprendere la funzione della lingua nella costruzione della cultura individuale e nazionale, né coglie la necessità di spiegare i meccanismi di trasmissione intra- e interlinguistica.

¹ Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF), Napoli (Italia).

E-mail: pierluigi.dago92@gmail.com.

L'autore desidera ringraziare due revisori anonimi, le cui osservazioni hanno contribuito al miglioramento del presente saggio.

Questo quadro, piuttosto negativo, della teoria linguistica kantiana non deve però scoraggiare l'intrapresa esegetica e specialistica nel ricercare, in Kant, motivi di riflessione e proposte teoriche riguardanti il linguaggio che pure possono avanzare pretese di validità, oltre ad avere un evidente interesse storiografico. Il presente articolo ha come obiettivo di provare (per quanto possibile) la sensatezza dell'interrogare Kant su temi afferenti al problema della traduzione. Si tratta, evidentemente, di un programma di ricerca e di interpretazione, piuttosto che di un catalogo di fatti probanti e risultati ben definiti. Kant, in effetti, non discute mai esplicitamente il tema della traduzione e le sue implicazioni filosofiche; quanto dirò, dunque, deve essere inquadrato entro i limiti di un'ipotesi ermeneutica. Ma è un programma tanto più necessario, in quanto le recenti conquiste esegetiche, le quali attribuiscono a Kant una concezione nient'affatto ingenua e superficiale del linguaggio, risultano incompiute e carenti se non si legano alla riflessione sulla traduzione. Ciò dipende principalmente dal fatto che la traduzione è radicata in modo sostanziale nelle nostre pratiche linguistiche ordinarie.² La possibilità di rintracciare, nell'opera kantiana, un'apertura teorica al tema della traduzione rappresenta, pertanto, un passaggio cruciale nel compimento del progetto avviato dai più recenti studi sulla filosofia kantiana del linguaggio. Si noti, infine, che questo programma di ricerca può mostrare il carattere insieme situato e innovativo del progetto filosofico kantiano, capace di muoversi oltre se stesso in sentieri di ricerca un tempo poco battuti.³

1. Filosofia trascendentale e traduzione

In un importante libro del 1975,⁴ G. Steiner (1929-2020), uno dei maggiori critici letterari del XX secolo, ha mostrato, con il nitore e la pregnanza che lo contraddistinguono, la rilevanza filosofica delle questioni riguardanti la possibilità e le modalità della traduzione. La traduzione, dice Steiner, è un'operazione teorica e pratica di massima centralità per la comprensione del funzionamento del linguaggio, inteso tanto nella sua veste "esteriore" di strumento per la comunicazione del pensiero, quanto nella sua veste più "intima" di forma simbolico-espressiva della soggettività dotata di parola. La traduzione ha, dunque, due direzioni essenziali: una prima, che muove dal *foro interno* verso il *foro esterno*, la quale si realizza come traduzione linguistica del pensiero e, conseguentemente, è limitata (in parte) alla sfera individuale del soggetto; una seconda che riguarda, invece, il trasferimento di informazioni "da una lingua all'altra" e si manifesta in quanto opera di assegnazione di una corrispondenza (non rigida) tra elementi afferenti a una lingua di partenza ed elementi afferenti a una lingua d'arrivo.

Già F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) aveva notato⁵ che, in questo secondo caso, la traduzione può assumere due diverse forme: in un primo caso, essa è semplicemente *dolmetschen*, cioè, diremmo, "traduzione di servizio", il cui scopo è riprodurre fedelmente – almeno con buon grado di approssimazione – le informazioni che vengono comunicate in un discorso; in un secondo caso, la traduzione è *übersetzen*, traduzione *stricto sensu*, cioè un insieme di operazioni ermeneutiche che consentono di cogliere il senso più profondo del discorso su cui la traduzione si esercita.⁶ Nel primo caso, la traduzione è meramente *riproduttiva*; nel secondo, essa ha, invece, un carattere *produttivo* originario. Ciò dipende primariamente dal fatto che ogni discorso, in qualunque lingua sia formulato, è un'entità organica, unitaria e articolata, che non può essere scomposta o discretizzata senza essere, al contempo, distrutta.⁷ La lingua è sempre qualcosa che avvertiamo come una possibilità e una limitazione.⁸

Al tema della traduzione non è riservato un posto di rilievo nella filosofia di Kant. In generale, è stato spesso avanzato il dubbio che le questioni connesse al linguaggio possano destare l'interesse dell'approccio

² Questo vale, com'è noto, su più livelli del processo comunicativo. Si veda a tal proposito il saggio di R. Jakobson (1896-1982) su *Gli aspetti linguistici della traduzione* (qui Jakobson 1987). Si tratta, in altri termini, di porre a Kant il problema della *realtà* del linguaggio in rapporto alla *plurialità linguistica effettiva*. Questo problema non può essere eluso nel contesto di un progetto comunitario di ricerca intorno al pensiero linguistico kantiano.

³ Per condurre la ricerca ho concentrato la mia attenzione principalmente sulle opere pubblicate da Kant, considerando però anche le annotazioni personali e dei suoi allievi (in particolare riguardanti la logica), soprattutto a causa della penuria di informazioni che possono essere ricavate dal *corpus* kantiano riguardanti il tema del linguaggio. Si noterà che l'obiettivo dell'indagine non è quello di ricostruire la teoria del significato o la semiotica di Kant. A tal proposito il lettore potrà trovare numerosi lavori di straordinaria qualità scientifica. Pionieristico il lavoro di W. Hogrebe (1974). Da lì sono seguiti ininterrottamente lavori esegetici in tale direzione, cfr. fra gli altri: Schönrich 1981, La Rocca 1999, Hanna 2001, Simon 2003, Meo 2004, Ehlsam 2016. Inoltre, sono in corso di pubblicazione due raccolte di saggi sulla questione linguistica in Kant: Filieri/Pollock (Eds., *Forthcoming*) e Heidemann (Ed., *Forthcoming*). Ho pertanto prediletto i luoghi in cui il linguaggio emerge in modo maggiormente concreto in quanto pratica collettiva e dinamica. Naturalmente, non mi è lecito avanzare nessuna pretesa di esaustività nella conduzione di tale indagine.

⁴ Dal titolo piuttosto eloquente: *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, qui citato in traduzione (Steiner 2004). La storia del pensiero linguistico e sulla traduzione è drammaticamente connessa alla storia della ricerca della perduta unità linguistica dell'umanità pre-babelica. Le vicende di questa storia sono raccolte nei volumi curati da A. Borst (1957-63). Cfr. anche il lavoro di U. Eco (1996).

⁵ Si veda il suo saggio sui *Diversi metodi del tradurre* (qui Schleiermacher 2002).

⁶ Più recentemente, la varietà delle modalità traduttive è stata brillantemente colta da F. Fortini nelle sue *Lezioni sulla traduzione* (2011). Qui Fortini nota anche, come già Schleiermacher, il carattere culturale (ideologico [?]) di alcune operazioni di traduzione.

⁷ Questa intuizione è stata estremizzata da B. Croce (1866-1952), il quale giunse a negare la validità della categorizzazione grammaticale e linguistica del discorso. Cfr. fra gli altri Croce 1949, pp. 178-185.

⁸ Cfr. Schleiermacher 2002, p. 71.

trascendentale.⁹ Quest'ultimo, com'è noto, si realizza principalmente come un'analisi delle condizioni formali *a priori* della possibilità dell'esperienza; pertanto, all'approccio trascendentale sembra precluso il campo straordinariamente ricco di problematiche derivanti dai modi imprevedibili e molteplici in cui la facoltà linguistica umana si manifesta empiricamente. Già J.G. Herder (1744-1803) aveva contestato, nella sua *Metakritik* del 1792, il "purismo" della filosofia trascendentale in quanto incapace di cogliere il linguaggio, o, più precisamente, la lingua, come indissolubilmente legata ai processi di strutturazione del pensiero.¹⁰ La strategia kantiana, dunque, muoverebbe dall'assunto secondo cui è possibile investigare le forme e leggi del pensiero indipendentemente dal modo in cui esso si esprime linguisticamente. Tuttavia, quest'assunto svela la sua infondatezza non appena si comprende che, tolto il linguaggio, è tolto anche il pensiero.

Negli ultimi anni, numerose ricerche hanno dimostrato che, in verità, la filosofia kantiana ha molto da dire sul linguaggio. Naturalmente, la ricerca kantiana è sempre, per così dire, *al di qua dell'esperienza*; pertanto, si tratta di fornire una descrizione strutturale *a priori* della facoltà linguistica umana, la quale soggiace, come fondamento universale, a tutte le forme linguistiche particolari (le grammatiche delle lingue naturali). Questo fondamento, si noti, non è propriamente linguistico, bensì *cognitivo*, poiché deriva dall'uniformità (specie-specifica, sebbene non esplicitamente biologica, nell'uomo) degli elementi che determinano formalmente l'esperienza possibile nella sua sfera oggettiva e intersoggettiva. Il fatto, dunque, che tutti gli uomini in quanto tali possiedano una medesima configurazione trascendentale implica, necessariamente, che qualunque sia la lingua che parlano, sarà sempre possibile effettuare un trasferimento dei contenuti cognitivi "da una lingua all'altra". Questa possibilità è assicurata *a priori*, poiché dipende dal modo in cui la facoltà cognitiva umana ordina la propria esperienza in conformità a leggi universali della sensibilità e dell'intelletto.

