

Saša Hrnjez

Traduzione come concetto

Universalità, negatività, tempo

RATIONES

PADOVA
UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Rationes è una collana filosofica open access che ospita testi originali sottoposti a *double blind peer review*.

Direttore scientifico

Luca Illetterati

Comitato Scientifico

Adriano Ardovino (Università di Chieti), Francesco Berto (University of St. Andrews), Angelo Ciatello (Università di Palermo), Felice Cimatti (Università della Calabria), Gianluca Cuozzo (Università di Torino), Antonio Da Re (Università di Padova), Alfredo Ferrarin (Università di Genova), Maurizio Ferraris (Università di Torino), Andy Hamilton (Durham University), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Claudio La Rocca (Università di Genova), Diego Marconi (Università di Torino), Friederike Moltmann (CNRS – Paris), Michael Quante (Università di Münster), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense Madrid), Paolo Spinicci (Università di Milano Statale), Gabriele Tomasi (Università di Padova), Luca Vanzago (Università di Pavia), Holger Zaborowski (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Rationes

The book is part of the TRANSPHILEUR project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement no. 798275.

Prima edizione 2021, Padova University Press
Titolo originale *Traduzione come concetto. Universalità, negatività, tempo*

© 2021 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it
Redazione Padova University Press
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-284-0



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Saša Hrnjez

**Traduzione come concetto.
Universalità, negatività, tempo**

PADOVA
UP

Indice

NOTA INTRODUTTIVA	9
UN PROLOGO, ALLA LETTERA	15

Parte prima

L'UNIVERSALITÀ TRADUTTIVA. RADICI STORICHE E PROSPETTIVE CONCETTUALI

1. La ricerca della lingua perfetta e il rifiuto dell'universalità	39
2. Le lingue in relazione	44
3. Il modello di traduzione nella Germania del romanticismo: un approccio storico-politico	51
3.1. Formazione dell'universale (<i>Bildung</i>)	60
3.2. La linea di demarcazione e gli spazi esclusi	76
4. Prospettive dell'universalità	85

Parte seconda

TRADUZIONE COME NEGATIVITÀ E RIFLESSIONE: DALLA DIFFERENZA ALLA CONTRADDIZIONE

1. Il carattere negativo-differenziale della lingua	106
2. Traduzione come negazione riflettente	114
3. Negazione che traduce l'altro	131
4. Traducibilità e vita storica delle lingue	151

Parte terza

IL TEMPO MATURO PER ESSERE IN RITARDO. SULLA TEMPORALITÀ STORICA DELLA TRADUZIONE

1. La traduzione in ritardo	161
2. Post-maturazione	181

3. Temporaneità e temporalità	187
4. Il presente e l'istante	192
5. <i>Nachträglichkeit</i>	196
6. L'eco dell'eco	207
7. Testo tradotto?	216
8. Filosofia come traduzione in ritardo	221
9. «È tempo di chiudere questa prefazione»	237

NOTA INTRODUTTIVA

Il testo che i lettori e le lettrici hanno tra le mani presenta una parte della ricerca realizzata presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata dell'Università di Padova nel periodo 2018-2020. Il progetto che ho condotto all'interno del Programma Horizon 2020 – Marie Skłodowska-Curie, intitolato “Toward a Philosophical Rethinking of Translation. Effects of Translation in a Contemporary European Space (TRANSPHILEUR)”, si prefiggeva di indagare aspetti filosofici della traduzione servendosi dell'impianto speculativo-dialettico esposto nel pensiero di Hegel. L'obiettivo era fornire una concettualizzazione della traduzione in quanto prassi di riflessione e di trasformazione, attraverso un incontro tra le categorie hegeliane e alcune tra le principali posizioni teoriche sulla traduzione, rilevando le dimensioni linguistiche, culturali, politiche della questione traduttiva. Tenendo conto della notevole crescita dell'interesse per il tema della traduzione nel panorama contemporaneo, la presente ricerca ha preso le mosse dall'esigenza di imprimere una spinta creativa alla filosofia della traduzione per consolidarla rimarcandone la rilevanza. Questo libro, dunque, rappresenta il mio contributo al riguardo. Inoltre, è un lavoro che si colloca nell'ambito delle attività del gruppo di ricerca *hegel_{pd}* dell'Università di Padova che ha costituito un contesto

stimolante, sia a livello personale sia accademico, per la realizzazione del progetto.

Ringrazio in primo luogo il Prof. Luca Illetterati non solo per aver sostenuto e incoraggiato l'idea di presentare la ricerca in questo volume, ma soprattutto per aver accolto il mio progetto con entusiasmo e generosità e per averlo seguito come responsabile scientifico durante il suo sviluppo. Devo molte soluzioni, riflessioni e problematizzazioni qui esposte alla nostra collaborazione e all'interazione amichevole che è stata un ingrediente fondamentale del lavoro. Lavoro che si è articolato come un vero e proprio percorso, sin dalle lezioni all'interno del corso magistrale del Prof. Illetterati nel semestre invernale del 2018-2019 fino alla pubblicazione del volume "Hegel and/in/on Translation" («Verifiche», 2020, 1-2) curato da Elena Nardelli e dal sottoscritto.

Esprimo la mia profonda gratitudine e il debito immenso verso tutte le amiche e gli amici, le colleghe e i colleghi che, in varie fasi del lavoro, hanno letto parti del testo, commentando, suggerendo, correggendo e discutendo: Andrea Altobrando, Adriano Bertollini, Francesco Campana, Antonio Cerquitelli, Luca Corti, Davide Dalla Rosa, Laura Dequal, Alessandro Esposito, Francesca Fidelibus, Silvestre Gristina, Giulia La Rocca, Silvia Locatelli, Elena Nardelli, Armando Manchisi, Haris Papoulias, Lorenzo Pizzichemi, Elena Tripaldi. Il loro riscontro è stato più che prezioso. Ad Alessandro Vuozzo va il merito di un'ottima revisione del testo che ha mostrato che anch'essa spesso richiede un lavoro di (ri)traduzione.

Ringrazio l'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze ceca, in particolare Dr. Petr Urban e Dr. Martin Nitsche, per la loro accoglienza e sostegno scientifico durante il mio soggiorno di ricerca a Praga tra maggio e dicembre 2019.

Desidero ringraziare la Prof.ssa Rada Iveković per i suoi commenti incoraggianti che sono stati molto utili negli ultimi mesi di lavoro, e il Prof. Gaetano Chiurazzi per il suo interesse e per il confronto su questi temi sin dai tempi del dottorato, quando la mia passione per la filosofia della traduzione era sul nascere e la mia attività di traduttore si affiancava allo studio filosofico. *Last but not least*, un ringraziamento deve andare anche a coloro con cui ho collaborato nei vari progetti di traduzione, da singoli articoli fino a libri, tra varie lingue in cui sono stato coinvolto sia come traduttore sia come revisore delle traduzioni altrui: tale esperienza pratica è stata fondamentale per avere uno sguardo concreto sulla traduzione.

Il seguente libro si compone di un prologo e tre capitoli principali. Una prima versione germinale dei primi due capitoli è stata già pubblicata su riviste: *Translational Universality: The Struggle over the Universal*, «Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics», 2019, 21/2, pp. 118-137; *Traduzione, negazione, riflessione: Sulla natura negativo-contraddittoria della traduzione*, «Teoria. Rivista di filosofia», 2020, 2, pp. 163-185. Il testo che viene qui proposto non rappresenta solo un ampliamento quantitativo ma anche un'elaborazione ulteriore e un approfondimento degli argomenti messi a tema negli articoli citati. L'ultimo capitolo invece è inedito. In altri termini, si può dire che il testo del libro è composto da un'autotraduzione (il primo capitolo), una riscrittura (il secondo capitolo) e una scrittura (il terzo capitolo). La loro integrazione in un unico volume serve anche da testimonianza che in un lavoro filosofico scrittura, traduzione e riscrittura si sovrappongono e articolano a vicenda.

Padova, dicembre 2021.



«Il linguaggio è una cosa vivente e
nello stesso tempo è un museo di fossili
della vita passata»

Antonio Gramsci

UN PROLOGO, ALLA LETTERA

Geschrieben steht: „Im Anfang war das Wort!“
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muß es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Daß deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!¹

I versi qui trascritti sono tratti dal noto episodio del *Faust* di Goethe nel quale il protagonista intraprende una traduzione dell'esordio del Vangelo di Giovanni: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, reso canonicamente come “In principio era il

¹ «Sta scritto: “In principio era la parola!” / Qui già m'impunto. Chi mi aiuta a proseguire? / No, porre così in alto la parola / non posso. Devo tradurre in altro modo, / se mi darà lo spirito la giusta ispirazione. / Sta scritto: In principio era il pensiero. / Medita bene la prima riga, / la tua penna non abbia troppa fretta! / È il pensiero che foggia e crea ogni cosa? / Dovrebbe essere: In principio era la forza! /Eppure mentre sto scrivendo questo, / già qualcosa mi avverte che non me ne accontento. / Lo spirito mi aiuta! Di colpo vedo chiaro / e scrivo con fiducia: In principio era l'atto!» (J. W. GOETHE, *Faust-Urfaust*, trad. it. di A. Casalengo, Garzanti, Milano 1999, p. 91).

Verbo” (*In principium erat Verbum*). La ritraduzione messa in scena da Faust, una vera e propria ricerca della parola giusta, si conclude con una soluzione che sembra decisiva, quasi da condensare in sé tutto lo spirito faustiano in una sola parola traducete: atto². Prima di questa traduzione viene presentata una serie di tentativi in cui Faust prova a pervenire all’origine della parola greca *lógos*, resa come *Wort*, ovvero *parola*. Nessuno di questi tentativi sembra appagare lo spirito irrequieto di Faust, per cui egli viene mosso da un irresistibile desiderio di continuare a tradurre in un’incessante ricerca di un’altra parola («Devo tradurre in altro modo»). In realtà, il percorso faustiano parte già da *una* traduzione, ed è quella legata alla tradizione luterana che nel *lógos* sostanzialmente vede la parola. Non accontentandosi di questa traduzione consueta e tradizionale si propone la successiva: la parola come pensiero o senso (*Sinn*). Ma poi chiedendosi quale è il principio che crea tutto, il Faust traduttore arriva a un’altra proposta: in principio fu la forza (*Kraft*). Nemmeno questa riesce a esaurire il *lógos* greco e infine egli, con fiducia (*getrost*), scrive la sua risposta: *In principio fu l’atto*.

Cosa collega questi nuclei traduttivi: parola – pensiero (senso) – forza – atto? C’è qualcosa che li accomuna? Innanzitutto ogni parola è traduzione del *lógos*³ e dun-

² Nelle note per la sua traduzione di *Faust* Franco Fortini osserva come Faust mostra «quel complesso atteggiamento che unisce attivismo e volontarismo» il quale contraddistingue il soggetto moderno nascente dell’epoca. Tra l’altro, Fortini traduce *Tat* come *azione* e non come atto. Cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, trad. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1973, pp. 95, 1067.

³ Ma anche *lógos* in effetti può essere considerato come parola tradotta, dal momento che nel contesto biblico si riferisce al *dābār*, il termine ebraico che designa sia la parola che la cosa e compare nell’Antico Testamento anche come parola divina creatrice. Secondo l’interpretazione di Rémi Brague, la traduzione di Faust funziona come una retroversione consapevole del sostrato semitico. Cfr. BARBARA CASSIN

que ciascuna ha lo stesso carattere, quello di essere una parola traducete, un risultato della traduzione. Ma è la traduzione quell'azione che alla fine porta alla parola "atto". C'è quindi un atto particolare che Faust esibisce, una sorta di termine medio implicito in tutti i passaggi da una parola all'altra e che muove l'intera ricerca della parola giusta fino al suo terminarsi nella parola "atto". Questo termine medio è proprio l'atto del tradurre. "Atto" è dunque la parola che si distingue dalle altre per il fatto che è dotata di una riflessività: essa in un modo più profondo riflette la radice dello stesso processo che aveva generato tutte le parole, ovvero il processo traduttivo, la traduzione come azione. La traduzione e l'atto in questo modo si avvicinano invitandoci a esaminare la loro affinità. E se sembra assai chiaro che la traduzione sia sempre un atto, una prassi, è lecito concludere anche in modo inverso, e cioè che la prassi sia una traduzione o che almeno debba avere qualcosa di traduttivo per essere una prassi?

Dal *lógos*, in un paio di passi, siamo arrivati alla natura stessa della traduzione come prassi⁴. Qual è allora la parola 'originaria' che Faust traduce? In ogni caso si tratterebbe di un originale già tradotto, o meglio di un originale *mediato* e già *in traduzione*. La traduzione faustiana⁵ si presenta come un lavoro di scavo, un andare fino

(a cura di), *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, Seuil – Le Robert, Paris 2004, p. 736.

⁴ Su questo aspetto insiste anche Jervolino: «Il tradurre è una forma dell'agire, la cui concretezza lo rende irriducibile a una tecnica intesa come mera applicazione meccanica di regole formalizzabili» (DOMENICO JERVOLINO, *La traduzione come problema filosofico*, «Studium», 2005, 1, p. 61).

⁵ Seguendo la lettura di Crescenzi, in cui abbiamo trovato una fonte preziosa per questo prologo, il fatto che Faust traduca *lógos* con "Tat" non è così importante come il fatto che in questa scena Faust riveli la sua natura, quella di essere sempre un traduttore. Cfr. LUCA CRESCENZI, *Ermeneutica morfologica: la traduzione del Vangelo di Gio-*

al fondo della parola di partenza *Wort* rivelandola come una traduzione, già scritta e stabilita, una traduzione diventata tradizione. E quindi cosa sta veramente all'origine? La stessa domanda vale anche se teniamo conto del fatto che nella parola *lógos* troviamo sempre altre parole, non solo come sue possibili traduzioni in un'altra lingua, ma anche come elementi di una struttura profondamente polisemantica⁶, e dunque come un'alterità che attraversa il *lógos*. Se esso è costituito come necessario e intrinseco relazionarsi con altre parole, allora ciò che sta all'origine non può essere mai *una sola parola* (l'intraducibilità della parola è senz'altro strettamente connessa a questa natura polisemantica). Forse il procedimento faustiano avrebbe dovuto terminare con una traduzione più radicale: *In principio fu l'atto del tradurre*. La parola come traduzione. O perfino prima della parola c'era già la sua traduzione?

Si presenta qui il problema dell'inizio. *Geschrieben steht* – dice il testo goethiano – ovvero, sta scritto che all'inizio fu la parola. Il punto di partenza è dunque un'azione già compiuta, espressa nella forma passiva del verbo, o più precisamente l'azione altrui tramandata dal passato. La parola che si offre a una nuova traduzione ha già una sua storia con cui siamo portati a fare i conti. All'inizio abbiamo sempre a che fare con un'alterità che ci precede, o per meglio dire, con un passaggio all'altro già accaduto. Ma *geschrieben* qui potrebbe essere sostituito con *übersetzt*, tradotto. *Wort* è il traducevole. Anzi, la sua graduale riconduzione alla parola "atto" funziona come una sorta di scoperta della natura traduttiva di quel

vanni nel *Faust I* (vv. 1224-1237), in *Contraddizioni del Moderno nella letteratura tedesca da Goethe al Novecento*, a cura di G. Cermelli, ETS, Pisa 2001, p. 35.

⁶ Dionisio Trace, un grammatico greco antico, individua 22 significati diversi del *lógos*. Cfr. B. CASSIN (a cura di), *Vocabulaire européen des philosophies*, cit., p. 734.

“*geschrieben*”. Faust non inizia solo dal *Wort* ma soprattutto dal risultato di un’azione che non può essere altro che traduzione. La riattivazione della forma passiva del verbo – Faust inizia citando qualcosa che sta scritto (*geschrieben steht*) ma poi è egli che inizia a scrivere, ad agire testualmente – coincide con una graduale presa di coscienza della centralità della traduzione in quanto *atto*. Il punto di partenza non è mai neutrale ed innocente e non può essere solo “scritto” senza essere anche tradotto⁷. Ma per smascherare questa presunta innocenza dell’inizio bisogna stare nella traduzione ed essere traduttori attivi.

Dove allora inizia la traduzione? O meglio: come inizia la traduzione? Cosa vuol dire che essa da sempre sta all’inizio⁸? E come prendere il termine “traduzione”, come atto, processo o come suo risultato? Il fatto che con “traduzione” possiamo esprimere sia l’attività che il suo risultato non è un caso di poco valore. La traduzione abbraccia entrambi questi aspetti inseparabili: non esiste una prassi della traduzione senza il tradotto, come non può esistere un traduttore senza una traduzione fatta e compiuta. L’atto del tradurre non esiste mai indipendentemente dalla parola, sia essa di origine o di arrivo, ovvero il tradotto o il traduttore. La traduzione come forma della mediazione è dunque sempre attiva nell’immediatezza.

⁷ Per Folena all’inizio di nuove tradizioni linguistiche e letterarie c’è sempre la traduzione, per cui bisogna dire *in principio fuit interpretis*. Ciò significa affermare il *logos* storico delle lingue e «negare nella storia l’assolutezza o autoctonia di ogni cominciamento» (Cfr. GIANFRANCO FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991, p. 3).

⁸ A questa domanda cerca di dare una risposta LUCA ILLETTERRATI, *Translating Animals*, in *Culture in traduzione: Un paradigma per l’Europa/Cultures in Translation: A Paradigm for Europe*, a cura di I. Fiket, S. Hrnjez, D. Scalmani, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 91-92, dove egli riporta l’esempio di un’incisione che raffigura una donna che dissemina le lettere – atto originario che fa nascere la molteplicità delle parole.

za della parola. L'immediatezza qui deve essere pensata nella sua forma dinamica, relazionale e anche soggettivata. Dal momento in cui la parola è *intimamente* relazionata all'altra la sua immediatezza è sempre determinata dall'alterità e di conseguenza mediata – si tratta in nostri termini di un'immediatezza traduttiva. Anzi, ricorrendo al linguaggio hegeliano⁹, possiamo dire che la traduzione è proprio quel divenire della parola che rivela in essa il potere di automediazione: la traduzione come parola *in divenire*, ovvero come struttura trasformativa inerente alla parola stessa. E se ci chiediamo ora cosa bisogna porre all'inizio – la traduzione come atto o la traduzione come parola tradotta – facciamo una domanda a cui abbiamo già dato una risposta. *In principio fu la traduzione* significa, dunque, che il luogo dell'*arché* viene occupato 'autenticamente' sia dall'atto del tradurre che dalla parola in cui esso agisce. La primordialità della traduzione dunque deve tenere insieme questi due aspetti (la mediazione e l'immediato) senza risolversi definitivamente in uno di questi. In principio fu la *parola-in-divenire*.

Anche se ci siamo spostati nella nostra analisi sembra che paradossalmente torniamo di nuovo all'inizio muovendoci in un cerchio senza uscita: allora *In principio fu la parola* è una traduzione necessaria a cui non possiamo sottrarci e a cui siamo costretti a tornare sempre? Si tratta di una traduzione necessaria solo se essa non esclude altre traduzioni. Cioè tutte le traduzioni della composizione faustiana devono in qualche modo integrarsi, o riprendendo il discorso benjaminiano, in ciascuna delle traduzioni devono armonicamente risuonare anche le altre. In altri termini, nessuna delle traduzioni che offre

⁹ Qui vengono ripresi alcuni temi di cui mi sono occupato in SAŠA HRNJEZ, *Tertium Datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo*, Mimesis, Milano-Udine 2017, in particolare pp. 279-306.

Faust è da scartare, poiché tutte hanno un senso solo in quanto termini che compongono una serie, e cioè essendo i termini mediati dagli altri termini precedenti o successivi¹⁰. La parola autosufficiente, sganciata dall'azione e dalle altre parole, non può occupare il luogo dell'inizio. La parola inizia traducendosi.

Dunque: in principio fu la *parola* in quanto *atto*. È la parola-atto in quanto *già* traduzione. Così come il procedimento graduale messo in pratica da Faust non suggerisce la sostituzione di una traduzione con l'altra, anche qui non vogliamo proporre una sostituzione, ma piuttosto un approfondimento. La parola "parola" non viene rimpiazzata con la parola "atto" perché la prima è sbagliata, ma perché l'ultima esibisce e approfondisce il significato della prima intensificando così il significato del *lógos* da cui si è partiti. Il progresso faustiano è quindi strutturato come un addentrarsi in sé della parola di origine che necessita il proprio tradursi. È l'estrinsecazione del significato "originario" di modo che questo non può esistere senza il processo di alterazione in cui si trova, per cui c'è sempre un altro significato che entra in gioco retroagendo e trasformando il significato "originario". E se analizziamo la successione faustiana vedremo che per certi versi nessuna delle parole che si sono annodate rimane uguale a se stessa dal momento che ognuna viene collocata come membro legittimo dell'intero processo traduttivo. Ciascuna di queste parole, entrando in relazione con un'altra pa-

¹⁰ Su questo aspetto ha attirato l'attenzione Crescenzi nella sua interpretazione: «Ogni soluzione fornita da Faust ha, insomma, la sua ragion d'essere nella serie che la comprende, ed è al contempo necessaria alla soluzione successiva e da essa superata [...] la traduzione di *lógos* con "azione" sarebbe incomprensibile e immotivata se non avessimo sotto gli occhi la serie che la giustifica» (L. CRESCENZI, *Ermeneutica morfologica: la traduzione del Vangelo di Giovanni nel Faust I* (vv. 1224-1237), cit., pp. 36-37).

rola traducente, cambia il proprio significato immediato. Vale a dire, la traduzione è costitutiva del significato della parola. È nient'altro che l'aprirsi del significato. E anche quando si arriva a *una* decisione – come Faust che decide di tradurre “parola” con “atto” – questa soluzione decisiva retroagisce negativamente sulla parola di partenza, in altri termini, la trasforma; ma questa parola trasformata, a sua volta, di nuovo impatta sul suo traducente. Si tratta di un rapporto reciproco in cui ogni trasformazione agisce su ciò che ha preceduto immediatamente. La traduzione faustiana è significativa perché mette in atto un processo di creazione del senso, dove ogni elemento, ogni parola, è allo stesso tempo il tradotto e il traducente, e cioè si riferisce (in quanto traducente) a qualcosa che viene prima e da cui origina, ma anche (in quanto tradotto) si rapporta a qualcosa che emerge di seguito.

Anche nel *Compito del traduttore* di Walter Benjamin – il testo-caposaldo che sarà un imprescindibile punto di riferimento nel percorso che questo libro intraprende – c'è un breve accenno al prologo giovanneo che, tra l'altro, Benjamin introduce lasciandolo in greco, ma offrendone subito dopo la solita traduzione, appunto *Im Anfang war das Wort*¹¹. Benjamin non si accinge a trovare altre traduzioni come fa Faust. Gli sta piuttosto a cuore vedere nella *parola* stessa un legame intrinseco con l'atto del tradurre. A prescindere dalle intenzioni di Benjamin e dal suo uso dell'incipit evangelico, la sua traduzione in italiano non ci lascia senza problemi. Potremmo appoggiarci sulla fonte canonica e accontentarci trasmettendo il tedesco *Wort* come “Verbo”, ma in questa maniera perderemmo il legame con il testo di Benjamin. Il punto è che Benjamin mette al centro del suo discorso proprio la traduzio-

¹¹ WALTER BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, p. 18.

ne della parola¹², *Wörtlichkeit*, ovvero la *letteralità*, la quale non è totalmente sovrapponibile a ciò che chiamiamo “traduzione parola per parola”. Bisogna subito precisare che “parola” significa molto di più di quello che di solito s’intende, cioè l’unità minima di una frase: “parola” piuttosto assume il significato del nucleo intraducibile della lingua in quanto tale, motivo per cui rendere *Wort* con “parola” non sembra così scontato. Che all’inizio fu la parola significa, secondo Benjamin, che la parola è *Ur-element* a cui il traduttore deve essere fedele. Tale fedeltà alla parola nella traduzione in Benjamin significa due cose – di primo acchito contraddittorie – e cioè, da una parte, la trasposizione della sintassi della lingua straniera e, dall’altra, il procedimento letterale che si dedica al corpo della parola, alla sua specificità materiale, il tono, il ritmo, la forma viva. La parola in traduzione va dunque riportata al suo significante in seno al quale va trovata l’origine del suo senso, senso che comunque non è identificabile con il contenuto che la parola contiene. È ciò che Antoine Berman chiama la *lettera*. Dunque la *letteralità* di una traduzione significa che la singola parola va scoperta nella sua materialità, nella sua contingenza e irripetibilità. Non è la parola ridotta ad essere mera portatrice di un significato univoco, ma la parola che trae il suo senso da una relazione unica tra il significante e il significato nonché dalle relazioni con altre parole. La lettera rappresenta la parola sgravata dall’univocità del senso. La nostra ri-tra-

¹² «Al principio della traduzione, vi è la parola» – questa è la variazione del prologo che dà Jacques Derrida dicendo che «la filosofia della traduzione, l’etica della traduzione, se ve ne è una, sarebbe oggi una filosofia della parola, una linguistica o un’etica della parola». E aggiunge che ogni parola «è un corpo indecomponibile, l’unità invisibile di una forma sonora che incorpora o significa l’unità indivisibile di un senso o di un concetto» (JACQUES DERRIDA, *Che cos’è una traduzione “rilevante”?*, «Athnor», 1999-2000, 2, p. 30).

duzione del prologo biblico nel contesto benjaminiano, quindi, potrebbe suonare: all'inizio fu la *lettera*. La lettera in quanto risorsa inesauribile della traducibilità. La lettera in quanto vita stessa della parola¹³.

Il paradosso del prologo consiste nel fatto che prendendo il Prologo *alla lettera*, e cioè mettendo l'accento su ciò che viene prima del *lógos*, arriviamo alla *lettera* stessa. «La traduzione è traduzione-della-lettera, del testo in quanto esso è *lettera*» scriveva Berman aggiungendo che la lettera è «l'essenza ultima e definitiva della traduzione»¹⁴. La lettera è quel luogo in cui secondo Pannwitz «parola immagine suono si confondono»¹⁵. È la *lettera* in quanto traduzione allo stesso tempo libera e fedele del *Wort* (sarebbe quella traduzione che traduce “parola” con “lettera” a partire dalla traduzione della *Wörtlichkeit* con “*letteralità*”)¹⁶. La lettera è dunque la parola viva, il cui senso è determinato necessariamente dal suo corpo, dal

¹³ Lo stesso prologo giovanneo testimonia un legame tra la parola e la vita: «Egli [logos] era la vita e la vita era la luce degli uomini». Come ricorda Agamben, il testo del Vangelo aveva varie versioni e una di queste suggeriva che la vita è ciò che si genera nella parola. Cfr. GIORGIO AGAMBEN, *Il dettato della poesia*, in Id. *Categorie italiane. Studi di poetica*, Marsilio, Venezia 1996, pp. 80-81. Per un commento dettagliato del Vangelo di Giovanni cfr. CHARLES K. BARRETT, *The Gospel according to St. John: an introduction with commentary and notes on the Greek text*, SPCK, London 1978, pp. 149-158.

¹⁴ ANTOINE BERMAN, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, a cura di G. Giometti, Quodlibet, Macerata 2003, p. 21.

¹⁵ RUDOLF PANNWITZ, *Die Krisis der europäischen Kultur*, Verlag Hans Karl, Nürnberg 1917, p. 242.

¹⁶ Vogliamo rilevare un fatto linguistico interessante: in alcune lingue slave il termine “slovo” significa la lettera, intesa come segno alfabetico (in serbo), ma anche la parola (in russo e ceco), il discorso verbale, il sermone, ed è la radice di altre parole come “uslov” (condizione, fondamento), “slovesnost/beslovesnost” (razionalità/irrazionalità), “osloviti” (rivolgere la parola, apostrofare, chiamare in causa), “naslov” (il titolo) e in qualche modo rimanda di nuovo al *lógos* di cui “slovo” (lettera) è una delle traduzioni.

modo in cui essa vive in un contesto sia testuale che culturale, e dunque dalla relazione concreta con altre parole. Ed è quell'elemento che in realtà sfugge sempre a ogni traduttore e che lo costringe ad estraniare la lingua in cui traduce. Per Berman, essere fedeli alla lettera significa «il mantenimento, nel testo della traduzione, dell'oscurità inerente all'originale»¹⁷. La lettera è anche il luogo che permette il gioco tra le lingue, e cioè la loro convergenza. E non è questa convergenza affascinante tra le lingue ciò che accade quando, ad esempio, nel nesso paronomastico tra *ratio* e *oratio*, in latino, tra *account* e *count*, in inglese, oppure tra *Zahl* e *Erzählung*, in tedesco, sentiamo risuonare le voci dei significati depositati nella struttura polifonica e polisemantica del *lógos*¹⁸? *Lógos* portava in sé tutti i significati sopra elencati che ora possono essere espressi solo con una pluralità di altri termini. E di ciò che una volta costituiva l'unità polisemantica della parola è rimasto solo un gioco di significanti.

Il passaggio da una lingua all'altra necessariamente porta a una riflessione intralinguistica dimostrando di nuovo che la traduzione c'è già *nella* lingua in quanto tale. Andare *alla lettera* dunque vuol dire andare alla radice della lingua, la radice che è necessariamente traduttiva. Non per caso Benjamin riporta l'incipit evangelico in un luogo strategico del suo testo discutendo l'idea di fondo, ovvero la traduzione che deve emanciparsi dalla riproduzione del senso per poter comunicare un'intenzione na-

¹⁷ A. BERMAN, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 91.

¹⁸ Per un approfondimento rimandiamo alla voce "logos" nel *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, cit., pp. 727-741. Gli autori di questa voce affrontano la questione se la parola greca *lógos* sia un caso di polisemia nata dalla differenziazione diacronica di una stessa radice lessicale oppure perfino un caso di omonimia di termini di origine diversa. Il consenso di linguisti va più nella direzione della seconda spiegazione.

scosta che si palesa come armonia delle lingue. Far uscire quest'intenzione non è nient'altro che il compito del traduttore.

Quali sono gli effetti di questa nostra interpretazione che riconduce il *lógos* alla traduzione, o meglio, alla traduzione-della-lettera? Essa senz'altro ci porta a riconoscere la necessità e il primato della relazione con l'altro nella struttura stessa del *lógos*. Il *lógos* che 'si traduce' in traduzione significa innanzitutto essere in possesso della capacità di generare la differenza. E non solo: ciò significa poter avventurarsi nel processo di differenziazione accettando la sfida della molteplicità. La parola che sin dall'inizio parla in molte lingue è la parola che sta aperta alla possibilità della propria trasformazione. Di conseguenza, la questione dell'universalità del *lógos* viene invalidata e messa in questione?

Bisogna complicare l'universalità con le lingue, per usare un'espressione di Barbara Cassin¹⁹. Ma possiamo aggiungere: bisogna far parlare le lingue facendo leva sulle loro capacità universalizzanti che proprio la traduzione mette in atto. E va ribadito che qui non si tratta di svelare una struttura logico-metafisica che presiede al linguaggio e alle lingue, come la tradizione occidentale filosofica ha sostenuto per secoli. Dunque non è il *lógos* come garanzia del senso stabile e statico che riduce la pluralità semantica ed espressiva a un fondamento univoco e che in fin dei conti deve garantire l'equivalenza tra le parole provenienti da lingue diverse²⁰. Qui si tratta piuttosto di collo-

¹⁹ B. CASSIN, *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Fayard, Paris 2016.

²⁰ Ci sono state delle interpretazioni che assegnavano la possibilità della traduzione al *lógos*, inteso come una sorta di linguaggio puro (da non confondere assolutamente con la pura lingua di Benjamin), ovvero come la struttura grammaticale comune, la meta-sintassi che precede le lingue storiche. Cfr. HERMANN BROCH, *Einige Bemerkun-*

care la traduzione nel cuore del *lógos*, in seno alla *parola*. Aprire la parola alla possibilità della sua rideterminazione e trasformazione significa proprio questo: trattarla come sempre in traduzione. E quando diciamo che la traduzione sta all'origine vuol dire che l'origine è costituita come una relazione plurilingue. Il linguaggio inteso come capacità generale di parlare ed esprimersi non esiste senza la sua articolazione nella pluralità di lingue diverse. Il rapporto tra il linguaggio e le lingue non è riconducibile al rapporto tra l'universalità e la particolarità, dove il linguaggio sarebbe identificabile con una struttura universale mentre le lingue abitano il regno del particolare e della molteplicità. L'universalità si colloca anche nelle lingue, per cui essa richiede la propria riarticolazione a partire da una visione di molteplicità che di conseguenza differenzia e moltiplica anche l'universale stesso.

Inoltre, riconoscere la primordialità della traduzione significa che l'inizio è segnato da una negatività, ovvero da un negarsi attraverso il farsi altro. Come abbiamo visto nel procedimento faustiano, ogni nuova parola traducevole mira a negare la precedente, ma poi finisce essa stessa per essere negata. Il fatto che c'è un termine, l'ultima traduzione – “atto” – non significa che la negazione sia terminata²¹. Si tratta ovviamente di una negazione che

gen zur Philosophie und Technik des Übersetzens, in Id., *Schriften zur Literatur*, hrsg. von P. M. Lützel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, pp. 61-86. Ciò che vogliamo mettere in questione in questo prologo è proprio una tale concezione del *lógos*, e vorremmo suggerire, quasi al contrario, che è la possibilità del *lógos* a essere fondata nella sua traducibilità.

²¹ In effetti Faust in quella scena viene interrotto dall'abbaio del cane. Egli si ferma ma non finisce la sua traduzione. La scena si può interpretare dunque come una chiusura forzata causata da una contingenza esterna. La traduzione con “atto” tuttavia figura come una chiusura ‘giusta’. Come si è già detto, “atto” ha uno status particolare dato che riflette la nascita di ogni parola traducevole e si può considerare un termine medio implicito nei passaggi da una parola all'altra. Per questo

nega nella misura in cui il negato rimane operante, effettivo. La negatività rappresenta non solo un modo di indagare il carattere differenziale della traduzione ma anche la sua contraddizione.

Con ciò abbiamo in qualche modo delineato i temi che cercheremo di affrontare nei primi due capitoli di questo studio, ovvero *universalità* e *negatività*. A questi due temi si allaccia necessariamente il tema dell'ultimo capitolo, e cioè la *temporalità storica* della traduzione. Ci sono state pure delle letture della scena del Faust traduttore che in ogni singola proposta per la traduzione del *lógos* ravvisavano differenti fasi storiche²²: Faust così percorrerebbe una storia della costituzione del soggetto moderno, emancipandosi dall'autorità del *Wort*, scoprendo il pensiero e la forza, trovando il proprio appagamento nell'azione. Senza entrare nel merito di questa interpretazione, ciò che vogliamo trarne è un significato temporale-storico della traduzione. Il lavoro di Faust dimostra che la traduzione non si svolge in un vuoto temporale, ma in un contesto storico con cui interagisce. Per certi versi, potremmo dire, è necessario che la traduzione si situi temporalmente, dal momento che essa viene attraversata da una negatività originaria ed è allo stesso tempo strutturata come campo dove una certa figura dell'universalità prende corpo. La traduzione è il campo del costituirsi e del negarsi dell'universale. In questo senso essa è ne-

“atto” continua coerentemente le parole precedenti ma non appartiene allo stesso ordine loro. Esso rimanda indietro al punto di partenza e dunque riapre di nuovo l'intero processo. La successione di Faust è quindi circolare più che lineare. Finire la successione traduttiva con l'esposizione del termine medio implicito significa in realtà non cessare di tradurre.

²² Cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, trad. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1973, p. 1067.

cessariamente storia e fa parte della definizione storica dell'essere-lingua.

Questi tre temi – universalità, negatività, tempo (dove quest'ultimo è da affrontare da un *modus temporale* particolare, ovvero il ritardo) – costituiscono i pilastri della ricerca sulla traduzione qui presente. I tre concetti non costituiscono solo gli aspetti fondanti di un concetto di traduzione, ma abbozzano ciò che vogliamo chiamare *traduzione come concetto*. La traduzione è d'altronde assunta come grimaldello per trattare i problemi dell'universalità, della negatività e della temporalità da un punto di vista inedito, quello che si inverte proprio nella prassi traduttiva e che solo una teoria filosofica della traduzione riesce a mettere in evidenza. Dunque, i tre temi scelti per i tre capitoli che seguono, da una parte, presi insieme costituiscono la via principale che dischiude la natura della traduzione, ma dall'altra sono essi stessi ad essere ripensati e riconfigurati attraverso un approccio che la traduzione prepara e mette in campo. Quest'assunzione della traduzione come campo prescelto dell'analisi filosofica non significa che la traduzione sia uno strumento estrinseco e secondario per approcciare i problemi filosofici. Essa è proprio l'esercizio della prassi filosofica. La filosofia viene messa in pratica attraverso la traduzione. E di conseguenza, la traduzione può diventare un modo di fare filosofia. E questo è possibile – come sarà rilevato alla fine del nostro studio – perché la traduzione non solo non è estrinseca alla filosofia, ma con questa condivide un modo di procedere strutturalmente simile. In questo senso anche una filosofia della traduzione non può prendere la prassi traduttiva come oggetto di riflessione esterno alla filosofia stessa. La filosofia che prende in esame la traduzione necessariamente mette a tema anche se stessa e le condizioni della prassi filosofica.

Abbiamo accennato brevemente che ciò che viene delineato in questa indagine è *traduzione come concetto*²³. Per capire meglio questo punto riteniamo opportuno distinguere la traduzione come rappresentazione dalla traduzione come concetto, come due modi di teorizzare il fenomeno traduttivo²⁴.

La traduzione come *rappresentazione* si basa su una serie di presupposti su cui non riflette. Li possiamo individuare come presupposti di separazione: la separazione tra il corpo della parola e il senso della parola; la separazione della traduzione dalla natura della lingua stessa; la separazione tra le lingue storiche come entità autonome. La traduzione così si colloca esattamente in questo luogo

²³ In questo luogo prendiamo le mosse da ciò che sul concetto scrive Hegel: «bisogna intendere il concetto in un senso diverso e più alto di quello proprio della logica dell'intelletto, secondo la quale il concetto viene considerato soltanto come una forma del nostro pensiero soggettivo, in sé priva di contenuto». Concetto qui è tenuto presente come ciò che «nel suo processo rimane presso di sé», e anche «forma infinita, creatrice, che racchiude in sé la ricchezza di ogni contenuto e, al tempo stesso, la licenza da se stessa» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2010, pp. 378-389 [§160-161Z]).

²⁴ Proponendo questa distinzione riprendiamo criticamente la distinzione tra la rappresentazione della traduzione, da una parte, e l'atto o l'evento della traduzione, dall'altra, distinzione che troviamo soprattutto nei testi di Naoki Sakai (Cfr. NAOKI SAKAI, *Translation and Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997). Secondo questo teorico della traduzione, la rappresentazione della traduzione, o quello che egli chiama "schematismo della co-figurazione", riduce la traduzione alla sua funzione comunicativa, mentre l'atto o l'evento della traduzione significa la produzione di una relazione con lo straniero e con l'incommensurabile in cui ci riconosciamo e a cui ci avviciniamo in quanto stranieri. La traduzione come concetto – la figura che vorremmo abbozzare in queste pagine – in effetti include in sé la dimensione dell'atto, cioè la produzione della relazione con lo straniero, ma essa non si può limitare a questo aspetto dinamico della relazione perché tende a includere anche la determinazione concreta dell'atto del tradurre nel tradotto.

del “tra” che appare vuoto, esterno alla lingua stessa. Di conseguenza, la traduzione come rappresentazione appare esclusivamente come attività di mediazione *inter*-linguistica di stampo dialogico che deve stabilire la comunicazione tra gli interlocutori appartenenti alle lingue diverse, o far comunicare un testo a una comunità linguistica straniera. Detto in poche parole, si tratta di una visione dialogico-comunicativa e ‘pacifica’ della traduzione. Il problema di questa visione è che essa non mette in questione né la presunta datità delle lingue diverse né la presunta datità del contenuto da trasmettere. La traduzione è vista come qualcosa che viene dopo un testo già costituito e dopo una lingua ben definita e distinta da un’altra lingua. Un altro problema, che deriva dal precedente, è che la traduzione come rappresentazione non è capace di cogliere il fenomeno della traduzione nella sua storicità. La traduzione è limitata ad essere un metodo comunicativo che non riflette sulle proprie condizioni né storiche né politiche. Di conseguenza, per la traduzione come rappresentazione l’intraducibilità è ridotta al *fatto* di non poter comunicare un contenuto linguistico in un’altra lingua.

La traduzione come *concetto* invece non parte dal presupposto del mondo linguistico frazionato nelle realtà linguistiche ben stabilite e demarcate, *tra* le quali bisogna attivare un processo di traduzione per metterle in contatto. La traduzione è piuttosto al cuore della lingua stessa; è il *processo differenziale* della lingua. Le lingue non sono esterne le une alle altre e nemmeno la traduzione funge da metodo comunicativo esterno al contenuto che deve trasmettere. Anziché un contenuto dato e preparato che aspetta la sua trasmissione in un’altra terra linguistica abbiamo piuttosto a che fare con un contenuto che è già attraversato dalle differenze e dall’altro, ed è un risultato

della traduzione che opera all'interno di ogni lingua come esercizio della sua differenziazione. Trattare la traduzione come *concetto* significa assumere una prospettiva di *immanenza* riguardo al rapporto tra traduzione e lingua. Le lingue sono fin dall'inizio in traduzione; e la traduzione è sempre inerente alla lingua in quanto tale. Ed è qui che di nuovo si verifica il punto che "in principio fu la traduzione"; in quanto atto costituente di ogni lingua la traduzione viene prima.

Il punto nodale è dunque identificare la traduzione nella struttura *trasformante e riflettente* della lingua stessa. Questi due concetti – trasformazione e riflessione – in qualche modo saranno imprescindibili nel percorso delle nostre analisi perché costituiscono il nocciolo più intimo del fenomeno della traduzione. Ed è proprio nell'interazione e nell'indissociabilità tra trasformazione e riflessione che scorgiamo il tratto distintivo della traduzione: la traduzione come processo trasformativo in cui lingue, testi, e significati non rimangono mai ciò che sono, ma anche come processo attraverso cui lingue testi e significati che si fanno altro da sé si riflettono nell'altro di modo che il risultato trasformativo sia concreto e che la differenza generata sia sempre la differenza che torna su se stessa. È il processo del divenire-altro da sé in cui l'altro retroagisce sull'originale che lo precede, per cui la traduzione non è mai una mera transizione *dall'uno all'altro*, ma piuttosto trasformazione dell'uno *mediante* l'altro, *nell'altro*. La successione, il procedimento sono così strutturati come retroattivi. Non è proprio la scena con Faust un esempio calzante di questo ritorno su se stesso delle parole differenti come elemento decisivo della trasformazione del *lógos*?

Discorrendo dell'universalità traduttiva, della negatività e della temporalità del ritardo, questo legame tra tra-

sformazione e riflessione sarà necessariamente portato in luce. Anzi, la traduzione *come concetto* è l'unica capace di assumere totalmente la natura trasformativa e riflettente della lingua. Essa non sopprime il legame intrinseco che c'è tra la storicità e la traduzione, come fa la traduzione rappresentata come una comunicazione interlinguistica. La traduzione come concetto è chiamata a tenere insieme tutti gli elementi del processo traduttivo: il trasformato e il trasformante, la differenza e l'identità, la mediazione dell'atto e l'immediatezza della parola in cui il soggetto linguistico si trova sempre. La traduzione come concetto significa mettere a fuoco insieme la parola concreta nell'atto del tradurre e la mediazione dell'altro nell'immediatezza della parola²⁵. Assumere la prospettiva

²⁵ Quando Andrew Benjamin scrive, in polemica con lo hegelismo, che «il concetto non può contenere ciò che lo renderebbe un luogo della pluralità differenziale» (Cfr. ANDREW BENJAMIN, *Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words*, Routledge, New York 1989, p. 177), dicendo con ciò che il concetto non può essere il luogo della traduzione, si muove esattamente nella direzione opposta rispetto alla nostra prospettiva presentata in queste pagine. Secondo questo autore, la parola, che preclude l'assoluta auto-identità, e il concetto, in quanto realizzazione di tale identità, sono inconciliabili. Ciò che vogliamo provare a dimostrare – adoperando spesso il linguaggio e le figure concettuali hegeliani – è che il concetto inteso hegelianamente come potenza creativa si presta felicemente a spiegare molti punti nodali del processo traduttivo, come ad esempio l'articolazione reciproca tra parola e atto; e ciò è possibile proprio perché il concetto *non* è l'assoluta auto-identità nel senso messo in evidenza da Benjamin. Inoltre, quando egli stesso afferma che non vi è mai una pura differenza e che la filosofia della differenza deve prendere la stessa differenza come differenziale, egli in qualche modo 'applica' implicitamente la logica del concetto hegeliana che richiede la differenziazione e la concretizzazione dialettica del momento della differenza (e quindi il passaggio dalla differenza alla contraddizione). Sarebbe interessante indagare se anche la nozione di *pragma*, introdotta da Benjamin per indicare il momento di decisione nella traduzione – la traduzione specifica e l'attualità della parola – sia proprio conciliabile con ciò che qui definiamo "traduzione come concetto".

del concetto significa vedere nella traduzione un approfondimento dell'originale e il suo dispiegamento trasformativo irreversibile. Così anche l'intraducibilità smette di essere un *fatto* che causa la sconfitta della comunicazione e della trasmissione. Più che un fatto, per la traduzione come concetto, l'intraducibilità stessa è un *atto* costituente della traducibilità. Essa si presenta come quella negazione che rende possibile la traduzione e ne fa sempre parte. È impossibile avere un'intraducibilità pura non intaccata dalla traduzione, una sorta di *factum* insuperabile che non sarebbe mai mediato da un atto traduttivo. L'intraducibilità è necessaria ma impossibile. Ed è impossibile perché sta sempre nella relazione con l'altro; anzi essa stessa rende possibile la relazione traduttiva. L'intraducibilità incarna perfettamente la contraddizione del processo traduttivo.

Da queste caratterizzazioni della traduzione si desume anche una sua intrinseca e insopprimibile *politicalità*, aspetto che meriterebbe un'elaborazione più ampia data la sua fondamentale importanza, ma che in questo studio emergerà piuttosto in margine alle questioni trattate²⁶. Vorremmo tuttavia indicare brevemente solo alcuni punti. La natura politica della traduzione deriva in qualche modo dal suo costituirsi nell'intraducibilità, e dunque nella negatività della lingua. La traduzione che non sopprime l'intraducibilità ma piuttosto stabilisce con essa una relazione è la traduzione che assume a pieno la sua politicalità, la quale consiste nel creare le condizioni di una convivenza con ciò che è straniero e incomprensibile. In altri termini, se la traduzione si articola come produzio-

²⁶ Per per un ampio inquadramento delle questioni politiche, o meglio della traduzione come "operatore politico principale", connesse alla tesi fondamentale che la traduzione rende possibile la lingua, rimandiamo a RADA IVEKOVIĆ, *Politiques de la traduction. Exercices de partage*, Terra-HN Editions, Marseille 2019.

ne della relazione con la figura dello straniero, e quindi come relazione che ha a che fare con una non-relazione, tale aspetto è esattamente ciò che costituisce la vocazione politica della traduzione. Creare la relazione con una non-relazione significa sempre la possibilità di una sovversione delle relazioni già stabilite, riconfigurazione del passato ed aprirsi alle possibilità future. La traduzione come concetto si articola necessariamente come *prassi*, una *prassi storica* che determina politicamente il contesto in cui viene messa in atto. Per questo motivo essa non può essere mai un atto di mera trasmissione invisibile.

Parte prima

L'UNIVERSALITÀ TRADUTTIVA. RADICI STORICHE E PROSPETTIVE CONCETTUALI

Trattare insieme temi come traduzione e universalità sembra controintuitivo e potrebbe suscitare stupore e disapprovazione. In che senso la traduzione ha a che fare con un concetto così pregnante e perentorio come quello di universalità? La domanda appare legittima dato che la traduzione vale come il campo nel quale dominano le particolarità e le differenze tra le lingue; lo dimostra ogni prassi traduttiva, anche quella più elementare. Cos'è la traduzione se non un'esperienza irriducibile della specificità di ogni lingua, della sua *differentia specifica*? È nel movimento tra lingue diverse che ci rendiamo conto che ciò che può essere espresso facilmente attraverso le risorse e la struttura di una lingua per un'altra lingua invece non funziona; ed è in questo modo che la particolarità di ogni mondo linguistico viene portata alla luce. Perciò c'è sempre un resto, una sorta di eccesso che proprio per la sua incommensurabile specificità non può essere comunicato dentro un'altra cornice linguistica e culturale. La trasmissione di un contenuto in un'altra lingua, dunque, non può avvenire senza perdite e senza divergenze, come se il contenuto fosse indipendente dalla sua espressione linguistica. Queste affermazioni ovvie, una sorta di *dóxa* del senso comune, presuppongono una certa rappresen-

tazione della traduzione e della lingua che non è per niente ingenua: la traduzione come comunicazione di un contenuto già prestabilito e la lingua come un sistema con i confini ben delineati. Ma la traduzione può essere assimilata a una trasmissione? Quali sono i presupposti – anche ideologici – di una tale affermazione? Queste domande, senz'altro centrali, per ora vanno accantonate.

Dunque, la particolarità di ogni lingua sembra un dato di fatto inderogabile. Essa coincide con la necessità universale di un intraducibile. L'intraducibile è la prova più calzante delle differenze linguistiche e culturali, e questo è banalmente noto a ogni traduttore e a chiunque abbia qualche esperienza con le traduzioni. Il traduttore è portato a confrontarsi con i limiti della lingua che usa, dal momento che si sforza di trovare in essa un termine corrispondente, un equivalente o un'espressione giusta che trasmetta il senso *già* espresso in un'altra lingua. La traduzione è pertanto un'esperienza del limite, che non è – va ribadito – il limite individuale di un traduttore, ma piuttosto il limite della traduzione stessa, una sorta di impossibilità intrinseca di una lingua nel suo non poter corrispondere a un'altra lingua. E se l'intraducibile significa anche l'esigenza di ripetere la traduzione, il che è sempre un continuare a tradurre in un altro modo¹, allora anche ogni traduzione sarà inevitabilmente differente – differente dalle traduzioni precedenti, e in ciò sempre diversa dal testo di partenza, cioè dall'originale che si traduce. La particolarità linguistica e la differenziazione sono pertanto le caratteristiche principali della traduzione che si attua sempre come esperienza del limite e dell'alterità.

¹ In questo modo Babara Cassin concepisce l'intraducibile come ciò che continuiamo a (non) tradurre, ossia, ciò che non cessa di (non) tradursi: «l'intraduisible, c'est plutôt ce qu'on ne cesse pas de (ne pas) traduire», cfr. BARBARA CASSIN, *Présentation*, in *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, cit., p. xvii.

Siamo partiti da queste osservazioni sommarie e comuni spiegando ciò che ci suggerisce semplicemente qualsiasi esperienza traduttiva, ovvero il fatto che nella traduzione dominano le differenze a tal punto che ogni discorso sull'universale sembra sin dall'inizio scartato. E allora cosa significa trattare l'universalità nella traduzione?

1. La ricerca della lingua perfetta e il rifiuto dell'universalità

Per evitare qualsiasi equivoco bisogna innanzitutto definire di che tipo di universalità si tratta qui. Nella teoria della traduzione è operante il concetto di “universalità di traduzione” (*translation universals*)² per indicare quelle caratteristiche che sono identificabili e reperibili *solo* nei testi di traduzione e in nessun altro tipo di testo. Occorre precisare subito che qui non vogliamo parlare di questo genere di universale, ma del concetto di universalità che l'esperienza della traduzione mette in moto costruendo un orizzonte in cui le particolarità e le differenze che stanno alla base del processo traduttivo vengono determinate universalmente. D'altronde, va anche detto che qui l'universalità non sta a significare il sogno di una lingua universale, né come una sorta di lingua adamitica originaria né come una lingua perfetta che funge da denominatore comune di tutte le lingue storiche. Nel suo libro *La ricerca della lingua perfetta* Umberto Eco si occupa di questo tema e respinge tutte le nozioni di universalità. Per questo motivo il suo approccio ci sarà utile anche se

² Per un approfondimento si veda la voce “Universals” in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. by M. Baker, G. Saldanha, Routledge, New York-London 2009, p. 306.

la posizione che vogliamo portare avanti si distacca dalla sua.

È vero che l'idea di una lingua universale, come viene esposta da Eco per essere criticata, e cioè nel senso di un'unica lingua superiore e perfetta, renderebbe la traduzione vana e inutile. Tuttavia il diniego legittimo di una lingua universale non deve necessariamente portare a una contestazione dell'universalità in quanto tale. Al contrario, è proprio l'assenza di una lingua perfetta ciò che apre lo spazio di traduzione dove entrano in gioco varie forme dell'universalità. Per illustrare la proposta teorica di Eco possiamo riferirci alle ultime pagine del suo già accennato volume, nel quale egli prospetta un futuro possibile per l'Europa multilingue. Ciò che egli descrive corrisponde in realtà a un'immagine dell'Europa della pluralità linguistica dove ognuno riesce a parlare la *propria* lingua, la lingua dei propri antenati, e a essere nonostante ciò capito dall'altro senza dover parlare necessariamente la lingua dell'altro. L'Europa sarebbe così il territorio dove le differenze di lingua non rappresentano più barriere per la comunicazione³. L'idea di Eco è, dunque, una comunicazione inter-linguistica *nonostante* le lingue e la loro pluralità inesorabile. E dove si situa la traduzione in quest'immagine secondo la quale ognuno parla nella propria lingua eppure riesce a comunicare con gli stranieri?

³ «Una Europa di poliglotti non è una Europa di persone che parlano correntemente molte lingue, ma nel migliore dei casi di persone che possono incontrarsi parlando ciascuno la propria lingua e intendendo quella dell'altro, che pure non saprebbero parlare in modo fluente, e intendendola, sia pure a fatica, intendessero il "genio", l'universo culturale che ciascuno esprime parlando la lingua dei propri avi e della propria tradizione» (UMBERTO ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 377).

Il modello che propone Eco si basa senza dubbio su un riconoscimento della pluralità delle lingue e delle loro particolarità culturali uniche. Tuttavia, se non avessimo bisogno di parlare la lingua dell'altro e ci bastasse cogliere il suo "genio" o "spirito" di modo che ciò fosse sufficiente per la comunicazione con un mondo straniero, allora non ci sarebbe veramente bisogno di tradurre. Questo radicale riconoscimento della peculiarità di ogni identità culturale senza necessità di imparare, parlare o tradurre la lingua dell'altro è un'ulteriore conseguenza di un approccio multi-culturalista dialogico-comunicativo, il quale in ultima istanza, contrariamente alle intenzioni dichiarate, riduce l'altro a un dato di fatto quasi naturale. In aggiunta a ciò, secondo tale visione ogni cultura si troverebbe in uno stato di immobilità e la differenza culturale sembrerebbe ridursi a un divario stabile e fisso che *precede* la relazione con l'altro e che, in fin dei conti, costituirebbe un ostacolo⁴ per giungere all'altro. Parlare solo la lingua della nostra tradizione e comunicare facilmente con gli altri significa che essi rimarranno relegati nel mondo della loro tradizione, non tradotti e dunque

⁴ È interessante vedere come la traduzione inglese del brano di Eco sopra citato aggiunga liberamente proprio la parola "barriera": «The solution for the future is more likely to be in a community of peoples with an increased ability to receive the spirit, to taste or savour the aroma of different dialects. Polyglot Europe will not be a continent where individuals converse fluently in all the other languages; in the best of cases, it could be a continent where *differences of language are no longer barriers to communication* [corsivo mio], where people can meet each other and speak together, each in his or her own tongue, understanding, as best they can, the speech of others. In this way, even those who never learn to speak another language fluently could still participate in its particular genius, catching a glimpse of the particular cultural universe that every individual expresses each time he or she speaks the language of his or her ancestors and his or her own tradition» (U. ECO, *The Search for the Perfect Language*, trans. by J. Fentress, Blackwell, Oxford 1995, pp. 350-351).

non affetti sostanzialmente dall'incontro con l'estraneo. In questo senso la proposta di Umberto Eco è quasi opposta alla visione di Walter Benjamin: mentre Eco propone la comunicazione oltre la traduzione (e anche senza di questa), Benjamin avanza l'idea di una traduzione oltre la comunicazione. Due proposte che corrispondono a due visioni politiche e che, allo stesso tempo, mettono in atto concetti diversi di universalità.

Sembra che nel tentativo di sfuggire alla visione identitaria della lingua e della cultura e di rifiutare ogni tentativo nostalgico e utopico del recupero della "lingua universale", Eco in effetti cada nella trappola dell'essentialismo invertito. Ciò che diventa ora essenzializzato sono le differenze e le particolarità rese infinite e astratte. Insomma, per combattere l'universalismo essenzialistico non è sufficiente affermare la pluralità come stato "originario" delle lingue. Ed è fuorviante assumere le differenze come datità irrimediabili. È piuttosto la traduzione come attività di mediazione tra le differenze, e dunque il loro generarsi, ciò che si può designare come "all'origine". Dunque, la traduzione è il luogo costitutivo delle differenze. Il punto critico nell'opinione di Eco è che egli non riconosce che la traduzione è già attiva nel fatto stesso della pluralità. E se è vero che il possesso della lingua universale perfetta renderebbe inutile e insensata la traduzione, è altrettanto vero che il senso della traduzione non si riduce alla sua utilizzabilità in un contesto plurilingue. La visione opposta andrebbe vagliata e sagggiata: è la traduzione che garantisce l'esistenza della pluralità delle lingue, perché in un senso ontologico la traduzione non è altro che il processo della pluralizzazione e differenziazione delle lingue⁵.

⁵ Cercheremo di approfondire questo punto durante la nostra trattazione. In questo momento è opportuno solo accennare che la differen-

In ogni caso la posizione di Eco è curiosa perché combina l'idea tradizionale humboldtiana sullo spirito originale e l'unicità di ogni lingua come espressione dell'anima collettiva («propri avi») con la teoria della traduzione come forma di comunicazione e di trasmissione di significati. Portata alle sue estreme conseguenze questa posizione finisce, paradossalmente, per sopprimere la traduzione stessa facendola assorbire nel quadro della comunicazione generale tra ordini semantici e simbolici irriducibili. La pluralità delle particolarità irriducibili che scarta l'orizzonte dell'universalità è solo il rovescio speculare dell'universalità che colonizza le differenze. Per rifiutare entrambe bisogna costruire un concetto di universalità diverso, ed è ciò che qui vogliamo proporre come “universalità traduttiva”.

Eliminando l'universalità in quanto tale, in effetti, si perdono anche la basi per dar conto della particolarità stessa e delle differenze che, senza l'orizzonte dell'universalità, rischiano di essere trattate come qualcosa di dato, immobile, non trasformabile. La concezione dell'universalità traduttiva, che include in sé l'attività di mediazione tra l'universale e le sue differenziazioni, impedisce di concepire sia il particolare che l'universale come qualcosa di dato, di già trovato. La tesi che vogliamo portare avanti è infatti questa: è proprio la traduzione ad aprire lo spazio per varie forme di universalità. E si tratta dell'universalità che risiede nella relazione differenziale, e cioè nella traduzione dei mondi differenti e particolari l'uno

za linguistica iniziale, in quanto punto di partenza per la traduzione, non può essere un dato immediato. Come fa notare Sakai: «Ciò che rende possibile rappresentare la differenza iniziale come una differenza già determinata tra un'unità linguistica e un'altra è il lavoro di traduzione stessa» (N. SAKAI, *Translation and Subjectivity*, cit., p. 14 [traduzione mia]). La domanda cruciale è, dunque, come capire la differenza iniziale.

nell'altro. In qualche modo, come vedremo, l'universalità traduttiva è anche traducente.

2. Le lingue in relazione

Una prospettiva contemporanea rilevante che intende ripensare l'universalità attraverso la traduzione si trova in un lavoro recente di Étienne Balibar sugli universali⁶. In questa opera Balibar distingue tre strategie, come tre modi di esprimere la contraddizione insita nell'enunciazione dell'universale. Una di queste strategie dell'enunciazione dell'universale è la strategia di traduzione (le altre due sono le strategie di disgiunzione e di sussunzione). Balibar la spiega in questi termini:

Dire l'universale come traduzione non è dunque soltanto argomentare a favore della traduzione (o tradurre in più), è tradurre di nuovo, diversamente, altrove, per altri gruppi e altri individui, che avranno accesso così al lavoro di traduzione. E se le pratiche di traduzione hanno prodotto (e continuano a produrre) delle comunità politiche, riflettere sulle trasformazioni possibili di queste pratiche è eminentemente un compito *metapolitico*, un compito filosofico [...].⁷

In questo brano possiamo individuare due elementi che saranno centrali nel nostro discorso sull'universalità traduttiva e che ci serviranno appunto come punto di partenza: (1) il tradurre dell'altro come tradurre per l'altro, e (2) la traduzione come pratica che produce delle comunità politiche. Torneremo su questi argomenti dopo un'analisi storica della relazione tra traduzione, universalità e comunità nel pensiero filosofico tedesco dell'Ot-

⁶ ÉTIENNE BALIBAR, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, trad. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

⁷ *Ibid.*, p. 108.

tocento, nel quale emergeva per la prima volta un legame tra traduzione e identità politica e culturale (tedesca).

Insomma, c'è un'espressione nel testo di Balibar, una sorta di gioco di parole che egli usa per definire la strategia di traduzione: "Les langues se parlent", e cioè, le lingue si parlano⁸. Quest'espressione ambigua è efficace in francese e in italiano. Essa rimane però intraducibile in altre lingue, come ad esempio in inglese (rendendo tale espressione performativamente interessante, dato che parlando della traduzione genera un intraducibile). Possiamo leggerla in due modi, per cui in inglese dobbiamo usare due frasi per trasmetterne il senso: "languages are spoken" e "languages speak to one another". Le lingue si parlano ("are spoken") nel senso che sono parlate, e si parlano nel senso che si rivolgono l'una all'altra ("speak to one another"). Entrambe le affermazioni si riferiscono non a una lingua specifica, bensì alle lingue al plurale, alla loro pluralità indefinita potremmo dire. Il primo significato di «Les langues se parlent» contiene una pretesa universale astratta e impersonale, nel senso che si sostiene le pluralità delle lingue e la loro esistenza passiva nell'essere parlate dai soggetti, i quali in questa relazione rimangono indeterminati come rimane indeterminato anche il luogo o il contesto in cui le lingue sono parlate. Il secondo significato dell'espressione, invece, mette in evidenza la reciprocità delle lingue, la loro reciproca relazione: le lingue non sono solo parlate, ma anche parlano, e parlano le une alle altre. Possiamo dire che questa relazione reciproca sta all'origine della loro pluralità: non potremmo pensare una molteplicità delle lingue se non ci fosse la relazionalità intrinseca di ogni singola lingua con un'altra. Questa relazione è costitutiva anche della lingua stessa: una lingua è lingua solo se parla all'altra e,

⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 151-156.

in ultima istanza, se è tradotta in un'altra lingua. In questo modo vediamo come la traduzione inizi a occupare la funzione fondamentale nella determinazione di ciò che è lingua in quanto tale.

Una breve analisi della formula ambigua usata da Balibar ci fornisce un primo abbozzo del concetto di universalità che si vuole mettere a tema. Le lingue sono universalmente traducibili e universalmente parlate: l'universalità è articolata attraverso una doppia relazione. A questo punto, però, siamo tentati di combinare questi due significati e di sovvertire la convinzione radicata nel senso comune, ovvero che si traduce solo quando la capacità di parlare ed essere capiti è inefficace e, di conseguenza, la comunicazione con l'altro viene meno o è semplicemente ostacolata perché dalle differenze che stanno in mezzo sorgono delle barriere. La traduzione vista così è ridotta a uno strumento ausiliario e comunicativo, a una semplice attività mediatrice che deve superare le barriere linguistiche. Se invece la traduzione, vista in una luce linguistico-ontologica, viene concettualizzata come processo di differenziazione all'interno della lingua, allora anche il fatto comunicativo in quella lingua diventa per certi versi condizionato dal suo carattere traduttivo. Si potrebbe perfino affermare che le lingue sono parlate perché si parlano, perché sono rivolte l'una all'altra. Esse sono soggette a un uso comunicativo perché sono soggetti di una relazione. Questa relazione è nient'altro che la traduzione e fa parte dell'essere lingua della lingua.

Per poter parlare dell'universalità in questo senso è necessario avere una relazione e interazione tra le lingue particolari in quanto soggetti di un discorso pre-comunicativo (le lingue non si parlano per comunicare, ma per tradursi l'una nell'altra). Le lingue sono in relazione tra di loro, l'una richiede l'altra, hanno bisogno l'una dell'al-

tra. In altri termini, c'è sempre una traduzione in atto. E la traduzione tiene insieme le istanze di particolarità e di universalità in modo tale che la forma dell'universalità emerge esattamente dalla e nella relazione tra i particolari. Anche se l'espressione che usa Balibar rimane in qualche modo astratta e richiederebbe una articolazione ulteriore, essa è rilevante per la nostra analisi perché adopera il paradigma traduttivo per riformulare l'universalità sulla base di una molteplicità linguistica. Combinando gli aspetti di impersonalità e di reciprocità, tale paradigma suggerisce inoltre che l'universalità viene sempre enunciata come una doppia relazione, e cioè come 1) relazione con se stessa attraverso un riferimento ai soggetti indeterminati e come 2) relazione tra i particolari. A questa doppia relazione costitutiva della forma dell'universalità possiamo aggiungere un'altra: la relazione del particolare con se stesso nell'orizzonte dell'universale. Questa struttura delle relazioni che si intersecano costituisce il punto di partenza per la nostra nozione di universalità traduttiva.

Innanzitutto, ciò che si propone qui è l'idea che la traduzione sia l'orizzonte dove è sempre operante una certa forma dell'universalità. È già chiaro dalle pagine precedenti che l'universalità qui in gioco non è meramente logica, intesa come un genere formale suddivisibile in tante specie subordinate. L'universalità che vogliamo affrontare invece è l'universalità concreta, come viene concepita nella filosofia hegeliana, e cioè l'universalità che è sempre situata in qualche posizione determinata, incarnata in qualche corpo particolare, attraversata dalle concrete pratiche storiche. Ciò che qui è a tema non è quindi l'universalità che sussume sotto di sé i particolari, ma piuttosto l'universalità che assume la particolarità come elemento della propria determinazione, come suo fonda-

mento concreto⁹. Ora, bisogna fare un passo avanti: l'universalità è la relazione tra i particolari in cui ogni particolarità va oltre se stessa, per certi versi esce da se stessa e diventa qualcos'altro da sé. L'universalità è nient'altro che questo stesso processo relazionale in cui un particolare, in relazione a un altro particolare (o più particolari), si rivolge contro se stesso. È anche un atto dell'auto-riflessione del particolare che lotta dentro se stesso per mostrare che non può essere ridotto a una mera particolarità isolata. Ciò che conta qui dunque non è solo la relazione tra almeno due particolari, ma anche la relazione del particolare con se stesso.

Se la traduzione è, in primo luogo, la relazione tra due lingue particolari e determinate, l'universalità si colloca esattamente in questa relazione traduttiva. L'universalità nella traduzione si manifesta come tensione che ogni lingua sviluppa con se stessa, ma esclusivamente in virtù della relazione con un'altra lingua particolare. L'universalità, quindi, non è da cercare in qualche astrazione al di fuori delle determinazioni particolari, ma nella relazione attraverso cui ogni lingua urta contro se stessa, affronta i propri limiti, mette alla prova le proprie capacità espressive, e, in fin dei conti, si trasforma. E tutto ciò nel tentativo di parlare la lingua dell'altro e di esprimere l'alterità. La lingua si manifesta universale, dunque, quando esce da se stessa per alterarsi non perdendo la propria deter-

⁹ Per una prospettiva hegeliana sull'universale riguardo alla traduzione rimandiamo a ZDRAVKO KOBE, *Traduzione e trasformazione. Tre modelli una proposta*, in *Culture in traduzione: Un paradigma per l'Europa/ Cultures in Translation: A Paradigm for Europe*, cit., pp. 129-140. L'autore in questo testo distingue tre modelli di traduzione, dove l'ultimo di questi, definito "trasformazione senza traduzione", è in linea con la condizione postmoderna dei nostri tempi. Inoltre, l'autore propone un modello neo-moderno della traduzione che cerca di pensare insieme la pluralità delle lingue con l'universale, il quale si traduce a sua volta in un altro universale.

minazione particolare e anche mostrando che tale determinazione non è l'unico aspetto che costituisce la lingua. È una particolarità che non si riduce a essere solo una particolarità.

La traduzione è una strategia di costituzione dell'universale concreto. Tuttavia, una tale forma dell'universalità non può essere ricondotta a un mero risultato della relazione riflettente che il particolare intrattiene con se stesso nell'atto del tradursi in qualcos'altro. In altri termini, l'universalità è soprattutto la condizione della possibilità del processo traduttivo. Non vi sarebbe alcuna traduzione se questa fosse solo determinata dalle particolarità; o, per meglio dire, non ci sarebbe nessuna relazione traduttiva se mancasse l'universalità. La dimensione dell'universalità, quindi, è necessaria per avere una qualsiasi relazione all'interno della pluralità delle lingue e per permettere l'incontro con l'altro.

Tutto questo complesso di problemi può essere approcciato da angolazioni diverse. In un testo sulla filosofia della traduzione di Walter Benjamin, lo studioso australiano Andrew Benjamin scrive che ci sono due precondizioni riguardo alla traduzione: da un lato, la necessaria assenza dell'universalità che genera il bisogno di tradurre; dall'altro, la necessaria ritenzione della forma dell'universalità in ogni spiegazione della possibilità della traduzione¹⁰. Abbiamo dunque un quadro contraddittorio nel quale l'universalità è assente (l'assenza dell'universalità esprime la differenza inaggirabile e inabrogabile tra lingue che non possono essere sussunte sotto una prospet-

¹⁰ « [...] the necessary absence of universality that generates the need to translate [...] the necessary retention of a form of universality in any account of translation's possibility» (ANDREW BENJAMIN, *The Absolute as Translatability. Working through Walter Benjamin on Language*, in *Walter Benjamin and Romanticism*, ed. by A. Benjamin, B. Hanssen, Bloomsbury, London 2002, p. 110).

tiva onnicomprensiva), ma, allo stesso tempo, essa, l'universalità, è necessariamente coinvolta come condizione per avere le lingue, in quanto entità particolari e specifiche, e in ultima istanza, per avere anche la traduzione. Si tratta dunque di due facce dell'universalità. Per l'interprete australiano questo è indicativo del carattere stesso del concetto di universalità che è in atto nel processo traduttivo. Il suo punto, sulla scia di Walter Benjamin, è che sia l'universalità stessa a rendere possibile la pluralità delle lingue differenti e particolari. In questo modo la relazione all'universale è già presente in ogni particolare per il suo essere particolare¹¹. In altri termini, per avere la lingua nella sua specificità, la lingua deve essere traducibile, e cioè deve essere sin dall'inizio relazionata a un'altra lingua, o meglio deve essere potenzialmente relazionata a tutte le lingue. Insomma, ciò che rende lingua una lingua è la sua traducibilità universale. In questo capitolo, appunto, tendiamo a sviluppare queste tesi affermando che la relazione tra il particolare e l'universale è già inscritta nella possibilità di avere lingue particolari e nella necessità di farne delle traduzioni.

Si potrebbe dire che questa dialettica dell'universale e del particolare è operante a un livello trascendentale, ma potrebbe – anzi, dovrebbe – essere trattata anche attraverso le sue configurazioni storiche. L'istanziamento storico delle forme dell'universalità nella traduzione delle lingue e delle culture mette bene in evidenza che c'è anche una conflittualità necessaria nella costituzione dell'universalità. In effetti – sulla scia della dialettica di stampo hegeliano – il conflitto e l'antagonismo sono le forme della particolarizzazione dell'universalità. Oppure per dirlo con Balibar: ogni enunciazione dell'universale è in conflitto con un'altra universalità contrastante. È per questo

¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 111.

motivo che preferiamo formulare il problema dell'universale nei termini di una lotta per l'universale. Traduzione e conflitto sono due modi complementari della costruzione dell'universalità, e questo è possibile solo perché l'universalità esiste come relazione tra i particolari che si contrastano gli uni con gli altri in quanto particolari universalizzati, ovvero particolari tradotti universalmente.

3. Il modello di traduzione nella Germania del romanticismo: un approccio storico-politico

Per poter comprendere come una certa concezione dell'universalità sia stata storicamente coinvolta nella prassi traduttiva, e come la traduzione di conseguenza sia stata costitutiva delle comunità politiche, innanzitutto nell'età moderna, cercheremo di esporre brevemente il modello di traduzione proposto da due filosofi tedeschi, Wilhelm von Humboldt e Friedrich Schleiermacher. Al fine di poter svolgere un'argomentazione coerente ed efficace, tratteremo questi due autori insieme, senza entrare nel merito delle loro differenze. Per abbozzare un modello comune della traduzione, parleremo di "modello humboldtiano-schleiermacheriano". Sia Humboldt che Schleiermacher infatti hanno articolato una teoria della traduzione che potrebbe essere assunta come esempio rappresentativo di una certa corrente nell'interpretazione romantica del linguaggio¹². Per di più, entrambi assegna-

¹² Sul tema si veda: ANDREAS HUYSSSEN, *Die Frühromantische Konzeption von Übersetzung und Aneignung*, Atlantis, Zürich-Freiburg 1969; ANNELIESE SENGER, *Deutsche Übersetzungstheorie im 18. Jahrhundert*, Bouvier, Bonn 1971; ANDRÉ LEFEVERE, *Translating Literature: The German Tradition from Luther to Rosenzweig*, Van Gorcum, Assen-Amsterdam 1977; e anche l'ormai classico libro di Berman a cui è sempre indispensabile tornare: ANTOINE BERMAN, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*,

no il medesimo significato politico e sociale da assegnare all'attività traduttiva: sia per Humboldt che per Schleiermacher la traduzione è uno strumento nella formazione (*Bildung*) della comunità linguistica tedesca e della sua cultura (*Bildung*), e, in ultima analisi, della nazione tedesca. Anche se questi due autori non sono gli unici e nemmeno i primi ad aver portato avanti queste idee, le utilizzeremo ai fini di un'esposizione paradigmatica della teoria romantica.