Da quanto descritto, si può ottenere un argomento breve (ciò che in ambito anglosassone viene detto *short argument*) per la traduzione. Tutte le lingue naturali, a prescindere dalla loro conformazione grammaticale superficiale, presuppongono identiche strutture profonde che derivano, in modo più o meno diretto, dalla configurazione trascendentale dell'apparato cognitivo umano.¹¹ Poiché tutte le lingue, dunque, sono conformi tra loro, almeno per quanto riguarda la loro origine cognitiva, è lecito concludere che tutte le lingue sono reciprocamente interscambiabili, cioè *simmetricamente traducibili*. La traducibilità simmetrica è, pertanto, un risultato necessario dell'impostazione mentalistica (o cognitivistica) e universalistica della filosofia trascendentale: niente può essere detto, in senso stretto, che non soddisfi le condizioni della capacità cognitiva in generale – essendo tali condizioni le medesime per ciascun uomo a prescindere da quale sia la sua lingua, *proprio per il fatto che* esse precedono ogni lingua come condizioni indispensabili.

Almeno apparentemente, un'argomentazione di questo tipo potrebbe suscitare il consenso da parte di Kant. Il linguaggio è, in effetti, frequentemente descritto in base al suo rapporto con il pensiero: «Ogni lingua è espressione di pensieri, e viceversa il modo migliore di espressione del pensiero è quello per mezzo della lingua, questo potentissimo mezzo di intendere se stesso e gli altri» (Kant 2007, p. 79). Ma se ciò è vero, segue che la potenzialità espressiva delle lingue è secondaria rispetto al costruito unitario linguaggio-pensiero, in cui l'elemento linguistico ottiene la propria legittimità in funzione dell'elemento cogitativo.¹² In alcuni passaggi del *corpus*, Kant si esprime chiaramente in favore di una «grammatica universale» che preceda le lingue naturali.¹³ Questa grammatica universale è una «grammatica del pensiero» (Kant 2003, p. 161), cioè il corpo di leggi che governano l'acquisizione, elaborazione e produzione di contenuti mentali tramite cui l'esperienza è organizzata e resa comunicabile. In un passo dalle lezioni sulla metafisica (cfr. *M. L.*, AA28, pp. 576sg.), poi, scopriamo che Kant giunge a pensare la possibilità di una derivazione analitica delle categorie grammaticali dalle categorie logiche dell'intelletto, avanzando un'ipotesi piuttosto arida, vista la straordinaria varietà e ordinaria incompatibilità delle grammatiche naturali fra loro.

Kant sembra dunque possedere uno *short argument* per la traduzione; un argomento che, come detto, vale "in sostanza", cioè per la *possibilità* del tradurre da una lingua all'altra, pur tralasciando importanti aspetti di contesto. È chiaro, però, che la teoria filosofica della traduzione ora presentata è esposta a numerose obiezioni. Un compendio piuttosto esauriente di queste obiezioni si trova nel già citato testo di Steiner.¹⁴ Quello che

⁹ Questa obiezione può assumere diverse forme che vanno dall'idea che Kant non consideri affatto il linguaggio come problema filosofico (vedi De Mauro 1972, pp. 73-83, e Forster 2012), all'idea che soltanto le lingue naturali, non già la facoltà linguistica *tout court*, siano fuori dall'ambito di ricerca della filosofia trascendentale (cfr. Mosser 2001). Effettivamente, anche nelle sue riflessioni sui popoli del mondo, contenute nella *Geografia fisica*, Kant riserva uno spazio esiguo alla pluralità linguistica, come se la lingua non fosse altro che luogo di sedimentazione di una visione del mondo (cioè dell'insieme di pratiche materiali e spirituali) di un popolo. Cfr. *Geographie* (AA09, pp. 380sg, 398, 430). Altrove, però, la lingua è definita anche come «mezzo eccellente per la formazione» (*Nachschrift* AA08, p. 445) del carattere di un popolo.

¹⁰ Si vedano anche le obiezioni di J.G. Hamann (1730-1788), di cui Butts (1988) fornisce una chiara ricostruzione.

¹¹ Questa via è stata intrapresa (*mutatis mutandis*) da G.M. Roth (1769-1817), com'è stato lucidamente mostrato da P. Perconti (1999).

¹² Questa posizione sembra espressa già nelle prime pagine dell'*Antropologia pragmatica*: «Il fatto che l'uomo possa rappresentarsi il proprio io lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. [E] tale è anche quando egli non può ancora dire io, perché lo ha nel pensiero: allo stesso modo tutte le lingue, quando parlano in prima persona, lo devono pensare, se anche non esprimano con una particolare parola questa proprietà dell'io» (Kant 2007, p. 9).

¹³ Cfr. p. es. *L. Dohna-Wundlacken* AA24, p. 693.

¹⁴ Un'obiezione fondamentale mi pare ottimamente compendiata nell'osservazione di Schleiermacher, secondo cui l'uomo è «in balia della lingua da lui parlata; egli stesso e il suo pensiero ne sono un prodotto» (2002, p.71). Si osservi che, poche righe dopo, Schleiermacher nota come l'uomo sia però anche in grado di «plasmare la lingua» che parla, manifestando dunque libertà intellettuale e autonomia espressiva. In ogni caso, linguaggio e

mi propongo di fare nel prossimo paragrafo è mostrare che neanche Kant sarebbe pienamente convinto di questo argomento breve. Questo passaggio ci consentirà di vedere come, per Kant, la questione filosofica della traduzione, se esiste, dev'essere posta in una dimensione più ampia comprendente l'idea di un senso comune che guida la pratica linguistica collettiva.¹⁵

2. Pensiero linguistico e indecidibilità del segno linguistico

Ho detto poc'anzi che, per Kant, lo *short argument* per la traduzione avrebbe una certa ragion d'essere. Tuttavia, come risulta chiaramente da alcuni passaggi dell'*Antropologia pragmatica*, Kant ritiene che il pensiero che si sviluppa senza linguaggio, come nel caso dei nati sordi, non è in grado di realizzarsi compiutamente. Discutendo del nesso fra senso dell'udito e componente fonetica del linguaggio, Kant dice espressamente che «i sordi dalla nascita, i quali appunto perciò devono rimanere anche muti (senza linguaggio), non possono arrivare mai ad altro che a un analogo della ragione» (Kant 2007, p. 40). Il linguaggio è, dunque, una condizione se non trascendentale, almeno empirica o, più precisamente, “antropologico-pragmatica” per il compimento effettivo delle capacità cognitive superiori. Una posizione complementare viene espressa in un passaggio straordinariamente significativo del saggio del 1786 sul tema *Che cosa significa: orientarsi nel pensiero?*, dove Kant, discutendo del senso della libertà di pensiero, scrive:

Si dice, è vero, che la libertà di *parlare* o di *scrivere* può esserci tolta da un potere superiore, ma che non possiamo mai per questo essere privati dalla libertà di pensare. Ma quanto penseremmo, e quanto giustamente, se non pensassimo, per così dire, in comunione con altri, ai quali comunichiamo i nostri pensiero, ricevendone i loro? Si può pertanto ben dire che il potere esterno che toglie agli uomini la libertà di *esprimere* pubblicamente i loro pensieri toglie loro anche la libertà di *pensare*[.] (Kant 1991, pp. 26sg.).

Com'è stato mostrato,¹⁶ la *necessaria linguisticità* del pensiero è congiunta alla sfera sensibile della nostra esperienza. Il linguaggio è una condizione del pensiero in quanto quest'ultimo è attività che si realizza empiricamente (un'attività “in carne e ossa”), non già un'entità astratta sganciata dalle informazioni derivanti dall'esperienza.¹⁷ Di conseguenza, non vi è alcuna antinomia tra la struttura logica del pensiero, che vale universalmente e in modo necessario (è, in una parola, *a priori*), e la sua struttura linguistica, la quale proviene dall'interazione empirica e contingente tra la mente e il mondo.¹⁸ Naturalmente, grammatica e logica possono essere difformi, così come possono esserlo logica e semantica (si pensi alla ben nota frase chomskyana: “Colorless green ideas sleep furiously”). Tuttavia, Kant è consapevole che, per produrre un enunciato realmente dotato di senso, le funzioni categoriali di costituzione del contenuto giudicativo devono sempre essere all'opera. Se ci si ferma all'uso semplicemente logico dell'intelletto, dice Kant, risulta impossibile stabilire il valore semantico reale dei concetti che occorrono nei giudizi (cfr. il ragionamento a B128sg., poco prima dell'avvio della deduzione trascendentale); dunque, è impossibile stabilire le regole del loro comportamento logico-sintattico. In altri termini, logica e grammatica hanno senso (anche dal punto di vista epistemologico) soltanto se dicono qualcosa intorno al nostro uso reale del linguaggio.

Accanto alla congenericità di pensiero e linguaggio nell'esperienza, Kant formula una teoria del segno linguistico che guarda attentamente al fenomeno semiosico effettivo (senza idealizzazioni travisanti). Già in un'opera del 1763 (sulla *Distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*), Kant si mostra cosciente della differenza nella capacità referenziale-connotativa sussistente fra segno matematico e segno linguistico.¹⁹ Qui Kant attribuisce al metodo matematico una superiorità epistemica rispetto al metodo filosofico: nel primo caso, l'oggettività di una proposizione teorematologica dipende, più o meno direttamente, dall'insieme di definizioni di partenza di un sistema di segni che si combinano normativamente (tramite la sintesi matematica nell'intuizione) per produrre nuova conoscenza; al contrario, nel secondo caso, il concetto

pensiero sono strettamente congiunti l'uno all'altro, e la comprensione della loro natura non può prescindere da questo rapporto.

¹⁵ In altri termini, la filosofia della traduzione non dev'essere *metodologicamente solipsistica*. Più in generale, il problema della traduzione nella filosofia trascendentale si pone come problema dell'applicazione empirica delle strutture *a priori* del linguaggio. Si tratta, dunque, di una questione derivante dall'insufficienza del momento critico-trascendentale rispetto alla molteplicità e varietà in cui s'incontra nell'esperienza.

¹⁶ Cfr. Ehrsam 2016, p. 219. Per una contestualizzazione più ampia del passo citato, cfr. Amoroso 1984, pp. 212-214, e Savi 1998, pp. 68-71.

¹⁷ Nell'*Antropologia*, Kant sembra rinvenire una base istintuale del linguaggio nella sua forma più primitiva: il *grido*. Kant rileva che «nessun animale al di fuori dell'uomo (come è ora) rivela con grida al suo nascere la propria esistenza» (Kant 2007, p. 223*). La tradizione filosofica che attribuisce un valore fondativo (specialmente dal punto di vista semantico) all'elemento puramente fonetico del linguaggio è ampia e risale al *Cratilo* platonico, più precisamente alla riscoperta del cosiddetto “sciame etimologico”. Un approfondimento del tema non sarebbe proficuo in questo contesto.

¹⁸ La tensione, pur presente, tra la categorialità del pensiero e la sua dimensione linguistica può essere risolta in due modi: o si assume una concezione “larga” delle categorie in quanto funzioni logiche dell'unità nel giudizio, che, pertanto, non pone restrizioni (*salva significazione*) sulla loro grammaticalizzazione; o si assume una teoria degli universali linguistici, la cui individuabilità dipende dalle teorie linguistiche che si adottano (sulle quali la filosofia trascendentale ha poco, se non nulla, da dire).

¹⁹ Il tema è di fondamentale importanza, poiché comprende anche la riflessione kantiana sulle modalità della sintesi e dell'analisi nella conoscenza matematica e in quella filosofica. Esso però eccede il campo d'indagine del presente articolo.

che funge da *analysandum* è ricavato «secondo l'uso corrente» (Kant 1982, p. 228). A differenza del linguaggio matematico, dove i segni ottengono il loro significato in base alla sintesi “arbitraria” (ma non priva di regole), nel caso del linguaggio filosofico, i segni, cioè le parole *lato sensu*, dipendono semanticamente dal sistema di convenzioni più o meno esplicite che governano l'uso linguistico ordinario.²⁰ Dunque, per Kant, l'elemento referenziale della parola (la *designatio*) è «[l]a determinazione di un oggetto per una parola (Secondo l'uso linguistico)» (R. 2922 [AA16, p. 577]).²¹

Il modo in cui la parola si riferisce all'oggetto, o alla sua rappresentazione, è dunque strutturalmente irriducibile a un processo semiosico di tipo intuitivo o schematico. Nella *Critica della capacità di giudizio*, Kant ritorna sul tema introducendo una tassonomia, piuttosto generale, delle modalità di esibizione (ipotiposi). L'ipotiposi, scrive Kant, «o è schematica[,] o è simbolica» (Kant 1999, p. 186). In entrambi i casi, però, le procedure ipotipotetiche sono distinte dai

caratterismi, cioè designazioni dei concetti mediante segni sensibili concomitanti, che non contengono nulla affatto che appartenga all'intuizione dell'oggetto, ma solo servono loro come mezzo di riproduzione, secondo la legge dell'associazione dell'immaginazione, e quindi sotto un profilo soggettivo; mezzi del genere sono o parole o segni visibili (algebrici, perfino mimici), in quanto semplici espressioni di concetti (*ibid.*).

Le parole sono, dunque, semplici “Ausdrücke der Begriffe”. Kant sembra così porre una restrizione rispetto all'entità cognitiva cui un termine linguistico può riferirsi: da quanto scrive, sembra lecito inferire che noi si parli soltanto mediante concetti. Questa posizione è, però, erronea in due sensi. In un primo senso, essa è insostenibile come posizione teorica *tout court*, per il fatto che, in realtà, gran parte del nostro linguaggio, o della nostra attività cognitiva connessa alla pratica linguistica, non è concettuale, né ha una struttura proposizionale. In un secondo senso, l'idea che il linguaggio sia sempre concettuale è insostenibile proprio in qualità di interpretazione della posizione kantiana. Infatti, come vedremo più avanti, lo stesso Kant pone in risalto l'esigenza di un campo semantico e linguistico – più in generale: *espressivo* – che non sia vincolato ai nessi logico-concettuali tra rappresentazioni, ma preveda una più ampia sfera dell'attività cognitiva fondata su interazioni tra facoltà che non procedono per concetti.

In ogni caso, è interessante notare che, per Kant, la questione della capacità espressiva delle parole riguarda, in misura considerevole, la loro capacità di suscitare in noi, per così dire, le “rappresentazioni giuste”, o ciò che comunemente è associato a una certa entità linguistica come il suo proprio significato (o ventaglio di significati).²² Naturalmente, ciò non equivale a dire che la questione linguistica sia, in generale, riducibile a una questione psicologica, o di assetto psicologico alla base della nostra attività linguistica. L'*immaginazione riproduttiva* (cfr. Kant 2007, pp. 52sg.) è perciò, a mio avviso, una condizione necessaria, ma insufficiente per l'impiego delle parole. In breve,²³ la regola generale dell'immaginazione riproduttiva è l'*associazione*, per la quale «rappresentazioni empiriche, che spesso si siano succedute l'una all'altra, determinano una abitudine nell'animo, per cui, quando una si riproduce, anche le altre risorgono» (Kant 2007, p. 61).²⁴ In tal caso, il segno linguistico funzionerebbe come una rappresentazione (sensibile) che consente il *richiamo alla mente* e la conseguente manifestazione di un corpo rappresentativo a essa associato (il quale, in ragione della ampiezza semantica del termine “rappresentazione”, può comprendere contenuti mentali di vario genere).²⁵ Esso è dunque in piena concordanza con l'idea di una *facultas signatrix* (o facoltà di designare) che comprenda la capacità di usare i “caratteri” (segni linguistici), i quali sono «segni mediati (indiretti), che in sé nulla significano, ma conducono a intuizioni soltanto per mezzo dell'associazione, e a concetti per mezzo di intuizioni» (Kant 2007, p. 77).

Tuttavia, Kant è consapevole del fatto che una fondazione puramente psicologica dell'uso linguistico non è in grado di garantire un campo uniforme e condiviso alle pratiche comunicative (cfr. A101; Kant 2007, p. 79). Proprio la peculiare costituzione del segno linguistico impone dunque una riflessione ulteriore sulle modalità di

²⁰ Naturalmente, ciò non equivale a dire che il linguaggio filosofico dev'essere, necessariamente, un linguaggio “volgare”, termine impiegato tecnicamente per indicare il processo di *volgarizzazione* linguistica afferente alla divulgazione dei concetti filosofici. Si vedano le riflessioni di Kant nelle prime pagine della *Metafisica dei costumi* (Kant 2006, pp. 4sg.).

²¹ Di straordinario interesse per il tema è anche la teoria kantiana della poesia. Alla produzione linguistica della poesia Kant concede delle “libertà” altrimenti difficilmente ammissibili in contesti ordinari di pratica linguistica. Fra tutti, si pensi alla «novità dell'espressione» o alla «licenza poetica», che Kant considera come strumenti essenziali dell'arte poetica (cfr. Kant 2007, pp. 136-138).

²² Qui è significativo un passo dell'*Antropologia*, dove Kant dice che «il segno (*carattere*) accompagna il concetto solo come un guardiano (*custos*) per riprodurlo all'occasione» (Kant 2007, p. 77). Anche la sezione sulla *Psicologia* contenuta nella *Metaphysik L₁* è illuminante: «[N]ella conoscenza discorsiva i segni non sono symbola, poiché con essa io non conosco l'oggetto nel segno, bensì il segno mi fa solo nascere la rappresentazione dell'oggetto. Per esempio, la parola “tavola” non è simbolo, bensì soltanto un mezzo per produrre la rappresentazione dell'intelletto per associazione» (Kant 1986, p. 67).

²³ Per una eccellente ricostruzione della teoria semiotica di Kant, si veda in particolare Meo 2004.

²⁴ Cfr. a tal proposito anche la definizione nella *Critica della ragione pura* (cf. A100), dove si trova un riferimento all'idea di una «regola costante» di connessione associativa.

²⁵ Il segno è infatti definito in generale come «rappresentazione, che vale semplicemente come mezzo per produrne (riprodurne) un'altra» (R. 334 [AA15, p. 132]). In una nota manoscritta, Kant parla esplicitamente della capacità di designare (*zu bezeichnen*) “mediante un rappresentante (*mittelst einem stellvertretenden*)” (R. 339 [AA15, p. 134]).

significazione e impiego delle entità inerenti al linguaggio ordinario.²⁶ Se è vero che l'uso linguistico stabilisce il principio di significanza dei termini (*verba valent sicut nummi*),²⁷ è però anche vero che esso è suscettibile di variazioni e cambiamenti. Ciò avviene, *de facto*, tanto diacronicamente (nella variazione intra- e interlinguistica dei termini), quanto sincronicamente (negli slittamenti semantici che popolano il nostro discorso quotidiano).²⁸ Anche Kant mostra piena consapevolezza della variabilità semantica cui sono sottoposte le parole delle nostre lingue. Com'è noto, Kant contrappone unità oggettiva della coscienza, fondata sull'appercezione trascendentale, e unità soggettiva della coscienza, che si basa sull'unità psicologica determinata nel senso interno.

Soltanto quell'unità è valida oggettivamente, mentre l'unità empirica dell'appercezione [...] ha solo una validità soggettiva: se uno congiunge la rappresentazione di una certa parola con una cosa, un altro la congiungerà con un'altra cosa, e così, per quanto riguarda ciò che è dato empiricamente, l'unità della coscienza non vale in modo necessario e universale (B140).