Nell'*Introduzione* alla sua traduzione dell'*Agamennone* del 1816, Humboldt asserisce esplicitamente che la traduzione dona alla lingua e allo spirito della nazione «ciò ch'essa non possiede o possiede altrimenti»¹³. La traduzione, in quanto esperienza dell'estraneo e strategia unica per portare elementi stranieri dentro la propria cultura, funziona come processo attraverso il quale la cultura del traduttore viene formata e trasfigurata. La traduzione è, dunque, il processo e il risultato del divenire-altro (*Anderswerden*). E questo divenire-altro trasformativo vale non solo per il testo che si traduce, cioè l'originale, ma anche per la lingua e la cultura in cui si traduce. Gli effetti trasformativi della traduzione servono effettivamente alla auto-formazione della lingua, cioè alla sua formazione in forza dell'esperienza dell'alterità. Sia Humboldt che Schleiermacher riconoscono pienamente il potenziale trasformativo della traduzione e la sua rilevanza fondamentale per la formazione della lingua nazionale. Per questi autori la traduzione è più che una semplice tra-

a cura di G. Giometti, Quodlibet, Macerata 1997.

¹³ WILHELM VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo*, trad. di G. B. Bocciol, in *La teoria della traduzione nella storia*, a cura di S. Nergaard, Bompiani, Milano 1993, p. 137 (Id., *Einleitung zu "Agamemnon"*, in *Das Problem des Übersetzens*, hrsg. von H. J. Störig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963, p. 83).

smissione: è un elemento cruciale nella strategia politica della costituzione di un'identità linguistica che sta alla radice di quella forma moderna dello Stato che conosciamo come nazione.

Ma come si amplia il senso della lingua [*der Sinn der Sprache erweitert*] così si amplia anche il senso della nazione [*der Sinn der Nation*]. Per fare solo un esempio, quanto vantaggio non ha tratto la lingua tedesca da quando imita la metrica greca e quante cose non si sono sviluppate – non solo nella parte dotta della nazione, ma anche nella massa, fino alle donne e ai bambini – da quando i greci in modo vero e naturale, sono diventati lettura nazionale!¹⁴

Questo processo di formazione nazionale che presuppone un'identità tra lingua e nazione¹⁵, agli occhi di Humboldt, va chiaramente distinto dal processo culturale in altri paesi, e soprattutto nella Francia dell'epoca:

Come si spiega allora il fatto che pur essendo stati tradotti in francese tutti i greci e romani, ed alcuni in quel determinato modo egregiamente, non sia passata con essi nella nazione la benché minima parte dello spirito antico, e che anzi nemmeno la comprensione nazionale [*das nationelle Verstehen*] degli stessi abbia tratto vantaggio (non parlo qui di singoli eruditi)?¹⁶

Il traduttore, secondo il modello humboldtiano, è incaricato di una missione politicamente definita: la costruzione della comprensione nazionale. E, per costruirla, la propria lingua deve essere messa in gioco, essa cioè va aperta all'estraneo, cosa che, secondo Humboldt, la po-

¹⁴ *Ibid.*, p. 136 (p. 82).

¹⁵ Quest'identità è pensata in modo così forte che la struttura formale della lingua per Humboldt è capace di definire o contrassegnare perfino «il destino intellettuale delle nazioni, non meno di quello morale politico [*das intellektuelle, ja sogar nicht wenig das moralische und politische Schicksal der Nationen*]» (*Ibid.*, p. 140 [p. 66]).

¹⁶ *Ibid.*, p. 139 (pp. 83-84).

litica traduttiva francese non accetta. Idee simili su una Francia restia allo spirito dell'antico, e dunque all'estraneo in quanto tale, è rintracciabile anche in Herder, quasi 50 anni prima di Humboldt:

I Francesi, troppo orgogliosi del loro gusto nazionale, avvicinano tutto ad esso, invece di adattarsi al gusto di un'altra epoca [*Geschmack einer andern Zeit*]. Omero deve andare in Francia come vinto [...] egli deve assumere i costumi francesi [...] Noi poveri *Tedeschi*, invece, ancora senza pubblico quasi e senza patria [*ohne Vaterland*], ancora senza tiranni di un gusto nazionale [*ohne Tyrannen eines Nationalgeschmacks*], vogliamo vederlo [Omero] com'è. E la migliore traduzione non può raggiungere questo in *Omero*, se non vi si aggiungono annotazioni e delucidazioni con spirito altamente critico [*in hohem kritischen Geist*].¹⁷

Qui si vede come una richiesta di fedeltà al testo¹⁸, accompagnata dallo spirito critico, si situi funzionalmente dentro un quadro nazional-patriottico. Vedere un'epoca così com'è, e cioè essere fedeli all'autore che si traduce, comporta necessariamente l'estraniamento (*Verfremdung*) della propria lingua, la quale si sforza di uscire da sé per «adattarsi al gusto di un'altra epoca»; ma questo effetto estraniante¹⁹ e trasformativo viene giustificato come ar-

¹⁷ JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Frühe Schriften 1764-1772*, in Id., *Werke*, hrsg. von U. Gaijer, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1985, p. 307 (traduzione mia).

¹⁸ Su questo punto si sofferma MICHAEL N. FORSTER nel suo *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford Uni Press, Oxford-New York 2010, pp. 391-468. Secondo l'autore il motivo fondamentale che muove la traduzione cosiddetta "estraniante" è la fedele imitazione dell'originale. Allo scopo di ciò si sacrifica anche la naturalezza della propria lingua. In questo senso Forster polemizza con le interpretazioni di Venuti e di Berman.

¹⁹ A quanto pare è stato Lawrence Venuti il primo a definire un certo tipo di traduzione "estraniante" (*foreignizing*) e a distinguerla dalla traduzione addomesticante, naturalizzante (*domesticating*). Le radici del metodo estraniante si trovano però nelle teorie della traduzione

ricchimento necessario nel processo dello sviluppo della lingua stessa. L'amore per la propria lingua non è quindi quello che cerca di abbellire il testo della traduzione a scapito della sua fedeltà all'originale, secondo la tradizione francese classica delle "belle infedeli"²⁰, cioè di rendere il testo scorrevole e piacevole non macchiando la lingua con l'estraneo. Al contrario, si riconosce maggior valore alla propria lingua quando questa viene pensata come un processo di formazione che passa attraverso un'auto-estraniazione. Se volessimo mettere a fuoco il punto maggiormente in comune tra tutte le teorie della traduzione nella Germania romantica, esso sarebbe sicuramente da individuare nell'aspetto di estraniamento e negazione di sé per costruire e formare un sé²¹.

del Romanticismo tedesco. In fondo si tratta dell'idea espressa da Schleiermacher, il quale richiede al traduttore di 'muovere' il lettore incontro all'autore del testo originale, in altri termini, di sperimentare con la lingua comune del traduttore e del suo lettore, di intervenire in essa producendo nel lettore un effetto di straniamento del proprio (FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, trad. di G. Moretto, in *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 153). Questa norma non è propriamente di Schleiermacher e può essere trovata anche in Goethe (nel testo *Zu brüderlichem Andenken Wielands*), ma soprattutto in Herder quando parla del viaggio in cui ci porta un traduttore (cfr. J. G. Herder, *Frühe Schriften*, cit., p. 307).

²⁰ La traduzione se bella deve essere infedele, se è invece fedele risulta brutta. Cfr. GEORGES MOUNIN, *Les Belles Infidèles*, Cahiers du Sud, Parigi 1955. A quanto pare, l'espressione "belle infidèle" arriva da un filologo francese del Seicento, Gilles Ménage.

²¹ Va detto che la nostra intenzione qui non è appiattare tutta la ricchezza delle riflessioni sulla lingua e sulla traduzione nella Germania romantica a ciò che abbiamo nominato come modello humboldtiano-schleiermacheriano. Il metodo estraniante nella traduzione ha diverse motivazioni e ovviamente non è la formazione dell'identità culturale nazionale l'unico interesse dei pensatori tedeschi (cfr. il volume di Michael Forster accennato nella nota 18). Ciò che a loro importa, soprattutto ad alcuni romantici, è la vita della opera stessa che si traduce, la sua formazione storica. Dunque l'aspetto della fedeltà è sempre doppio: la fedeltà all'opera e la fedeltà alla lingua madre. Anche la formazione è doppia: la formazione dell'opera tradotta e la

Inoltre, ciò di cui è importante tener conto in queste righe di Herder e di Humboldt dedicate alla traduzione è il fatto che, oltre alla cultura greca antica («lo spirito antico»)²², come fonte unica e insostituibile per il lavoro traduttivo, c'è sempre una comparazione e perfino uno 'scontro' con l'altra cultura, in questo caso quella francese, la quale funge da modello dominante da contestare. Quando parlano dei Francesi, gli autori del romanticismo tedesco hanno in mente sempre il modello di traduzione, ossia una certa politica della traduzione, che viene praticata nella Francia dell'epoca. Ciò che conta per gli autori tedeschi non è soltanto avere lo stile neoclassicistico francese della traduzione come una sorta di contro-modello sulla base del quale proporre un altro modello di traduzione, e cioè un modello che corrisponde alle esigenze della giovane nazione tedesca. Si tratta piuttosto di un atto politico di resistenza contro la dominazione culturale e politica francese espresso nelle riflessioni sulla traduzione.

Le traduzioni francesi del Settecento, come, per tirare in ballo solo un esempio, la traduzione di Shakespeare

formazione della lingua traduce.

²² Bisogna dire che la lingua dei poeti greci rimane per Humboldt un modello incontestabile di autenticità, soprattutto per quanto riguarda l'aspetto metrico, il ritmo e la melodia, che per lui sono «fondamento di ogni altra bellezza» (W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo*, cit., p. 140). Tutto ciò che si trova in altri popoli è incompleto, ciò che si trova presso i tedeschi e perfino nei romani è «solo un'eco, una debole e rude eco» (*Ibid.*). Questo discorso riguardante l'autenticità dell'esperienza greca e l'inappropriatezza di ogni traduzione sarà rilevante poi per un autore come Heidegger. Cfr. LUCA ILLETERATI, *L'origine e la sua traduzione (o della traduzione come origine)*, in Franco Volpi, *Il pudore del pensiero*, a cura di A. Gnoli, G. Gurisatti, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 229-271; ELENA NARDELLI, *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*, PUP, Padova 2021.

da parte di Voltaire²³, mettevano in scena un modo di approcciarsi al testo originale che in ultima istanza rifletteva una politica assimilatrice nei confronti delle culture straniere. La regola che il traduttore francese rispettava in questo caso era la seguente: la traduzione andava compiuta come se l'opera straniera tradotta fosse scritta originalmente in francese²⁴. L'appropriazione traduttiva dell'alterità, dell'opera straniera e di tutto il complesso dei riferimenti testuali e culturali stranieri, secondo i traduttori francesi, doveva essere completa dimodoché ogni traccia dell'estraneo sparisse. Se prendiamo come esempio le traduzioni dal greco, ciò significa che la traduzione non deve imitare la semantica, la sintassi o la stilistica greca (contrariamente a ciò che proponeva Humboldt nel passo sopracitato), ma ri-creare il testo seguendo i canoni della lingua francese e il gusto comune del lettore francese. E appunto Omero, nella traduzione francese, deve essere 'vinto' come greco e travestito da un francese, come diceva Herder. Facendo sparire ogni traccia dell'estraneità del testo originale si ottiene un effetto tale per il lettore che la traduzione non sembra affatto una traduzione, bensì come se fosse scritta direttamente nella sua lingua.

La differenza tra i due modi di affrontare lo straniero, e di conseguenza anche il lavoro di traduzione, è illustrata bene in un testo di A. W. Schlegel, contenuto nel primo

²³ Voltaire ha adattato tre opere di Shakespeare per il teatro: *Giulio Cesare*, *Amleto* e *Macbeth*.

²⁴ Come spiega Venuti nel suo influente e importante libro sull'invisibilità del traduttore (Cfr. LAWRENCE VENUTI, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Routledge, Abingdon 2008), la prassi traduttiva dominante della Francia nell'epoca del neoclassicismo è stata addomesticante (*domesticating*), e cioè, in poche parole, una riduzione etnocentrica del testo straniero ai canoni linguistici e ai valori dominanti della cultura di arrivo.

fascicolo della rivista *Athenaeum*, nel quale viene messo in scena un dialogo tra le lingue. Così si parlano la lingua francese e la lingua tedesca:

FRANCESE. Nei *Grammatische Gespräche* viene annunciata una gara tra le lingue, in cui deve essere assegnato il primato in base all'abilità nel tradurre. Io protesto contro questo, in nome della mia. È un canone meramente nazionale, perché si sa che i Tedeschi sono traduttori universali [*Allerweltsübersetzer*]. Noi non traduciamo, oppure facendolo, seguiamo il nostro gusto personale.

TEDESCO. Questo significa che parafasate e travestite [*paraphrasiert und travestiert*].

FRANCESE. Noi consideriamo uno scrittore straniero come un forestiero [*wie einen Fremden*] in società, che si deve abbigliare e comportare secondo i nostri costumi, se intende piacere.

TEDESCO. Che ristrettezza di idee è mai quella di farsi piacere solo le cose di casa [*einheimisches*] !

FRANCESE. È conseguenza della specificità e della formazione culturale [*Bildung*]. Forse che i Greci non ellenizzano tutto?

TEDESCO. Nel vostro caso, una conseguenza derivante da una specificità che avete inventata voi, e da una formazione convenzionale [*konventionelle Bildung*]. Anche noi abbiamo come carattere specifico la capacità di coniare immagini [*Bildsamkeit*]²⁵.

L'immagine dello straniero che si deve vestire secondo i costumi francesi descrive molto bene il metodo adomesticante della traduzione. Il riferimento alla forma-

²⁵ AUGUST WILHELM VON SCHLEGEL, *Le lingue*, in A. W. Schlegel, F. Schlegel, *Athenaeum (1798-1800)*, trad. di E. Agazzi, D. Mazza, Bompiani, Milano 2000, p. 36.

zione culturale (*Bildung*) che la controparte tedesca cerca di ricondurre alla convenzione è altrettanto significativo, ma torneremo più avanti su questo tema, strettamente legato alla costruzione di un'universalità culturale. Il modo francese di tradurre (che Goethe ha definito parodistico²⁶) rifletteva, in effetti, lo spirito razionale dell'Illuminismo, o, per essere ancora più precisi e diretti, i suoi aspetti colonizzatori nel trattamento dello straniero. Potremmo dire che ciò che è in atto in questo modello francese è un certo concetto di universale che possiamo definire come universalità estensiva. La cultura francese del Settecento culminante nell'Illuminismo e nella Rivoluzione appropria la sua alterità culturale nella misura in cui è capace di sussumerla secondo le proprie norme; essa 'traduce' in modo da far estinguere l'estraneo come estraneo in un processo di assimilazione. L'incontro con l'estraneo è motivato dal desiderio di una sua inclusione assimilatrice, che mira alla cancellazione della sua esteriorità attraverso un'estensione, ovvero un ampliamento della propria identità. Il punto è che questa identità agisce già come universale. Essa assume la posizione dell'universalità, di modo che possa essere solo estesa per mezzo della addomesticazione e dell'inglobamento delle altre culture. L'universalità estensiva si sviluppa senza voler perdere nulla della propria identità nel contatto con l'alterità. Tutto il peso della perdita, dunque, viene caricato sul versante dell'altro, che, venendo assimilato, perde proprio il suo essere qualcosa di straniero e di diverso.

Il modello della traduzione che abbiamo definito humboldtiano-schleiermacheriano si oppone intenzionalmente al modello della universalizzazione attraverso

²⁶ Cfr. JOHANN WOLFGANG GOETHE, *Note e saggi sul Divan orientale-occidentale*, trad. di D. Mazza, in *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 122.

addomesticazione ed espansione. Tuttavia, come vedremo, questi due modelli condividono lo stesso quadro politico e si rispecchiano l'uno nell'altro, per cui alla fine sono riconducibili allo stesso principio: il principio della nazione, a cui si aggiunge anche il valore dell'appartenenza esclusiva. Per ora è importante tenere presente il fatto che sono in gioco le due forme dell'universalità incarnate storicamente e culturalmente in due modelli politici che hanno la traduzione come suo aspetto costitutivo. L'enunciazione dell'universale in entrambi i casi assume, storicamente, la forma dell'auto-affermazione della lingua nazionale. Inoltre, queste due forme stanno in un rapporto di opposizione o conflitto. Detto con Balibar, le universalità sono in conflitto e c'è una lotta per l'universale. Già dalla formazione plurale del concetto di universalità, che si dà sempre nella relazione tra le particolarità, è chiaro che la forma storica vigente dell'universalità non può essere né unica né ultima (altrimenti non avrebbe molto senso parlare di storicità).

3.1. Formazione dell'universale (*Bildung*)

La prassi traduttiva nella Germania del romanticismo fa parte dell'agenda culturale collettiva di una nazione nel suo processo di formazione, cioè come elemento della sua *Bildung*²⁷. Mentre la comunità politica realizzatasi in Francia, tramite i valori universalistici della Rivoluzione e con il suo lascito nelle leggi cosmopolite e nelle guerre napoleoniche, mira all'estensione della sua universalità già formata e posseduta come identità collettiva, i tedeschi affrontano un processo di formazione dell'universalità che investe la dimensione linguistica. Di conseguenza anche l'impresa

²⁷ Cfr. BERND KORTLÄNDER, SIKANDER SINGH (hrsg. von), *Das Fremde im Eigensten. Die Funktion von Übersetzung im Prozess der deutschen Nationenbildung*, Narr Verlag, Tübingen 2011.

di tradurre ampiamente diventa di grande rilievo come un modo di mettere in gioco la lingua tedesca²⁸. Questo modo di universalizzazione, in fin dei conti, è funzionale al processo di formazione di un'identità particolare, allo stesso modo in cui le particolarità di un mondo storico determinano l'universalità epocale che si sta facendo strada e le danno un colore specifico. La prassi traduttiva, dunque, riflette e incarna quella interazione dialettica tra l'universale e il particolare che si rivela come aspetto essenziale nella costituzione dell'identità collettiva. In che misura e in che modo la coscienza dell'importanza della traduzione per l'identità culturale collettiva sia stata diffusa tra i pensatori tedeschi a cavallo tra Settecento e Ottocento, può essere facilmente appurato passando in rassegna alcuni dei testi dei protagonisti intellettuali dell'epoca.

Oltre ai Romani, siamo l'unica nazione che ha sentito così irresistibilmente l'impulso di tradurre [*Trieb des Übersetzens*], e a cui siamo così infinitamente debitori in cultura [*Bildung*] [...] Questo impulso è un'indicazione del carattere assai alto e originario del popolo tedesco. La germanità [*Deutschheit*] è un cosmopolitismo mescolato con il più forte degli individualismi. Solo per noi le traduzioni sono divenute ampliamenti [*Erweiterungen*].²⁹

²⁸ «Unsere Sprache ist in der Zeit der Bildung» (J. G. Herder, *Frühe Schriften 1764-1772*, cit., p. 598). La lingua tedesca è nell'epoca di formazione, dichiara Herder in questa frase. Sull'importanza di Herder, che è stato il precursore di molte idee sulla *Bildung* e sulla traduzione che in queste pagine saranno assegnate ai vari autori del romanticismo, cfr. M. N. FORSTER, *After Herder*, cit. Inoltre Friedmar Apel nota giustamente che solo con Herder «si creano le condizioni per l'esigenza di una cultura linguistica e letteraria nazionale autonoma», nella quale il problema della traduzione ha un ruolo decisivo (FRIEDMAR APEL, *Il movimento del linguaggio. Una ricerca sul problema del tradurre*, Marcos y Marcos, Milano 1997, p. 98).

²⁹ NOVALIS, *Schriften. Vierter Band*, hrsg. von R. Samuel, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1975, p. 237 (traduzione mia).

Da queste righe di Novalis (tratte da una lettera ad A. W. Schlegel del 1797) si evince chiaramente come il carattere particolare della nazione tedesca venga dotato di universalità. Le traduzioni sono divenute ampliamenti perché la lingua tedesca possa diventare una sorta di lingua universale. La germanità è definita un cosmopolitismo³⁰, solo nella misura in cui essa si realizza linguisticamente e culturalmente nelle traduzioni delle opere straniere, soprattutto quelle dell'epoca antica.

Questa costruzione storica dell'universalità coincide in realtà con una formazione dell'ordine mondiale che già Goethe vedeva originarsi in uno scambio spirituale tra le nazioni, il che fa da sponda al suo concetto di *Weltliteratur*. Il ruolo del traduttore in questo processo rimane sempre sostanziale: «Qualunque cosa si possa dire dell'insufficienza del tradurre, esso è e rimane tuttavia una delle attività più importanti e più dignitose nel commercio mondiale universale [*Weltverkehr*]»³¹. L'immagine del mercato e dello scambio è insomma consona a tutto il processo storico che quell'epoca vedeva davanti a sé, e cioè la costituzione degli Stati-nazione, il consolidarsi della società borghese e dell'economia capitalistica e l'emergere di un nuovo ordine internazionale³². Nella frase

³⁰ Riguardo al cosmopolitismo tedesco è più schietto Schleiermacher: «non riteniamo autentico il cosmopolitismo che in momenti importanti reprime l'amor di patria» (F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 170). Si tratterebbe quindi di un "cosmopolitismo patriottico".

³¹ FRITZ STRICH, *Goethe und die Weltliteratur*, Francke Verlag, Bern 1946, p. 18. (N.B. Tutte le traduzioni tratte dai libri di Strich e di Sdun sono mie).

³² Non sorprende il fatto che Marx nella descrizione della modernità faccia riferimento alla letteratura mondiale (*Weltliteratur*) quando nel *Manifesto del Partito Comunista* insieme a Engels scrive che la borghesia ha creato il bisogno di un'universale dipendenza delle nazioni l'una dall'altra, non solo nella produzione materiale ma anche in quella spirituale. La letteratura mondiale soppianta la ristrettezza nazionale.

di Goethe, dunque, si prospetta una letteratura mondiale e universale, nella quale la traduzione svolge un ruolo fondamentale per il commercio spirituale tra i popoli. In questo formarsi letterario e spirituale della modernità, la cultura tedesca occupa un posto centrale anche per Goethe: «Ed è proprio la destinazione del tedesco [*Bestimmung des Deutschen*] innalzare se stesso al rappresentante di tutti i cittadini del mondo [*sich zum Repräsentanten der sämtlichen Weltbürger zu erheben*]»³³. In questo innalzamento (*Erhebung*) all'universalità la lingua tedesca è vista come una sorta di lingua di traduzione per eccellenza, cosicché le altre nazioni imparino il tedesco per poter partecipare direttamente alla letteratura mondiale. Le traduzioni in tedesco sono, dunque, espressione di una cultura mondiale e di una formazione universale, e testimoniano soprattutto un rapporto unico con le culture straniere.

A prescindere del tutto dalle nostre proprie produzioni, già tramite l'assunzione e la piena appropriazione di ciò che è straniero [*durch das Aufnehmen und völlige Aneignen des Fremden*] ci troviamo a un livello molto alto della cultura [*Bildung*]. Le altre nazioni dovranno presto imparare il tedesco perché devono rendersi conto che con esso possono risparmiarsi l'apprendimento di quasi tutte le altre lingue; infatti, di quale noi non possediamo le più pregevoli opere in ottime traduzioni tedesche?³⁴

Nei nostri termini, potremmo dire che la borghesia descritta da Marx ha creato un nuovo bisogno del tradurre.

³³ F. STRICH, *Goethe und die Weltliteratur*, cit., p. 30. Innalzarsi all'universalità, come vedremo, designa il processo costitutivo del concetto di cultura (*Bildung*). Dalla frase riportata si evince bene anche come la determinazione della particolarità (*Bestimmung des Deutschen*) sia inseparabile dalla sua universalizzazione.

³⁴ WINFRIED SDUN, *Probleme und Theorien des Übersetzens*, Max Hueber Verlag, München 1967, pp. 49-50. Cfr. JOHANN PETER ECKERMANN, *Conversazioni con Goethe*, Einaudi, Torino 2008, p. 102.

A dire il vero, queste affermazioni di Goethe non escludono che un'altra lingua diventi la lingua della traduzione e che un'altra cultura, non-tedesca, allo stesso modo, venga arricchita e realizzata come universale. L'idea goethiana di *Weltliteratur*³⁵ significa piuttosto un'attualità in cui ogni letteratura diventa universale e mondiale attraverso lo scambio, e ogni lingua diventa per certi versi lingua di traduzione; ma anche – ed è un punto importante – lingua tradotta. Secondo Goethe, quindi, non si tratta solo di un rapporto unilaterale con il passato, con le fonti greche e romane³⁶, ma soprattutto con i

Come riporta Eckermann nelle sue conversazioni con Goethe, lo scrittore e pensatore tedesco mette a confronto la lingua francese, come lingua di politica e di viaggi, con la lingua tedesca, in quanto lingua della letteratura mondiale e delle traduzioni, la quale grazie alla sua natura flessibile riesce ad adattarsi alle peculiarità straniere: «[...] conoscendo bene il tedesco, è possibile fare a meno di molte altre lingue [...] la grande flessibilità della nostra lingua rende quindi le traduzioni tedesche assolutamente fedeli e perfette» (*Ibid.*).

³⁵ «Perché la letteratura universale [*Weltliteratur*] è proprio lo spazio spirituale in cui i contemporanei, quale che sia la loro nazione di appartenenza, si incontrano, si alleano e agiscono socievolmente» (F. STRICH, *Goethe und die Weltliteratur*, cit., p. 24). I Francesi contemporanei, dunque, non rappresenterebbero solo il modello di traduzione da contrastare, ma anche ciò che bisogna tradurre, per quanto riguarda la loro produzione letteraria. Il tradursi deve essere reciproco e simultaneo, in tutte le direzioni. A tal proposito è interessante il giudizio di Strich nei confronti del Romanticismo tedesco: «Anche il Romanticismo tedesco ha tradotto da tutte le letterature; ma cosa ha tradotto? Dante, Petrarca, Cervantes, Shakespeare, Calderon, gli antichi Indiani. Tuttavia i suoi propri contemporanei nelle altre nazioni sono rimasti quasi esclusi dalla sfera d'interesse del Romanticismo tedesco. Esso conosceva il tempo solo come una successione, in sostanza solo come passato, e non come un vecchio essere fianco a fianco o coesistenza, come associazione dei contemporanei che vivono insieme nel presente» (*Ibid.*).

³⁶ Anche se la prospettiva di Goethe è più orizzontale, per così dire, e anche più internazionale, il modello della Grecia comunque rimane come esempio perfetto della realizzazione della *Bildung*, una sorta di *Ur-Bildung*: «Ma anche se apprezziamo ciò che viene da fuori, non per questo siamo autorizzati a legarci a qualcosa di specifico e a ritenerlo

contemporanei, con le lingue vive che si riflettono l'una nell'altra e con gli autori viventi con cui si può interagire e fare uno scambio. Ciò che qui importa è il fatto che il processo culturale della formazione (*Bildung*) si realizza attraverso un'attività traduttiva complessiva che rafforza e rigenera la lingua affrontando lo straniero. «La forza di una lingua non è respingere l'estraneo, bensì inghiottirlo» dice in un'altra sede³⁷.

Se cerchiamo invece un esempio paradigmatico, dove l'idea della *Bildung* nazionale attraverso i traduttori viene espressa con il tono di un programma politico collettivo, lo troviamo nel discorso berlinese tenuto da Schleiermacher all'Accademia delle Scienze nel 1813, intitolato *Sui diversi metodi del tradurre*, che è in seguito diventato il testo fondamentale per la teoria della traduzione moderna:

Chi potrebbe affermare che non si sia mai tradotto qualcosa dalle lingue antiche o dalle germaniche nella lingua francese? Noi tedeschi vorremmo certamente prestare ascolto a questo consiglio, ma non lo seguiremmo. Una necessità interiore [*innere Nothwendigkeit*], nella quale si esprime abbastanza chiaramente una speciale vocazione [*eigenthümlicher Beruf*] del nostro popolo, ci ha spinti a tradurre in grande quantità: non possiamo perciò tirarci indietro, ma dobbiamo affrontare questa necessità.³⁸

esemplare. Non dobbiamo pensare che lo sia l'elemento cinese o quello serbo [...] per soddisfare il nostro bisogno di un modello dobbiamo costantemente rifarci agli antichi greci [...] Tutto il resto dobbiamo considerarlo solo dal punto di vista storico [...]» (J. P. ECKERMANN, *Conversazioni con Goethe*, cit., p. 176).

³⁷ «Die Gewalt einer Sprache ist nicht, daß sie das Fremde abweist, sondern daß sie es verschlingt» (W. SDUN, *Probleme und Theorien des Übersetzens*, cit., p. 50). Da notare è che *Gewalt* significa anche violenza, come se la violenza della lingua si articolasse in due modi, uno escludente e l'altro includente. La traduzione non può sospendere o abolire l'esercizio della violenza della lingua ma solo articolarlo.

³⁸ F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 177 (orig. *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, in *Problem des*

Come si nota facilmente, il punto di paragone con i Francesi è una costante. In virtù di questo confronto, la vocazione (*Beruf*) del popolo tedesco al tradurre assume un significato storico ed epocale³⁹. Pertanto in Schleiermacher non troviamo solo l'idea della traduzione che arricchisce e sviluppa la cultura del traduttore nella sua particolarità, perché essa esibisce anche una forma storica dell'universalità.

Come, forse, solo in virtù di un molteplice innesto di piante straniere [*Hineinverpflanzen fremder Gewächse*] il nostro suolo è diventato più ricco e fecondo, e il nostro clima più ridente e mite, così ora noi sentiamo che anche la nostra lingua, muovendoci noi, per la nostra pigrizia nordica, meno di altri popoli, solo attraverso i contatti più diversi con le lingue straniere può mantenersi giovane e sviluppare perfettamente la propria energia. In questo senso sembra logico che, per l'attenzione che dedica all'estraneo e per la sua natura mediatrice, il nostro popolo possa essere destinato a unire nella propria lingua, in una grande totalità storica [*zu einem großen geschichtlichen Ganzen zu vereinigen*], conservata nel centro e nel cuore dell'Europa, tutti i tesori della scienza e dell'arte straniere assieme ai

Übersetzens, cit., p. 69).

³⁹ In questo luogo si affaccia la rilevanza della nozione gramsciana di traducibilità reciproca tra il linguaggio della filosofia classica tedesca e il linguaggio politico francese. Riferendosi alle lezioni di filosofia della storia di Hegel, Gramsci assume Francia e Germania come modelli di due linguaggi reciprocamente traducibili, i quali fanno da leva del progresso della storia universale in virtù del loro essere opposti (filosofia e politica). Anche le teorie delle traduzioni francesi e tedesche ci indicano che c'è una traducibilità reciproca tra queste stesse teorie, caratterizzata da una loro opposizione (addomesticamento vs estraniamento). Cfr. ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1471 (Q11§49). Sulla teoria della traducibilità in Gramsci mi permetto a rimandare a SAŠA HRNJEZ, *Traducibilità, Dialettica, Contraddizione – Per una teoria-prassi della traduzione a partire da Gramsci*, «International Gramsci Journal», 2019, 3(3), pp. 40-71.

propri, in modo che, con l'ausilio della nostra lingua ognuno possa godere, con la purezza, e la perfezione possibili a uno straniero, quello che i tempi più diversi hanno prodotto di bello. Questo, in effetti, sembra essere il vero obiettivo storico [*der wahre geschichtliche Zweck*] del tradurre in grande stile quale ora ci è divenuto familiare [...] L'inizio è stato buono, ma il più deve ancora venire.⁴⁰

Ciò che Schleiermacher ci illustra con questa metafora della coltivazione del suolo e del trapianto delle piante straniere è che la lingua tedesca deve aprirsi all'estraneo per affinare le proprie capacità espressive⁴¹, per arricchire il territorio che abita, non solamente allo scopo dell'educazione individuale. Il soggetto che parla qui non è l'individuo nelle vesti del traduttore o del lettore, ma il Noi. Si tratta del vero obiettivo storico del tradurre, dice Schleiermacher, e in queste parole possiamo avvertire una certa affermazione dell'universalità. In contrasto con il paradigma della prassi francese dell'epoca, possiamo chiamare questa universalità "universalità intensiva", dato che il suo scopo è accumulare e integrare in sé le differenze, senza sussumerle e inglobarle, ma lasciandole agire come differenze. L'universalità intensiva⁴² è perciò

⁴⁰ F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., pp. 177-78 (orig. *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, cit., pp. 69-70).

⁴¹ A questo arricchimento e allo sviluppo della lingua è finalizzata anche la lealtà del traduttore alla parola dell'originale, come Herder sapeva: «Intanto, però, la più ricca e la più comoda è quella lingua che viene a capo nel modo migliore della traduzione letterale, e riesce a seguire l'originale passo per passo» (W. SDUN, *Probleme und Theorien des Übersetzens*, cit., p. 21). E anche Humboldt: «[...] una traduzione è tanto più deviante quanto più faticosamente tenta d'essere fedele [...] Frattanto ciò non deve distogliere dal tradurre» (W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone*, cit., p. 135), perché ciò che è in gioco è «cospicuo vantaggio per ogni nazione» e soprattutto «l'importanza e la capacità espressiva della propria lingua» (*Ibid.*)

⁴² La terminologia dell'universalità intensiva-estensiva viene adoperata anche da Balibar: «l'universalità come inclusione o integrazione

l'universalità differenziale costituita attraverso un'apertura all'estraneo e attraverso una negazione del proprio.

Insomma, adottando le opere straniere nella loro traduzione, la lingua tedesca, come la vede Schleiermacher, non solo ospita fatti e testimonianze di un'altra cultura e di tempi distanti, ma diventa una sorta di cultura universale, «una grande totalità storica» che colleziona i prodotti della creazione umana sul suolo tedesco in una sorta di 'giardino botanico' culturale, nel quale tante specie culturali vengono preservate e coltivate⁴³. In termini dialettici nonché astratti questo processo può essere spiegato così: per definire se stesso nella propria particolarità, uno spazio culturale deve innalzarsi all'universalità, for-

(che ho definito altrove come "universalità estensiva") e l'universalità come non-discriminazione (che ho definito come "universalità intensiva")» (É. BALIBAR, *Gli universali*, cit., p. 17).

⁴³ L'immagine del giardino la troviamo anche in Herder: «Non è per disimparare la mia lingua che imparo altre lingue; non è per cambiare i costumi della mia educazione che viaggio tra popoli stranieri; non è per perdere la cittadinanza della mia patria che divento uno straniero naturalizzato: perché altrimenti perdo più di ciò che guadagno. Bensì vado semplicemente attraverso giardini stranieri per raccogliere fiori per la mia lingua, come per una fidanzata del mio modo di pensare: osservo i costumi stranieri per sacrificare i miei, come frutti maturati da un sole straniero, al genio della mia patria» (W. SDUN, *Probleme und Theorien des Übersetzens*, cit., p. 49). Queste immagini sono simili a quelle di Goethe evocate nel suo *Ein Gleichnis*, una parabola della traduzione, in cui il poeta, Goethe stesso, immerge i fiori raccolti nell'acqua fresca, vedendoli subito rifiorire e rivivere, proprio come si rigenera la sua poesia trasportata in un'altra lingua. La 'nuova dimora' dell'opera tradotta non è tanto un'altra terra materna, quanto qualcosa di fluido e trasparente come l'acqua (che a sua volta non può ringenerarsi). Goethe affermerà anche che il traduttore non lavora solo per la propria nazione, ma anche per la lingua di partenza, cioè la lingua straniera (cfr. F. STRICH, *Goethe und die Weltliteratur*, cit., p. 36). Bisogna scorgere qui un'altra dimensione nella visione tedesca della traduzione, quella che, tra l'altro, sarà riscoperta e rivalutata da Walter Benjamin: più che piante trapiantate sul suolo della patria, le traduzioni sono frutti maturi. Non solo la terra ma anche il sole può essere straniero.

marsi ed educarsi come cultura universale concreta attraverso una relazione traduttiva con l'alterità. L'universalità esiste solo se c'è relazione tra culture particolari, in altri termini, solo in virtù del rapporto traduttivo con l'alterità⁴⁴. Ciò che va notato è che nel caso di Schleiermacher – ma anche gli altri romantici tedeschi – il rapporto non è reciproco, e dunque, parlando a rigore, non si tratta di una “relazione *tra* culture”: la lingua tedesca traduce l'antico e lo straniero, ma l'antico e lo straniero non traducono. O per dirlo con un'immagine: nel trapianto della pianta straniera questa non intrattiene a sua volta nessun rapporto con il traduttore da cui è trapiantata, ed è dunque semplicemente l'oggetto passivo di un desiderio traduttivo.