Dal punto di vista empirico, dunque, l'instabilità del senso linguistico è preponderante e contamina, in modo necessario, le nostre pratiche linguistiche. Kant sembra individuare una soluzione al problema semantico nei processi più profondi della costituzione della nostra esperienza oggettiva e intersoggettiva del mondo (ricorrendo, dunque, alla «unità sintetica originaria dell'appercezione» [B143]). Tuttavia, è dubbio che l'analisi trascendentale delle funzioni costitutive possa bastare per una simile impresa (si veda il §3 a seguire). In effetti, nella *Dottrina del metodo*, più in particolare nella *Disciplina della ragione pura nell'uso dogmatico*, Kant ritorna sul tema della variabilità semantica dei termini:

[C]on il concetto di oro uno può pensare oltre al peso, al colore, alla durezza, anche la proprietà del non essere soggetto alla ruggine, mentre un altro può non sapere nulla di quest'ultima proprietà. Ci si serve di certe note caratteristiche soltanto finché esse sono sufficienti a distinguere l'oggetto; al contrario, nuove osservazioni eliminano alcune note caratteristiche e ne aggiungono delle altre, di modo che il concetto non si trova mai entro confini sicuri. E a cosa dovrebbe servire la definizione di un tale concetto, dal momento che, se si parla per esempio dell'acqua e delle sue proprietà, non ci si sofferma su ciò che si pensa con la parola acqua, ma si procede con esperimenti e la parola, con le poche caratteristiche che le ineriscono, deve costituire soltanto una designazione e non un concetto della cosa, cosicché la presunta definizione non sarebbe nient'altro che una determinazione della parola? (A728/B756).

Questo passaggio argomentativo è sintomatico del modo in cui Kant concepisce le questioni riguardanti il linguaggio, le quali, a suo parere, si condensano nell'esigenza di individuare la sfera cognitiva che supporta l'attività di assegnazione di un contenuto semantico alle nostre parole.²⁹ Nel caso dei concetti empirici (qui Kant si riferisce ai concetti di oro e acqua), è impossibile fornire una definizione rigorosa e immutabile. Il senso dei termini è piuttosto la risultante dal rapporto cognitivo incessante che noi intessiamo con il mondo e i suoi oggetti.³⁰ Conseguentemente, è impossibile una certezza apodittica del valore informativo espresso nei termini del linguaggio: esso affonda nell'elaborazione continua delle informazioni che possiamo e sappiamo derivare dal nostro incontro con cose, fatti e persone. Le parole sono modalità di interazione con la realtà, non cataloghi di definizioni più o meno arbitrarie.

Un'ultima considerazione riguardo l'impossibilità di attribuire a Kant (almeno con serenità d'animo) l'argomento breve per la traduzione prende in esame alcune riflessioni che Kant fa intorno al fenomeno della

²⁶ Il mio obiettivo nel presente articolo non è fornire una ricostruzione della teoria del significato in Kant (per la quale si veda in particolare La Rocca 1999). È ovvio, anche leggendo le pagine della *Critica della capacità di giudizio* prima riportate, che per Kant il significato delle parole dipende essenzialmente dall'orizzonte cognitivo che s'impenna su quelle parole. Ma la differenziazione semantica riguarda per l'appunto l'entità cognitiva che, per così dire, «abita dentro le parole». Le parole, al contrario, significano sempre allo stesso modo, per il fatto che esse sono segni arbitrari la cui capacità espressiva non dipende semplicemente dalla loro struttura sensibile, o da quello che denotano. Questa teoria può essere senza dubbio ragionevolmente contestabile, specialmente alla luce degli studi sul fonosimbolismo. Ma non vorrei addentrarmi in una questione così spinosa.

²⁷ Cfr. *R.* 3409 (AA16, p. 818): «L'uso abituale determina il significato delle parole.»

²⁸ Nella terza *Critica*, Kant mostra di essere sensibile al tema dei mutamenti linguistici, sostenendo che essi «colpiscono inevitabilmente le lingue vive» (Kant 1999, p. 68*). Kant mostra piena coscienza anche della variabilità sincronica: «Ma anche quelli che possono parlare e udire, non sempre intendono se stessi o gli altri e, per un difetto della facoltà di designare o per il deficiente uso di essa (quando i segni sono presi per le cose o viceversa), accade, specialmente in cose razionali, che uomini unificati dalla lingua rimangano l'uno dall'altro immensamente lontani nei concetti» (Kant 2007, p. 79). A tal proposito si vedano anche le considerazioni sulla sinonimia che si trovano nella *L. Philippi* (AA24, pp. 484sg.).

²⁹ Questo risulta chiaramente anche da una pagina della *Geografia fisica* riservata alle popolazioni del Brasile, una in particolare, i «Tapajer» (forse riconducibile al gruppo etnico Munduruku), che «non hanno alcun concetto di Dio, nessuna parola che lo designi» (*Geographie* [AA09, p. 430]). L'impossibilità di trovare una parola per esprimere un concetto dipende proprio dall'assenza del concetto dagli «ingredienti» che costituiscono la *Weltanschauung* di un popolo. Questa tesi, che pure ha la sua ragion d'essere, può tuttavia essere fuorviante se i criteri di individuazione del concetto che si ricerca sono, per così dire, *descrittivi o intensionali*, invece di fondarsi sul tessuto di pratiche materiali e spirituali che s'incardinano su quel concetto. Cfr. a tal proposito Bassnett 2002, pp. 32-38.

³⁰ Kant potrebbe essere considerato un «essenzialista» rispetto al significato dei termini per i generi naturali (specialmente alla luce della teoria dei giudizi analitici). Questa posizione, tuttavia, non mi pare sostenibile se contestualizzata nella più ampia teoria semiotica kantiana. Sulla complessa teoria semiotica di Kant, si vedano Meo 2004 e La Rocca 1990, pp. 21-73.

sinonimia nelle lingue. In numerosi passi dalle lezioni sulla logica, si legge che «in nessun linguaggio, vi sono propriamente sinonimi» (*L. Dohna-Wundlacken* [AA24, p. 783]).³¹ Nella logica di Busolt, Kant sottolinea ulteriormente il valore semantico e descrittivo della sinonimia:

[...] si trovano, però, di rado due parole in tutto il linguaggio che sarebbero identiche: l'insieme dei sinonimi è sempre una prova della ricchezza del linguaggio. Tramite i sinonimi si possono determinare i diversi gradi di esattezza nell'oggetto (*L. Busolt* [AA24, p. 686]).

Espressioni che sono abitualmente considerate come sinonimiche non sono, in realtà, tali. La loro compresenza nel discorso favorisce l'introduzione di una gradualità semantica che consente di ottenere una rappresentazione più fedele dell'oggetto cui tali espressioni si riferiscono. Il pensiero sembra avere nel linguaggio un buon alleato per la costruzione di una visione del mondo sempre più dettagliata e precisa. Ma, allo stesso tempo, questa proliferazione linguistica, tramite cui la realtà subisce una discretizzazione ulteriore in modo da consentirne una riproduzione più sofisticata, causa una limitazione o complicazione dei meccanismi traduttivi di individuazione della "parola giusta" (nella lingua d'arrivo) per la parola su cui si esercita la traduzione.³²

Partendo dal linguaggio in quanto entità organica reale di cui è possibile fare uso in funzione espressiva o comunicativa, la traduzione non sembra, dunque, trovare un principio di garanzia. Tale principio, se dev'essere possibile, va ricercato nel tessuto cognitivo fondamentale che sta alla base della nostra esperienza comune del mondo. Tuttavia, esso deve contenere più di quanto possa darci la costituzione trascendentale dell'esperienza, i cui momenti sono esposti nella *Critica della ragione pura*, chiamando in causa anche la sfera intersoggettiva e più segnatamente antropologica (o antropologico-culturale). Per comprendere la traduzione è infatti prima necessario comprendere il modo in cui il linguaggio rappresenta il luogo in cui si forma e sedimenta la visione del mondo di una comunità di parlanti.

3. Senso comune e pratica linguistica

Un aspetto di grande interesse per le teorie linguistiche riguarda il fondamento dell'acquisizione del linguaggio. Non vi è teoria linguistica che non sia costretta a proporre (più o meno esplicitamente) una soluzione al problema riguardante il modo in cui un infante acquisisce l'abilità di articolare suoni tramite il suo apparato fonatorio, dimodoché stringhe di suoni siano in grado di veicolare delle informazioni cognitive (intorno a sé, agli altri, o allo stato del mondo). Kant non sembra avvertire l'urgenza di tale questione e si limita a osservazioni sparse nelle lezioni di logica e pedagogia.

Nelle lezioni di logica, Kant sembra però semplicemente *assumere* che noi siamo in grado di parlare.³³ L'acquisizione della competenza linguistica è in larga misura dipendente dalla capacità di impiegare le regole grammaticali che governano la costruzione delle frasi ammissibili di una lingua.³⁴ Questa capacità, dice Kant, non presuppone necessariamente la *coscienza* dell'applicazione delle regole. L'introduzione di una sfera cognitiva cosciente riguarda solo l'affinamento dell'abilità linguistica, non la sua attualità.³⁵ Da queste osservazioni non sembra possibile ricavare una teoria kantiana dell'apprendimento linguistico.

Più promettente pare, almeno a prima vista, la riflessione di Kant sulla pedagogia. Qui Kant individua due fonti dell'acquisizione del linguaggio da parte dell'infante: (a) «attraverso il memorizzare formale [*förmliches Memorieren*]», o (b) «attraverso la circostanza [*Umgang*]» (*Pädagogik* [AA09, pp. 472sg.]). Kant prosegue dicendo che (b) è senza dubbio «il miglior metodo per le lingue vive». In entrambi i casi, la dimensione pragmatica del linguaggio sembra essere centrale: tanto nel caso dell'imparare a memoria, quanto nel caso dell'uso contestuale della facoltà linguistica, il ruolo massimamente centrale giocato dalla prassi linguistica è invocato in modo esplicito.³⁶ In ogni caso, la pratica è associata al rafforzamento della memoria (*Gedächtniß*), intesa come ingrediente cognitivo fondamentale della capacità di impiegare adeguatamente il ricco catalogo della propria lingua (cfr. *Pädagogik* [AA09, p. 474]).

Tuttavia, una fondazione meramente empirica della pratica linguistica non sembra essere sufficiente. In effetti, per Kant è proprio la possibilità di comunicare intersoggettivamente i risultati di un certo processo

³¹ Cfr. anche *Wiener L.* (AA24, p. 811) e *L. Pölit* (AA24, p. 601).

³² Naturalmente, si sta assumendo, per sole ragioni di argomento, che la traduzione avvenga a livello delle individualità linguistiche. Al contrario, è plausibile ritenere che la traduzione si realizzi sul piano più organico del discorso, o di sezioni minime di discorso.

³³ Semplicemente noi parliamo, dice Kant, «anche senza conoscere la grammatica» (Kant 1984, p. 5), cioè senza che vi sia stato un *esplicito* processo di apprendimento delle norme che governano il comportamento linguistico. Cfr. anche *R. 1620* (AA16, p. 39), *L. Pölit* (AA24, p. 502), e *L. Busolt* (AA24, p. 609).

³⁴ Si noti che l'elemento lessicale e semantico è parimenti fondamentale. Cfr. *L. Blomberg* (AA24, p. 187). Le regole grammaticali sono, in effetti, nient'altro che «Gängelwagen» (*R. 1580* [AA16, p. 23]) per la pratica linguistica.

³⁵ Esempio è un passo dalla *L. Blomberg* (AA24, p. 39).

³⁶ Risulta chiaramente dalle osservazioni che seguono i passi citati che, per Kant, anche l'opera mnemonica è connessa alla pratica linguistica della lettura, la quale è, sì, virtuale, ma pur sempre una pratica.

cognitivo, vale a dire i giudizi, ciò che determina una condizione della verità, cioè dell'accordo del giudizio con l'oggetto:

Conoscenze e giudizi, insieme alla convinzione che li accompagna, si debbono poter comunicare universalmente, ché altrimenti non spetterebbe loro alcun accordo con l'oggetto: sarebbero tutti insieme un gioco semplicemente soggettivo delle facoltà conoscitive, come pretende lo scetticismo (Kant 1999, p. 74).

È importante notare che la comunicabilità intersoggettiva non riguarda solo il parametro del contenuto (ciò a cui la conoscenza si riferisce e di cui parla), ma anche lo stato d'animo soggettivo che accompagna tutto il processo cognitivo fino al suo esito. L'importanza di questo aspetto riguarda, in primo luogo, il fatto che la comunicabilità come proprietà della conoscenza non vale soltanto per quella conoscenza strutturata concettualmente o proposizionalmente, la cui oggettività è, per così dire, auto-fondata e fonda, a sua volta, l'intersoggettività (cfr. A820/B848).³⁷ Qui l'argomento kantiano prescinde dal *tipo epistemico* e mira esplicitamente alla sfera cognitiva soggettiva.

Ma se le conoscenze si debbono poter comunicare, allora si deve poter comunicare universalmente anche lo stato dell'animo [*Gemüthszustand*], vale a dire la disposizione all'accordo delle facoltà conoscitive per una conoscenza in genere, e precisamente quella proporzione che si addice a una rappresentazione (mediante cui ci è dato un oggetto), per farne una conoscenza, perché senza questa proporzione, come condizione soggettiva del conoscere, la conoscenza, quale effetto, non potrebbe nascere (Kant 1999, p. 74).

In alcuni casi, la "proporzione" delle facoltà cognitive si dispone in base a una progressiva concettualizzazione delle informazioni sensibili. In altri casi, dove il concetto non si adegua, né può adeguarsi, ai contenuti dell'esperienza, la «disposizione all'accordo» tra le facoltà «non può essere determinata altrimenti che mediante il sentimento». In tal caso, però, sarà necessario presupporre un «senso comune [*Gemeinsinn*]», il quale non ha un valore psicologico (cioè non è risultante da un processo astrattivo tramite introspezione), ma è «quella condizione necessaria della comunicabilità universale della nostra conoscenza che deve essere presupposta in ogni logica e per ogni principio delle conoscenze che non sia scettico» (Kant 1999, pp. 74sg.).³⁸

Si noti, anzitutto, che il *Gemeinsinn* non coincide affatto con il *gesunder Verstand*, l'intelletto sano della tradizione empirista. L'intelletto sano corrisponde a ciò che è comunemente ammesso mediante il "buon senso", il quale, però, è epistemicamente volgare, cioè inadeguato a fornire anche solo una ragione minima per i propri enunciati conoscitivi.³⁹ Per Kant, il *Gemeinsinn* è un principio oggettivo di conoscenza a cui ogni posizione antiscettica deve appellarsi (al contrario, il *sensus communis* è proprio il luogo in cui lo scetticismo esprime la sua massima potenza filosofica). Di conseguenza, il ragionamento di Kant intorno alla "proporzione cognitiva" che non termina nella produzione di un contenuto concettuale, e che, dunque, richiede il sentimento come principio di determinazione, non ha affatto valore *fondativo* rispetto al senso comune; esso rappresenta, invece, lo spazio cognitivo in cui la funzione del senso comune appare in maniera massimamente nitida in quanto condizione formale della conoscenza. Che la disposizione all'accordo tra le facoltà sia determinata sentimentamente è, dunque, soltanto l'*espedito argomentativo* che consente a Kant di rivelare qualcosa che era lì già da prima come struttura generale del sapere, cioè quella condizione della comunicabilità universale che si realizza nel senso comune.⁴⁰

Il senso comune, dunque, assume un valore gnoseologico in quanto principio di tutta l'attività cognitiva, segnalando il carattere essenzialmente *pubblico* di quest'ultima.⁴¹ Esso è, in altri termini, «l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione ha riguardo (*a priori*) nel pensiero al modo rappresentativo di ogni altro» (Kant 1999, p. 130). L'apriorità del senso comune consente di escludere che esso consista in una *intentio obliqua* strutturalmente congiunta con l'attività cognitiva. Una tale *intentio* sarebbe una valutazione meta-rappresentativa cosciente dei processi mentali che conducono a un certo risultato giudicativo. Ma ciò sembra incompatibile con le modalità argomentative trascendentali, le quali poco

³⁷ Il fondamento dell'intersoggettività riguarda limitatamente la sua possibilità, non la sua necessità. È chiaramente possibile dire qualcosa di vero e oggettivo senza aspettarsi il consenso da parte degli altri.

³⁸ La teoria del senso comune è estremamente complessa e articolata, e affonda le sue radici nell'esigenza di unità nell'opera trascendentale di analisi delle facoltà umane. In questa sede, l'"uso" di questa teoria riguarda esclusivamente il problema linguistico e la sua applicazione alla questione della traduzione. Per una visione complessiva e aggiornata del tema del senso comune si veda, fra gli altri, la raccolta di saggi in Agazzi (2004) e il lavoro di Zhouhuang (2016). Si veda anche il recente saggio di F. Rampinini (2019).

³⁹ Il *Gemeinsinn* non è il *sensus communis* a cui si affida quell'attività di giudizio incapace di chiarire i principi e le leggi della propria attività. In una bella pagina dell'*Antropologia*, Kant assume l'incompatibilità con il *sensus communis* come «unico segno generale della pazzia» (Kant 2007, p. 107). L'incompatibilità cognitiva dà conseguentemente luogo a una incompatibilità linguistica. In un passo della *Critica della capacità di giudizio*, Kant sostiene che il «comune intelletto umano[...] in quanto semplicemente intelletto sano (non ancora coltivato), si reputa il minimo che ci si possa mai aspettare da chi pretende al nome di uomo» (Kant 1999, p. 129). Cfr. anche Kant 2007, p. 54. Sul tema della follia in Kant si veda il saggio di M. Costantini (2021).

⁴⁰ Questa lettura, la cui correttezza può essere certo messa in discussione, mi esime dal prendere in considerazione la sfera propriamente estetica dell'attività cognitiva. Infatti, il giudizio estetico è fondato sulla presenza del senso comune, non il contrario. V'è, dunque, un'autonomia teorica riservata al senso comune, la cui validità deve estendersi a tutto il campo cognitivo umano.

⁴¹ Cfr. le importanti considerazioni di E. Garroni (1998).

hanno a che fare con la realtà della vita psichica umana.⁴² Il fondamento del *Gemeinsinn* è, pertanto, interamente *a priori* e indipendente dal fatto che noi siamo *de facto* in grado, dal punto di vista della vita psichica, di rappresentarci le sue operazioni. Esso è, a tutti gli effetti, la condizione formale dell'intersoggettività.

Mediante il senso comune, un qualunque soggetto (le cui facoltà corrispondono a quelle propriamente umane) è in grado di formulare un contenuto di giudizio comunemente accessibile. Ciò richiede, tuttavia, che tale soggetto trascuri «per quanto è possibile ciò che è materia nello stato rappresentativo, cioè la sensazione» (*ibid.*). Naturalmente, il contenuto sensoriale è limitato, rispetto alla sua comunicabilità, dalla varietà delle conformazioni fisiche dei soggetti umani. Questa limitazione è, dunque, valida *in re* per il fatto che riguarda il modo di recepire le informazioni esterne in base alla configurazione fisiologica. Inoltre, l'identità (sincronica o diacronica che sia) di due sensazioni è *epistemicamente* inaccessibile, cioè non può essere assunta fondatamente e in maniera giustificata.⁴³ La funzione denotante dei termini per le sensazioni (p. es. “rosso”, “freddo”, “dolce”, etc.) è basata su un meccanismo di generalizzazione che trova soltanto un vago riscontro fattuale.