Oltre alla relazione con un altro particolare nella traduzione (lingua di partenza), ciò che è qui in gioco è anche un'altra forma dell'universalità, quella che ha trovato il suo luogo nella Francia dell'Illuminismo e della Rivoluzione⁴⁵. Un'altra forma dell'universalità signifi-

⁴⁴ Non va dimenticato che sia per Schleiermacher che per Humboldt le altre culture, come possibili culture di partenza nella traduzione, non sono valorizzate allo stesso modo, perché c'è una cultura prediletta che si distingue per la sua autenticità – ed è la cultura greca antica. All'unicità di questa solo la lingua tedesca può rispondere. Ad esempio, discorrendo della metrica dei poeti greci, Humboldt assegna la capacità di riprodurre il ritmo greco solo alla sua lingua madre, perché essa è capace di elevazione (cfr. W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone*, cit., p. 141), e cioè è dotata della capacità della *Bildung*.

⁴⁵ È una tesi già nota e discussa nella letteratura: per Hegel, ad esempio, i Francesi hanno realizzato la rivoluzione nell'esistenza pratica e politica, mentre i Tedeschi hanno condotto la rivoluzione nella forma del pensiero, e cioè nella filosofia dell'idealismo tedesco. La discordanza tra Francia e Germania viene poi tematizzata da Marx ed espressa nell'idea della non-contemporaneità storica dei tedeschi che vivono la loro post-storia (*Nachgeschichte*) nella filosofia. Il recupero della storia nella forma del pensiero corrisponde in effetti alla funzione che viene assegnata alla prassi traduttiva. Anche quest'ultima tende alla riap-

ca qui un'altra modalità di tradurre l'altro. In ogni caso, per costituirsi come universale e concreta, la cultura deve opporsi a un'altra contro-universalità⁴⁶. L'universalità è storicamente scissa in due forme che dialetticamente confliggono.

La tesi sul ruolo costitutivo della traduzione nella formazione (*Bildung*) della cultura (*Bildung*) tedesca del XIX secolo, e dell'identità nazionale, è tematizzata in modo dettagliato da Antoine Berman nel suo notevole studio sulle teorie romantiche della traduzione. Molte osservazioni di Berman ruotano intorno all'idea principale che «la traduzione è uno degli strumenti della costituzione dell'universalità»⁴⁷. Questa idea accomuna tutta una serie di pensatori tedeschi, da Herder a Goethe, fino a Humboldt e Schleiermacher, insieme ad altri nomi già citati in precedenza. Per i tedeschi la traduzione, in quanto elemento costitutivo della formazione della lingua nazionale, è giocoforza anche il momento costitutivo della *Deutschheit*. Berman iscrive a ragione la pratica traduttiva e le riflessioni che si sviluppano intorno ad essa dentro la

propriaione della temporalità storica attraverso il contatto con altre culture e attraverso un'estraniamento del proprio, il quale viene storicizzato proprio attraverso la traduzione. La traduzione – si diceva – è diventata espansione, ma perché rappresenta un modo di affrontare la “Deutsche Misère”, e cioè di fare i conti con l'anacronismo politico della Germania. L'idea è di tenere il passo con la storia in un modo compensatorio, cioè traducendo. La filosofia e la prassi traduttiva dunque hanno lo stesso ruolo: la compensazione del ritardo storico.

⁴⁶ Qualche volta la cultura dalla quale differenziarsi può assumere il significato di una particolarità che non è capace della *Bildung*, come nel caso della cultura araba per Friedrich Schlegel. In un frammento egli dice che gli arabi traducono e poi distruggono e buttano gli originali. Schlegel definisce questo atto barbaro, anticlassico e anti-progressivo, come per dire che la distruzione dell'originale impedisce l'innalzamento all'universalità e alla storia (Cfr. A. W. SCHLEGEL, *F. SCHLEGEL, Athenaeum 1798-1800*, cit., p. 184).

⁴⁷ A. BERMAN, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, cit., p. 24.

struttura della *Bildung*, definita da lui come «uno dei concetti centrali della cultura tedesca alla fine del XVIII secolo»⁴⁸. Il concetto di *Bildung* contiene in effetti il movimento dialettico tra il particolare e l'universale messo in scena nel processo traduttivo. In questo senso la traduzione è una forma della *Bildung*, e cioè la forma di “innalzamento all'universalità” (*Erhebung zur Allgemeinheit*).

Il concetto di *Bildung* come “elevarsi all'universalità” è stato messo a tema anche da Gadamer nel suo *Verità e Metodo*. Egli, muovendo dalle analisi di Herder e di Hegel, sottolinea l'importanza del concetto di *Bildung*, il quale implica «saper mantenere aperti dei punti di vista universali per ciò che è altro e diverso [...] un senso di misura e di distacco da sé stessi e di conseguenza un innalzamento al di sopra di sé verso l'universalità»⁴⁹. Il processo di formazione inizia con il distanziamento rispetto a se stessi, con l'estraniamento di sé, che ci permette l'incontro con gli altri punti di vista. L'universalità coincide poi con un ritorno a se stessi, cioè con la riappropriazione di sé attraverso l'altro. Si diventa universali solo quando il distanziamento viene integrato nell'identità del sé. Perciò Gadamer parla del senso di misura: perdere questo senso significherebbe perdersi totalmente nell'altro senza possibilità di ritorno, facendo fallire di conseguenza la capacità traduttiva.

Questo equilibrio tra la misura e il distacco, tra il sé e l'altro, è simile a ciò che Schleiermacher nel suo discorso sulla traduzione descrive come «la difficoltà maggiore che il nostro traduttore debba affrontare»⁵⁰, ovvero, raggiungere nella lingua del traduttore l'effetto della somi-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁹ HANS-GEORG GADAMER, *Verità e metodo*, trad. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, p. 57.

⁵⁰ F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 162.

gianza estranea (*die fremde Ähnlichkeit*)⁵¹ e fare questo con «arte e misura». Non ci deve essere troppa estraneità, perché troppa estraneità porta alla stranezza⁵². In altre parole l'alienazione, ovvero l'estraniamento della lingua madre nella traduzione, deve essere condotta con cautela affinché non si violi il principio dell'identità e per permettere, in fin dei conti, la riappropriazione di sé.

Insomma, la traduzione è *Bildung* perché intreccia dialetticamente i momenti del particolare e dell'universale⁵³. È una prassi auto-formante, auto-riflessiva in cui

⁵¹ Riportiamo il testo intero: « [...] si deve ammettere che è esigenza insopprimibile di questo metodo del tradurre un atteggiamento della lingua [*Haltung der Sprache*] che, oltre a non essere cosa di tutti i giorni, faccia anche capire che, invece di svilupparsi in maniera del tutto libera, ha assunto parvenze straniere [*zu einer fremden Aehnlichkeit*]; si deve anche ammettere che fare questo con arte e misura, senza danno per se stessi e per la lingua, rappresenta forse la difficoltà maggiore che il nostro traduttore debba affrontare» (*Ibid.*, pp. 161-162).

⁵² Humboldt, ad esempio, distingueva la stranezza (*das Fremdheit*) dall'estraneo (*das Fremde*). La traduzione vera deve far sentire la seconda evitando la prima. Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone*, cit., p. 137.

⁵³ Il filosofo nella cui opera il tema della *Bildung* è centrale sin dai primi testi, tanto da assurgere al ruolo di motore spirituale dell'intero sistema, è Hegel. La *Bildung* nella riflessione hegeliana è un processo di mediazione dello spirito in cui esso si libera dall'immediatezza e si riappropria dell'essenza universale attraverso l'alienazione; questo processo di liberazione non è nient'altro che lo spirito stesso. Se la lingua madre ci è data in modo immediato, la sua *Bildung* consisterebbe quindi nel togliere questa immediatezza e in una sua trasformazione attraverso l'estraniamento. Il filosofo tedesco riconosceva senza esitazioni che la *Bildung* è una questione linguistica, e ciò viene alla luce in vari suoi testi, ma particolarmente nel *Discorso rettorale di Norimberga* (Cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Rede zum Schuljahrschluß am 29. September 1809*, in *Werke. Band 4*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 312-326). Qui l'apprendimento delle lingue straniere, soprattutto quelle antiche, come anche lo studio della grammatica, sono la condizione della *Bildung* teorica. È un'esperienza della *Fremdheit* che procura la distanza necessaria, l'estraniamento necessaria per la *Bildung*. Il fatto che si tratti di lingue antiche garantisce un saper muoversi in una dimensione dell'astratto,

una lingua/cultura/testo particolare intraprende una relazione con un'altra lingua/cultura/testo e, facendo ciò, si trasforma adottando gli elementi stranieri e riflettendo la propria particolarità. Il particolare in questo modo va oltre se stesso, ma per poter avere una relazione più autentica con sé. Questa relazione con sé nell'andare oltre di sé non è altro che il processo dell'universalità. L'universalità traduttiva – delineata in questo modo – è il processo della concretizzazione delle lingue e delle culture nella traduzione. E per questi motivi essa implica sempre una certa molteplicità relazionale.

Nelle analisi del concetto di cultura (*Bildung*) di stampo gadameriano – la cultura come innalzamento all'universale – c'è però un rischio, quello di presentare l'universale come un mero risultato di un certo movimento a senso unico. È vero che l'universalità è posizionata dentro la relazione e la tensione tra le entità particolari (testi, culture, lingue, ecc.), ma l'universalità è anche la forma in cui il particolare affronta se stesso. L'universalità è ciò che permette al particolare di avere una relazione auto-riflettente con sé. In questo modo l'universalità, lungi dall'essere solamente il risultato di un processo, è la condizione di possibilità per il particolare di diventare qualcosa'altro da sé e cioè di tradursi nell'alterità. In questo senso, l'universalità emerge sempre sotto condizioni particolari, ma allo stesso tempo non può essere ridotta a un risultato della relazione traduttiva, perché essa stessa ne sta a fondamento. Come abbiamo cercato di mettere in evidenza all'inizio, c'è un doppio aspetto dell'universalità: quello trascendentale e quello storico, entrambi inse-

necessaria per un rapporto concreto con la lingua. Ciò che è formativo in questo rapporto non è tanto la vicinanza a un'origine perduta (antichità), quanto proprio la separazione da essa. Saper familiarizzare con questa separazione vuol dire separarsi anche dalla propria immediatezza, cioè dall'abitudine irriflessa nella lingua materna.

parabili. L'aspetto trascendentale riguarda l'universalità *come* relazione originaria, mentre l'aspetto storico riguarda l'universalità *in relazione* con un particolare, e dunque una forma concreta dell'universale in quanto risultato di un processo relazionale.

E ciò vale anche per la traduzione: essa risulta in un'acquisizione dell'orizzonte universale che viene formandosi storicamente, ma solo perché l'universalità costituiva già l'orizzonte ontologico-trascendentale della traduzione come relazione originaria. La traduzione non parte semplicemente dal particolare per arrivare all'universale, perché nella traduzione avviene anche una ricomposizione auto-riflettente del particolare stesso. L'universalità traduttiva è nient'altro che la forma in cui la particolarità appare come particolarità (e dunque già distinta e diversa dalle altre particolarità), e in cui essa conosce se stessa come particolarità ed è dunque capace di tematizzarsi come tale. Perciò si può parlare anche di un processo a doppia direzione nella *Bildung*: c'è un innalzamento all'universale accompagnato da un abbassamento al particolare. In altri termini, la traduzione come modo di relazionarsi con l'altro determina le particolarità attraverso la loro universalizzazione. È il diventare-se stesso del particolare attraverso il suo divenire-altro da sé, dove questo "altro" ha un doppio significato: è l'alterità di un altro particolare diverso, ma anche l'altro della particolarità in quanto tale, ossia l'universalità *come* alterità rispetto alla particolarità. Il processo della costituzione dell'universalità è, dunque, inseparabile dal processo del divenire del particolare e del suo costituirsi come concetto relazionale.

Va anche detto che questa relazione dell'universalità non è una pacifica e armonica relazione con se stessa, ma piuttosto un'auto-negazione conflittuale nel divenire-al-

tro, nella trasformazione traduttiva. In breve, una lingua si appropria dell'orizzonte universale attraverso la traduzione, ma anche attraverso il conflitto con se stessa, che è una forma peculiare della particolarizzazione, ovvero della realizzazione dell'universale.

A dire il vero questi aspetti antagonistici, alquanto moderati e deboli nel modello schleiermacheriano-humboldtiano, rappresentano piuttosto il frutto della nostra lettura. È vero che la traduzione per gli autori tedeschi del romanticismo è un esporsi e un aprirsi all'altro per ricevere e adottare ciò che è straniero, trasformando la propria lingua, deviandola, innovando e sperimentando e sempre allargando l'orizzonte dei riferimenti culturali già posseduti in un atto di auto-negazione; ma è altrettanto vero che, per pressoché tutti gli autori considerati, "il proprio" (*das Eigene*) rimane il centro gravitazionale di questo automovimento⁵⁴. A questo punto si potrebbero immaginare metodi di estraniamento alternativi, ovvero i vari modi di rendersi estranei – perché non ogni estrania-

⁵⁴ Questo centro che dirige tutto il movimento della traduzione non sta solo nella lingua e nella cultura di appartenenza. Sarebbe un fraintendimento ridurre la teoria romantica della traduzione a un'ancilla della politica dell'identità nazionale. Il fulcro della traduzione – soprattutto in autori come Novalis e Schlegel – è anche l'opera stessa, il testo straniero; anch'esso è dotato di un *Bildungstrieb*, per cui l'opera si forma, continua a formarsi attraverso le proprie traduzioni. Vale a dire che il processo di universalizzazione non investe solo l'identità linguistica e nazionale ma anche l'opera straniera. Tuttavia, il carattere riflessivo del ritorno a sé, soprattutto nella lingua di arrivo, la lingua traduce, per certi versi impedisce l'accesso all'alterità, la quale rimane un oggetto della traduzione (non solo distante, ma spesso morto). Per questo alcuni autori sostengono che nei testi romantici non c'è un'assunzione piena dell'alterità dell'altro, perché per loro «la traduzione è vista speculativamente e in generale come gesto filosofico e come potenziamento critico dell'opera, e non come confronto tra lingue» (SILVANA BORUTTI, UTE HEIDMANN, *La Babele in cui viviamo. Traduzione, riscritture, culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 87).

zione comporta lo stesso effetto (né testuale né politico).

Troviamo una prospettiva di estraniamento linguistica ad esempio in Rudolf Pannwitz, citato anche nel *Compito del traduttore* di Walter Benjamin: «L'errore fondamentale del traduttore è di attenersi allo stadio contingente della propria lingua invece di lasciarla fortemente smuovere [*gewaltig bewegen zu lassen*] dalla lingua straniera»⁵⁵. Smuovere la propria lingua dalla lingua straniera significa estraniare il proprio, introdurre elementi inconsueti che vanno contro lo spirito della lingua stessa. Ma la funzione di questa richiesta non è necessariamente centrata sulla formazione del proprio. Lo stadio contingente (*zufälligen Zustand*) della propria lingua a cui si accenna indica che il proprio non è qualcosa che ci è connaturato in un modo necessario. In altri termini, la particolarità, lungi dall'essere qualcosa di dato e di essenzializzato o naturalizzato, è già il risultato di una traduzione. Dunque, l'estraniamento della lingua mette in questione il proprio in modo tale che il proprio ci risulti come *già* qualcosa di estraneo e contingente. *Verfremdung* del proprio significa in qualche modo scoprirlo come estraneo prima del suo estraniarsi. Con questa idea dell'estraniamento ci troviamo già fuori dal modello humboldtiano-schleiermacheriano.

3.2. La linea di demarcazione e gli spazi esclusi

Abbiamo visto, contestualizzando e riarticolando la dialettica della *Bildung* nei termini del suo condizionamento politico, che l'elevazione all'universalità è pensata come imprescindibile per la produzione della comunità nazionale e la sua lingua. Come nota Lawrence Venuti,

⁵⁵ R. PANNWITZ, *Die Krisis der europäischen Kultur*, cit., p. 242 (traduzione mia).

«qui il nazionalismo è equivalente all'universalismo»⁵⁶. L'universalità viene dunque incarnata in una forma della particolarità che politicamente viene costituita come Stato-nazione. Combattendo l'egemonia culturale e la politica francese, che veicola una forma di universalità estensiva, gli intellettuali tedeschi si cimentano nella formulazione di un altro concetto di universalità seguendo la logica della *Bildung*, avvalendosi di dinamiche traduttive e riflettendo ampiamente sulla prassi della traduzione. La determinazione universale della *Bildung* conferisce alla comunità linguistica particolare una forma politica. Di conseguenza, l'elevarsi all'universalità viene a coincidere con l'elevazione a una forma politica. Per questi motivi, la traduzione, come prassi e come esperienza, è stata sempre un atto politico.

Negli autori del Romanticismo tedesco non troviamo solo l'idea della *Bildung* relativa alla lingua della comunità come processo di costituzione del proprio attraverso la sua estraniamento, ma anche una decisiva concettualizzazione dei limiti che la pratica traduttiva e la sua politica linguistica devono rispettare. Più che un limite, si tratta proprio del confine che deve distinguere la lingua in cui si traduce, in questo caso la lingua madre, da tutte le altre lingue che possono essere le lingue di partenza in una traduzione: questo confine non esprime solo i limiti strutturali di una lingua, ciò che essa può e non può esprimere, ma rappresenta una vera linea di demarcazione, dotata di un chiaro significato politico.

Nel testo di Schleiermacher troviamo un riferimento preciso alla "linea più sottile" che il traduttore deve osservare, per non correre il rischio di creare non solo una traduzione cattiva o sbagliata, ma anche di rendere inautentica la lingua in cui traduce, tradendo il principio

⁵⁶ L. VENUTI, *The Translator's Invisibility*, cit., p. 91.

supremo di appartenenza alla lingua madre⁵⁷. Questa linea di demarcazione, dunque, divide non solo una lingua dall'altra, ma anche la lingua nello stato autentico da una sua forma bastardizzata⁵⁸, nella quale «innaturali contorsioni straniere»⁵⁹ snaturano il proprio. Il punto è che il pericolo di imbastardimento della lingua materna si può percepire solo se quest'ultima è considerata come naturale e organica⁶⁰.

Anche in Humboldt si trova il riferimento alla linea di demarcazione⁶¹ che, se superata, porta alla distruzione

⁵⁷ «Questi sono i sacrifici che un traduttore deve necessariamente imporsi, questi sono i rischi cui egli si espone quando, preoccupato di salvare l'accento straniero della lingua, non segue la linea più estetica [*die feinste Linie*], e ai quali peraltro non sfugge mai del tutto, dato che questa linea ognuno se la traccia in maniera un po' diversa» (F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 162). Per approfondire questo aspetto in relazione alla questione della misura e dell'estraneo (e anche della giusta misura dell'estraneo) mi permetto di rinviare a SAŠA HRNJEZ, *Wie viel Fremdes in einer Übersetzung? Über zwei übersetzungsbezogene Paradigmen der Fremdheit*, in *Fremdheit. Xenologische Ansätze und ihre Relevanz für die Bildungsfrage*, hrsg. von G. Tidona, Mattes Verlag, Heidelberg 2018, pp. 79-92.

⁵⁸ Alludiamo alla figura del bastardo (*Blendlinge*) evocata sintomaticamente nel discorso di Schleiermacher. Cfr. ANTHONY PYM, *Schleiermacher and the problem of Blendlinge*, «Translation and Literature», 4/1, 1995, pp. 5-30. Sulle questioni dell'appartenenza nazionale e dell'esclusione delle forme "innaturali" nella dinamica traduttiva cfr. BORIS BUDEN, *Der Schacht von Babel: Ist Kultur übersetzbar?*, Kadmos, Berlin 2004.

⁵⁹ F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 162.

⁶⁰ Il rapporto tra lingua e natura ci conduce a tutta una narrazione metaforica della lingua che tradizionalmente viene rappresentata come organismo o come corpo (spesso sessualizzato), non solamente umano (es. piante). Per un approfondimento cfr. RAINER GULDIN, *Metaphors of Multilingualism*, Routledge, London-New York 2020, pp. 27-41.

⁶¹ «[...] la traduzione assume un certo strano colorito, ma è facile individuare il limite [*Gränze*], oltrepassato il quale, diventa un errore inequivocabile. La traduzione ha raggiunto i suoi alti fini se invece della stranezza [*die Fremdheit*] fa sentire l'estraneo [*das Fremde*] [...] La sensibilità del lettore non pervenuto individua facilmente la vera

ne della «funzione del tradurre ed ogni sua utilità per la lingua e la nazione»⁶². Lo stesso vale anche se la lingua rimane chiusa nei confronti dell'altro e quindi non suscettibile di influenze straniere: la traduzione così perde il suo ruolo formativo. Il limite di cui parlano questi autori funge da principio di determinazione, dal momento che l'identità della lingua è aperta all'altro e si determina in relazione a quest'alterità⁶³. Secondo il noto principio di determinazione (*Omnis determinatio est negatio*), potremmo dire che la lingua si determina attraverso una negazione, e la traduzione non è nient'altro che questo processo di negazione e di differenziazione da un'altra lingua. In altri termini, c'è una forma di esclusione che opera alla base di questi processi di determinazione e demarcazione. Ciò che qui vogliamo portare in luce è il principio politico che governa questa esclusione-negazione. E dunque la domanda da fare sarebbe: come immaginare un altro principio della determinazione traduttiva che non è governato dal principio dell'appartenenza alla lingua madre e dalla lealtà alla propria comunità? In altri termini, perché l'oltrepassamento della linea di demarcazione (*die feinste Linie* di cui parla Schleiermacher e *die Grenze* di cui parla Humboldt) deve significare un atto di tradimento e di infedeltà nei confronti della lingua nazionale?

Il soggetto (e nella prassi traduttiva questo può essere sia autore che traduttore o lettore) sembra definito esclu-

linea di demarcazione [*Scheidelinie*» (W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone*, cit., p. 137). Tra l'altro, la riflessione sul confine tracciato nella traduzione si trova anche in Herder. Cfr. J. G. HERDER, *Frühe Schriften*, cit., p. 292.

⁶² W. VON HUMBOLDT, *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone*, cit., p. 137.

⁶³ Carla Canullo definisce questo tipo di identità "oikologica", ossia l'identità che si è davanti all'altro straniero, una riscoperta del proprio grazie all'estraneo (Cfr. CARLA CANULLO, *Chiasmo della traduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 139-165).

sivamente dalla sua affiliazione nazionale. I pensatori tedeschi del romanticismo condividono l'idea dell'identità tra nazione e lingua, alla base della quale c'è anche l'ideale di originalità o di autenticità del proprio. Dal loro punto di vista la lingua nazionale è autentica e originale, o meglio è l'unica autentica, per cui un autore si può esprimere autenticamente soltanto nella propria lingua e non è possibile produrre qualcosa di valore in una lingua straniera⁶⁴. Di questo ideale di autenticità fa parte anche la costruzione idealizzata dell'autenticità della cultura greca rappresentata sempre come modello di perfezione irraggiungibile. Per questa ragione, il tradurre dalla lingua greca riveste sempre una funzione speciale: è quella traduzione che in modo più intenso e sostanzioso affronta un'alterità, anzi, l'origine unica dell'alterità storica quale è rappresentata dalla poesia e dalla filosofia greca. Anche l'autenticità della traduzione viene derivata dal valore autentico dell'originale, perché solo ciò che è autentico e originale merita una traduzione. La teoria di traduzione schleiermacheriana e humboldtiana ha quindi questi due presupposti: l'autenticità della lingua nazionale in cui si traduce e l'unicità del testo che si traduce e della sua lingua. Diciamo che in questi due presupposti troviamo anche le limitazioni decisive per le loro teorizzazioni.

La decisione per l'appartenenza esclusiva a una comunità linguistica nazionale che si richiede tanto all'autore quanto al traduttore è quindi la conseguenza quasi

⁶⁴ A tal proposito Schleiermacher è più che chiaro: «[...] resta però il fatto che ognuno produce in maniera originale solo nella propria lingua materna [*jeder nur in seiner Muttersprache ursprünglich produzire*]» (F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 168). E anche: «la produzione in lingua straniera non è originale [*keine ursprüngliche*]» (*Ibid.*, p. 171) oppure «[...] non è possibile scrivere originariamente in una lingua straniera qualcosa di degno [*etwas würdiges*] e bisognoso di traduzione» (*Ibid.*, p. 172).

naturale di questi presupposti. A tal proposito Schleiermacher è di nuovo più che esplicito: «Oltre che a un paese, l'uomo deve appartenere decisamente anche all'una o all'altra lingua, altrimenti cade in un penoso stato di oscillazione»⁶⁵. La traduzione di questa frase in inglese ci può servire ancor di più per portare avanti il nostro punto: «One must be loyal to one language or another, just as to one nation, or else drift disoriented in an unlovely in-between realm»⁶⁶. La figura dell'oscillazione nello spazio mediano, in *an unlovely in-betweenness*, nel "tra" spiacevole (*unerfreulicher Mitte*), è un indizio sintomatico di quella universalità traduttiva che emerge appunto nel modello humboldtiano-schleiermacheriano di traduzione. Che cosa è esattamente questo spazio nel mezzo?

In quanto conseguenza di una certa relazione tra universalità e particolarità, esso non è altro che un che di costruito, cioè l'effetto di una certa esclusione che il concetto di universalità storicamente mette in pratica. In altre parole, il "tra" è l'effetto o il risultato della traduzione stessa, o meglio, di un certo regime di traduzione⁶⁷ che

⁶⁵ *Ibid.*, p. 170. In originale: «Wie einem Lande, so auch einer Sprache oder der anderen, muß der Mensch sich entschließen anzugehören, oder er schwebt haltungslos in unerfreulicher Mitte» (F. SCHLEIERMACHER, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, in *Problem des Übersetzens*, cit., p. 63). Schleiermacher in effetti dice che uno deve decidersi a quale territorio appartenere, se non vuol essere sospeso in un non-luogo. Prima di queste righe scriveva invece che non è da ritenere educativo, cioè formativo (*bildende*), un amore universale (*allgemeine Liebe*) nei confronti delle lingue che intendono mettere sullo stesso piano la lingua della patria con tutte le altre lingue.

⁶⁶ F. SCHLEIERMACHER, *On the Different Methods of Translating*, trad. di S. Bernofsky, in *Translation Reader*, ed. by L. Venuti, Routledge, London-New York 2012, p. 58.

⁶⁷ Il termine "regime of translation" viene usato nella teoria di Naoki Sakai per indicare una certa *rappresentazione* della traduzione da non confondere con l'atto stesso del tradurre. Il regime di traduzione è, in altri termini, una configurazione storico-politica che ci condiziona e ci consente di rappresentare la traduzione e anche la stessa differenza

stabilisce un suo rapporto tra i particolari e di conseguenza una forma dell'universalità. Il luogo del "tra" compare solo se l'universalità è particolarizzata in una maniera territoriale e spaziale, di modo che la relazione tra le lingue particolari appaia come una relazione tra entità territoriali sovrane spazialmente distinte. La territorializzazione dell'universale è, per di più, articolata attraverso il principio dell'appartenenza esclusiva "all'una o all'altra lingua", precludendo la possibilità che uno possa abitare più spazi.

La domanda da porre è dunque: chi abita lo spazio nel mezzo? Ci troviamo ora alla radice dell'intero problema fin qui trattato: un certo regime di traduzione che impone la sua prassi traduttiva realizza l'universale in un modo che produce necessariamente un'esclusione, portando alla luce le contraddizioni e i conflitti non solo di quella concreta formazione storica dell'universale (in quanto legata alla *Bildung*), ma anche le contraddizioni del concetto di universale in quanto tale.

Questa analisi ci conduce a una serie di domande: è lecito riconfigurare il concetto di universalità prendendo le mosse esattamente dal luogo del "tra"? Come si può avanzare un'idea di universalità che non generi necessariamente il suo spazio mediano come luogo di esclusio-

tra le lingue in un certo modo: il moderno regime di traduzione fa rappresentare la traduzione come una comunicazione tra entità linguistiche pre-esistenti e già definite, omogenee e commensurabili, mentre la traduzione come atto poetico e produttivo interviene e articola la lingua prima della sua omogeneizzazione nazionale. Cfr. N. SAKAI, *Translation and Subjectivity*, cit.; Id., *Translation*, «Theory, Culture & Society», 2006, 23, pp. 71-78. Il termine "regime of translation" poi viene ripreso da molti altri studiosi e studiose come Boris Buden, Rada Iveković, Sandro Mezzadra, Breit Neilson, Gavin Walker. Si veda il fascicolo della rivista «translation. a transdisciplinary journal» dedicato alla politica (2004, Issue 4).

ne⁶⁸? O è invece necessario che ogni forma dell'universalità abbia i suoi *blind spots*? Per poter sfidare il concetto di universalità, di cui ci siamo occupati sinora, sarà opportuno tradurre il linguaggio del "mezzo escluso". Ma per poter percepire il linguaggio del "tra", il linguaggio dello spazio mediano escluso, dovremmo già essere in possesso di una nozione di universale che ci permetta di avere uno sguardo alternativo a quello spazio di non-appartenenza tra le due lingue. Non è questa posizione nel mezzo il luogo che abita il traduttore che si deve muovere tra due lingue ma che, allo stesso tempo, non appartiene a nessuna di queste perché abita entrambe? Schleiermacher ri-

⁶⁸ Questi interrogativi ricordano le tesi di Judith Butler intorno all'estensione dell'universalità attraverso l'atto di traduzione. Secondo Butler, quelli che sono esclusi dall'universalità esistente la sfidano, per così dire, dall'esterno, rivendicando la propria inclusione in nome della stessa universalità. Questo gesto che Butler chiama "contraddizione performativa" è nient'altro che il meccanismo dell'articolazione dell'universalità stessa, ossia, la traduzione (Cfr. JUDITH BUTLER, *Universality in Culture*, in *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. by M. C. Nussbaum, Beacon Press, Boston 2002, pp. 45-52). La nostra posizione differisce per il modo in cui si concepisce l'universalità, in quanto Butler segue ancora una formulazione normativa dell'universalità che si può estendere in un processo di continue ri-articolazioni. Ciononostante seguiremo alcuni punti della sua argomentazione, soprattutto quelli che riguardano il ruolo costitutivo dell'escluso, il quale comunque non può essere identificato con il momento della singolarità o particolarità che sta contro l'universalità. Il motivo è che l'universalità stessa appare come un qualcosa di particolare, per cui non si può dire semplicemente che l'universalità esclude il particolare come qualcosa da tener fuori. L'universalità piuttosto tende a escludere se stessa, ma è un'esclusione necessaria per la sua formazione. Per un approfondimento rimandiamo a JUDITH BUTLER, ERNESTO LACLAU, SLAVOJ ŽIŽEK, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on The Left*, Verso, London-New York 2000. Cfr. anche ERNESTO LACLAU, *Dibattiti e scontri. Per un nuovo orizzonte della politica*, a cura di F. M. Cacciatore, S. Mazzolini, Mimesis, Milano-Udine 2020. Un debito confronto con le posizioni di Laclau riguardo alla questione dell'universale non è possibile in queste pagine.

chiede al suo traduttore un'appartenenza leale. Il paradosso della posizione di Schleiermacher è che essa non rende visibile proprio il luogo del traduttore, perché questo luogo è soppresso dall'esigenza di appartenere esclusivamente all'una o all'altra comunità. Come argomenta Anthony Pym, il testo di Schleiermacher mette a tacere i termini medi⁶⁹ e in questo modo non riesce ad articolare le realtà interculturali dei soggetti multilingue.

Il merito del modello humboldtiano-schleiermacheriano è, dunque, di aver messo in luce un concetto di universalità intensiva e differenziale. Ma con ciò sono emerse anche le contraddizioni intrinseche a tale concetto. Se ogni concetto dell'universale si forma in un processo conflittuale con la propria forma particolare e anche con un'altra universalità 'concorrente', tale processo risulta giocoforza in una formazione contraddittoria dell'universalità. La contraddizione dell'universalità intensiva sta nella sua limitazione interna e cioè nella dinamica particolarizzante che ogni universalità comporta. In altre parole, la limitazione dell'universalità traduttiva degli autori tedeschi qui trattati sta nel fatto che la cultura di arrivo e la lingua traduce (come elemento della particolarità) sono pensate come soggetto autentico e assoluto della propria differenziazione, insieme a tutta la dialettica del *Verfremdung* che l'accompagna. Questa stessa differenziazione però non può realizzarsi se anche l'alterità non viene riconosciuta come soggetto che traduce. Ciò implica che in queste teorie l'alterità venga piuttosto pensata come alterità *da tradurre*, e cioè prevalentemente come oggetto di una traduzione funzionale alla soggettivazione del proprio. In altri termini, l'alterità in questione è ancora un'alterità asoggettata, e non un'alterità a sé stante in grado di tradurre. Le lingue in questo modo non si parla-

⁶⁹ Cfr. A. PYM, *Schleiermacher and the Problem of Blendlinge*, cit., p. 5.

no e non si traducono veramente⁷⁰. Il rapporto traduttivo, dunque, non viene basato su una reciprocità e, di conseguenza, la differenza costitutiva dell'universalità viene per certi versi tradita. Lo spazio escluso nel mezzo è sintomo di questa relazionalità mancante⁷¹.

4. Prospettive dell'universalità

L'idea di fondo è finora stata quella di sfidare e mettere in gioco il concetto di universalità nella sua forma storica e politica di *Bildung* nonché il regime di traduzione che partecipa alla sua formazione. Se il modello di traduzione come attività di divisione e di demarcazione tra le aree linguistiche sovrane fa emergere collateralmente uno spazio di mezzo, come una sorta di terzo escluso, allora mettendo in questione tale meccanismo di demarcazione/esclusione anche questo spazio mediano escluso, il luogo del "tra", dovrebbe retrospettivamente riapparire

⁷⁰ Una visione diversa da questa, come abbiamo avuto modo di evidenziare, è quella di Goethe con il suo concetto di *Weltliteratur* che si distingue per un cosmopolitismo più inclusivo che nell'alterità cerca anche un'immagine tradotta di se stesso.

⁷¹ Qui ci possono essere utili le riflessioni di Hegel nell'esposizione delle figure dell'autocoscienza, ma soprattutto quella riguardante l'autocoscienza che raggiunge il proprio appagamento *solo* in un'altra autocoscienza (Cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2007, p. 127). Estendendo queste riflessioni sui nostri temi trattati potremmo dire: la soggettività traduttiva che il romanticismo tedesco propone trattando l'alterità culturale come oggetto distante e autentico non può realizzarsi finché non diventi la soggettività *per* un'altra soggettività altrettanto traducevole. In altri termini, se si traduce senza essere tradotti il rapporto non è ancora reciproco, per cui la soggettività traduttiva non è ancora realizzata come soggettività. Diventare l'oggetto della traduzione dell'altro, cioè essere-tradotti, significa, per la soggettività traducevole, vedersi ed esperirsi come alterità in una relazione, dove il tradurre c'è sia da parte dell'uno che dell'altro.

in un'altra luce. Esso cioè potrebbe apparire come effetto della prassi traduttiva stessa, ovvero di una sua configurazione politica.

Il luogo del "tra", insomma, non va visto solamente come luogo sintomatico dell'esclusione effettiva, ma anche come punto di partenza per dare luogo a una nuova forma dell'universalità. In effetti, la riconfigurazione del "tra", la sua messa a fuoco come effetto della prassi traduttiva, fa parte di una visione alternativa della traduzione, nella quale questa non accade semplicemente *tra* le due lingue separate, ma *all'interno* di ognuna di queste. La traduzione è un processo interno alla lingua e la traduzione che ci appare "tra" le lingue è solo l'effetto di una sua configurazione storica. Il resto, lo scarto che ogni traduzione produce, non sta dunque in uno spazio interstiziale tra le comunità linguistiche identificate con un territorio nazionale, ma in *ogni* realtà linguistica, e cioè nella differenzialità eterogenea⁷² di ogni lingua.

La lingua in quanto tale è capace di differenziarsi da sé, e per questo essa esiste sempre al plurale, come *le lingue*. E qui la pluralità delle lingue non va considerata come un *factum*, una datità prestabilita della coabitazione tra le differenze estrinseche, ma come effetto immanente e mobile di un processo traduttivo endolinguistico. La traduzione designa il processo di mediazione e di diffe-

⁷² Queste tesi ci avvicinano a ciò che Giacomo Marramao concettualizza come "cosmopolitismo della differenza": «In altre parole, dobbiamo prendere la realtà dell'ibrido come punto di partenza, piuttosto che invocare semplicemente il "fatto del pluralismo" [...] Perché la pluralità in questione non è solo una pluralità del tra, dell'*infra*, ma una pluralità del dentro, dell'*intra*: non è solo inter-culturale, ma anche infra-culturale, non solo inter-soggettiva, ma anche intra-soggettiva, non solo tra le identità, ma anche interna alla costituzione simbolica di ogni identità – sia essa di carattere individuale o collettivo» (GIACOMO MARRAMAIO, *Thinking Babel. Universality, Multiplicity, Difference*, «Iris», 2010, II, p. 14 [traduzione mia]).

renziamento intrinseco della lingua stessa. Detto altrimenti, nei nostri termini di universalità-particolarità, la traduzione è il processo all'interno del particolare stesso, attivo come suo aprirsi immanente, come realizzazione della sua forma universale che porta necessariamente alla differenziazione del particolare, alla determinazione della sua relazionalità all'altro. Insomma, si tratta di un processo interno, e non di qualcosa che si aggiunge al particolare dall'esterno spingendolo e perfino forzandolo ad entrare in relazione con qualcos'altro fuori di esso.

A questo punto saranno molto istruttivi gli approfondimenti che ci offre la teoria della traduzione di Naoki Sakai⁷³, anche se questa teoria opera con termini e nozioni diverse. Uno di questi termini è *addressing* (indirizzo). La traduzione come modo di indirizzare lo straniero si articola in due possibilità: l'indirizzo omolinguale e l'indirizzo eterolinguale. Ciò che abbiamo visto come la formazione tipica nazionale espressa nel concetto di *Bildung*, e cioè la costituzione della comunità attraverso un processo di demarcazione traduttiva tra le lingue, corrisponde, nella terminologia di Sakai, all'indirizzo omolinguale (*homolingual address*). Secondo l'autore, se l'indirizzo viene caratterizzato come omolinguale oppure eterolinguale non dipende dal fatto che il traduttore si stia rivolgendo a un destinatario (lettori, interlocutori) che parla una o più lingue. Il criterio principale di distinzione tra i due modi di indirizzamento coincide con il carattere politico della comunità linguistica, nella quale una traduzione ha luogo e per la quale i traduttori traducono. Ne va del carattere politico di un certo regime di traduzione.

⁷³ N. SAKAI, *Translation and Subjectivity*, cit.; Id., *How do we count a language? Translation and discontinuity*, «Translation Studies», 2009, 2:1, pp. 71-88; Id., *Translation and the Figure of Border: Toward the Apprehension of Translation as a Social Action*, «Profession», 2010, pp. 25-34.

Il regime dell'indirizzo omolinguale presuppone un Noi già dato e definito, omogeneo, e una lingua, "la nostra lingua", che è nettamente separata da un'altra lingua, la lingua dello straniero. Questa rappresentazione comporta tutta una serie di presupposti irriflessi, come, ad esempio, l'assunzione di un'immediata e reciproca comunicazione all'interno dei confini di una comunità linguistica, nella quale l'interazione tra gli interlocutori è da svolgersi senza interruzione e discontinuità. L'indirizzo omolinguale, in altri termini, presuppone uno spazio continuo di comunicazione più o meno omogeneizzato per poter permettere lo scambio comunicativo all'interno di un dominio di commensurabilità⁷⁴. Questo significa che ciascun appartenente a questo dominio forma un "Noi" ed è capace di prendere parte a una continuità omogenea di comunicazione. Di conseguenza, l'incomprensione e l'estraneo vengono spostati ai confini esterni di una simile comunità di comunicazione continua. La traduzione diventa così giocoforza un relazionarsi con l'alterità esterna, limitrofa, e cioè con lo straniero rappresentato come membro di un'altra comunità presupposta come altrettanto omogenea. Si tratta dunque di una rappresentazione della traduzione come demarcazione e tracciamento dei confini (*bordering*)⁷⁵.

⁷⁴ Sul regime omolinguale di traduzione, in quanto ordine di commensurabilità, rispetto alla pratica storica di traduzione, in quanto atto di articolazione nello spazio dell'incommensurabile, si veda, in una chiave politica, il saggio di GAVIN WALKER, *The Regime of Translation and the Figure of Politics*, «translation. a interdisciplinary journal», 2014, 4, pp. 30-52. Sull'incommensurabile e la traduzione rimandiamo ai contributi di Chiurazzi, ad esempio, GAETANO CHIURAZZI, *Incommensurability and Experience of Alterity: Translation from Ontology to Economy*, in *The Frontiers of the Other*, a cura di G. Chiurazzi, Lit Verlag, Zürich-Berlin 2013, pp. 41-60.

⁷⁵ Sul tema della traduzione come "bordering" si vedano i testi di N. SAKAI, *Translation and the Figure of Border*, cit., e anche di SANDRO

Ciò che Sakai suggerisce è che la pratica traduttiva si svolga sempre come un meccanismo di egemonia, vale a dire che il processo di universalità presente nella traduzione abbia sempre a che fare con certi processi egemonici. Nel caso sopra analizzato, l'egemonizzazione culturale e politica configura uno spazio omogeneo della comunicazione, nel quale i membri della comunità sono assunti come soggetti potenziali di una comunicazione 'naturale', mentre la figura dello straniero sta al di fuori dei confini di tale comunità. In questo quadro un'interruzione della comprensione presunta come immediata coincide con l'interruzione della comunità stessa (come se essere e vivere insieme fosse possibile solo quando è garantita la totale trasparenza della comprensione reciproca nella comunicazione). Uno sguardo più approfondito sul carattere della comunità politica e della pluralità linguistica ci fornisce però un'altra immagine: le comunità della comprensione comunicativa immediata sono così rare da essere quasi impossibili. La mediazione dell'estraneità sta all'origine di qualsiasi comunità, per cui richiedere un'immediata trasparenza comunicativa vuol dire negare la nascita di ciò che è politico nella comunità. E questo vale anche (o soprattutto) per le comunità nazionali. Quelle che noi conosciamo come lingue nazionali standardizzate non sono altro che un prodotto storico-sociale, un sistema di norme e convenzioni che egemonizza la pluralità dialettale, vernacolare e idiomatica. La traduzione è perciò un processo che accade già prima della produzione dei confini nazionali e delle loro lingue: anzi, la produzione dei confini è un'attività traduttiva inserita in

MEZZADRA, BRETT NEILSON, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham-London 2013. Mi permetto di rinviare anche a SAŠA HRNJEZ, *Translating as bordering. An encounter with the foreign*, in *Debating and Defining Borders*, a cura di A. Cooper, S. Tinning, Routledge, New York-London 2020, pp. 124-137.

un certo regime di traduzione. Sarebbe dunque il caso di rovesciare la visione comune della traduzione e di vederla come una differenziazione endolinguistica. Questo carattere rimane semplicemente invisibile dal punto di vista dell'indirizzo omolinguale (così come rimane invisibile anche uno spazio del "tra", della non-appartenenza).

Messa ora in questa luce, l'"elevazione all'universalità" nella Germania dell'Ottocento si rivela come un progetto egemonico di *enclosure* dello spazio culturale tedesco. Contrastando la dominazione dell'universalità francese anche sul piano della politica culturale e della prassi traduttiva, la sovranità culturale e lo spazio pubblico tedesco si sono andati definendo in modo tale da permettere una continuità della comunicazione. Questa è stata la missione dell'élite intellettuale borghese della Germania – coloro che per primi dicono Noi – nel suo programma culturale di riappropriazione dell'identità collettiva. E la pratica traduttiva è capace di produrre una cornice politica definita della cittadinanza e della partecipazione allo spazio pubblico solo perché questo processo della produzione politica è già traduttivo nel suo carattere intrinseco. In altri termini, esso agisce come un istituirsi della relazione tra i particolari in vista di una certa forma di universalità.

La questione che vorremmo sollevare a questo punto è se la traduzione come prassi della creazione della comunità linguistica possa o meno contribuire alla creazione di una comunità che non sia fondata sul principio della sovranità territoriale e dell'appartenenza esclusiva. Se tradurre, per sua natura, significa andare oltre i particolarismi, affrontare lo straniero tentando di parlare la sua lingua in un'altra lingua, che tipo di comunità si può costruire sulla base di questa esperienza traduttiva? È possibile ottenere una comunità di cittadini-traduttori in cui

la lingua comune non sia altro che la traduzione stessa?⁷⁶ Non possiamo nascondere un certo tono utopico in queste domande. Ciò che si trova qui in gioco è il carattere della nostra esistenza politica e sociale, ma anche la nostra (in)capacità di introdurre delle trasformazioni in grado di produrre comunità diversificate e plurali nonché forme differenti dell'universalità politica messe in atto da un altro regime di traduzione.

La concezione del linguaggio e della traduzione, per come viene presentata nel paradigma romantico di Schleiermacher e Humboldt, ha già incontrato i propri limiti storici. Detto in altri termini, essa pretende ancora all'universalità, anche se storicamente l'effetto dell'universalità si è perso. La ragione di questa perdita risiede nel fatto che la posizione particolare dalla quale l'universalità era una volta enunciata ora manca della capacità traduttiva. Questo difetto si riversa facilmente nelle varie essenzializzazioni identitarie a cui assistiamo oggi e negli eccessivi bisogni di auto-difesa e di auto-protezione che rivendicano il saldamento della sovranità nazionale. Questi ultimi possono assumere anche forme violente, come ad esempio, l'innalzamento di muri contro l'arrivo di stranieri o l'inizio di guerre contro un nemico esterno (o perfino contro una figura resa esterna per farla diventare un nemico). Muro e guerra⁷⁷ sono due figure che emergono

⁷⁶ L'idea della traduzione come lingua comune viene discussa, ad esempio, da Balibar in riferimento alla lingua comune dell'Europa (cfr. ÉTIENNE BALIBAR, *We, People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2004), e anche da Mezzadra e Neilson in riferimento alla produzione del comune (S. MEZZADRA, B. NEILSON, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, cit.). Sulla traduzione permanente che può aprire il futuro comune nel linguaggio si veda RADA IVEKOVIĆ, *On Permanent Translation (We are in Translation)*, «Transeuropéennes», 2002, 22, pp. 121-145.

⁷⁷ Anche Balibar parla dell'antitesi tra guerra e traduzione, come

no quando il lavoro di traduzione fallisce. La particolarità rivendica violentemente il suo diritto di esistenza contro l'esistenza delle altre particolarità.

La nostra situazione contemporanea, dunque, richiede un rinnovamento creativo del lavoro traduttivo. Per usare la terminologia di Walter Benjamin, che parla di sopravvivenza dei testi e delle opere nella forma della loro traduzione, ciò che ora conta è piuttosto la sopravvivenza del lavoro stesso della traduzione e la sua capacità di enunciare l'universale. Ma come abbiamo avuto modo di vedere, l'universalità non esiste in sé, bensì come qualcosa di particolare in relazione agli altri particolari, e dunque nella lotta per la conquista dell'universale. In altri termini, l'universalità è sempre situata in un certo luogo e collocata in un certo tempo, come una figura storica espressa da soggetti concreti.

I soggetti di una nuova forma di universalizzazione possono essere localizzati in quel luogo che rimane escluso grazie all'appropriazione omolinguale della comunità, e cioè tra quelli che non appartengono ad alcun territorio sovrano e stanno piuttosto "né qua né altrove" destinati a oscillare in uno spazio mediano indefinito. Questo "tra" sembra nel nostro presente storico abitato più che prima e le voci di questo spazio si sentono sempre di più. Una forma storicamente diversa e potenzialmente emancipatoria dell'universalità potrebbe essere articolata esattamente all'interno dei linguaggi del "tra", in tutti quei luoghi invisibili dello straniero che attende la sua traduzione, e dove la traduzione è un altro nome per l'univer-

della loro sovrapposizione nel nostro mondo globalizzato. Sia guerra che traduzione sono relative a una demarcazione dello spazio politico e ad un'appropriazione dell'identità collettiva. Sarebbero questi due «modelli antitetici per la costruzione dello straniero» (ÉTIENNE BALIBAR, *At the Borders of Europe. From Cosmopolitanism to Cosmopolitics*, «translation. a transdisciplinary journal», 2014, 4, p. 94).

salizzazione dei linguaggi esclusi⁷⁸.

Questo discorso sullo spazio di confine, lo spazio dell'*in-between*, riporta alla mente il "Third Space" del teorico degli studi postcoloniali Homi Bhabha e i suoi concetti di "ibridità" e "ibridazione"⁷⁹. Va subito precisato – anche se in questa sede non possiamo dedicarvi la dovuta attenzione – che sia nell'intento teorico generale che nella sua struttura concettuale, il "tra" si differenzia significativamente dal terzo spazio di ibridazione come viene teorizzato da Bhabha. Innanzitutto, a suo avviso, l'ibrido che si crea nel contatto tra due lingue, e particolarmente nel contesto coloniale del rapporto asimmetrico tra lingua dominante e lingua dei dominati, è la base di un'identità postmoderna migrante che rifiuta ogni universalità vedendo in essa nient'altro che il retaggio della cultura coloniale. Nello spazio di traduzione culturale (*cultural translation*) – il concetto-chiave di Bhabha, che significa nient'altro che ibridazione – non c'è più posto per la negazione. Quest'ultima viene piuttosto sostituita dalla negoziazione dei significati culturali: in luogo dell'uni-

⁷⁸ Nel panorama teorico contemporaneo ci sono alcune prospettive che riflettono su un nuovo cosmopolitismo conforme alla nostra epoca del multilinguismo globalizzato e che assumono proprio la prassi traduttiva come modello per approcciare l'interazione culturale (Cfr. GERARD DELANTY, *The Cosmopolitan Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; ESPERANÇA BIELSA, *Cosmopolitanism as Translation*, «Cultural Sociology», 2014, 8 (4), pp. 392-406). Questo tipo di cosmopolitismo però viene spesso articolato come "post-universalista", lasciando la nozione dell'universalità alle spalle come una cosa del passato. Il problema è, a mio avviso, che queste riflessioni non si spostano oltre la dicotomia in cui l'universalità è impostata o come normativa o come essenzialistica (anche quando questo essenzialismo è strategico).

⁷⁹ Cfr. HOMI K. BHABHA, *Locations of Culture*, Routledge, London-New York 1994; Id., *The Third Space: Interview with Homi Bhabha*, in *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. by J. Rutherford, Lawrence & Wishart, London 1990, pp. 207-221.

versalità subentra l'identità particolare ibrida, mentre la nozione di storia viene sostituita dall'idea di una disgiunzione temporale tra le varie identità. Si tratta di una visione che, prendendo di mira il discorso multiculturalista della diversità culturale, giustamente mette in primo piano la differenza culturale (anziché la diversità). All'interno di un processo incessante di ibridazione e di mescolanza tra le culture, vengono negoziate e articolate le differenze, depotenziandole di ogni valore antagonista e, allo stesso tempo, scartando ogni prospettiva di universalità.

Espresso nei nostri termini, questo vuol dire che le identità ibride e meticciate, create nella traduzione culturale dell'*in-between*, sono pensate come una sovversione dell'universalità, che si presenta sotto la forma della nazione colonizzatrice. Ma la conseguenza è che così si perdono di vista tutte quelle forme della relazione conflittuale che effettivamente danno luogo all'universalità. Non ci sarebbero dunque le universalità in conflitto, e nemmeno una visione plurale dell'universale, su cui abbiamo insistito in queste pagine, ma piuttosto la costruzione differenziale di un'identità particolare ibrida nella quale spariscono antagonismi e conflitti, e con questi anche quella relazione dialettica che era associata alla modernità. Lo spazio del "tra", quell'*in-between* della negoziazione e dell'articolazione della differenza culturale, può così facilmente diventare il luogo di una differenza identitaria e di una identificazione con lo *status quo*. L'apertura e la mescolanza tra i vari significati culturali sfociano nell'esaltazione di un'identità ibrida che viene proposta solo per il modo del suo originarsi, in una sorta di "identitarizzazione" della differenza stessa. La domanda che si può porre a questo punto è: non è che in questo modo la prospettiva della particolarità ibrida, che taglia il legame tra

il particolare e l'universale, rimane succube di quell'universalità coloniale contro cui alza la voce?

L'altra obiezione che si può rivolgere a questo modo di concepire la differenza culturale è che pensare l'ibridazione e la traduzione culturale come di per sé politicamente sovversive e produttive non è altro che assolutizzare e giustificare una forma della particolarità, e cioè una formazione storica dell'ibridazione, appunto quella che è condizionata dalla situazione postcoloniale e articolata come identità postmoderna⁸⁰. Ogni cultura è per certi versi ibrida, frutto di mescolanze e intrecci, e ogni traduzione tra le lingue è già culturale (lo dimostra anche il modello schleiermacheriano-humboldtiano)⁸¹ – e,

⁸⁰ Per una presentazione critica della posizione di Bhabha, soprattutto riguardo a una certa romanticizzazione della complessa e travagliata situazione migrante e della sua identitarizzazione, si veda il già citato studio di Boris Buden, *Der Schacht von Babel*, che rappresenta uno dei contributi più significativi sulla questione della traduzione nell'ottica della sua culturalizzazione depoliticizzante. Anche Jonathan Friedmann rivolge una critica decisiva alla teoria dell'ibridazione e vede in questa una soluzione politicamente corretta, un atto di auto-identificazione dell'élite intellettuale transnazionale e nomadica che in fin dei conti, pur rifiutando l'essenzialismo, condivide con quest'ultimo una nozione reificata di cultura. Cfr. JONATHAN FRIEDMANN, *Global Crises, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnic and Nationals in an Era of Hegemonisation*, in *Debating Cultural Hybridity*, ed. by P. Werbner, T. Modood et al., Zed Books, London 2015, pp. 70-89. È interessante notare che anche Bhabha stesso, nei testi più recenti, ammetta la deriva conservatrice dell'ibridità: «Yes, hybridity has been recruited into the service of global homogeneity» (H. K. BHABHA, *Foreword*, in *Debating Cultural Hybridity*, cit., p. xi).

⁸¹ Per un'analisi dei nessi tra la teoria schleiermacheriana e l'ibridizzazione, come due metodi dell'estraneazione nella traduzione, cfr. HÉLÈNE QUINIOU, *From Friedrich Schleiermacher to Homi K. Bhabha: Foreignizing Translation from Above or from Below?*, in *Rereading Schleiermacher: Translation, Cognition and Culture*, ed. by T. Seruya, J. M. Justo, Springer, Berlin-Heidelberg 2016, pp. 79-88. Secondo l'autrice, il modello romantico di Schleiermacher rappresenta un modello di universalismo integrativo (detto anche ibrido), un

in quanto culturale, è anche un atto politico. Ciononostante, sembra che le prospettive come quella di Bhabha ontologizzino una concreta situazione storica⁸², mentre il nostro intento è quasi l'esatto contrario: storicizzare certi presupposti ontologici della traduzione nel tentativo di abbozzare un'ontologia politica e storica della traduzione. Bisogna affrontare la questione del "tra" in un altro modo, storicizzarlo, e cioè vederlo come un prodotto storico di un certo regime di traduzione, dal quale deve *partire* una nuova formazione dell'universale. La sua sovversività o creatività, come pure la produzione del nuovo, non sono per niente garantiti, ma si devono esibire, appunto, storicamente. I soggetti che stanno nel mezzo, tra varie culture senza appartenere a nessuna, i soggetti in migrazione, oppure quelli che sono continuamente in traduzione, descrivono una situazione globale attuale, ma la loro universalità (come anche la loro efficacia politica) non è un immediato effetto della loro condizione globale, bensì deve emergere attraverso un processo di formazione conflittuale.

Quali strumenti teorici possiamo allora usare per costruire una possibile prospettiva dell'universale che corrisponda al momento contemporaneo? L'indirizzo eterolin-

proto-modello della ibridazione pensata in Bhabha. È chiaro insomma che in questi due casi – anche se ci sono seri dubbi sul fatto che si possa parlare di una qualche ibridazione in Schleiermacher – si tratterebbe di due "ibridità" molto diverse, soprattutto per il fatto che in Schleiermacher, come anche in altri romantici, ciò che è in gioco è la *Bildung* della identità collettiva nazionale, l'universalizzazione della lingua tedesca. In questo senso anche l'estraniamento della lingua deve sempre rimanere al riparo, guardarsi da un eventuale imbastardimento (a cui accenna la figura di *Blendlinge* in Schleiermacher).

⁸² «[...] la dimensione culturale e storica di quel Terzo Spazio di enunciazioni che ho messo come presupposto dell'articolazione della differenza culturale [...] È significativo che le capacità produttive di questo Terzo Spazio abbiano una provenienza coloniale o postcoloniale» (H. BHABHA, *Location of Culture*, cit., p. 38 [traduzione mia]).

guale proposto da Sakai offre alcuni spunti utili. Secondo la teoria dell'indirizzo eterolinguale, la comprensione e l'incomprensione non sono separate da confini etnicamente definiti. Viene cioè riconosciuto che l'incomprensione accade a molti livelli della comunicazione umana, di modo che anche la traduzione agisce a vari livelli della varietà linguistica e in varie zone dell'incomprensione e delle discontinuità culturali e sociali. La conseguenza decisiva di questo approccio è l'abbandono della visione di una comunità linguistica omolinguale, per la quale la traduzione può apparire soltanto ai suoi bordi esterni e nelle zone di contatto con uno straniero che sta al di fuori, in un altro regime omolinguale⁸³. Questo spazio esterno, al pari dello spazio escluso in mezzo, non è altro che il prodotto di una certa auto-identificazione comunitaria, ma anche di un processo di *Bildung* in quanto universalizzazione del particolare. Sfidare questa visione significa, in effetti, riorganizzare e indirizzare le zone dell'alterità interna, rendere visibili i linguaggi particolari che sono rimasti esclusi dal regime omolinguale, e infine tradurli.

Ma la posta in palio è ancora più importante. Tradurre i linguaggi esclusi non significa includerli in uno spazio politico esistente attraverso il riconoscimento del loro *diritto* ad essere linguaggi, cioè realizzando ulteriormen-

⁸³ Brevemente: mentre l'indirizzo omolinguale presuppone che la comunicazione all'interno di una stessa lingua sia garantita come trasparente, e che un eventuale fallimento nella comunicazione sia da attribuire alla presenza dello straniero, l'indirizzo eterolinguale invece vede il fallimento della comunicazione come essenziale a ogni enunciazione. In questo modo l'indirizzo eterolinguale si distingue dal regime omolinguale per tutti e tre i punti fondamentali dell'ultimo (unità della lingua nazionale, relazione estrinseca ed esterna tra le lingue sovrane, configurazione internazionale delle lingue come coabitazione delle differenze commensurabili). Cfr. SANDRO MEZZADRA, NAOKI SAKAI, *Introduction*, «translation. a transdisciplinary journal», 2014, 4, pp. 9-29.

te la forma universale del quadro normativo, attraverso il quale una comunità politica, per farsi più 'inclusiva', si autoconserva. Qui si tratta di pensare la possibilità di un'altra comunità e di un'altra universalità nella traduzione dei linguaggi esclusi, e cioè di una loro trasformazione storica nella forma dell'universalità. Questa comunità "altra" assumerebbe la traduzione come principio del proprio costituirsi, indirizzando lo straniero come figura interna, ovvero, come suo elemento costitutivo, fattore immanente della propria eterogeneità (e dunque non come qualcosa che va importato dal di fuori anche se con un ovvio gesto di accoglienza). In altri termini, vi sarebbe una comunità che vede se stessa come straniera, che si appropria della eterogeneità in modo radicale. È chiaro che l'"elevazione all'universale" di questa pratica traduttiva significherebbe darle una definizione politica più concreta, ovvero, realizzarla come comunità politica particolare. La domanda è, quindi, come integrare l'indirizzo eterolinguale mantenendo una certa idea di *Bildung*, cioè una dialettica dell'universalità e della particolarità.

Si è già detto che le universalità stanno in conflitto. La formazione di un'universalità avviene attraverso il conflitto con un'altra universalità, soprattutto con quella dominante. Il luogo di questo conflitto non è il "tra". Il "tra" è il luogo di esclusione, che, per apparire come tale, richiede già un superamento di un certo concetto di universalità, ma non attraverso la inclusione di quel "tra" all'interno di uno degli spazi sovrani costituiti. Una figura indeterminata del "tra" appare come tale sotto un certo modello di universalità e un certo regime di traduzione; il suo valore è relativo e va storicizzato. Determinare gli/le abitanti del "tra" vuol dire collocarli/le in un altro luogo e dargli/le un altro ruolo. Sono soggetti che traducono, ma anche oggetto del lavoro traduttivo. In quanto espressio-

ne dell'estraneità che costituisce il nostro spazio – il quale però non viene ancora percepito come spazio comune⁸⁴ – il loro abitare non è ancora formato (*Bildung*) nei termini di una comunità politica in cui riconoscersi (es. le straniere e gli stranieri senza cittadinanza, extra-comunitari, profughe e profughi, lavoratrici e lavoratori migranti, ma anche le cittadine e i cittadini culturalmente eterogenee/i e plurilinguali che non possono 'isciversi' esclusivamente in una comunità). La loro posizione coincide, a ben vedere, con quella del traduttore, che non traduce più nella sua lingua madre ma traduce, per così dire, dallo straniero nello straniero (ma anche per lo straniero). È la traduzione dello straniero nel doppio significato del genitivo (sia oggettivo che soggettivo). Questa non è più la traduzione rappresentabile come un trapianto di piante straniere per l'amor del suolo paterno e della sua lingua materna da arricchire. È la traduzione *di un* altro *per un* altro.

Ora, per concludere, possiamo tornare all'ambigua espressione di Balibar: «Les langues se parlent», intesa come espressione di universalità. Nella spiegazione di Balibar, che vi vede co-implicate istanze dell'impersonalità e della reciprocità, possiamo già ravvisare un certo ribaltamento della prospettiva, che nel modello humboldtiano-schleiermacheriano era basata sull'appartenenza e sulla sovranità esclusiva (traduzione dell'altro per il proprio). Le lingue sono parlate e i soggetti non appartengo-

⁸⁴ Una cosa simile nota anche Giacomo Marramao: «la casa dell'universale non è già là, in attesa di essere occupata, ma deve essere costruita in modo genuinamente multilaterale. Non possiamo semplicemente dire agli altri: venite e sarete accolti nella nostra casa, integratevi e sarete inclusi nella nostra civiltà che si basa sul concetto di diritto. Al contrario, quello che dobbiamo fare è proprio negoziare un nuovo spazio comune, costruire insieme una nuova casa dell'universale» (G. MARRAMAIO, *Thinking Babel. Universality, Multiplicity, Difference*, cit., pp. 15-16 [traduzione mia]).

no solo all'una o all'altra lingua. Essi appartengono piuttosto alla molteplicità delle lingue, alle lingue che parlano le une alle altre, e parlano anche le une attraverso le altre. Questa molteplicità pone le basi per l'universalità che sta in contrasto con quella forma dell'universalità che storicamente ha fatto nascere la sovranità dello Stato-nazione. Il linguaggio di questa universalità sarebbe la traduzione stessa. La traduzione come lingua madre dell'universalità.

Parte seconda
TRADUZIONE COME NEGATIVITÀ E
RIFLESSIONE: DALLA DIFFERENZA ALLA
CONTRADDIZIONE

Il carattere negativo della traduzione, ossia il suo contraddistinguersi per una negatività che la costituisce profondamente, era emerso già all'interno del discorso sulla formazione dell'universalità traduttiva, esposto nel capitolo precedente. Si può dire che siano state proprio le riflessioni teoriche sulla traduzione e sulla lingua sviluppate nella Germania di fine '700 e inizio '800 a cogliere in modo inedito la negatività della traduzione, il che, di conseguenza, si rispecchiava anche nella riarticolazione dei metodi e degli approcci alla prassi traduttiva con l'intento di accentuare il suo ruolo politicamente e socialmente formativo. In altri termini, la formazione di sé e della propria lingua – uno dei ruoli principali assegnati alla traduzione nella cultura romantica tedesca – è un processo che si compie attraverso l'estraniamento di sé e il divenire altro da sé, il che è riconducibile alla negazione di sé. L'identità linguistica nel senso autentico, per come veniva immaginata dagli autori tedeschi dell'epoca, si costituisce quindi mediante un'apertura all'altro, il cui accoglimento e la cui integrazione innesca un processo di negazione di sé nella forma di una dialettica di estraniamento e appropriazione. La traduzione, in quanto apertura all'altro

per eccellenza, ma allo stesso tempo come una modalità di formazione di sé, si struttura dunque come un processo che esibisce la sua componente negativa. Il cosiddetto metodo estraniante della traduzione, concettualizzato nella cultura romantica tedesca, fa leva proprio sul suo carattere negativo: si traduce per far uscire la lingua dalla sua immediatezza e dall'uso comune e per formarla negativamente esponendola radicalmente all'altro.

La dimensione negativa della traduzione sta per certi versi già nel fatto che la traduzione è sempre un avere a che fare con l'alterità (l'altro testo, l'altra lingua, l'altra cultura). Questa visione – va chiarito – si basa su un presupposto non esplicitato, ossia la dialetticità della traduzione, dove l'alterità, fondamentale per la traduzione, è funzionale alla negazione di ciò che si traduce nonché della lingua in cui si traduce. Per molte prospettive contemporanee sulla traduzione, soprattutto quelle che sono decisive nello sganciare il processo traduttivo da una logica dialettica, pensare l'altro come negativo sembra inaccettabile (l'altro che si traduce sarebbe piuttosto l'altro non-negativo ossia non-negante, e al posto della negazione subentra piuttosto una operazione di negoziazione con l'altro¹). Il paradosso di alcune di queste posizioni sta nel fatto che esse di solito mettono in primo piano il fenomeno dell'intraducibilità ignorando spesso che proprio in questo fenomeno viene condensata la negatività della traduzione. Per "intraducibile" possiamo intendere quel

¹ Cfr. UMBERTO ECO, *Dire quasi la stessa cosa*, Bompiani, Milano 2003, p. 10: «Dire quasi la stessa cosa è un procedimento che si pone [...] all'insegna della *negoziazione*». Secondo Eco le soluzioni traduttive sono un esito della negoziazione che cerca di trasmettere la parola dell'altro 'limando' le implicazioni che essa originalmente comporta e dunque mediando e vagliando tra lo svantaggio di partenza e il vantaggio da ottenere. Si tratta dunque di una visione pragmatica che segue una logica di compromesso sostanzialmente funzionale alla comunicazione di un significato in un'altra lingua.

resto semantico e idiomatico che resiste al tentativo di essere tradotto, cioè quell'elemento del testo (una parola, una frase, un modo di dire, o simili) che nega l'atto traduttivo stesso e non si lascia né appropriare né trasportare in un altro registro linguistico. Ma questa negazione dell'atto traduttivo sembra avere uno status particolare: è la negazione che allo stesso tempo permette e continua l'atto traduttivo. Se per intraducibilità non intendiamo una semplice impossibilità assoluta di abitare un'altra lingua, ma piuttosto un aspetto imprescindibile della traduzione stessa, diventa allora chiaro come la negatività appartenga alla traduzione in modo essenziale. Verrebbe quasi da dire che la componente negativa sia il motore permanente che fonda e mantiene il processo traduttivo. L'intraducibile, nel senso di un elemento che non si lascia tradurre, rivela dunque l'intraducibilità come condizione di possibilità del tradurre. Un intraducibile è sempre un intraducibile tradotto, un intraducibile che solo nella traduzione può comparire come tale, mettendo in scena un nuovo confronto tra due (o più) lingue. In altri termini, solo traducendo riusciamo a scorgere quell'elemento dell'intraducibile che si palesa come un resto insopprimibile di ogni atto traduttivo. Per questo Barbara Cassin parla dell'intraducibile come sintomo della differenza² e non invece come un semplice non-traducibile.

Vedere nell'intraducibile – in quanto differenza che resiste – la struttura negativa della traduzione significa per noi anche andare oltre la solita riconduzione del processo traduttivo allo stare nella differenza o all'attività di mettere in comunicazione le differenze. La negatività della differenza che si palesa nella traduzione spinge questa a determinarsi ulteriormente e dunque a far differenziare

² B. CASSIN (a cura di), *Vocabulaire européen des philosophies: Le dictionnaire des intraduisibles*, cit., p. xvii.

la differenza stessa. La differenza è, ovviamente, il punto di partenza per ogni atto traduttivo: senza la differenza tra le lingue e le culture la traduzione perderebbe la sua ragion d'essere. Ma allo stesso tempo la differenza è anche un *esito* della traduzione, il suo risultato, nel senso che è proprio la traduzione a mettere in evidenza tutto il complesso di differenze tra testi, lingue, culture. Essendo l'effetto della traduzione stessa, la differenza viene plasmata e configurata dall'atto traduttivo e viene a esprimersi sotto varie forme, per cui di differenza non si può parlare in un senso univoco. Definire la traduzione come uno stare nella differenza oppure come un avere a che fare con l'alterità non basta, a nostro avviso, per cogliere il fenomeno in tutta la sua complessità.

Per vedere di che tipo di differenza si tratta, cercheremo di fare un passo ulteriore: adoperando un approccio dialettico, sulla scia della logica hegeliana, vorremo esaminare l'aspetto non solo *differenziale* ma anche *contraddittorio* della traduzione. È in questo infatti che, a ben vedere, risiede la natura trasformativa e riflessiva della lingua. È possibile concettualizzare la traduzione non *solo* come un'esperienza di differenza ma *anche* come un'esibizione della contraddittorietà? E quest'analisi della natura negativo-contraddittoria della traduzione quali strade ci apre nell'approcciare altre questioni come, ad esempio, il rapporto tra storia e lingua?

Abbiamo visto che l'aspetto costitutivo della negatività può essere rintracciato nei caratteri più salienti del processo traduttivo (la dialettica tra il sé e l'altro, l'intraducibile). Nelle prossime pagine invece cercheremo di cogliere lo stesso nocciolo negativo partendo dalle riflessioni sul linguaggio in generale. Riflettere sulla natura della traduzione implica necessariamente una riflessione sulla natura del linguaggio. D'altronde accade spesso che le

svariate teorizzazioni sulla natura del linguaggio non offrono uno sguardo sul fenomeno traduttivo oppure considerino la traduzione come un'attività secondaria, derivata rispetto all'essenza del linguaggio. In questo capitolo partiamo dalla convinzione che la traducibilità riguardi *la vita stessa del linguaggio*, e cioè ne costituisca la parte fondamentale, per cui il discorso sulle caratteristiche essenziali dell'essere linguistico diventa inscindibile dall'analisi del significato teorico della traduzione. Useremo come filo conduttore l'indagine sulla negazione linguistica condotta da Paolo Virno nei suoi recenti lavori: questi ci aprono una via diretta al nocciolo più radicale della traducibilità e del suo nesso intrinseco con l'essere-lingua della lingua, un aspetto che, tuttavia, non viene preso in considerazione dall'autore italiano. Mettere in luce la negatività, come uno dei tratti salienti del linguaggio, significa per noi puntare l'attenzione sulla sua trasformatività, o meglio la trasformabilità del linguaggio, ma anche mettere in luce un certo concetto di riflessione che si inverte soprattutto nella prassi traduttiva.

Il nostro percorso si divide nelle seguenti tappe: nella prima fase riprenderemo il discorso saussuriano sull'intrinseca relazione tra lingua e negazione, per poter poi seguire le analisi di Paolo Virno sulla natura negativo-differenziale della lingua; in un secondo momento, cercheremo di dimostrare come la natura negativo-differenziale della lingua si radicalizzi nella traduzione e a tal scopo analizzeremo alcuni passi del saggio sul traduttore di Walter Benjamin; infine, imprimeremo una torsione hegeliana alle conclusioni benjaminiane per dimostrare il rapporto contraddittorio di identità e differenza messo in atto nella traduzione.

1. Il carattere negativo-differenziale della lingua

Nel panorama novecentesco è stata la teoria linguistica di Ferdinand de Saussure a tematizzare e mettere in primo piano l'essenza negativa della lingua. Per il linguista svizzero la negatività della lingua consiste nel fatto che la lingua è essenzialmente un sistema di differenze: «La lingua non consiste in un insieme di valori *positivi* e *assoluti*, ma in un insieme di valori *negativi* o di valori *relativi* aventi esistenza solo per la loro opposizione»³. Per fare subito un esempio: se si dice che il valore del plurale tedesco è diverso dal valore del plurale sanscrito, si intende con ciò che, anche se si tratta di un plurale in entrambe le lingue, ciascuno di essi nascendo in un sistema di differenze e di opposizioni diverso implica una serie di relazioni e *altri* valori differenziali (es. il plurale in sanscrito oltre al singolare si opponeva anche al duale)⁴. Le parole, i segni, le forme linguistiche, ecc. valgono in virtù della loro differenza reciproca, il che vale a dire che non hanno nessun valore senza o fuori di questa relazione interna alla lingua. Il valore linguistico a sua volta può essere solo negativo perché si determina differenziandosi da altri valori. La negatività, ossia la forma differenziale della lingua, è quindi l'essenza della lingua stessa e deve valere per ogni suo elemento, sia fonetico che semantico. È indifferente – direbbe Saussure – se in un sistema fonetico la *a lunga* dura due o tre volte di più della *a breve*, ma ciò che importa è che non abbiano la stessa durata, e dunque che c'è una relazione differenziale che determina il loro senso in quanto senso essenzialmente differenziale.