L'esistenza di un senso comune garantisce, dunque, che i nostri giudizi (intesi, in generale, come prodotti dell'attività cognitiva) possano essere universalmente accessibili e comunicabili attraverso il linguaggio. Questa tesi deve valere per tutti quegli enti razionali e sensibili la cui struttura cognitiva è analoga a quella umana (descritta da Kant nelle sue opere critiche), *a prescindere da quale sia la lingua naturale di cui fanno uso*. Pertanto, il senso comune deve essere presupposto alla pratica linguistica *qua talis*, per il fatto che sul primo si impernia la possibilità dell'espressione del proprio stato d'animo in maniera tale che esso possa essere comunemente inteso. Il fatto, di per sé empiricamente necessario, che tale possibilità debba sempre realizzarsi in una certa lingua non scalfisce lo statuto trascendentale del senso comune. Naturalmente, l'esistenza del senso comune non è una condizione sufficiente per la realtà della trasmissione interlinguistica dei propri pensieri. E pur essendo, com'è chiaro, una condizione necessaria, essa dice qualcosa in più rispetto a quanto dedotto nell'argomento breve discusso nel § 1. Infatti, non si tratta semplicemente di postulare (con argomenti) un'*uniformità cognitiva* fra i soggetti umani parlanti (ciascuno, idealmente, in una lingua diversa), quanto piuttosto di giustificare l'impresa e lo sforzo, per così dire, di “trovare le parole giuste” per comunicare qualcosa che possa, conseguentemente, essere comprensibile a tutti.⁴⁴ Pertanto, questa tensione insieme cognitiva e linguistica si collega direttamente all'ambito culturale dell'umanità, la quale «significa da una parte l'universale sentimento di partecipazione, dall'altra la facoltà di poter comunicare universalmente e nel modo più profondo» (Kant 1999, p. 189).

L'umanità, in quanto entità organica capace di cultura,⁴⁵ determina l'elemento centrale del senso comune, o la sua espressione suprema, sempre connessa alla pratica linguistica come sua manifestazione necessaria:

Sia l'epoca, sia i popoli, nei quali l'impulso attivo alla socievolezza regolata da leggi, per cui un popolo costituisce un corpo comune duraturo, lottava con le grandi difficoltà che circondano il compito di riunire la libertà (e quindi anche l'uguaglianza) alla costrizione[,] una tale epoca e un tale popolo dovette innanzi tutto inventarsi l'arte della comunicazione vicendevole delle idee della sua parte più colta e di quella più rozza, l'accordatura dell'ampliamento e del raffinamento della prima con la semplicità naturale e la originarietà della seconda[.] (Kant 1999, p. 190).

Umanità e cultura sono, dunque, strettamente congiunte ma non identiche.⁴⁶ La cultura “nasce”, in effetti, nel processo di elaborazione e sedimentazione di pratiche materiali e spirituali, le quali presuppongono a loro volta la capacità di esprimere il proprio pensiero e trasmettere le informazioni derivate dalla propria esperienza

⁴² In effetti, Kant osserva che «questa operazione della riflessione sembra essere forse troppo artificiale per essere attribuita alla facoltà che chiamiamo senso comune; ma essa lo sembra solo se espressa in formule astratte; in sé non c'è nulla di più naturale che astrarre da attrattiva ed emozione quando si cerca un giudizio che deve servire da regola universale» (Kant 1999, p. 130). Se questa regola sia poi determinata nel concetto o nel sentimento non è cosa che ci riguarda.

⁴³ Le sensazioni sono, infatti, incomparabili fra loro. Questo implica anche che il “linguaggio delle sensazioni” (un'espressione che si trova anche in Kant) ha una componente ineliminabile di soggettività che non consente una comunicazione universale. Una possibile eccezione si trova nell'arte musicale, ma anche la sensorialità del linguaggio musicale è associata non tanto alla sfera recettiva dei sensi, quanto piuttosto all'intenzione emotiva che governa l'intonazione linguistica. Inoltre, oggetti della comunicazione musicale sono le idee estetiche, non già le sensazioni. Cfr. Kant 1999, p. 164.

⁴⁴ L'aspetto, per così dire, *tensivo* del senso comune è sottolineato da L. Amoroso, il quale rileva che «il senso comune non è un fatto, ma un'esigenza, una presupposizione[.] Il senso comune è un senso *comunitario* (*gemeinschaftlich*) non solo e non tanto come espressione di una comunità già data, ma, più radicalmente, perché esso esprime l'esigenza di una comunità da realizzare» (Amoroso 1984, pp. 176sg.). Cfr. anche Meo 2004, p. 212: «Il “senso comune” è una facoltà che potremmo definire “prolettica”, nel senso che è sempre proiettato verso l'esterno (gli altri) e il possibile: esso anticipa consapevolmente la posizione altrui proponendo una soluzione da sottoporre a discussione.»

⁴⁵ La cultura è «impulso verso il sapere», il quale «nobilita l'umanità» (Kant 2007, p. 221). Altrove, Kant scrive che la cultura «consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo» (Kant 1995a, p. 33).

⁴⁶ Un approfondimento del rapporto fra umanità e cultura è impossibile in questa sede. Per importanti osservazioni, *vide* Orth 2008 e Aportone 2022. Si noti che “umanità” è qui inteso in un senso largo inclusivo anche dell'entità fenomenica dell'uomo, il quale realizza la propria cultura nel mondo (mediante un processo di costruzione simbolica comune e condivisa). Per la distinzione fra umanità “noumenica” e umanità “fenomenica” si veda Kant 2006, p. 48.

del mondo (cfr. Kant 1995b, p. 112).⁴⁷ Il senso comune, nel suo rapporto con la formazione della cultura, ci porta dunque oltre la semplice sfera cognitiva interna (investigata trascendentalmente), aprendoci il campo, del tutto indeterminato, della pratica linguistica come spazio di comunicabilità intersoggettiva. È qui, pertanto, che si deve interrogare Kant in merito ai presupposti teorici della traducibilità intra- e interlinguistica.⁴⁸

4. La caratteristica della traduzione e l'impresa del tradurre

La traduzione è un processo di trasmissione di informazioni da una lingua di partenza a una lingua d'arrivo. Questo processo riguarda “oggetti linguistici”, i quali possono variare da unità atomiche a strutture più complesse, come parti del discorso o testi integrali. Alla luce di quanto detto sinora, è opportuno ritenere che, per Kant, una traduzione non può fare a meno di considerare, oltre alle informazioni, per così dire, “oggettive” del testo di partenza (cioè quell'insieme di contenuti che parlano *a proposito di* qualcosa), anche il complesso insieme di stati d'animo che hanno accompagnato l'elaborazione linguistica originaria. La traduzione avviene, dunque, su due piani. Un primo piano, di carattere oggettivo, riguarda il fatto che il testo da tradurre è a proposito di qualcosa, ha un *tema*, cioè presenta una materia del discorso (più o meno complessa e articolata); pertanto, l'operazione traduttiva indaga l'orizzonte semantico degli oggetti linguistici (nella loro stratificazione) su cui essa si esercita, in modo da produrre non già una copia, ma una riproduzione della sfera semantica complessiva. Il secondo piano, invece, è di carattere soggettivo e riguarda la possibilità di generare nel lettore della traduzione i medesimi stati d'animo generati nella lettura dell'originale. Si tratta, in tal caso, di un'attività di *produzione* (non semplicemente di *riproduzione*), per il fatto che l'operazione traduttiva ha come propria regola soltanto lo stato d'animo interno che è associato alla comprensione del testo.⁴⁹ Entrambi i momenti dell'opera della traduzione sono indispensabili e consentono di fornire una *descrizione caratteristica* della traduzione, cioè una messa in chiaro di alcune sue componenti strutturali.

Innanzitutto, l'opera di traduzione è situata in un contesto teorico più ampio della semplice struttura cognitiva fondamentale e comprende anche la dimensione pubblica e culturale aperta dal senso comune. Una proposta kantiana sulla natura della traduzione sarebbe, dunque, essenzialmente anti-riduzionista.⁵⁰ Inoltre, tale proposta preserverebbe un elemento caratteristico della filosofia trascendentale, cioè quello della “fondazione *a priori*” della possibilità della traduzione, non restando però vincolata a una sfera teorica troppo povera per fornire informazioni rilevanti intorno ai fenomeni di trasferimento intra- e interlinguistico.

L'apertura del senso comune consente di non limitare i contenuti espressivi elegibili per la traduzione a quei contenuti strutturati concettualmente. A prescindere dalla regola di determinazione dello stato d'animo associato a un giudizio, il senso comune rappresenta il principio della comunicabilità universale nella pratica linguistica.⁵¹ Tale comunicabilità, come già accennato, si realizza linguisticamente all'interno di un orizzonte culturale in formazione e sviluppo.⁵² La traduzione, pertanto, deve sempre tenere presente la *culturalità* della pratica linguistica. Ciò vale tanto rispetto al “tema” del discorso, la sua dimensione oggettiva, quanto rispetto al suo “sentimento” (in senso non strettamente kantiano), la sfera della soggettività comunicante. Conseguentemente, è possibile in principio che l'operazione traduttiva *fallisca* nell'individuare oggetti linguistici nella lingua di arrivo che corrispondano adeguatamente a oggetti linguistici nella lingua di partenza.

⁴⁷ La concezione della cultura in Kant è connessa al tema, impossibile da trattare in questa sede, della libertà umana nel mondo. Al tema è anche legato il concetto di “carattere”, di cui mi servirò (limitatamente) nel paragrafo successivo. Per alcune interessanti considerazioni si veda Gigliotti 2001.