³ FERDINAND DE SAUSSURE, *Scritti inediti di linguistica generale*, Laterza, Bari-Roma 2005, p. 87.

⁴ Cfr. BERTIL MALMBERG, *L'analisi del linguaggio nel XX secolo*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 65-86.

Anche quando parla dei “fatti negativi” Saussure ha in mente la prerogativa della lingua stessa: con “fatti negativi” cioè non si intendono le proposizioni che negano una qualità, oppure i termini che indicano una mancanza, privazione o contrarietà, si tratta piuttosto delle relazioni generative che determinano *ogni* fatto linguistico e dunque ogni segno. Secondo la nota definizione saussuriana, «nella lingua non vi sono che differenze *senza termini positivi*»⁵ e «nella lingua tutto è negativo – riposa su una opposizione *complicata*»⁶. Il significante e il significato traggono il loro valore soltanto dalle differenze fonetiche e concettuali che li distinguono rispettivamente da altri significanti e significati. Gli elementi della lingua quindi non hanno nessuna realtà autonoma fuori dalle relazioni che si istituiscono tra essi. Le differenze precedono i termini differenti, e la relazione precede i membri relazionati⁷.

⁵ FERDINAND DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari-Roma 2005, p. 145.

⁶ Id., *Scritti inediti di linguistica generale*, cit., p. 78.

⁷ In realtà Saussure limita l'esclusiva esistenza dei fatti negativi all'analisi del significato e del significante presi separatamente. Il rapporto del significato con altri significati è puramente negativo, così come è anche il rapporto del significante con altri significanti. Ma il segno nella sua totalità, cioè la combinazione del significato con un significante, è sempre un fatto positivo. Saussure dunque non contesta l'esistenza del fatto positivo, ma in qualche modo inserisce anch'esso nel registro del negativo. Il linguista ginevrino arriva persino ad affermare che «[d]al momento in cui si confrontano tra loro i segni – termini positivi – non si può parlare di differenze [...] due segni comportanti ciascuno un significato e un significante non sono differenti, sono soltanto distinti. Tra loro non c'è che *opposizione*» (Id., *Corso di linguistica generale*, cit., p. 146). La differenza dunque sarebbe la relazione *all'interno* di ogni segno, mentre *tra* i segni ci sarebbe opposizione ed è questa che costituisce il fatto positivo. Se il valore positivo del fatto linguistico è definito non dalla differenza, bensì dall'opposizione, esso comunque rimane nel registro del negativo.

Riassumiamo: la negatività intrinseca della lingua rende possibili non solo le proposizioni negative, bensì ogni segno, a prescindere dal suo contenuto che a sua volta può essere sia affermativo che negativo. È la differenza che fa nascere qualsiasi fatto linguistico. Definire un fatto nei termini di differenza vuol dire nient'altro che definirlo nei termini di relazioni con l'altro da sé. Questo altro da sé però non può essere un fatto extra-linguistico. Per questo Saussure aggiunge che non solo nella lingua non c'è altro che differenza, ma non ci sono che differenze senza termini positivi.

Noi al contrario neghiamo invece che un fatto di lingua, dal momento [in cui lo individuiamo], esista un solo istante per se stesso fuori della sua opposizione con altri e che esso sia altra cosa che una maniera più o meno felice di riassumere un insieme di differenze in gioco: di modo che solo queste differenze esistono [...].⁸

«L'essenza puramente negativa, puramente differenziale»⁹ degli elementi linguistici è altresì connessa con un'altra regola della linguistica saussuriana, quella che sancisce l'arbitrarietà del segno: «arbitrario e differenziale sono due qualità correlative»¹⁰. La struttura differenziale della lingua la rende arbitraria nei confronti dell'oggetto referente (per cui non è necessario che una cosa, un oggetto, un concetto abbiano quel nome che hanno). Il fatto che a un significante venga associato un significato è un fatto totalmente arbitrario e contingente generato solamente dal rapporto differenziale con altri significanti. È il motivo per cui dal suono di una parola non possiamo derivare il suo significato, e viceversa (tuttavia, questa arbitrarietà viene accompagnata da una necessità: è la

⁸ Id., *Scritti inediti di linguistica generale*, cit., p. 72.

⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁰ Id., *Corso di linguistica generale*, cit., p. 143.

necessità di co-esistenza del significato e del significante in un segno). D'altronde, è proprio l'arbitrarietà del significante rispetto al significato a essere connessa con la molteplicità delle lingue, in quanto molteplicità dei segni arbitrari. Se ci fosse possibile derivare il nome dal fatto a cui esso si riferisce, la pluralità linguistica dei nomi e delle parole sarebbe inspiegabile. La molteplicità delle forme linguistiche non fa altro che testimoniare proprio i diversi sistemi differenziali e la loro arbitrarietà.

L'arbitrarietà è dunque un altro aspetto della struttura relazionale formale della lingua che esclude ogni determinazione della sostanza extra-linguistica. La lingua è una forma, vale a dire un sistema delle relazioni interne differenziali. Per Saussure, inoltre, l'arbitrarietà istituisce la lingua come fenomeno sociale e pubblico. Con un esempio, di tenore palesemente wittgensteiniano, Saussure illustra che come nel gioco degli scacchi una regina o un pedone, in quanto segni, non hanno nessuno senso e nessun ruolo fuori della scacchiera così anche nella lingua nessun elemento linguistico non è niente per se stesso: ogni pezzo vale solo nel gioco e cioè solo nella relazione con altri secondo un sistema di regole.

Queste riflessioni saussuriane servono da base a Paolo Virno per sviluppare il discorso sulla negatività della lingua argomentato in un saggio del 2013, intitolato *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*. La sezione che ci interessa qui è quella in cui Virno si concentra sulla questione relativa al ruolo della parola "non"; questa fa parte della lingua, viene generata, al pari di tutti gli altri segni, da un rapporto negativo-differenziale, ma esprime anche la negatività stessa. Questa problematica introduce una distinzione che è quella tra il "non" *nella* lingua e il "non" *della* lingua, ossia, tra la negazione empirica, espressa in una *determinata* proposizione negati-

va o in un termine che designa la mancanza, opposizione, contrarietà ecc., e la negazione primaria, “ontologica” nella definizione di Virno, di cui è dotato *ogni* sistema linguistico.

Se la formula saussuriana ripresa e sviluppata da Virno indica che il significato di una parola, di un segno, è determinato dalle sue relazioni negativo-differenziali con altre parole (es. “x è qualcosa solo perché *non* è a, *non* è b, *non* è c”), allora la domanda pertinente sarebbe questa: qual è il significato del segno “non” in questa formula? Il segno “non” ha un valore determinato in virtù del suo *non* essere a, *non* essere b, c, d, ecc. In altri termini, anche il segno “non” viene definito da una molteplicità di altri “non” che lo distinguono e lo oppongono agli altri segni. Ma un “non” che va definito e una serie di “non” che lo definiscono hanno lo stesso status? La tesi virniana è questa: la peculiarità della lingua sta proprio nella sua capacità di esprimere la negazione che la costituisce e di articolarla in un suo elemento, appunto nel “non”. D’altra parte, la peculiarità della parola “non” sta nel fatto che essa, per essere definita, deve esprimere il processo di formazione che non è solo il suo, bensì quello di tutti i segni. Il segno “non” è l’unico segno che oltre a essere generato dalla negazione, denota anche la stessa negazione formante, la stessa genesi negativa dei segni. Nella definizione di quel “non”, la negazione è determinante (come in tutti i segni), ma è anche da determinare: la negazione viene così espressa nella forma di un’unità lessicale, appunto un “non”.

Da questa analisi del connettivo “non” deriva l’altra tesi virniana per cui il “non”, incarnando la negazione linguistica, è dotato di una certa *riflessività* – è un segno che riflette ed espone la genesi del segno in quanto tale. È una parte, un elemento della lingua che rimanda alla lin-

gua nella sua totalità, all'origine di ogni singola unità linguistica – la negazione. Questa negazione *intralinguistica*, espressa dall'operatore logico “non”, rappresenta solo una faccia della negatività della lingua, della sua natura bifronte, come la definisce Virno: la lingua è capace di esprimere ciò che la costituisce, di dire la propria natura, e cioè di enucleare in un segno «il nulla inerente alla stessa parola»¹¹.

La vocazione riflessiva, ma non metalinguistica, della negazione traspare proprio dal duplice ruolo, empirico e ontologico, che essa adempie; traspare cioè dalla sua natura anfibia e bifronte. Gli enunciati negativi comprendono, come parte integrante del loro significato puntuale e circoscritto, un termine, l'umile ‘non’, che riguarda innanzi tutto il significato di “significato” [...] il segno riflessivo, che illustra il modo di essere di tutti i segni, ha sempre una immediata incidenza operativa.¹²

Virno conclude che la relazione negativa è il significato del significato. Non è possibile concepire nessun significato, e quindi il significato di nessuna parola, senza la negazione determinante. La negazione è insita nel concetto di significato, ne è la sua determinazione analitica, nello stesso modo in cui il peso è la proprietà analitica di un corpo. E tutto questo è possibile solo grazie alla natura bifronte della negazione che è capace di condensarsi in un elemento riflessivo, il “non” che riassume la genesi di ogni segno e dunque di ogni significato. Il carattere negativo del significato è poi anche ciò che apre il significato ai suoi molteplici usi. Sembra che la molteplicità del “non”, costitutiva di ogni significato (“x significa qualcosa perché *non* è y, *non* è w, *non* è z, e così all'infinito...”)

¹¹ PAOLO VIRNO, *Saggio sulla negazione Per un'antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 38.

¹² *Ibid.* pp. 92-93.

sia la garanzia della molteplicità della variazione dell'uso di significati.

La trattazione di questa indole negativo-differenziale della lingua porta Virno a considerare anche il rapporto tra il non-essere e il linguaggio: il non-essere non ha un'esistenza autonoma fuori dalla nostra esperienza linguistica; il nulla coincide piuttosto con la stessa vita del linguaggio. Il poter dire il nulla coincide con il nostro essere parlanti. Come anche la possibilità di dire il nulla è una possibilità essenzialmente linguistica. Donde deriva una certa asimmetria della negazione rispetto all'affermazione: attribuire un predicato, la sua affermazione, non può stare allo stesso livello del negare lo stesso predicato. Virno argomenta che la negazione di uno stato di cose o di un concetto non aggiunge niente al loro contenuto. Sulla falsariga dell'esistenza, nel famoso esempio kantiano dei cento talleri¹³, la negazione non trasforma il concetto a cui si riferisce, non comporta nessuna modifica, né aggiunge né toglie. La negazione, per il filosofo italiano, rimanda soltanto a tutto ciò che è *diverso dal* concetto negato mentre il soggetto grammaticale *rimane* indeterminato oppure determinato negativamente. Ad esempio: quando diciamo che "x non è bello" non aggiungiamo niente a ciò che rappresenta "x", ma rimandiamo a qualcos'altro dal bello, per cui la negazione di essere bello non si può risolvere in un'altra affermazione (ad esempio, "x è brutto"). Il contenuto semantico di "x" rimane uguale, solo che disgiunto da un predicato negato (bello) viene posto in relazione a tutto ciò che è diverso da esso (non-bello), indicando un campo indeterminato di altri predicati che potrebbero subentrare¹⁴.

¹³ Cfr. IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Werke. Band III*, De Gruyter, Berlin 1968, A599/B627.

¹⁴ La peculiare dialettica di questo processo non esclude totalmente

Nonostante tale caratteristica quasi tautologica della negazione, per cui il soggetto a cui viene negato un predicato rimane uguale, non si può non riconoscere un certo potere trasfigurativo della negazione e Virno in effetti lo ammette; tale potere non si riferisce però al contenuto negato. «Il ruolo effettivo della negazione» – afferma Virno – consiste nel «trasformare ciò che il linguaggio è in qualcosa che il linguaggio *esprime*»¹⁵. La negazione primaria, quella che spetta alla natura linguistica dell'essere umano, si riferisce a se stessa, cioè alla sua stessa capacità di negare, trasformando se stessa in una negazione proposizionale che è capace di dire il “non” riferendosi a qualsiasi contenuto empirico o meno. La cosiddetta natura bifronte e duplice della negazione è dunque il prodotto della negazione stessa: lo sdoppiamento della negazione su due livelli, l'uno ontologico-trascendentale, l'altro empirico-proposizionale, è la conseguenza della capacità della negazione di riferirsi a se stessa. Su questo rapporto tra negazione e autoriferimento torneremo più avanti discorrendo della traduzione.

Ciò che ci proponiamo di indagare ora è in che modo il carattere negativo-differenziale del linguaggio si manifesti nel rapporto tra le lingue diverse, e cioè nel rapporto di traduzione. È lecito far entrare in campo un fenomeno come la traduzione? Se la negazione compete alla vita del linguaggio stesso, allora anche la traduzione, come un processo che espone tutta la complessità del nostro esse-

l'opposto: per il fatto cioè che il campo semantico rimane indeterminato e potenzialmente includente di tutti i predicati che non sono “bello”, anche il predicato “brutto” può entrare in gioco e dunque “x è brutto” rimane come una possibilità. Lasciato indeterminato in questo modo, cioè determinato come negazione di un predicato (non-x), il soggetto in ultima istanza può determinarsi anche come opposto del negato (x è brutto).

¹⁵ P. VIRNO, *Saggio sulla negazione*, cit., p. 45.

re linguistico, dovrebbe giocoforza avere a che fare con la negazione. In che senso però la traduzione può essere interpretata come un procedimento che esibisce il carattere negativo della lingua? Cosa cambia nel concetto di negazione se ora rivolgiamo lo sguardo al passaggio delle parole e dei significati da una lingua all'altra?

2. Traduzione come negazione riflettente

Abbiamo visto che secondo la teoria saussuriana analizzata e riformulata da Virno il significato di una parola è definito a partire dalla sua relazione escludente con altri segni: *X non è A, non è B, non è C ecc.* e perciò *X* ha un valore determinato, un significato. La domanda che vogliamo porre è la seguente: la stessa formula vale anche se i segni che entrano in relazione sono dei segni tradotti che appartengono a lingue diverse? La parola "rosso" significa qualcosa perché non è "azzurro", non è "giallo", ma non è nemmeno "umido", "triste", "cartaceo", ecc. Ciò che la parola "rosso" esclude in realtà è *tutto* il resto, tutto ciò che è differente in un modo indeterminato. Ma possiamo dire *allo stesso modo* che la parola "rosso" non è "red", non è "rot", non è "rouge", non è "crveno" o "црвено" e così via? Già di primo acchito si capisce che l'esclusione che opera questa negazione delle proprie traduzioni richiede una diversa attenzione perché ha una funzione particolare: è un'esclusione che contrassegna un'identità autodifferenziante, un'identità che non è separata dall'altro, ma lo tiene in sé. Per dimostrarlo e sviluppare il discorso sulla negazione prenderemo in esame alcune pagine del noto saggio di Benjamin *Il compito del traduttore*¹⁶.

¹⁶ WALTER BENJAMIN, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, pp. 9-21 (trad. it. di R. Solmi, *Il compito del traduttore*, in W. Benjamin,

In questo testo Benjamin non adopera il termine “negazione” per parlare della traduzione. Ciononostante la traduzione nella visione benjaminiana è articolata come processo prettamente trasformativo in cui la discontinuità tra l’originale e la traduzione, e cioè gli effetti trasformativi del passaggio all’altro testo e all’altra lingua, costituiscono la continuità stessa della vita dell’opera. Questa trasformazione e discontinuità implicano una sorta di negazione che istituisce una tensione perenne tra l’originale e le sue traduzioni, nonché un’esigenza inesauribile di continuare a tradurre. C’è anche un destino ‘negativo’ del testo tradotto, sempre sostituibile da altre traduzioni, destinato a perire, sempre necessario e mai sufficiente: «anche la più grande delle traduzioni è destinata a entrare nel processo di crescita della propria lingua, e, nel rinnovarsi di questa, a tramontare»¹⁷.

Ora, vorremmo focalizzare l’attenzione su un brano specifico – forse uno di più densi e difficilmente penetrabili del ricchissimo testo di Benjamin – dove viene esposta l’idea della parentela delle lingue che si invera nella

Opere Complete. Scritti 1906-1922, Einaudi, Torino 2008, pp. 500-511). Nelle nostre pagine invece abbiamo usato la traduzione di Gianfranco Bonola contenuta in *La teoria della traduzione nella storia*, a cura di S. Nergaard, cit., pp. 221-236. Inoltre, è disponibile anche la traduzione di Antonello Sciacchitano (WALTER BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, «aut aut», 2007, 334, pp. 7-20). Per un commento dettagliato e originale del saggio di Benjamin rimandiamo alle lezioni di Antoine Berman tenute al Collège international de philosophie nel 1984-5 e pubblicate postume come commentario (ANTOINE BERMAN, *L’âge de la traduction. “La tâche du traducteur” de Walter Benjamin, un commentaire*, PUV, Saint-Denis 2008), testo a cui torneremo spesso e che sarà un punto di riferimento imprescindibile nelle nostre analisi (N.B. le citazioni riportate corrispondono alla traduzione inglese: Id., *The Age of Translation. A Commentary on Walter Benjamin’s “The Task of the Translator”*, transl. by C. Wright, Routledge, New York 2018).

¹⁷ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

traduzione. Questa parentela¹⁸ (*Verwandtschaft*) è strettamente legata all'effetto trasformativo (*Verwandlung*) della traduzione: solo nelle trasformazioni che subiscono le lingue che si traducono l'una nell'altra è possibile scorgere il loro intimo rapporto, il loro fondamento comune e l'essere-lingua. Le lingue si integrano proprio nel fatto che esse intendono l'una e la stessa cosa, e tuttavia questa "cosa" non è raggiungibile da nessuna lingua presa singolarmente. Per questo, solo un rapporto traduttivo tra le lingue, una 'cooperazione' tra le differenze linguistiche, per così dire, è capace di indicare l'orizzonte di una integrazione di tutte le lingue che si accordano in ciò che vogliono dire. In altri termini, la parentela sovrastorica delle lingue (*die überhistorische Verwandtschaft der Sprachen*) è nascosta se si rimane dentro i limiti di una lingua, e invece viene a galla – si manifesta – solo traducendo.

La traduzione quindi testimonia la fondamentale convergenza interlinguistica e ne è l'espressione più eclatante, ma lo può fare solo perché le lingue intendono lo stesso, dove questo "stesso", l'identità del loro voler-dire, non si basa su una somiglianza empirica o su una comune discendenza storica, bensì su una forma, cioè su un rapporto di affinità¹⁹ che riguarda la struttura della lingua in quanto tale, a sua volta pensata in riferimento alla possibilità del tradurre. In altre parole, l'affinità che si mani-

¹⁸ A quanto pare, solo Sciacchitano nella sua traduzione (vedi la nota 16) traduce la *Verwandtschaft* con "parentela", gli altri traduttori hanno optato per "affinità". Useremo entrambe le soluzioni.

¹⁹ Per approfondire il concetto di affinità in Benjamin rimandiamo a un suo breve frammento intitolato "Analogia e affinità" (WALTER BENJAMIN, *Frammenti e Paralipomena*, in Id., *Opere complete*, Einaudi, Torino 2014, p. 39) in cui egli distingue nettamente l'affinità dall'analogia e afferma che non sono né rassomiglianza né causalità a fondare l'affinità (la parentela). Sulla questione della somiglianza versus affinità cfr. W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

fešta e invera²⁰ nella traduzione riguarda dunque la comune intenzionalità delle lingue che coincide con la loro reciproca traducibilità – e questo è il motivo per cui l'affinità non si dà attraverso la soppressione delle differenze e della distanza che separa le lingue. L'affinità, ossia la parentela, è il concetto che per certi versi risponde alla domanda sul fondamento delle intenzioni differenziali delle lingue.

Ma prima di interrogarsi su cosa sia lo “stesso” che intendono le lingue, bisogna chiedersi cosa significhi che le lingue “intendono”. Come può una lingua avere intenzionalità? Ovvio che qui Benjamin non parla dell'intenzionalità in un senso soggettivo (non è *Absicht*), così come non parla dell'inteso (*das Gemeinte*) in un senso oggettivo, come se ciò che si intende fosse una *cosa* extra-linguistica. L'intenzionalità – e Benjamin qualche volta lascia il termine latino *intentio* – serve a profilare ulteriormente l'affinità delle lingue e la loro radice comune (definita anche come totalità delle intenzioni), e cioè a dire che in seno a una lingua possiamo sempre trovare l'intenzione di un'altra, il motivo per cui le intenzioni per Benjamin sono sempre *ergänzende*, integranti cioè complementari.

Sembra però che questo argomento abbia una forma tautologica: le lingue sono affini perché intendono l'una e la stessa cosa, cioè la propria affinità, la parentela. Oppure: è possibile tradurre perché le lingue sono traduci-

²⁰ Sarebbe opportuno individuare i termini che Benjamin, non senza una certa ambiguità, adopera per spiegare il rapporto tra affinità e traduzione: traduzione esprime (*Ausdruck*) ed esibisce (*darstellt*), ma anche realizza (*verwirklicht*) in forma germinale e intensiva il rapporto intimo tra le lingue, e quest'ultimo poi si attesta (*bezeugt sich*), si invera (*sich bewähren*), si manifesta, si annuncia (*sich bekundet*) nelle traduzioni. D'altronde la traduzione non può rivelare (*offenbaren*) né produrre (*herstellen*) l'affinità. Il groviglio interpretativo sta nel fatto che la traduzione non può generare l'affinità e questa tuttavia si manifesta nella traduzione.

bili. La forma tautologica²¹ esprime una certa apriorità ontologica che collega le lingue attraverso ciò che esse vogliono dire, che intendono. Riconoscere una certa intenzionalità della lingua stessa, e dunque non solo l'intenzionalità degli elementi singoli (parole, frasi), significa già un cambio radicale nel modo di vedere sia la lingua che la traduzione. Le lingue in ciò che vogliono esprimere indicano un rapporto, ed è il rapporto della loro affinità, l'intima connessione per cui lo sguardo su una lingua implica sempre uno sguardo sulla molteplicità delle lingue. E la traduzione è l'unica forma storica capace di presentare questo rapporto intimo (*innerste Verhältnis*) tra le lingue, definito anche sovrastorico, ed è appunto un tale rapporto ciò che è essenziale nelle traduzioni e, possiamo dire, ciò che è ontologicamente apriori.

Nel discorso che fa Benjamin ci sono due piani: il primo è quello dell'integrazione di tutte le lingue in un orizzonte sovrastorico, che comunque riguarda ciò che le

²¹ In un certo senso c'è una affinità tra tautologia e traduzione, purché entrambe non vengano intese nel senso tradizionale e convenzionale. Questo tema è stato affrontato da Fenves (cfr. PETER FENVES, *Die Unterlassung der Übersetzung*, in *Übersetzen: Walter Benjamin*, hrsg. von C. L. H. Nibbrig, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, pp. 159-173), per il quale la traduzione è una tautologia libera dalla forma del giudizio e dunque dal principio dell'identità. Tautologia, come traduzione, non riproduce il senso, non comunica lo stesso, ma è come «un'eco senza la fonte» (*Ibid.*, p. 162). Anche il rapporto di qualsiasi lingua, presa *in toto*, con un'altra lingua è tautologico. "Francese=Tedesco" esprime dunque non un rapporto empirico di identità (perché il francese non sarà mai uguale al tedesco), ma la possibilità della loro reciproca traducibilità che costituisce la natura di entrambe le lingue. Cfr. il saggio *Sulla lingua in generale* in cui Benjamin, affermando che l'essere linguistico delle cose è la loro lingua, suggerisce che bisogna eliminare l'apparenza tautologica di questa affermazione (WALTER BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Id., Opere complete I. Scritti 1906-1922*, cit., p. 283). Cfr. anche *Tesi sul problema dell'identità* dove Benjamin discute anche il rapporto della tautologia con l'identità (W. BENJAMIN, *Frammenti e Paralipomena*, cit., pp. 23-24).

lingue vogliono dire²²; il secondo è quello della pluralità storica delle lingue con le loro reciproche differenze. Benjamin è così portato a un'asserzione che a un primo sguardo potrebbe sembrare assurda: «le lingue non sono fra loro estranee, ma a priori, e prescindendo da ogni relazione storica, sono affini in ciò che vogliono dire [*sagen wollen*]»²³. Ma se la traduzione non è nient'altro che l'attività di mediare le differenze irriducibili dovute all'estraneità insopprimibile delle lingue, in che senso allora si può sostenere che le lingue non sono tra loro reciprocamente estranee? Le lingue stanno in una relazione reciproca sin dall'inizio, per cui la relazione traduttiva tra le lingue è qualcosa che a pieno diritto riguarda l'essere di ogni lingua, la sua condizione di possibilità. Con Benjamin possiamo argomentare che ciò che rende una lingua una lingua è il suo potersi relazionare con un'altra lingua. E le lingue si relazionano tra loro solo perché rimandano a una stessa origine – quella che Benjamin chiama “pura lingua”. In questo senso le lingue fra loro straniere non sono in realtà estranee, perché condividono lo stesso orizzonte di possibilità della traduzione e del loro reciproco relazionarsi. Questo orizzonte, bisogna sottolineare, ha sempre a che fare con ciò che le lingue intendono (*was gemeint ist*) e dunque con il concetto di *reine Sprache* (pura lingua), due concetti portanti della riflessione benjaminiana.

Le tesi sulla non-estraneità delle lingue, insomma, va letta insieme a un altro punto del testo che si trova due paragrafi più avanti:

²² *Vouloir-dire*, ovvero voler-dire: così A. Berman traduce in francese il verbo tedesco *meinen* per distinguerlo da “intenzione” (*Intention*) e anche dal sostantivo *Meinung*. *Das Gemeinte/die Art des Meinens* vengono comunque tradotti con *le visé/le mode de visée*. È chiaro qui l'intento dell'interprete-traduttore di distinguere i vari aspetti dell'intendere. Cfr. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., pp. 114sg., p. 128.

²³ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 225.

Mentre cioè tutti i singoli elementi: parole, proposizioni, nessi sintattici di lingue diverse si escludono a vicenda, queste lingue si integrano nelle loro stesse intenzioni [*in ihren Intentionen*]. Per cogliere esattamente questa legge, che è una delle leggi fondamentali della filosofia del linguaggio, bisogna distinguere nell'intenzione [*Intention*] il modo di intendere [*Art des Meinens*] dall'inteso [*Das Gemeinte*].²⁴

Le lingue straniere si escludono nei singoli elementi linguistici, nei “fatti di lingua”, però nella loro totalità, che abbraccia sia i modi di intendere sia l'inteso, le lingue si completano, si integrano²⁵. Anche qui vediamo i due piani sopraccennati che Benjamin designa precisamente con due distinti concetti: l'inteso, ovvero ciò che si intende (*Das Gemeinte*), e il modo di intendere (*Art des Meinens*). Sul piano dell'inteso l'estraneità delle lingue non compare, mentre sul piano del modo di intendere essa possiede pieno diritto di cittadinanza. Questi due livelli però non si possono tenere separati come se l'inteso potesse esistere senza il modo di intendere. Anzi, ciò che Benjamin ci suggerisce è che l'inteso non sia mai autonomo, non si pos-

²⁴ *Ibid.*, p. 227.

²⁵ Questa legge fondamentale, come la chiama Benjamin, definisce il compito del traduttore, la motivazione del suo lavoro. In un passo più avanti egli definisce il ruolo che assume il traduttore nei termini di una integrazione delle lingue nella lingua vera, e aggiunge che si tratta di lavoro «in cui le singole proposizioni, opere [*Dichtungen*], giudizi, non giungono mai a intendersi [*sich nie verständigen*] – e così pure rimangono affidati alla traduzione – ma in cui le lingue stesse, integrate [*ergänzt*] e conciliate [*versöhnt*] nel modo del loro intendere, si accordano fra loro [*übereinkommen*]» (*Ibid.*, p. 230). Qui di nuovo vediamo lo scarto che Benjamin evidenzia, lo scarto tra il piano dei singoli testi (più precisamente *Dichtungen* si riferisce ai testi poetici), delle singole parole o delle proposizioni e il piano delle lingue dove l'accordo e l'integrazione sono possibili. Come vedremo più avanti, per Benjamin i modi di intendere delle parole si integrano nell'inteso, mentre qui le lingue si integrano nel modo del loro intendere (*Art ihres Meinens*).

sa incontrare da solo e sia sempre mediato da un modo di intendere²⁶. Per questa ragione sarebbe sbagliato dire che qui l'inteso sta per qualche oggetto extralinguistico, per un denotato che rimane sempre uguale a se stesso; l'inteso risiede proprio nella totalità delle differenze date nei modi di intendere²⁷.

L'inteso espresso in *una lingua sola* è per certi versi sempre parziale, frammentario²⁸. Benjamin lo ribadisce dicendo che l'inteso rimane nascosto nelle lingue finché non emerge la pura lingua. E se essa può emergere solo nella traduzione, allora quest'ultima non è solo il luogo principale nel quale emergono i modi di intendere che definiscono le differenze tra gli elementi della lingua, ma anche il luogo dell'inteso stesso: la traduzione come unico luogo dell'ultima verità dell'essere lingua. Ciò che la traduzione presenta non è soltanto la differenza tra le lingue, contenuta nei vari modi di intendere, ma anche ciò

²⁶ In un altro passo del suo testo Benjamin dice che il senso di una parola viene dato proprio nel modo in cui l'inteso è legato al modo di intendere: «[...] il senso [*Sinn*], nella sua portata poetica per l'originale, non si esaurisce nell'inteso, ma riceve quella portata [*Bedeutung*] proprio dalla modalità in cui l'inteso è legato al modo d'intendere in una parola ben determinata. Si usa esprimere questo con la formula: le parole recano con sé una tonalità affettiva [*Gefühlston*]» (*Ibid.*, pp. 231-232).

²⁷ Lo conferma anche Carol Jacobs: «“L'inteso” non è mai qualcosa che si trova indipendentemente dal linguaggio e nemmeno indipendentemente nel linguaggio, in una singola parola o frase, ma nasce piuttosto dalla differenziazione reciproca dei vari modi di intendere» (CAROL JACOBS, *The Monstrosity of Translation*, «MLN», 1976, n. 6, p. 761).

²⁸ Il frammento è un'altra immagine tipica benjaminiana, di provenienza romantica, su cui poggiano le interpretazioni decostruzioniste, come quelle di Derrida e di de Man. Cfr. JACQUES DERRIDA, *Des Toures De Babel*, trad. di A. Zinna, in *Teorie contemporanee della traduzione*, a cura di S. Nergaard, Bompiani, Milano 1995, pp. 367-418. Cfr. PAUL DE MAN, *Conclusions: Walter Benjamin's "The Task of Translator"* in Id., *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, pp. 73-105.

che loro vogliono dire e che una lingua da sola strutturalmente non può dire. Insomma, per concepire l'inteso ci vuole la prospettiva della totalità della lingua, che non sopprime le differenze, ma le integra nel processo del divenire, della crescita delle lingue²⁹.

Per certi versi la tensione tra l'inteso e il modo d'intendere sottostante alle tensioni tra le lingue straniere sta nel fatto che la pluralità dei modi d'intendere è l'ostacolo principale che impedisce all'inteso di rivelarsi dentro una singola lingua. Tuttavia, l'unica via per cogliere l'inteso è attraverso la stessa pluralità delle differenze che si realizzano nella traduzione. Tutto questo Benjamin lo spiega usando un esempio: *Brot* in tedesco non è *pain* in francese. Anche se questi due termini intendono lo stesso, la loro differenza è irriducibile.

In *Brot* e *pain* l'inteso è certo identico, il modo di intenderlo invece non lo è. È insito, cioè, nel modo d'intendere che le due parole significhino una cosa diversa [*etwas Verschiedenes*] per un tedesco e per un francese, che per entrambi non siano scambiabili, e che anzi, alla fin fine, tendano a escludersi [*auszuschließen streben*]; mentre è insito nell'inteso che esse, prese assolutamente, significhino una stessa e identica cosa [*das Selbe und Identische*].³⁰

²⁹ Come nota Berman nel suo commento al testo di Benjamin (cfr. A. BERMAN, *The Age of Translation*, cit., p. 141) si tratta in effetti di due intenzioni: 1) l'intenzione delle lingue come insieme che intendono la pura lingua, anche se questa rimane nascosta e dunque solo la traduzione la può portare fuori; 2) l'intenzione negli elementi di ciascuna delle lingue, i quali si distinguono per il loro modo di intendere. Il punto di rilievo è che Benjamin cerca di pensare queste due intenzioni inseparabilmente, cioè come se ci fosse l'una e la stessa intenzione su due livelli. Questo permette all'autore tedesco di svolgere il discorso sulla traduzione contemporaneamente sul piano della lingua (lingue si traducono) e sul piano del testo e dei suoi elementi, ma soprattutto su quello della parola in quanto l'unità fondamentale e «l'elemento originario» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 233).

³⁰ *Ibid.*, p. 227.

Dunque, tenendo fermo il livello dell'inteso possiamo dire che *Brot* in tedesco è *pain* in francese, oppure *pane* in italiano. Stando al piano del modo di intendere, invece, *Brot* nega *pain*, perché esse, in fin dei conti, si escludono reciprocamente, esprimono modi di intendere diversi (per un/a tedesco/a il senso della parola "pane" non sarà mai lo stesso che per un/a francese o per un/a italiano/a)³¹. Tuttavia, è possibile dire che *Brot* e *pain* significhino lo stesso solo a partire dalla loro esclusione reciproca generata dai loro modi di intendere differenti. Le due parole, va ribadito, non significano la stessa e identica cosa (*das Selbe und Identische*) perché indicano lo stesso oggetto³², ma perché unite dalla stessa relazione che costituisce il significato di entrambe. Più che un oggetto, l'inteso è il concetto relazionale: si tratta di una relazione di significazione, la stessa e identica relazione che rimane

³¹ De Man parla della disgiunzione tra *Das Gemeinte* e *Art des Meinens*, tra *logos* e *lexis*, per cui, secondo l'autore, l'ermeneutica e la poetica si escludono senza rimedio: «Ciò che intendo è turbato dal modo in cui lo intendo – il modo in cui è *pain*, il fonema, il termine *pain*, che ha il suo insieme di connotazioni che ti portano in una direzione completamente diversa» (PAUL DE MAN, *Conclusions: Walter Benjamin's "The Task of Translator"*, cit., p. 87). Tra l'altro, *Reine Sprache*, "pura lingua", sarà definita da de Man come «una disgiunzione permanente [*a permanent disjunction*] che abita tutte le lingue in quanto tali» (*Ibid.*, p. 92). Vedi la nota 51.

³² È interessante qui ricordare ciò che Benjamin dice in alcuni frammenti sulla filosofia del linguaggio: «L'inteso significa: 1) L'oggetto a cui si riferisce l'intendere 2) L'oggetto che l'intendere produce proprio in questo rapporto ≠ (si potrebbe per esempio chiamare questo oggetto l'essere intesi)» (W. BENJAMIN, *Frammenti e Paralipomena*, cit., p. 9). Secondo questo breve spunto, l'inteso può figurare come oggetto (da distinguere dal concetto che secondo Benjamin proviene dall'oggetto), ma tale oggetto non è una datità fuori dal rapporto che l'intendere istaura con l'inteso. L'inteso di *Brot* e di *pain* sarebbe dunque l'essere intesi tra queste due parole che comunque rimangono diverse. Di nuovo va da sé come questo concetto dell'inteso implichi necessariamente la differenza e, in ultima istanza, anche la possibilità di non essere intesi.

nella differenza³³. Detto altrimenti, *Brot* e *pain* intendono lo stesso non *malgrado* il modo di intenderlo diverso, ma *in virtù della* loro reciproca esclusione. E nei termini più dialettici: *Brot* e *pain* sono identici solo nella loro differenza.

Mentre così il modo di intendere, in queste due parole, le *oppone vicendevolmente* [*einander widerstrebt*], esso si integra nelle due lingue da cui esse provengono. E precisamente, in esse, il modo d'intendere si integra *nell'inteso*.³⁴ [corsivo nostro]

Riassumendo ora l'analisi benjaminiana, possiamo dire che sul piano dell'inteso vale che "*Brot* è *pain*", mentre sul piano del modo di intendere "*Brot* non è *pain*"³⁵. Ma c'è un passo ulteriore: "*Brot* è *pain*" proprio perché "*Brot* non è *pain*". La cosa interessante da notare nel passo appena citato è che Benjamin non parla di due modi di intendere, al plurale, come tra l'altro nelle frasi precedenti parla delle *Intentionen*, intenzioni, in cui si integrano le lingue stesse; il modo di intendere è diverso in due parole. E ciò che è diverso in due parole e oppone l'una all'altra è anche il fondamento della loro integrazione nell'inteso, in ciò che entrambe vogliono dire. Dunque quel "non", come segno della differenziazione sotteso in ogni modo

³³ Per questo motivo, la scelta di rendere *Das Gemeinte* con *the intended object* nella traduzione inglese di Zohn sembra fuorviante. Cfr. WALTER BENJAMIN, *The Task of the Translator*, in *The Translation Studies Reader*, ed. by L. Venuti, Routledge, London 2000, pp. 15-23.