⁴⁸ È bene ribadire, a questo punto, che non si può parlare propriamente di una teoria *kantiana* della traduzione. La mia è una proposta ermeneutica che si prefigge lo scopo di mostrare come il pensiero di Kant consenta delle aperture a tematiche non direttamente trattate nelle sue opere (fra cui la tematica della traduzione).

⁴⁹ Si può ragionevolmente sostenere che, in realtà, i due piani della traduzione non sono affatto disgiunti l'uno dall'altro. L'accesso alla sfera oggettuale-linguistica è effettivamente sempre connesso all'ambito soggettivo, fra le cui condizioni opera, in sommo grado, l'elemento culturale dell'esperienza umana. La distinzione è pertanto da considerarsi utile (se lo è), soltanto per ordinare preliminarmente il discorso sulla natura della traduzione.

⁵⁰ Non solo rispetto al soggetto, ma anche rispetto all'ambito fisico del comportamento linguistico. Cfr. *infra*, nota 52.

⁵¹ In questo senso, mi pare plausibile ritenere che esista un significato di “senso comune” che precede la partizione in *sensus logicus* e *sensus aestheticus*, cfr. Kant 1999, p. 131**. Questo è in linea con l'idea che l'argomentazione del § 21 della terza *Critica* non è dimostrativa ma ostensiva (cfr. *supra* § 3).

⁵² Questo aspetto è di fondamentale importanza. Come ha giustamente osservato F. Menegoni, l'indagine kantiana «non mira all'individuazione delle condizioni di possibilità di una comunità politica effettivamente esistente, ma di quelle strutture che ne soggetto stanno a fondamento di ogni sua possibile rappresentazione e comportamento, privato e pubblico, logico o pratico, e di qualsiasi possibile forma comunitaria» (Menegoni 1990, p. 41). Se il compito trascendentale fosse semplicemente una descrizione strutturale di una comunità “effettivamente esistente”, la continuità tra sfera soggettiva e sfera intersoggettiva non sarebbe garantita. È anche opportuno notare che, vista da questa prospettiva, la teoria trascendentale della traduzione che emerge dall'analisi del rapporto fra senso comune e capacità linguistica comunitaria non può assumere la veste di una teoria *fisica*, cioè una descrizione del comportamento linguistico basata, sostanzialmente, su osservazioni e procedure induttive. Questa sembra essere la posizione di W. v. O. Quine (1908-2000), ribadita in un saggio utile e chiaro del 1970 sulle *Ragioni dell'indeterminatezza della traduzione*. L'inammissibilità delle “assunzioni empiriche” di Quine è stata sollevata da N. Chomsky (1928—), in Chomsky 1968.

A tal riguardo, sono di conferma alcuni passaggi dell'*Antropologia* riservati allo studio del carattere dei popoli. Kant segnala che vi sono «massime avite o diventate per il lungo uso natura e sulla natura innestate, le quali esprimono il modo di sentire di un popolo» (Kant 2007, p. 206). Alcune entità delle lingue naturali assumono quindi un valore *idiomatico* in quanto veicolano non già descrizioni del mondo, ma “sentimenti” intrinsecamente connessi ai popoli che le parlano.⁵³ Proverbi, motti, massime di vita, rappresentano i confini cognitivi e linguistici fra diversi gruppi di persone, etnie o società. Kant giunge persino a dire che esse si innestano come una “seconda natura” sui popoli. Allargando l’argomento a tutte quelle formulazioni “tipiche” di una certa lingua naturale, possiamo concludere che, per Kant, le operazioni traduttive si scontrano con realtà linguistiche eterogenee e, talvolta, incommensurabili fra loro.

Kant indica però, forse inconsapevolmente, alcune strategie per approfondire e chiarire le specificità linguistiche dei diversi popoli. Parlando dell’uso generale che si fa della lingua francese e della lingua inglese, rispettivamente come «lingua di conversazione» e «lingua commerciale», Kant afferma che «ciò dipende dalla differenza della posizione continentale e insulare» (Kant 2007, p. 206). La tesi kantiana implica una semplificazione travisante e scorretta, ma lascia intravedere una consapevolezza rispetto alle ragioni geografiche e politiche che determinano l’estensione del campo applicativo di una lingua a una certa sfera culturale.⁵⁴ Le pagine che seguono nel testo, le quali si compongono di osservazioni intorno ai caratteri di alcuni popoli europei, sono un catalogo di luoghi comuni e stereotipi inammissibili per una effettiva *scienza* antropologica. Nonostante ciò, queste pagine, in quanto descrivono caratterialmente i popoli, consegnano un corpo documentale rilevante per decifrare gli oggetti linguistici inerenti alle culture dei vari popoli. V’è, dunque, continuità e armonia fra quanto esposto nel §3 e l’idea di fornire una descrizione caratteriale dei popoli.⁵⁵ A tal proposito, il poderoso materiale dalla *Geografia fisica* (cfr. *Geographie* [AA09, pp. 376-436]) dovrebbe consegnare le informazioni con cui sostenere l’impresa conoscitiva riguardante i modi di realizzazione del senso comune nelle pratiche culturali (materiali e spirituali) appartenenti ai vari popoli. Ciò che emerge è che la traduzione si determina come opera “antropologica” *lato sensu*.

Un secondo aspetto di grande rilievo riguarda un’annotazione che Kant fa *en passant*:

Per quello poi che riguarda il naturale, che essi ora hanno realmente, e la sua formazione attraverso la lingua, esso dovrebbe derivarsi dal carattere innato della razza originaria; ma per ciò mancano i documenti (Kant 2007, p. 206).

Il “naturale” di cui Kant parla è l’insieme delle proprietà più profondamente connesse allo spirito di un popolo (espressione che ha assunto un senso oltre Kant, la quale però restituisce il senso di un’*inerenza connaturata* di certe caratteristiche). Kant associa queste proprietà alla “formazione attraverso la lingua”, la quale, dunque, non è soltanto il prodotto di una sedimentazione secolare di eventi e fenomeni complessi e stratificati, ma un elemento propulsivo creativo della storia culturale di un popolo.⁵⁶ La possibilità di decifrare il carattere naturale di un popolo sarebbe così legata indissolubilmente al corpo documentale linguistico, essendo quest’ultimo, come detto, causa e non solo prodotto della cultura. Tuttavia, Kant nota che questa documentazione è ormai perduta, cosa che impedisce di ricostruire accuratamente il “naturale” di una civiltà.

L’ultima componente della traduzione di cui sembra possibile fornire una descrizione è di ordine valutativo e riguarda, principalmente, la nostra idea che una traduzione di un testo possa essere “buona o meno”. Già Fortini, nelle sue *Lezioni sulla traduzione*, notava che l’opportunità o idoneità di una traduzione non può essere valutata in modo univoco, ma comprende una più ampia teoria delle pratiche traduttive all’interno di contesti culturali distinti. A mio avviso, il fatto che la traduzione sia connessa, in modo indiretto, all’estrinsecazione del senso comune, come principio della comunicabilità universale, consente di cogliere il termine di paragone per valutare la bontà delle nostre traduzioni.

La pratica linguistica è fondata nel senso comune in quanto capacità di comunicare il proprio stato d’animo. Di conseguenza, il linguaggio prevede uno spazio di attività non concettuale e indipendente dalle descrizioni oggettive di stati di cose. Da ciò emerge che la traduzione non può essere intesa come una pratica scientifica *stricto sensu*, cioè un processo sperimentale che possiede criteri di valutazione rigorosi, formalmente esprimibili.⁵⁷

⁵³ In altri termini, vi sono espressioni o modi di dire che «non si possono facilmente tradurre in un’altra lingua, perché indicano piuttosto le proprietà del modo di sentire della nazione che le adopera, che non l’oggetto presente al pensiero» (Kant 2007, p. 208). È interessante notare come, già nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), Kant ponesse uno stretto rapporto fra il carattere nazionale e l’espressione del sentimento estetico, cfr. Kant 1982b, pp. 331-346.

⁵⁴ Questa tesi era già chiara ad altri pensatori, fra cui J.D. Michaelis (1717-1791) e A.R.J. Turgot (1727-1781).

⁵⁵ Kant sembra perciò intuire che la possibilità dell’equivalenza strutturale fra lingue diverse deve essere compresa mediante un concetto culturale e dinamico della lingua. Sulle varie forme dell’equivalenza, cfr. Kenny 2009. In relazione a ciò, si può presumere che Kant lasci aperto uno spazio per comprendere la distinzione fra (non-)traducibilità culturale e (non-)traducibilità linguistica. Cfr. a tal proposito Catford 1965, pp. 93-103, ma anche Popovič 2004, pp. 7sg.

⁵⁶ Cfr. anche la breve nota aggiunta al dizionario lituano-tedesco a cura di C.G. Mielcke (1733-1807), *Nachschrift* (AA08, pp. 449-450).