³⁴ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 227.

³⁵ Possiamo usare un altro esempio, tratto dal saggio di Ortega Y Gasset: malgrado la sinonimia dettata dal dizionario, ciò che per lo spagnolo è *bosque* non è la stessa cosa che il tedesco chiama *Wald* (bosco). «È una differenza così grande che non soltanto le due realtà sono oltremodo incongruenti, ma lo sono anche quasi tutti i loro riflessi intellettuali ed emotivi» (J. ORTEGA Y GASSET, *Miseria e splendore della traduzione*, trad. di A. L. Raniero, C. Rocco, in *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 185).

di intendere, per cui una parola *non* può essere l'altra, diventa l'elemento sulla base del quale due parole convergono e si trovano l'una nell'altra. Ma questo punto cercheremo di chiarirlo nelle pagine successive.

Ora giungiamo alla domanda centrale: è possibile applicare la formula negativo-differenziale ("parola x è qualcosa perché non è y, non è z, ecc."), la quale secondo Saussure e Virno determina ogni segno, al rapporto tra le parole in traduzione? In che senso l'esempio benjaminiano rettifica la visione sulla lingua che ci offrono il linguista svizzero e il filosofo italiano?

Nell'affermazione che *Brot* non è *pain* il senso di negazione *non* può essere lo stesso come nella formula analizzata (x non è y né per il significato né per il significante): cioè, *Brot* non può escludere *pain* allo stesso modo in cui esclude un'altra parola, o più precisamente tutte le parole che *non* sono la sua propria traduzione. La dinamica di esclusione-negazione che qui si realizza deve essere diversa rispetto alla negazione delimitante e determinante che definisce il significato di una parola escludendola da tutto il resto che rimane indeterminato. Il rapporto di traduzione, in effetti, introduce un ulteriore livello di differenza e dunque di determinazione proprio in quell'ambito che, secondo la definizione formale del segno, rimane in-differente. Ma questo ulteriore differenziarsi della parola nella traduzione si regge su un rapporto di identità tra la parola tradotta e la parola traducete: esse intendono la stessa cosa, ma non la dicono. Ciò che è identico tra le due parole esiste soltanto *nella* loro differenza, nel loro non-poter-dire la stessa cosa³⁶. La traduzione quin-

³⁶ Secondo Roman Jakobson le lingue differiscono fra loro non per ciò che possono dire, ma per ciò che devono dire: il dover-dire di una lingua funziona effettivamente come non-poter dire la stessa cosa. Cfr. ROMAN JAKOBSON, *On Linguistic Aspects of Translation*, in *Language in Literature*, ed. by K. Pomorska, S. Rudy, Harvard University

di non veicola un'esclusione in-differente, ma piuttosto un'esclusione che rivela la profonda co-implicazione tra le parole. La parola che si traduce passando nell'altra parola mantiene sempre il riferimento a sé nel suo diventare altro da sé: essa *si* traduce e *si* mantiene. Proprio grazie a questo riferimento a se stessa la differenza del tradotto dal traducente deve essere inclusa nella determinazione di entrambi.

In altri termini, il rivelarsi della differenza tra le due parole arricchisce entrambe e contribuisce in modo niente affatto marginale alla loro identità. È la negazione che si ripercuote sul contenuto sia del negante che del negato. Questo vuol dire che qui viene meno il carattere "neutrale" della negazione che abbiamo visto messo in risalto nelle analisi di Virno³⁷, dove negare un predicato a un oggetto non comportava la modificazione del significato dell'oggetto: il suo contenuto semantico rimane uguale come anche rimane uguale il predicato negato. Nella traduzione invece il "non" altera e trasforma ciò che è negato, ma anche ciò che nega. È vero che la traduzione non aggiunge un contenuto diverso, cioè essa tende a ripetere una cosa nell'altra lingua, ma proprio questa ripetizione introduce sempre un aspetto nuovo, inaspettato. Questo doppio effetto trasformativo viene messo in atto da un peculiare rapporto *riflessivo* che si instaura nella traduzione: la parola tradotta e la parola traducente *si riflettono* l'una nell'altra, si riconoscono nel loro voler-dire la stessa cosa continuando a escludersi, cioè a mantenere le loro incompatibilità.

Press, Cambridge 1987, pp. 428-435 (trad.it. *Aspetti linguistici della traduzione*, in Id., *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 56-64).

³⁷ Cfr. P. VIRNO, *Saggio sulla negazione*, cit., pp. 36-41.

Questa riflessione è forse più chiara se mettiamo in rapporto i due testi: l'originale, ovvero il testo di partenza, e il testo di arrivo, ovvero la sua traduzione. Il primo sviluppa le sue capacità di significazione e di interpretabilità riflettendosi nell'altro testo, cioè diventando l'altro testo, ovvero non perdendosi come testo di partenza, ma riconoscendosi nell'altro come quel testo entrato in differenza. D'altronde i testi tra di loro non sono interscambiabili, e cioè un testo non può mai del tutto sostituire l'altro testo, per cui essi continuano a rimanere incompatibili³⁸. Ci sarà tuttavia un richiamo del testo traduce al testo tradotto in virtù del quale si potrà sempre percepire una corrispondenza o interdipendenza aperta che lascia i due testi in uno stato di tensione e di movimento. E ci sarà anche sempre un rimando del testo tradotto alla sua traduzione, intesa come sua nuova vita, ossia come una discontinuità che tiene in vita il testo attraverso la realizzazione inaspettata delle sue potenzialità. Ed è questo rapporto che dobbiamo illustrare come rapporto di riflessione insito nel tradursi³⁹: un testo si riflette nell'altro,

³⁸ Il fatto che si mantenga una dualità non significa che ci sia una dicotomia forte, né che il rapporto tra i due testi escluda una polivocità o un'eteroglossia, per dirlo con Bachtin, che si rivela in ciascuna delle due lingue. La dicotomia viene superata proprio grazie al carattere riflessivo dei due nel rapporto traduttivo, e in virtù del richiamo continuo dell'uno all'altro. I due non si riconciliano semplicemente, bensì entrano in un rapporto di tensione attraverso il quale si riscoprono l'uno nell'altro in una veste diversa. Troviamo un simile approccio alla dualità in Benjamin anche nel suo modo di risolvere la vecchia diatriba tra la traduzione fedele e la traduzione libera. Ciò che Benjamin fa è 'tradurre' la fedeltà nella libertà, affermando che la fedeltà alla parola procura alla traduzione la libertà vera. Mettendo in rapporto la fedeltà e la libertà in questo modo non si abbandonano i loro concetti ma si modificano. A questo aspetto del pensiero benjaminiano ha prestato attenzione anche VERONICA O'NEILL, *Translating Translation. Walter Benjamin on the Way to Language*, Peter Lang, Berlin 2018, p. 57.

³⁹ Sulla forma riflessiva del tradursi, in riferimento a Heidegger,

incontra sé nell'altro e in questo modo acquista il proprio significato come *proprio*, ma solo a partire dal suo altro. Questo riflettersi nell'altro si attua soltanto come trasformazione del testo.⁴⁰ È importante sottolineare che è proprio il carattere riflessivo ciò che dà alla trasformazione traduttiva la sua concretezza, la sua positività. Per trasformarsi il testo deve mantenere il riferimento a sé, altrimenti la sua perdita nell'altro sarebbe tale da perdere anche il riferimento a ciò che si trasforma. In altre parole, la trasformazione senza riflettersi sarebbe una trasformazione senza il trasformato, ovvero, paradossalmente, un processo di cattiva infinità di mere sostituzioni in cui il generare delle differenze fa smarrire ciò che si trasforma.

rimandiamo a E. NARDELLI, *Al bivio della traduzione. Heidegger e Derrida*, cit., p. 163sgg.

⁴⁰ Il nesso tra riflessione e trasformazione, realizzato nell'attività traduttiva, potrebbe essere ulteriormente approfondito attraverso un confronto con la dissertazione di Benjamin sul concetto di *Kunstkritik* (WALTER BENJAMIN, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in Id., *Opere Complete. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 353-451). In questo testo troviamo alcuni concetti che non appaiono nel saggio sulla traduzione ma si rivelano in sintonia con le sue idee, creando uno sfondo teorico comune. Uno di questi concetti è appunto *Reflexion* a cui Benjamin dedica la prima parte del suo trattato. La riflessione in questo contesto può essere vista come attività trasformativa della forma dell'opera messa in atto dalla critica, dove quest'ultima è intesa come metodo di compimento dell'opera stessa. In questo senso sia la riflessione che la critica non riguardano il giudizio bensì lo svolgimento, il dispiegamento (*Entfaltung*) e l'esibizione (*Darstellung*) dell'oggetto artistico: i due termini – *Entfaltung* e *Darstellung* – sono centrali anche nel testo sulla traduzione. E la traducibilità come anche la criticabilità sono i modi insiti nell'opera stessa, e cioè nella sua forma riflettente. Alla luce di questo confronto anche la frase di Benjamin che dice che la traduzione è una forma si lascia interpretare diversamente: egli intende che la traduzione è la riflessione del testo e delle lingue. Cfr. anche WINFRIED MENNINGHAUS, *Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection*, in *Walter Benjamin and Romanticism*, ed. by B. Hanssen, A. Benjamin, Continuum, New York-London 2002, pp. 19-50.

Siamo ora in grado di anticipare la tesi che vorremmo sostenere: la parola tradotta si nega e si riflette nella parola traducete, che a sua volta retroagisce sul significato della prima, nonché sulla stessa negazione⁴¹. La negazione implicata nel rapporto di traduzione è autoreferenziale (*eine selbstbezügliche Negativität*): la stessa negazione si differenzia e per certi versi viene essa stessa negata. Ma questa doppia negazione non significa mai il ripristinare la semplice affermazione di identità, per cui sarebbe possibile dire che *Brot* equivale a *pain*. La traduzione esibisce una sorta di negazione della negazione, poiché essa nega l'equivalenza di due parole (“*Brot non è pain*”) e allo stesso tempo nega anche questa stessa negazione, non già per ristabilire l'equivalenza, bensì per aprirsi a una trasformazione del loro significato attraverso il gioco dialettico di identità e di differenza⁴². Questa doppia

⁴¹ Dovrebbe essere già chiaro che questa riflessione non è una riflessione “soggettiva” (con Hegel potremmo dire anche “estrinseca”). Per le parole che si riflettono non ha nessun'importanza un soggetto (ad esempio, il traduttore) che eventualmente ci riflette. Si tratta piuttosto di una riflessione *nella* lingua e non *attraverso* la lingua, un processo per così dire oggettivo e cioè appartenente alla lingua come oggetto d'indagine relativamente autonomo: il riflettersi nella lingua vuol dire istituire le relazioni linguistiche che non sono solo differenziali ma anche autoriferenti. C'è un movimento di ritorno, una certa circolarità tra gli elementi linguistici che si lascia interpretare attraverso il concetto di riflessione. La trasformabilità della lingua consiste, secondo noi, proprio nel nesso tra l'aspetto differenziale e quello autoriferente. Questo uso del concetto di riflessione si avvicina in qualche modo alla posizione di Berman quando scrive che la traduzione, in quanto esperienza, è originariamente riflessione (cfr. A. BERMAN, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., p. 15), anche se per “riflessione” egli intende una forma di sapere, mentre noi intendiamo piuttosto un processo logico-linguistico della negazione che non è solo un'esclusione, ma integrazione delle differenze, il diventare altro da sé. Se questo processo richiede o meno una sua forma del sapere è questione che non possiamo approfondire in questa sede.

⁴² Questo nesso tra identità e differenza è operante già nella copula di un giudizio come ad esempio quello che dice “*Brot è pain*”. È chiaro

negazione può essere espressa come “*non* è che *Brot non* è *pain*”. Negare l’equivalenza⁴³ di due parole e allo stesso tempo negare la loro non-equivalenza non vuol dire ristabilire l’equivalenza, ma stabilire un’identità aperta⁴⁴ tra

che la copula “è” qui non significa un’equazione tra i termini. Come nota Gianluca Garelli in un saggio dove solleva la questione della copula in un rapporto traduttivo, «[...] il legame costituito dalla copula può farsi elemento dinamico ed esplicativo solo se siamo disposti a intenderla anche in modo *transitivo*, cioè non sempre e soltanto come sanzione di una mera posizione o stato, ma in qualche circostanza anche come segno di un *di più*— cioè di una *donazione ontologica*» (GIANLUCA GARELLI, *Hegel e lo spirito della traduzione*, in Id., *Dialettica e interpretazione: studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Pendragon, Bologna 2015, p. 292). Questa “circostanza” in cui la copula dona un *di più* ai termini che connette è proprio la traduzione, per cui “*Brot* è *pain*” significa che sia *Brot* che *pain* acquistano qualcosa di più dal momento che sono collegati mediante la copula “è”. Si tratta di un *di più* che costituisce il loro senso.

⁴³ Ricoeur parlava di un «equivalenza senza identità» (PAUL RICOEUR, *Paradigma della traduzione*, in Id. *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 2001, p. 65), ma qui, diversamente, vorremmo provare a pensare l’identità senza equivalenza. Il concetto di identità mira ad articolare la traduzione in termini dialettici, mentre l’equivalenza, un termine che proviene dalla matematica, nasconde sempre il rischio di una formalizzazione della traduzione. L’equivalenza è uno dei termini centrali con cui le teorie della traduzione tendono a spiegare il rapporto tra il testo di partenza e il testo di arrivo. L’idea di equivalenza comporta quasi sempre anche la sostituibilità o l’intercambiabilità: i due testi o elementi equivalenti si possono scambiare. Per una ricostruzione storica del problema di equivalenza nelle teorie della traduzione contemporanee, ma anche per una discussione dei suoi limiti rimandiamo al saggio di FRANCESCA ERVAS, *Uguale ma diverso. Il mito dell’equivalenza nella traduzione*, Quodlibet, Macerata 2008. Cfr. anche ALICE LEAL, *Equivalence*, in *Routledge Handbook of Philosophy and Translation*, ed. by P. Rawling, P. Wilson, Routledge, London-New York 2019, pp. 224-242.

⁴⁴ Dell’identità Benjamin discute nelle *Tesi sul problema dell’identità*, dicendo che «Il principio di identità afferma che “a è a”, e non che “a rimane a”» (WALTER BENJAMIN, *Frammenti e Paralipomena*, cit., 24). D’altronde, Benjamin mette in risalto che il rapporto di identità non è quello formulabile in un giudizio (“a è a”) e distingue esplicitamente l’identità con se stessi da un’identità diversa. Proprio in queste tesi occorrerebbe cercare gli indizi per un’identità aperta, o per lo meno

di esse in cui l'identità di ciascuna parola si sviluppa riferendosi all'altra. Per questo anziché una serie lineare di esclusioni, mediante una molteplicità del "non", che può andare all'infinito senza nessuna conclusione, nella traduzione abbiamo piuttosto un continuo rimando reciproco tra i termini messi in relazione, il quale però produce un significato determinato⁴⁵.

3. Negazione che traduce l'altro

La natura negativo-differenziale della lingua si presenta assumendo dunque un'altra forma non riconducibile alla negazione delimitante: è il rapporto traduttivo tra le parole appartenenti alle lingue diverse che porta in superficie una negazione autoriferita, un movimento di doppia negazione. Nelle pagine precedenti abbiamo visto che una certa riflessività era individuata soprattutto nel segno "non", il quale non risulta paragonabile con altri segni della lingua: mentre tutti gli altri segni della lingua hanno bisogno del "non" per definire il proprio campo semantico, il "non" si definisce attraverso se stesso, cioè per distinguersi dagli altri segni il "non" deve applicare a sé la negazione che esso *esprime*. E solo il connettivo "non" è capace di esprimere ciò che ogni altro segno contiene come principio della propria determinazione – in quanto anch'esso risultato determinato delle molteplici relazioni

dinamica, ossia quel tipo di identità che può essere trovata anche in un rapporto di traduzione.

⁴⁵ Lo studioso portoghese Duarte propone la teoria della traduzione di Benjamin come il quarto paradigma della lingua (insieme al realismo, lo strutturalismo e il pragmatismo) che lui definisce inter-traduzione (*intertranslation*), come prassi discorsiva che genera il significato attraverso la pluralità delle lingue. Cfr. JOÃO FERREIRA DUARTE, *The Power of Babel: "Pure Language" as Intertranslation*, «Perspectives. Studies in Translation Theory», 1995, 3/2, pp. 271-282.

negative. Dunque solo il “non” è allo stesso tempo il risultato e l’origine della genesi perché per dispiegarsi deve riferirsi a sé. E infatti la riflessività del “non” è un altro nome per designare la sua autoreferenzialità circolare.

E la negazione traduttiva è dotata di una simile circolarità? Non è proprio questa circolarità ciò che contrassegna il rapporto tra la parola tradotta e la parola traducete? Se la traduzione parte come una ricerca del corrispettivo equivalente, portandoci ad esempio dalla parola “rot” alla parola “rosso”, essa è comunque anche una continua messa in questione di questa equivalenza. Il campo semantico di una parola viene articolato anche attraverso i riferimenti culturali e simbolici che un sistema linguistico custodisce al suo interno, ma anche dal carattere del testo e dall’intero contesto in cui una parola viene collocata (“rosso” in una poesia e in un manuale d’uso, ad esempio, non hanno lo stesso peso). Queste determinazioni del campo semantico rientrano nella categoria dei modi di intendere che abbiamo visto in Benjamin, per cui la parola “rosso” non può corrispondere alla parola tedesca “rot” – esse perfino si escludono dice l’autore. La traduzione è l’attività che mette in piena luce le opposizioni e le incompatibilità tra le unità lessicali di lingue diverse, ma la differenza che entra in campo non è solo il fattore della reciproca esclusione, bensì una differenza che retroagisce su tutte e due le parole in relazione: dal momento che entrano in un rapporto di traduzione sia la parola traducete che la parola tradotta includono nel proprio significato quel “non” che le separa, cioè la loro reciproca differenza. L’esclusione in questo modo diventa un motore dell’inclusione.

Per le parole che si traducono l’una nell’altra non si può semplicemente dire che a causa della loro eterogeneità lessicale e scarto semantico una di loro *non* è l’altra

parola, cioè la parola in un'altra lingua. Se ci fosse solo questo rapporto di negazione tra due parole non ci sarebbe nessun rapporto di traduzione, cioè non ci sarebbe nessuna differenza tra dire, ad esempio, "spirito *non* è mind" e "spirito *non* è coniglio"⁴⁶. Nel caso di traduzione il "non" che esprime la differenza tra due parole rientra nel campo semantico di entrambe, perché l'altra parola esprime sempre la possibilità di significazione⁴⁷ della prima. Il "non" nella traduzione concretizza dunque la possibilità di un significato ulteriore. Detto in altri termini, la parola tradotta può arricchire e in tal modo concretizzare il campo semantico della parola traducete, e viceversa, in un rapporto di circolarità riflettente. In questo senso la traduzione ottiene un senso profondamente trasformativo. E questa è la distinzione principale da una semplice negazione che può determinare, rimandare, sospendere il significato, ma non lo può trasformare relazionandosi a un altro significante.

In un rapporto di traduzione la parola tradotta *appare* nella parola traducete come nella *sua* alterità rifles-

⁴⁶ Anche una traduzione che si può considerare sbagliata o meno riuscita (come la traduzione di "Geist" (spirito) con "mind", quando, ad esempio, la *Phaenomenologie des Geistes* di Hegel si traduce con "Philosophy of Mind") non può presentare lo stesso carattere della negazione esclusiva come quando si separano due concetti attraverso l'operatore "non" per dire semplicemente che l'uno non può essere l'altro. Dunque, anche una traduzione meno riuscita mantiene il carattere dell'autoriferimento del differente nel proprio altro.

⁴⁷ Berman, sempre in riferimento al testo benjaminiano, traduce *Bedeutung* con significazione (*la signification*), commentando la tesi di Benjamin che la traduzione è finalizzata alla presentazione (*Darstellung*) della significazione (*Bedeutung*). Significazione deve indicare che qui non si tratta del significato, ma dell'atto che istituisce il rapporto tra significante e significato. In Benjamin *Bedeutung*, però, non si riferisce soltanto alla parola, e cioè alle unità elementari del testo, ma anche al testo stesso: il testo significa, e ciò vuol dire che il testo istituisce un rapporto con il senso.

sa. L'altro, in quanto tradotto, stabilisce un'autorelazione: nell'alterità la parola tradotta trova sempre se stessa, ma non come un semplice riconoscimento dell'uguaglianza. Essa si relaziona a se stessa come differente, come nuova, come deformata, come sempre mancante. In altri termini, né la parola tradotta né la parola traducete rimangono identiche a se stesse. La differenziazione, la negazione hanno la forma del tradursi nell'altro: la parola X in una lingua *si* traduce nella parola Y, ma Y *non* è proprio X. Questa negazione è inscindibile da un riferimento a sé della parola X nella parola Y, per cui tutto il processo assume la forma della doppia negazione.

Sicuramente può sembrare atipico e inconsueto ravvisare nella traduzione un processo di negazione, un doppio "non", dato che di solito ci sono altri termini con cui si spiega il rapporto traduttivo (corrispondenza, equivalenza nella differenza, ecc.)⁴⁸. Ma la via della doppia negazione ci permette di mettere a fuoco la differenza come tratto distintivo della traduzione, scorgendo in essa qualcosa di più della *mera* differenza: nello specifico, riusciamo a

⁴⁸ Si è già detto dell'importanza dell'equivalenza nelle teorie contemporanee della traduzione soprattutto negli anni '60 e '70 del secolo scorso. Già Jakobson ne notava la centralità: «Così la traduzione implica due messaggi equivalenti in due codici diversi. L'equivalenza nella differenza è il problema centrale del linguaggio» (ROMAN JAKOBSON, *Aspetti linguistici della traduzione*, cit., p. 54). Il traduttore di Bibbia Nida distingueva tra l'equivalenza formale e l'equivalenza dinamica (cfr. EUGENE A. NIDA, *The theory and practice of translation*, Brill, Leiden 1969). Catford invece parlava della corrispondenza formale e dell'equivalenza testuale (JOHN C. CATFORD, *A linguistic theory of translation: an essay in applied linguistics*, Oxford University Press, Oxford 1965, p. 27). Una simile distinzione tra *Äquivalenz* e *Korrespondenz* si trova anche in WERNER KOLLER, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1979. Una riflessione interessante è quella sulla scarsa equivalenza tra il termine inglese *equivalence* e il termine tedesco *Äquivalenz* (Cfr. MARY SNELL-HORNBY, *Translation Studies: An Integrated Approach*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1988, p. 16).

identificare un riferimento a sé del differente. Ed è questo autoriferimento del differente che viene articolato come negazione della negazione. Dal momento in cui il tradotto si riferisce a sé nella propria negazione, cioè nel traduttore, anche la negazione stessa viene negata. Di conseguenza, la traduzione si presenta come un processo in cui la negazione si riferisce a sé e in cui il tradotto e il traduttore entrano in un rapporto di reciproca riflessione.

Il tema della doppia negazione ci aiuta ad illuminare il processo traduttivo da un'angolazione particolare. Abbiamo già accennato in che modo possiamo formulare questa doppia negazione esibitasi nella traduzione: X si traduce in Y, ma X non è Y, e ciononostante non è che X proprio non sia Y. L'introduzione del secondo "non", cioè della formula "non è che" nega la prima negazione, e in quel modo riavvicina di nuovo X e Y di modo che questo riavvicinamento non possa mai risolversi in un'equivalenza. In altri termini, la doppia negazione non equivale mai a una mera affermazione. Anzi, la doppia negazione apre lo spazio intermedio tra negazione e affermazione. È lo spazio dinamico di mediazione e di trasformazione che toglie la logica binaria della spartizione tra qualcosa e il suo altro. Il suo valore è piuttosto pragmatico nel senso che si articola come una prassi, e più concretamente come la prassi⁴⁹ di trasformazione del significato della paro-

⁴⁹ Qui, ancora, il nostro punto di riferimento è il saggio di Virno e più precisamente il suo ultimo capitolo in appendice dedicato alla negazione della negazione, nella quale l'autore riconosce un modello della prassi: la negazione della negazione (non-non-p) costituisce un'azione, trasforma il significato del negato (p), perché lo apre verso qualcosa di nuovo che non è una semplice affermazione, articolando il suo divenire (P. VIRNO, *Il saggio sulla negazione*, cit., pp. 190-196). Questo meccanismo, secondo noi, è in atto nella traduzione con la maggior intensità. Dunque, la traduzione non è soltanto una prassi, ma la prassi che esibisce il suo carattere più intimo, quello che pertiene alla negazione della negazione. Ma anche la prassi stessa può essere

la, e cioè dei termini che sono in gioco. In che modo si attua questa trasformazione? Essa avviene proprio in virtù del reciproco riflettersi delle parole e delle lingue, come abbiamo già accennato.

Tornando all'esempio benjaminiano, possiamo dire che la negazione riflettente che si istituisce tra il *Brot* tedesco e il *pain* francese, per cui i due termini non possono mai essere equivalenti e scambiabili, apre⁵⁰ ciascuna di queste parole alla sua alterità nella lingua straniera. In questa apertura dello spazio semantico il tradotto negato, e tuttavia riferito a sé, modifica la propria portata semantica assumendo il significato del traduttore, ossia, includendo quella differenza semantica che continua a separarlo dal traduttore stesso. Questa inclusione della differenza nel proprio spazio semantico è possibile soltanto in forza dell'atto negativo che si riferisce a sé, e che dunque si nega. *Brot* si nega nel *pain* – come diceva Benjamin, i loro modi di intendere sono escludenti – ma questa negazione non è indifferente rispetto al contenuto delle due parole. La differenza semantica del *pain*, ma soprattutto la sua differenza materiale⁵¹, rilevatasi solo nel

vista come un'azione traduttiva che trasforma il significato, apre le nuove possibilità attraverso una negazione che si riferisce a sé.

⁵⁰ Ricordiamo la frase di Berman: «Aprire è più che comunicare: è rivelare, manifestare. Si è detto che la traduzione è la “comunicazione di una comunicazione”. Ma è ancor di più. Essa è, nell'ambito delle opere (che qui ci riguarda), la *manifestazione di una manifestazione*» (A. BERMAN, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., p. 62).

⁵¹ Quando si parla della materialità della parola con ciò, in primo luogo, si intende l'aspetto fonetico della parola detta oppure l'aspetto grafico della parola scritta, quindi il significante. Ciò che Berman chiama “lettera” – ed è relativo alla *Wörtlichkeit* benjaminiana – viene considerato l'elemento carnale, materiale della parola, e sta condensato soprattutto nell'effetto orale che un testo scritto possiede, o meglio nell'oralità che un traduttore riesce a liberare dall'originale scritto. La lettera, e di conseguenza la letteralità, significherebbero una comples-

confronto con l'altra parola che traduce, indica sempre una possibilità del senso per il *Brot*: *Brot non è pain* ma può trasformarsi includendo nel proprio significato il riferimento a tutto ciò che materialmente, culturalmente e contestualmente in un testo *pain* comporta. La traduzione contesta dunque sia l'affermazione della equivalenza di due parole sia una negazione indifferente e unilaterale. In questo spazio dove non trovano più luogo né la mera identità né la differenza astratta, la traduzione opera come una prassi di riflessione e di trasformazione.

La traduzione ci dice che la parola non è mai uguale a se stessa e necessita della propria differenziazione: "X non equivale mai a X" e "Y non equivale mai a Y". Questo diventa più chiaro se entrano in gioco i termini più complessi che significano, ad esempio, i concetti astratti o gli stati d'animo. Se la parola "amore" traduce una serie di termini della lingua greca (ad esempio, *Eros*, *Philia*, *Agape*, *Antérōs*, *Thélema* e così via), è solo perché la parola "amore" non è mai uguale a se stessa nemmeno dentro l'una e medesima lingua (la differenza in italiano tra "amare" e "voler bene" ne è la prova). La parola ha bisogno di differenziarsi per concretizzarsi, e dunque esige la propria traduzione per esplicitarsi in tutta la sua ricchezza semantica. Da ciò è possibile ricostruire i due movimen-

sa dimensione linguistica che si può situare nella singola parola, ma non si può ridurre a questa. La materialità della lettera però si può interpretare in un modo più radicale: Paul de Man interpreta la materialità della lettera non come sua materia, e cioè supporto fisico percettibile del segno, ma come disgiunzione tra la lettera e la parola, tra la grammatica e il significato – ciò che resiste alla semantizzazione (e anche alla traduzione) rimanendo indipendente. La materialità intesa in questo modo sarebbe nient'altro che uno dei caratteri di pura lingua teorizzata da Benjamin, la quale a sua volta, paradossalmente, sarebbe l'aspetto più materiale della lingua. Cfr. KEVIN ATTELL, *The Muse of Translation: "Pure Language" in de Man, Derrida, and Agamben*, «CR: The New Centennial Review», 2012, 12/2, pp. 69-105.

ti paralleli tra il tradotto e il traducete: il primo, quando si dice, ad esempio, che “amore” traduce “eros”, ma *non* è *solo* “eros”, perché sta nel rapporto traduttivo con altri termini che esplicano il suo significato complesso, ossia i suoi vari sensi; e il secondo movimento, quando confermiamo che “eros” non è identificabile totalmente con “amore”, ma anche che “*non* è che eros *non* è amore”. Solo la co-esistenza della prima negazione con il secondo “non”, e cioè la doppia negazione, stabilisce un rapporto di identità traduttiva che non si riduce mai alla semplice equazione (“eros” uguale ad “amore”). La traduzione è il doppio movimento che nega e oltrepassa sia la semplice identità che la semplice differenza.

La parola tradotta non è uguale a se stessa ed è chiamata a includere la propria differenza come momento della propria identità autodifferenziata. Nella traduzione la parola tradotta si differenzia, scopre la propria differenza come *propria*, e dalla parola traducete torna a se stessa senza essere la stessa⁵².

⁵² Un altro esempio classico dell'intraducibile è *λόγος*, *lógos*, che si traduce con una serie di termini come “parola”, “discorso”, “ragione”, “fondamento”, “legge”, “calcolo”, “relazione”, “misura” e così via. Ciascuno di questi termini traducete si rivela in effetti come internamente connesso con gli altri, dal momento che tutti, in modi diversi, traducono una e la medesima parola – *lógos*. O detto altrimenti, non solo la parola tradotta, ma anche le parole traducete si rivelano come necessariamente eterogenee e polifoniche, già contenenti dell'altro in quanto altro traducete. Le parole traducete dunque formano una rete di reciproci rimandi che si regge su un continuo rimando di base, quello alla parola tradotta. La parola tradotta, in questo caso *lógos*, viene a sua volta differenziata in una molteplicità di significati portati in luce dalle varie parole traducete, anche in lingue varie. Tutti questi significati traducete contribuiscono all'identità del *lógos* proprio in virtù della sua capacità differenziante. Ma anche le traduzioni, ovvero le parole traducete vengono semanticamente arricchite attraverso il riferimento a ciò che traducono, e cioè al *lógos*. In altri termini, in quanto una delle traduzioni che sta per *lógos*, “parola” non può essere solo “parola”, come anche “ragione” non può essere solo “ragione” –

Le due negazioni che abbiamo cercato di distinguere, anche se non sono totalmente e astrattamente separabili – cioè la negazione del “non” che pervade ogni segno e la negazione del differenziarsi della parola tradotta – corrispondono in linea di massima alle figure della negazione che ci presenta la logica hegeliana. Ed è questo che ci ha in certo modo autorizzato ad utilizzare un linguaggio che è evidentemente riconducibile alla dialettica hegeliana. In questa sede non è possibile entrare nel merito del complesso argomento della negatività hegeliana⁵³. Ci limiteremo ad evidenziare alcune analogie che ci possano aiutare a cogliere meglio proprio quel processo di negazione che qui ci interessa, e cioè la traduzione.

L’analisi delle categorie dell’essere nella *Scienza della Logica* di Hegel ci fornisce una figura della negazione molto simile a quella che abbiamo visto essere alla base del rapporto del segno con altri segni: le determinazioni logiche dell’essere sono determinate attraverso il loro non-essere altro, dove quest’altro rimane indifferente, avendo un’unica determinazione, appunto quella negativa, del non-essere. All’essere è dunque sottesa una logica della negazione determinata. È nient’altro che applicazione della nota formula spinoziana, secondo la quale *omnis determinatio est negatio*⁵⁴. Il significato della negazione,

entrambe, tese a determinare il proprio significato, rimandano a un altro.

⁵³ Il testo classico sul tema è: DIETER HENRICH, *Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik*, in *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*, hrsg. von U. Guzzoni et al., Meiner, Hamburg 1976, pp. 208-230, come anche gli altri contributi dell’autore. Per una prospettiva più ampia si veda ALESSANDRO BELLAN, *La logica e il “suo” altro. Il problema dell’alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il poligrafo, Padova 2002. Cfr. anche HARIS PAPOULIAS, *Forme di negatività nella Logica di Hegel*, «Annuario Filosofico», 2014, 30, pp. 243-274.

⁵⁴ Questa logica si scorge bene nella dialettica di qualcosa e un altro

però, non si esaurisce nel suo essere negazione determinata. Bisogna, come indica Hegel, comprendere la negazione che si nega, e cioè la negazione assoluta⁵⁵.

La scoperta dell'autoreferenzialità⁵⁶ introduce l'elemento della riflessività che abbiamo visto emergere dalle analisi del connettivo "non", il quale applica a se stesso la negatività intrinseca nella genesi di ogni segno. Anche in questo caso però l'individuazione di un elemento riflettente lascia tutti gli altri segni e la lingua in quanto tale al di fuori della portata della riflessione. Sembra che la riflessione sia condensata solamente in quell'eccezione semantica del 'non', mentre tutti gli altri segni definiti attraverso il loro non-essere rimangono estrinseci l'uno rispetto all'altro. La relazione negativo-differenziale tra i segni rimane così essa stessa indifferente, uguale a se stessa in ogni applicazione semantica.

Dunque, la regola secondo la quale qualsiasi segno possiede un valore solo perché non è tutti gli altri, stabilisce un nesso costitutivo tra le parole che tuttavia non

[*Etwas und ein Anderes*]: un altro è sempre l'altro di qualcosa, essendo il non-essere di questo qualcosa, ma un altro è anche un esserci, è dunque *un* qualcosa. In questa dialettica ciascuno è allo stesso tempo qualcosa e un altro, ciascuno è *alter alterum*, e dunque tra qualcosa e altro non c'è una vera differenza: «Tutti e due sono determinati tanto come *qualcosa*, quanto come *altro*. Perciò sono *lo stesso*, e non v'è ancora una loro differenza» (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 114).⁵⁵ «La *determinatezza* è *negazione*; questo è il principio assoluto della filosofia spinozistica. Cotesta veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla *negazione* come *determinatezza* o qualità; non si avvanza fino alla conoscenza di essa come *negazione assoluta*; vale a dire come *negazione che si nega*» (*Ibid.*, p. 604).

⁵⁶ Per approfondire questo aspetto nel testo hegeliano, cfr. ANTON F. KOCH, *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1999, 53, pp. 1-29 e MICHELA BORDIGNON, *L'autoriferimento della negazione nella logica hegeliana*, «Verifiche», 2017, XLVII (2), pp. 117-137.

si manifesta ancora come la loro vera relazione. Usando la distinzione che ci fornisce la lingua tedesca, possiamo dire che tra il segno e il suo altro c'è una *Beziehung*, ma non un *Verhältnis*. La delimitazione attraverso la negazione degli altri segni non è ancora una mediazione tra di loro. La relazione di mediazione – questo il nostro punto – c'è solo se anche i relati che entrano in relazione vengono dotati di una riflessività, dove l'altro non è semplicemente il non-essere del primo, ma l'altro riflesso. Ed è nient'altro che la relazione riflessiva che abbiamo visto inverarsi nella traduzione. La traduzione, potremmo dire, rivela la capacità riflessiva di *ogni* parola, cioè la sua autoreferenzialità negativa nel rapporto con le parole di altre lingue⁵⁷.