⁵⁷ Questo avviene anche in contesti linguistici più regimentati, come nel caso delle opere filosofiche. Kant stesso fu tradotto in latino (cfr. B. 269 [AA10, pp. 443sg.] e B. 536 [AA11, pp. 374sg.]). La traduzione di F.G. Born si proponeva di essere in «alto latino classico», fatto che, per Kant, «potrebbe facilmente andare contro la fruibilità» (B. 536 [AA11, p. 375]). La traduzione di R.G. Rath (di cui Kant legge alcune prove in una cor-

La sua possibilità dipende dal senso comune in quanto è «norma ideale, sotto la cui presupposizione, di un giudizio che si armonizzasse con essa e del compiacimento che vi si esprime per un oggetto, si potrebbe fare per ciascuno con ragione una regola» (Kant 1999, p. 75). Naturalmente, questa «norma indeterminata di un senso comune» (*ibid.*) è congiunta alla questione della possibilità dei giudizi di gusto. Ma da questo non deriva che il senso comune non abbia una sua autonomia e un campo di applicazione più ampio (cfr. §3). Nel suo uso per la valutazione delle operazioni traduttive, dunque, il senso comune consente di considerare un caso di traduzione nella sua «validità esemplare» (Kant 1999, p. 75). L'esemplarità della traduzione riguarda l'attivazione del senso comune in quanto costituente fondante della formazione culturale e, più strettamente, linguistica. Delle traduzioni, dunque, noi non pensiamo la correttezza come fossero pratiche oggettive, concettualmente determinate; ne pensiamo, piuttosto, la riuscita concreta e contestuale in quanto *prodotti esemplari* dell'attività di traduzione.⁵⁸

Alla traduzione, come detto in apertura dell'articolo, Kant non riserva alcuna riflessione. Pertanto, quel che possiamo dire sul tema proviene dall'interesse di Kant per la possibilità del linguaggio in quanto entità dinamica inerente alle pratiche materiali e spirituali della civiltà. Evidentemente, è emerso un quadro più complesso di quanto potevamo aspettarci da principio; un quadro in cui la traduzione traspare nel suo carattere di *impresa culturale* in senso largo. Naturalmente, l'ammissibilità di una teoria della traduzione dipende dalla sua capacità di risolvere questioni che Kant non era in grado di notare o congetturare. Tuttavia, la ricchezza del suo approccio metodologico e delle sue modalità argomentative offrono ancora uno spazio di riflessione filosofica aperta a temi oggi centrali.

Bibliografia

a. Opere originali di Kant

Tutte le citazioni dalle opere di Kant sono conformi all'edizione tedesca completa delle opere (*Kant's gesammelte Schriften*), edita dalla Accademia reale prussiana (poi tedesca) delle scienze (1902—). Laddove possibile, le citazioni sono tratte direttamente dalle traduzioni italiane. Ove non sia stato possibile ricorrere a una traduzione (poiché inesistente o vetusta), si è deciso di conformarsi all'uso corrente di indicare con una sigla e il relativo riferimento all'edizione tedesca. Unica eccezione è la *Critica della ragione pura*, qui citata nella traduzione di C. Esposito (2004), Bompiani: Milano, secondo la paginazione originale associata alle lettere A (per l'edizione del 1781) e B (per l'edizione del 1787). Di seguito sono indicate le abbreviazioni. Le opere tradotte di Kant sono citate nella sezione *b*.

- *Geographie* *Physische Geographie* (AA09), pp. 151-440
- *Pädagogik* *Pädagogik* (AA09), pp. 437-499
- *B.* *Briefwechsel* (AA10/AA11)
- *R.* *Kant's handschriftlicher Nachlaß: Logik* (AA16)
- *Nachschrift* *Nachschrift zu Christian Gottlieb Mielckes Litauisch-deutschem und deutsch-litauischem Wörterbuch* (AA08)
- *L. Blomberg* *Kant's Vorlesungen: Logik (I)* (AA24), pp. 16-301
- *L. Philippi* *Kant's Vorlesungen: Logik (I)* (AA24), pp. 311-496
- *L. Pölitz* *Kant's Vorlesungen: Logik (II)* (AA24), pp. 502-602
- *L. Busolt* *Kant's Vorlesungen: Logik (II)* (AA24), pp. 608-686
- *L. Dohna-Wundlacken* *Kant's Vorlesungen: Logik (II)* (AA24), pp. 693-784
- *Wiener L.* *Kant's Vorlesungen: Logik (II)* (AA24), pp. 790-940
- *M. L₂* *Metaphysik L₂* (AA28), pp. 525-610.

b. Opere citate

Agazzi, E. (a cura di, 2004), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli: Milano.

Amoroso, L. (1984), *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida Editori: Napoli.

Aportone, A. (2022), "Le massime del *sensus communis logicus*. Note sul concetto di massima e sulla cultura delle facoltà a partire da un 'episodio'", in: Morawski, T. (Ed.), *Kant and Culture. Studies on Kant's Philosophy of Culture*, Sapienza Università Editrice: Roma, pp. 67-92.

rispondenza privata) sarebbe invece in grado di eludere questo problema anche mediante l'uso di «germanismi». Su alcuni aspetti della traduzione dell'opera di Kant si veda Balbiani 2007.

⁵⁸ Vi è dunque spazio in Kant per porre la questione riguardante lo statuto propriamente *scientifico* della traduzione, cfr. Bassnett 2002, pp. 44-46. Credo che Kant converrebbe, a tal proposito, con l'idea di Octavio Paz, secondo cui ogni traduzione è «in certa misura un'invenzione e costituisce quindi un testo unico» (Paz 1971, p. 10).

- Balbani, L. (2007), "La sfida della traduzione e la 'Critica della ragione pura' in Italia", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 99: 2, pp. 233-260.
- Bassnett, S. (2002), *Translation Studies* (Third Edition), Routledge: London/New York.
- Borst, A. (1957-63), *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Hiersemann: Stuttgart.
- Butts, R.E. (1988), "The Grammar of Reason: Hamann's Challenge to Kant", *Synthese* 75: 2, pp. 251-283.
- Catford, J.C. (1965), *A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics*, Oxford University Press: Oxford.
- Chomsky, N. (1968), "Quine's Empirical Assumptions", *Synthese* 19: 1, pp. 53-68.
- Costantini, M. (2021), "Madness in the Organic Order of Space. Kant and the Imagination," *Con-Textos Kantianos* 13, pp. 97-113.
- Croce, B. (1949), "Le leggi fonetiche", in: *Ibid.*, *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza Editori: Bari, pp. 178-185.
- De Mauro, T. (1972), *Introduzione alla semantica*, Laterza Editori: Bari.
- Eco, U. (1996), *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza Editore: Bari/Roma.
- Ehrsam, R. (2016), *Le problème du langage chez Kant*, VRIN : Paris.
- Filieri, L., Pollok, K. (Eds., *Forthcoming*), *Kant on Language*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Forster, M. (2012), "Kant's Philosophy of Language?", *Tijdschrift voor Filosofie* 74: 3, pp. 485-511.
- Fortini, F. (2011), *Lezioni sulla traduzione*, Quodlibet: Macerata.
- Garroni, E. (1998), *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del giudizio di Kant*, Unicopli: Roma.
- Gigliotti, G. (2001), "'Naturale' e 'artificiale': il problema del carattere in Kant", *Rivista di filosofia* 92, pp. 411-433.
- Hanna, R. (2001), *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Clarendon Press: Oxford.
- Heidemann, D. (Ed., *Forthcoming*), *Kant and the Philosophy of Language*, Kant Yearbook (15), W. de Gruyter: Berlin/New York.
- Hogrebe, W. (1974), *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Alber: Freiburg/München.
- Jakobson, R. (1987), "On Linguistic Aspects of Translation," in: *Ibid.*, *Language in Literature*, Harvard University Press: Cambridge/London, pp. 428-435.
- Kant, I. (1982), *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza Editori: Roma/Bari.
 - a. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, pp. 215-248.
 - b. *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, pp. 291-345.
- (1984), *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza Editori: Roma/Bari.
- (1986), *Lezioni di psicologia*, trad. it. G. A. De Toni, Laterza Editori: Roma/Bari.
- (1991), "Che cosa significa orientarsi nel pensare?", in *Ibid.*, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza Editori: Roma/Bari, pp. 13-30.
- (1995), *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza Editori: Roma/Bari.
 - a. *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, pp. 29-44.
 - b. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, pp. 103-118.
- (1999), *Critica della facoltà di giudizio*, trad. it. E. Garroni & H. Hohenegger, Giulio Einaudi Editore: Torino.
- (2003), *Enciclopedia filosofica*, trad. it. L. Balbani, Bombiani: Milano.
- (2006), *La metafisica dei costumi*, trad. it. G. Vidari, Laterza Editori: Roma/Bari.
- (2007), *Antropologia pragmatica*, trad. it. G. Vidari (rivista da A. Guerra), Laterza Editori: Roma/Bari.
- Kenny, D. (2009), "Equivalence," in: Baker, M., Saldanha, G. (Eds.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge: London/New York, pp. 96-99.
- La Rocca, C. (1990), *Strutture kantiane*, ETS: Pisa.
- (1999), *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS: Pisa.
- Menegoni, F. (1990), "L'apriori del senso comune in Kant", *Verifiche* 19, pp. 13-50.
- Meo, O. (2004), «Un'arte celata nel profondo...». *Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, il melangolo: Genova.
- Mosser, K. (2001), "Why Doesn't Kant Care about Natural Language?", *Dialogue* 40: 1, 25-52.
- Paz, O. (1971), *Traducción: literatura y literalidad*, Tusquets: Barcelona.
- Perconti, P. (1999), *Kantian Linguistics. Theories of Mental Representations and the Linguistic Transformation of Kantism*, Nodus Publikationen: Munster.
- Popovič, A. (2004), *La scienza della traduzione*, Hoepli: Milano.
- Quine, W.v.O. (1970), "On the Reasons for Indeterminacy of Translation", *The Journal of Philosophy* 67: 6, pp. 178-183.
- Rampinini, F. (2019), "La necessità del gusto e il *sensus communis* kantiano. A partire da alcuni recenti letture", *Con-Textos Kantianos* 9, pp. 97-122.
- Savi, M. (1998), *Il concetto di senso comune in Kant*, Franco Angeli: Milano.
- Schleiermacher, F.G.E. (2002), „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens“, in: *Ibid.*, *Kritische Gesamtausgabe (Ab. I – B. XI)*, W. de Gruyter: Berlin/New York, pp. 65-94.
- Simon, J. (2003), *Kant – Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, W. de Gruyter: Berlin/New York.
- Steiner, G. (2004), *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti Editore: Milano.
- Zhouhuang, Z. (2016), *Der Sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, W. de Gruyter: Berlin/Boston.