La traduzione per certi versi radicalizza il ruolo di quel connettivo “non” che definisce ogni parola nel suo essere-per-altro. Se per la sua indole negativo-differenziale la lingua viene strutturata come un'esposizione all'altro, la traduzione non fa altro che compiere ulteriormente questa esposizione all'alterità, la quale però qui non viene definita solamente dal suo non-essere, dal suo carattere escluso, perché essa diventa piuttosto un elemento della differenza interna, dell'identità autodifferenziata. L'altro tradotto non è semplicemente l'altro escluso affinché lo

⁵⁷ Queste idee possono essere rintracciate anche nella teoria del linguaggio e della riflessione nei romantici, i quali sono senz'altro stati una fonte importante per il giovane Benjamin. Per un approfondimento in riferimento anche a Saussure («self-referential and differential systematic character of language»), rimandiamo al già citato W. MENNINGHAUS, *Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection*, cit., p. 40. Per un confronto tra la “traduzione romantica” e la “traduzione hegeliana”, soprattutto riguardo all'idea che la traduzione suscita una riflessione intralinguistica, rimandiamo all'articolo di GUILLAUME LEJEUNE, *L'Übersetzen comme articulation interne du système encyclopédique. Hegel et Novalis en perspective*, «Verifiche» (Special Issue: *Hegel and/in/on Translation*), 2020, 1-2, pp. 37-54.

spazio semantico si delimiti, bensì l'altro allo stesso momento escluso e incluso attraverso un riferimento a sé. Quel "non" sintomatico continua perciò a svolgere la sua operazione fondamentale del distinguere, ma nella traduzione esso separa le due parole per ritornare all'interiorità di ogni parola, separandola da se stessa, spingendola a differenziarsi attraverso la molteplicità delle lingue. Questo *Selbstverhältnis* attraverso la negazione di sé (come alterazione di sé) costituisce il meccanismo trasformativo della traduzione che *realizza* la parola. La parola lasciata a se stessa, la parola autosufficiente — e cioè la parola che non conosce l'alterità — rimane una parola irriflessa che non esperisce la sua ricchezza concreta e il suo contenuto non rimane particolarmente affetto dal rapporto con un'altra parola⁵⁸. Nella traduzione, invece, l'autorelazione (*Selbstverhältnis*) è pervasa da una riflessività che permette alla parola di andare oltre, di uscire da se stessa assumendo nuove forme e di trasformare, tornando a sé, il suo contenuto.

La traduzione sviluppa ulteriormente la natura negativo-differenziale della lingua e porta le unità linguistiche alla loro *verità*⁵⁹: prima del suo venir tradotta, una

⁵⁸ Con questo però non si vuole disconoscere la traduzione *intra-linguistica*, cioè il fatto che anche dentro la stessa lingua ci siano le transizioni e i confronti tra le parole che le arricchiscono.

⁵⁹ Sarebbe qui opportuno interrogarsi: cosa è la verità della lingua a tal riguardo? Quando parla della verità, nel contesto del *Compito del traduttore*, Benjamin sempre intende un orizzonte ultimo dell'integrazione di tutte le lingue storiche, una sorta dell'inteso in cui vengono accordati tutti i modi di intendere che sono l'elemento differenziale delle lingue empiriche e storiche. "Vera lingua" è così uno dei sinonimi per "pura lingua", definita anche come lingua nel suo complesso (*eine Sprache im ganzen*). «Se però si dà una lingua della verità [...] allora questa lingua della verità è la vera lingua» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 230). Inoltre, la lingua della verità non sarebbe altro che la verità della lingua: è la lingua in quanto tale, l'essere linguistico pensato a sua volta come una lingua, e cioè come lingua nello

parola (e il discorso vale anche per le espressioni, le unità sintattiche ecc. ma anche per i testi presi come un tutto) non esibisce ancora la sua verità da realizzare, ciò che una parola può e deve essere soltanto confrontandosi con la propria immagine nell'altra lingua, e con la propria mancanza nell'altro (dato che il misurarsi con un altro e riconoscersi in esso non è mai un rispecchiamento nell'altro e comporta sempre un senso di mancanza). Tradursi nell'altro significa negarsi nell'altro come anche trovarsi nella propria negazione. La negazione che traduce l'altro deve perciò negarsi in quanto mera negazione: è una negazione autoriferita che dall'alterità torna allo stesso, all'identità che non è mai uguale a se stessa.

Abbiamo detto che la traduzione determina ulteriormente la stessa natura negativo-differenziale della lingua: in ciò viene a galla un altro momento che per certi versi dispiega l'intera struttura del processo traduttivo, ed è la *contraddizione*. O meglio: il nodo tra identità e differenza, da un lato, e tra (auto)riflessione e negazione, dall'altro, che abbiamo cercato di estrinsecare nelle pagine precedenti, trova la sua felice e calzante espressione proprio nel concetto di contraddizione. Ora, bisogna chiarire di quale nozione di contraddizione si tratta qui, e

stato puro della sua verità. In qualche modo la lingua della verità, la vera lingua e la verità della lingua in Benjamin coincidono. Questo in altri termini vuol dire che le lingue empiriche storiche per certi versi non sono vere, anche se nascondono *in nuce* la verità, la verità del loro essere lingua. Ma nessuna lingua presa singolarmente è capace di esprimere questa verità dell'essere linguistico, per cui ogni lingua viene immaginata come frammento. E tale verità è proprio ciò che le lingue rende storiche, anche se essa stessa è una categoria sovrastorica. Portare gli elementi linguistici alla verità significa, dunque, nelle parole benjaminiane, redimere la pura lingua, e cioè portare le parole alla loro rarefazione di modo che risuonano di un'altra lingua e in questo senso aprono uno spazio della risignificazione. Ed è il lavoro del traduttore, realizzare la traduzione in quanto luogo della verità delle lingue.

soprattutto è necessario giustificare perché ora parliamo di contraddizione in riferimento alla traduzione, la quale è stata articolata in primo luogo come esperienza della differenza. La domanda dunque sarebbe la seguente: perché trasportare l'argomentazione dalla differenza alla contraddizione? Come abbiamo già accennato nelle prime pagine di questo capitolo, nelle analisi del processo traduttivo non basta fermarsi alla differenza, e con questo soprattutto vogliamo allontanarci da quelle prospettive dominanti nel pensiero novecentesco, ad esempio nel panorama francese, le quali ponendo l'accento sulla differenza volevano rompere con il metodo dialettico-speculativo⁶⁰. La contraddizione è – seguendo appunto il metodo dialettico-speculativo⁶¹ – l'articolazione ulteriore e l'attivazione della differenza, e cioè la differenziazione della differenza stessa, e non invece una sua subordinazione all'identità o un veicolo dell'identificazione totalizzante⁶². Proprio la traduzione dimostra che per il suo carattere

⁶⁰ Uno degli esempi più emblematici viene offerto da Foucault nelle pagine introduttive al famoso libro di Deleuze *Differenza e ripetizione*: «[...] la differenza si trova assoggettata in un sistema opposizionale, negativo e contraddittorio [...] Si crede di veder risplendere la sovversione dell'Altro, ma in segreto la contraddizione lavora per la salvezza dell'identico [...] Per liberare la differenza, occorre un pensiero senza contraddizione, senza dialettica, senza negazione» (MICHELE FOUCAULT, *Introduzione*, in G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Mulino, Bologna 1971, pp. xii-xiii). Deleuze è un altro autore che trova problematico proprio il passaggio dalla differenza alla contraddizione, fondamentale per una dialettica come quella hegeliana.

⁶¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., p. 482: «La differenza in generale è già la contraddizione in sé».

⁶² È la posizione di Adorno che vuole salvare il negativo (il non-identico) dalla dialettica basata sul primato del principio di contraddizione: «La contraddizione non è ciò in cui inevitabilmente doveva trasfigurarla l'idealismo assoluto di Hegel, cioè un'essenza in senso eracliteo. Essa è indice della non verità dell'identità [...] La contraddizione è il non-identico sotto l'aspetto dell'identità» (THEODOR W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 5).

negativo-contraddittorio essa non può essere ricondotta né a una differenza irrelata né a un appiattimento o neutralizzazione della differenza. La traduzione rimane un'esperienza della differenza, inteso anche in senso soggettivo del *genitivo* che ci indica che la differenza è quella che fa l'esperienza, e cioè essa fa l'esperienza di sé come movimento della negazione di sé. È la differenza che costituisce il nucleo dell'identità e in quanto tale si dispiega come contraddizione. L'inserimento della contraddizione in questa ricerca rappresenta dunque un modo di affilare lo sguardo sulla traduzione in un'ottica più dialettica⁶³ potenziando il momento della differenza e scoprendo in essa qualcosa di più di una mera differenza in sé.

La contraddizione non è qui impiegata come legge del pensiero formale ma come principio di produzione delle differenze attraverso un'esclusione includente, ovvero il processo di un'auto-esclusione attraverso l'inclusione dell'alterità, dell'opposto che è al contempo affermazione di sé. La contraddizione è così sempre un'autocontrad-

⁶³ Qui è legittimo chiedersi se ci siano delle altre logiche della negazione, ovvero delle modalità alternative alla dialettica, che sarebbero ugualmente pertinenti per articolare la processualità traduttiva. È altrettanto legittimo chiedersi se ci siano anche altre formulazioni teoriche della contraddizione, non necessariamente di stampo hegeliano, che sarebbero utilizzabili. Sarebbe anche da vedere come queste forme di negazione siano contenute e condensate all'interno di altre lingue. Un esempio è *soku*, la particella congiuntivo-disgiuntiva nella lingua giapponese. Per una discussione della logica di *soku* in riferimento anche alla negazione hegeliana cfr. MARCELLO GHILARDI, *Sulle dimensioni formale e strutturale della negazione*, in *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra oriente ed occidente*, a cura di L. Marcato, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 179-191. Ci sono molte caratteristiche del *soku* (con-appartenenza e trasformazione dei termini che sono congiunti-disgiunti) che possono valere anche per i termini in traduzione. «*Soku* trasforma i termini della copia concettuale in poli di un campo tensionale; è il carattere intensivo e mobilitante che coinvolge nella relazione che si incontrano per suo tramite [...] *Soku* dà voce all'esperienza del limite del linguaggio» (*Ibid.*, p. 189).

dizione e dunque contiene la necessità del proprio superamento⁶⁴. Per questo motivo la contraddizione non può essere scambiata con il mero rapporto di opposizione – come succede spesso anche nelle impostazioni che si ritengono dialettiche. La contraddizione per certi versi radicalizza l'opposizione, perché gli opposti in essa vengono scissi in sé, di modo che l'altro opposto possa essere 'trovato' in seno al proprio. L'indipendenza dei poli opposti, che caratterizza il mero rapporto di opposizione, si scopre nella contraddizione come un'indipendenza dipendente⁶⁵: essa implica una logica della doppia transizione dell'uno nell'altro⁶⁶, ovvero un'autoesclusione includente, di modo che sia l'uno che l'altro si presentino come momenti della *stessa cosa* che *si* contraddice.

Tornando ora al discorso sul "non" e al modo in cui l'abbiamo trattato, nella semplice determinazione del segno non c'è nessuna opposizione *essenziale*. Dire che la parola X significa qualcosa solo perché non significa Y, Z, ecc., e che nello stesso momento la parola Y significa qualcosa solo perché non è X, non oppone X a Y. C'è un'esclusione in atto ma solo nella forma di stare-fuori-l'uno-dell'altro senza contrapposizione. La contradd-

⁶⁴ La contraddizione vera è solo quella che è portata ad essere tolta. Sul tema cfr. LUCA ILLETTERATI, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, Cleup, Padova 2009, p. 70.

⁶⁵ Cfr. A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro*, cit., p. 159.

⁶⁶ È interessante notare che spiegando questo processo, cioè la risoluzione della contraddizione, Hegel nella *Scienza della Logica* usi proprio la parola *übersetzen*, "tradurre": «Ciascuno è assolutamente il passare [*das Übergehen*] o meglio il suo proprio trasporre [*das sich Übersetzen*] nel suo opposto [*Gegenteil*]» (G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., p. 483). Per approfondire gli altri significati del termine *übersetzen* in Hegel, cfr. SAŠA HRNJEZ, ELENA NARDELLI, *Is It Possible to Speak About a Hegelian Theory of Translation? On Hegels "Übersetzungsbegriff" and Some Paradigmatic Practices of Translation*, «Verifiche» (Special Issue: *Hegel and/in/on Translation*), 2020, n. 1-2, pp. v-xxvii.

dizione invece si manifesta là dove c'è la relazione negativa a se stessa, e dove cioè non si esclude soltanto il non-essere dell'altro, ma si realizza un'auto-esclusione. Questa distanza da sé è il presupposto principale perché si dia la contraddizione come autocontraddizione. La sua risoluzione coincide con il momento del passaggio del sé nell'altro, cioè con la propria alterazione. In altri termini, la contraddizione nasce là dove la parola X non è uguale a X, si stacca da sé, diventa un'altra parola (in un'altra lingua) in cui allo stesso momento si nega e si riconosce. È la contraddizione della "cosa rotta in sé" di cui parlava Hegel.⁶⁷ La parola che è in traduzione sarebbe in questo senso una sorta di "parola rotta". E la traduzione è la contraddizione nella forma del linguaggio, ossia la traduzione come manifestazione della struttura contraddittoria sul campo del linguaggio. Insomma, si tratta di essere costitutivamente in rapporto con l'altro, distante da sé e se stesso, la propria negazione e la ridefinizione di sé.

Va precisato, però, che la parola tradotta non contraddice *direttamente* la parola traducete: non si tratta cioè di una contraddizione tra due termini su un piano meramente orizzontale, per cui sarebbe contraddittorio tradurre *Brot* con *pain*. La contraddizione sta nel fatto che lo stesso si esprime in due modi diversi che sono incompatibili, si escludono reciprocamente, ma sono profondamente coimplicati. Detto usando la terminologia benjaminiana: la contraddizione è la struttura dell'inteso che si esprime con una pluralità di modi di intendere e solo grazie a questi rimane l'uno e lo stesso inteso. La contraddizione dunque non è tra i termini in traduzione, ma all'interno di ciascuno di questi, sia esso il termine tradotto o quello traducete. La contraddizione è la scissione e la tensione interna della parola che in quanto tale è aperta

⁶⁷ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 494.

all'altro, o meglio, della parola che è costitutivamente altro da sé.

Il concetto di *identità auto-differenziata* a cui ci hanno portato le nostre analisi ci permette dunque di concepire il carattere negativo-contraddittorio della traduzione come sviluppo di quella natura negativo-differenziale della lingua. Questo sviluppo comunque ci induce a rivalutare il valore negativo che nella lingua è enunciato con l'operatore "non"⁶⁸. In altri termini la negazione, se

⁶⁸ Se nel connettivo "non" abbiamo individuato una sorta di eccezione linguistica, forse potremmo anche enucleare un germe della contraddizione proprio in questo "non", e cioè nel ruolo che esso gioca nella determinazione del segno. In qualche modo il "non" che separa astrattamente A e B, nella formulazione "A non è B" offre qualcosa di più rispetto alla mera differenziazione. La serie indefinita delle negazioni, dove A è diversa da B, C, D, e così via, si presenta anche come una serie di congiunzioni, la quale possiamo definire con Hegel come «l'ottusa differenza del diverso» (*Ibid.*, p. 493). Ma in questa, appunto, l'elemento "non", come anche il connettivo affermativo "e", rappresentano esattamente quel *limite* tra A e B, cioè il luogo in cui sia A che B smettono di essere ciò che sono, e dunque incontrano il proprio non-essere; tuttavia, avendo nello stesso luogo, che è il luogo del limite, la propria ragion d'essere, A e B vengono posti attraverso la loro separazione. Quel "non" discriminativo è anche costitutivo per il fatto che la negazione dell'altro è costitutiva dell'identità di entrambi i termini, sia A che B. Il "non", in quanto limite, fa parte dei termini differenziati, ma è anche un elemento autonomo, al di fuori del suo ruolo di limite. Detto in termini semantici, il "non" funziona anche come un congiuntivo "e". Già qui possiamo notare una contraddizione che si nasconde nel "non", una contraddizione ancora in sé, irrisolta, che non riesce a includere totalmente la negazione dell'altro, per cui l'alterità rimane 'catturata' in un ordine di giustapposizione e di estrinsecità. Insomma, se la contraddizione rimane implicita in questo ruolo del limite del "non", la traduzione in effetti pone ed esplicita tale esperienza del limite che è già insita nel linguaggio al livello della determinazione elementare del segno. Sul limite e la contraddizione come principio di determinazione di ogni cosa si veda FRANCO CHIAREGHIN, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, «Verifiche», 1981, n. 1-3, pp. 257-270 e LUCA ILLETTERRATI, *Tra la cosa e l'altro. Dialettica del limite e discorso dell'alterità in Hegel*, in *Logiche dell'alterità*, a cura di A. Pirni, ETS, Pisa 2009, pp. 19-41. In questa nota abbiamo cercato di

pensata radicalmente, deve giocoforza ‘applicarsi’ anche a se stessa⁶⁹. Il “non” così non costituisce solo il sistema di differenze linguistiche, ma determina anche contraddittoriamente il contenuto positivo del negato e del negante. Ora, è proprio grazie alla contraddizione messa in atto nel rapporto traduttivo che la negazione radicata nel linguaggio non è solo capace di determinare un segno differenziandolo dall’altro, ma è in grado anche di determinare questa stessa differenza dall’altro che poi rientra nel contenuto positivo del segno. In questo senso la traduzione non si presenta come un’operazione marginale e secondaria, oppure un espediente nella situazione dell’incomprensione interlinguistica, bensì come qualcosa che esprime il funzionamento del linguaggio stesso, il suo meccanismo di differenziazione.

Concludiamo. Il rapporto traduttivo è la modalità attraverso la quale il segno, la parola, la lingua vengono concretizzate. E se è così, allora anche la formula con cui cercavamo di indicare la doppia negazione nella traduzione – “non è che X non è Y” – si dimostra soltanto un modo preliminare, un aspetto della prassi traduttiva che inaugura la sua apertura, lasciando in sospeso e rimandando la risoluzione del significato. La doppia negazione espressa in questo modo in realtà mette a fuoco solo la *possibilità* di un altro significato di X e di Y, un’apertura e un invito a una loro interazione che *può* risultare con un arricchimento semantico reciproco, ma che tut-

estendere alcuni argomenti strettamente hegeliani alla determinazione del segno.

⁶⁹ Stando a Hegel, possiamo dire che esattamente questo meccanismo della negazione assoluta è ciò che non lascia la negazione a se stessa, e il movimento negativo deve risultare con un che di positivo. Perciò dire che in un sistema (es. lingua) c’è solo la negazione significa non riconoscere ancora la contraddizione come principio interno del sistema.

tavia rimane indefinito. Ciò che il doppio “non” in questo caso articola è il processo del divenire del significato senza che ancora qualcosa veramente divenga. Esso storicizza il significato, ma la sua articolazione effettiva rimane ancora sfuggente. Da un punto di vista formale, tuttavia, le due parole rappresentate nella formula “non è che non” rimangono ancora indifferenti l’una rispetto all’altra, legate soltanto in un rapporto dell’interazione possibile. La contraddizione richiede un’ulteriore concretizzazione della relazione tra le due parole: più precisamente, il passare dell’una parola nell’altra, e cioè la risoluzione della contraddizione per cui X diventa Y e Y diventa X. Il doppio “non” dunque deve articolarsi come un doppio passaggio dell’uno nell’altro; pertanto, il risolversi della contraddizione non significa il suo annientamento bensì un fermarsi dell’inquietudine nel significato determinato. In questo modo al posto della pura possibilità di campo semantico subentra una concreta realizzazione del loro significato, una trasformazione. In altri termini la doppia negazione deve risultare in un che di positivo e di determinato⁷⁰, e solo così la trasformazione è vera, cioè *effetti-*

⁷⁰ Secondo la logica hegeliana questo momento corrisponderebbe al passaggio da una semplice negazione e dal negativo al concetto di negatività, con cui, appunto, si distingue tra negazione e negatività: quest’ultima in effetti è pensata come la contraddizione che si toglie e dunque già come qualcosa di positivo, il ritorno all’immediatezza, e dunque come il concreto universalmente determinato. La negatività, anch’essa un’espressione della contraddizione, include in sé il proprio opposto, il positivo. Come si vede la forza motrice di questo movimento della negatività è il riferimento negativo a sé, lo sdoppiamento del negativo. «Come contraddizione che si toglie, questa negatività è il *ristabilimento* della *prima immediatezza*, della semplice universalità; perché immediatamente l’altro dell’altro, il negativo del negativo, è il *positivo*, l’*identico*, l’*universale*» (G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., pp. 948-949).

va. In altri termini, solo così la trasformazione è una traduzione⁷¹.

4. Traducibilità e vita storica delle lingue

Arrivati fino a qui, in questa trattazione abbiamo esaminato sostanzialmente le tre tesi che riguardano il rapporto tra negazione, lingua e traduzione. Vediamole:

1) Il carattere negativo-differenziale della lingua si attua nella formazione di ogni segno e si esprime particolarmente nel connettivo “non”, che è l’elemento “eccezionale”, riflessivo della lingua;

2) la negatività della lingua si radicalizza nella traduzione e raggiunge un ulteriore livello di riflessività che si rivela in ogni elemento linguistico che entra in traduzione;

3) il rapporto tra la parola tradotta e la parola traducete esibisce una forma di negazione autoreferenziale, per cui la stessa negazione finisce per essere negata e la differenza nella traduzione viene così a configurarsi come contraddizione.

Ora, da queste considerazioni vorremmo trarre altre possibili conclusioni sulla natura stessa della traduzione alla luce della negatività della lingua. Abbiamo detto all’inizio che la negazione è vista come la vita stessa degli elementi della lingua. Non è in fondo possibile dire lo stesso, e forse con maggior ragione, anche per la traduzione?

⁷¹ La trasformazione senza traduzione in realtà corrisponde al regime della «libera diffusione delle differenze» nella condizione postmoderna dove in assenza di un quadro universale la produzione della pluralità non ha più la forma di traduzione ma di scambio e successione (cfr. Z. KOBE, *Traduzione e trasformazione. Tre modelli, una proposta, in Culture in traduzione: un paradigma per l’Europa*, cit., p. 134sgg.). La trasformazione che include anche la traduzione dunque rappresenterebbe un modello alternativo.

La traduzione, meglio, la traducibilità⁷² delle lingue, non costituisce la loro vita, o più precisamente, il fondamento della loro storicità? Tornando al saggio di Walter Benjamin tenderemo di argomentare a favore di un nesso essenziale tra negazione, storia e traduzione.

Nella dinamica dell'inteso e dei modi di intendere Benjamin pone le basi per una particolare visione storica delle lingue che si trovano in un continuo divenire. Lo scarto tra l'inteso e il modo di intendere appare come una tensione interlinguistica in cui le lingue insieme si escludono e si integrano reciprocamente. Questa tensione è ciò che mette in moto le lingue, le stacca dalla loro immobile immediatezza e rende possibile la loro storia. La traduzione è il campo dove si esibisce sia questa storicità delle lingue sia quella destinazione metastorica, irraggiungibile ma sempre operante nella traduzione e che trova espressione nel concetto benjaminiano di "pura lingua". Anche se mai realizzabile come una lingua storica definita, la pura lingua tuttavia non può essere anti-storica: anzi, per certi versi essa indica l'inesprimibile origine sovrastorica della storicità e della pluralità delle lingue⁷³. Ed è la lontananza dalla pura lingua ciò che tiene aperta e irrisolvibile la scissione tra l'inteso e il modo di intendere – la scissione che coincide con l'esistenza storica delle lingue e dunque con la storia delle differenze tra le lingue.

⁷² Sulla traducibilità in Benjamin in quanto *Relationsbegriff* (concetto relazionale) rimandiamo a SAMUEL WEBER, *Benjamin's -abilities*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London 2008, pp. 53-94. Il passaggio dalla traduzione alla traducibilità non mira a sottolineare solo la dimensione della potenzialità o la possibilità, ma proprio la relazione tra le lingue che definisce l'essere linguistico della lingua.

⁷³ Sulla pura lingua, il non-detto dell'inteso che fonda la storia, cfr. GIORGIO AGAMBEN, *Storia e linguaggio*, in *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, a cura di L. Belloi, L. Lotti, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 65-68.

Tanto che si può persino dire che il divenire storico delle lingue non è nient'altro che la storia delle loro differenze. La pura lingua benjaminiana si dà nella storia soltanto nella forma della sua lontananza, come la condizione inesauribile della storicità e il garante della traducibilità.

La storia costituisce un orizzonte contrassegnato non solo dalla pluralità e dalle differenze tra le lingue, ma anche da non-armonia, da disintegrazione. Le lingue non integrate, e cioè le lingue in cui i modi di intendere rendono parziale e limitata la presenza dell'inteso, fanno parte di un processo di costante crescita, di vitalità storica, anche se protese verso un'armonia originaria in cui l'inteso si rivela nella sua natura pura e vera – quella della pura lingua. La storia in Benjamin è perciò sempre teleologica, sottintesa anche nei termini come *meinen*, *Intention*.

Nelle singole lingue, non integrate [*unergänzten Sprachen*], il loro inteso [*Das Gemeinte*] non si può mai incontrare in relativa autonomia, come nelle singole parole o proposizioni, ma è piuttosto colto in un costante divenire [*Wandel*], finché dall'armonia di tutti quei modi di intendere non sarà in grado di scaturire come la pura lingua. Fino a quel momento esso rimane nascosto nelle lingue. Ma se queste si sviluppano [*wachsen*] in tal modo fino alla fine messianica della loro storia, allora è la traduzione, che si accende all'eterna sopravvivenza [*Fortleben*] delle opere e all'infinito rivivere [*Aufleben*] delle lingue, a fare sempre di nuovo la prova di quel sacro processo di crescita [*Wachstum*] delle lingue [...].⁷⁴

La traduzione è dunque il modo in cui l'opera tradotta va avanti vivendo, continua a vivere (*Fort-leben*), mentre le lingue rivivono, rinnovando la loro forza vitale (*Auf-leben*). Le lingue vivono in quanto “dis-integrate”, dunque separate e irriducibilmente differenti. E finché hanno bi-

⁷⁴ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., pp. 227-228.

sogno di tradursi e di integrarsi l'inteso che viene espresso nelle singole lingue sarà in continuo divenire. Ciò a cui le lingue tendono, ovvero, ciò che in-tendono, non va concepito soltanto come ciò che deve avvenire, ma anche come una sorta di condizione nascosta che sta alla base della storia stessa della lingua. «E ciò che cerca di presentarsi [*sich darzustellen*], anzi di costituirsi [*herzustellen*], nel divenire delle lingue [*Werden den Sprachen*] è il nucleo della lingua pura»⁷⁵. Questo nucleo Benjamin lo definirà come l'intraducibile, un residuo intangibile che si sottrae a qualsiasi resa espressiva, e che «benché nascosto e frammentato, è tuttavia presente [*gegenwärtig*] nella vita come il simboleggiato stesso, nelle creazioni [*Gebilden*] però risiede solo simboleggiando»⁷⁶. L'essenza ultima della lingua, il suo più radicale essere-lingua, è a sua volta l'intraducibile e l'incomunicabile. La vita storica delle lingue dunque scaturisce da questa intraducibilità trascendentale che rimane immanente a ogni tentativo di traduzione, come sua condizione di possibilità⁷⁷. La storia

⁷⁵ *Ibid.*, p. 233. Questa affermazione è da leggersi con quella in cui Benjamin dice che la traduzione non può istituire, produrre [*herstellen*] il rapporto intimo tra le lingue, ma può presentarlo [*darstellen*] e realizzarlo in forma germinale. La traduzione come motore nel divenire delle lingue è dunque autopresentazione e autoproduzione della pura lingua.

⁷⁶ *Ibid.* (traduzione modificata).

⁷⁷ Di primo acchito quest'affermazione può sembrare in contrasto con quello che si è detto prima, poiché si parlava della traducibilità come fondamento. Ma la struttura della traducibilità è tale da precludere la sua piena attualizzazione – come argomentava anche Andrew Benjamin – ovvero, la traducibilità rende possibile la traduzione come processo incompleto che include la propria negatività. In questo senso, dire che la traducibilità o l'intraducibilità sono fondamento della lingua è lo stesso, dato che l'una implica l'altra. Per lo stesso motivo Andrew Benjamin parlava della traducibilità nei termini dell'Assoluto linguistico: essa è l'infinito della lingua, una condizione della possibilità della pluralità delle lingue. Cfr. A. BENJAMIN, *The Absolute as Translatability. The Working Through Walter Benjamin on Language*,

continua a vivere attraverso le traduzioni, o meglio attraverso le lingue che si traducono. La loro traducibilità, intesa benjaminianamente come esigenza (*Forderung*) dell'altra lingua, è la fonte della loro vita⁷⁸.

La tesi con cui vorrei concludere è che la vita storica del linguaggio e delle sue creazioni è un effetto della negatività che si esibisce nella traduzione. E siccome la negatività della traduzione è plasmata come logica di contraddizione, allora è proprio la contraddizione l'elemento che fonda la storicità del linguaggio e la vitalità delle lingue⁷⁹. La traduzione, in virtù della sua struttura negativo-contraddittoria, costituisce dunque «la pulsazione immanente dell'automovimento e della vitalità»⁸⁰ della lingua. L'anima dialettica della lingua risiede nella traducibilità che ogni traduzione mette in pratica come principio immanente dell'essere linguistico. In questo

cit. D'altronde, possiamo menzionare anche Hamacher che parla della traducibilità che è a sua volta intraducibile, cioè dell'intraducibilità della stessa traducibilità da cui si desume una tesi secondo cui la lingua sarebbe intraducibile perché si muove necessariamente nel medium della traduzione. Cfr. WERNER HAMACHER, *Intensive Sprachen*, in *Übersetzen: Walter Benjamin*, cit., p. 224.

⁷⁸ Sull'essenza linguistica del tempo storico che origina nella traducibilità cfr. il già citato testo di W. HAMACHER, *Intensive Sprachen*, cit.

⁷⁹ Angelica Nuzzo nella sua analisi hegeliana del processo traduttivo attribuisce al potere contraddittorio del medio, dello spazio in mezzo, la condizione della sua trasformabilità: «Il movimento della traduzione rende giustizia all'originalità dell'inizio violando e sovvertendo la sua presunta originalità, cioè mostrando il suo carattere contraddittorio. La giustizia che spetta al medio contraddittorio (*the contradictory middle*) è la perdita dell'innocenza dell'immediatezza, una perdita che fa avanzare i processi storici e produce trasformazioni individuali e collettive» (ANGELICA NUZZO, *Translation, (Self-Transformation), and the Power of the Middle*, «PhiloSophia», 2013, 3/1, p. 24).

⁸⁰ «die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit» – è l'espressione che Hegel usa proprio per descrivere la negatività acquistata nella contraddizione (G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, in Id., *Werke. Band 6*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, p. 77; trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, cit., p. 493).

sensu la traduzione smette di essere un atto comunicativo di secondo grado, come spesso viene rappresentato dal senso comune, ovvero come una mediazione posteriore che deve rimediare alla mancata comunicazione di primo grado. La traduzione – e questo insegna il testo di Benjamin – non deve comunicare il senso, ma emanciparsene. Solo la traduzione liberata dal suo compito comunicativo si rivela nella sua natura più intima, quella di essere la vita interiore della lingua, il processo di apertura all'altro che costituisce l'essere-lingua della lingua. O detto in altri termini, la traduzione che non riesce a tenere ed esprimere la contraddizione ricade nella mera comunicazione caratterizzata dalla dicotomia tra il destinatario e il mittente, tra la parola e la cosa, tra il messaggio originario e la sua ricomunicazione nell'altra lingua (tutto ciò si può annoverare nella concezione borghese della lingua⁸¹). La traduzione atta a sostenere in sé la contraddizione è l'operazione linguistica fondamentale che genera l'altro, riscrive il già detto e partecipa alla costante produzione del significato in un aprirsi del non-detto, del non-comunicabile e dell'intraducibile, i quali, a sua volta, esistono solo come modalità del dire e del tradurre. Ma l'apertura di cui si tratta, cioè la scissione che alligna in ogni lingua, corrisponde alla negatività depositata nello scarto tra l'inteso e il modo d'intendere che la traduzione esibisce. Questo scarto – nei termini più logici – funziona come contraddizione, e cioè come reciproco determinarsi dell'identità e della differenza, dello stesso e del particolare. È il processo che abbiamo cercato di spiegare come un co-implicarsi tra la distanza di sé e il riportarsi a sé, tra l'esclusione e l'inclusione. In Benjamin questo co-implicarsi viene concettualizzato anche attraverso l'ambiguità della pura

⁸¹ Cfr. W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale*, cit., pp. 284, 289. Si veda anche la nota 46 nel prossimo capitolo.

lingua, che è allo stesso tempo irraggiungibilmente lontana e sempre presente. Questo fatto ha le sue ripercussioni anche sulla negatività stessa, dato che la traduzione, insomma, esibisce la negatività dell'essere linguistico legittimata a sua volta dall'esistenza e dalla lontananza della pura lingua.

Sembra che in fondo ci sia una negazione più radicale, un essere-già-negato: l'ambito in cui le lingue si conciliano e compiono, secondo Benjamin, è predestinato, pre-determinato (*vorbestimmt*) e allo stesso tempo negato, interdetto (*versagt*)⁸². Questo essere-negato dello stato finale del compimento (*Erfüllung*) delle lingue articola in realtà lo spazio aperto tra l'inteso e i modi d'intendere che si palesa nel reciproco escludersi tra le parole delle lingue straniere. In altri termini, tutto il rapporto di negazione e di complicazione tra il *Brot* tedesco e il *pain* francese che Benjamin porta come esempio è strettamente legato alla natura anfibia della pura lingua, che è sia predestinata che negata, ossia, nello stesso tempo, necessaria e impossibile. Ciò che rende possibile la traduzione deve essere a sua volta attraversato da una negazione originaria, un evento di negazione già avvenuto, ovvero da una preclusione di fondo che Benjamin definisce come il nocciolo intraducibile della lingua. Un tale intraducibile – la lingua in quanto intraducibile – garantisce la permanenza del condizionamento e dell'apertura della storia delle lingue: l'intraducibile in altre parole tiene in vita il processo

⁸² «In essa [nella traduzione] l'originale s'innalza [*wächst hinauf*] in un'atmosfera, per così dire, superiore e più pura della lingua, nella quale a lungo andare non è in grado di vivere, come è anche ben lungi dal raggiungerla in tutte le parti della sua figura, ma a cui tuttavia per lo meno allude [*hindeutet*], in modo mirabilmente penetrante, come all'ambito predestinato [*vorbestimmt*] e precluso [*versagt*] della conciliazione e del compimento delle lingue» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228).

traduttivo della storia. Tuttavia, nella prospettiva benjaminiana, lo stesso fondamento del divenire storico delle lingue a sua volta deve rimanere *storicamente* negato pur essendo operante come negazione sottostante al divenire delle lingue: l'intraducibilità è quindi negante e negata.

Si potrebbe obiettare che qui sono in gioco due nozioni diverse di negazione: l'una esprimibile nell'operatore logico "non" che funge da motore logico della determinazione linguistica, e l'altra che indica una scissione, un'impossibilità, un'interdizione, un'intraducibilità. Ciò che volevamo trarre da Benjamin è l'idea dell'inseparabilità tra questi due piani, così come sono inseparabili la traducibilità e l'intraducibilità, la lingua e l'incomunicabilità: e cioè, in primo luogo, c'è il piano dell'immanenza della lingua, del suo funzionamento interno dato nel movimento tra l'inteso e il modo di intendere, e, in secondo luogo, c'è il piano di auto-trascendenza della lingua la quale si spinge 'fuori' di se stessa (anche se questo "fuori" è sempre linguisticamente mediato), diretta verso la pura lingua che non è nient'altro che la negazione della lingua nella sua istanziazione storica. In quanto parola inespressiva e creativa (*ausdrucksloses und schöpferisches Wort*)⁸³, nota Benjamin, la pura lingua non esprime e non intende nulla; essa è in questo senso una vera non-lingua. È la pura forma della lingua scevra da qualsiasi contenuto, una lingua senza parole e regole grammaticali⁸⁴. Essa, in

⁸³ *Ibid.*, p. 234.

⁸⁴ È interessante notare che Nuzzo nel testo già citato (Cfr. A. NUZZO, *Translation, (Self-Transformation), and the Power of the Middle*, cit., p. 25) descrive l'idea assoluta alla fine della *Logica* di Hegel negli stessi termini: l'idea assoluta come parola originaria (*das ursprüngliche Wort*) non comunica niente, un'espressione che sparisce subito, è il puro atto di traduzione. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 936. Per gli ulteriori sviluppi di questo argomento cfr. ANGELICA NUZZO, *The Untranslatable in Translation. A Hegelian Dialectics*, in «Verifiche» (Special Issue: *Hegel and/in/on Translation*), 2020, n. 1-2,

quanto non-lingua, incarna quel “non” *della* lingua, che origina anche il “non” *nella* lingua, al quale si riferiva Virno nelle sue analisi. L’origine negativa, intesa come uno stato dell’essere-già-negato della lingua, coincide con la lingua in quanto tale, con la lingua allo stato puro⁸⁵: questa si presenta come mera relazione linguistica che già include in sé la possibilità della pluralità delle lingue, il loro essere-l’una-per-l’altra. La non-lingua inespressiva, ma espressa col concetto di pura lingua, funge da negazione originaria che costituisce ogni determinazione semantica, come abbiamo visto, e la sua più completa articolazione viene esibita nel rapporto traduttivo. La traduzione non è una sorda equazione di due lingue morte, diceva Benjamin; e non lo è proprio perché essa esibisce la natura negativo-contraddittoria della lingua che dà luogo alla vita storica delle lingue, che nel loro riecheggiarsi si riflettono l’una nell’altra.

pp. 1-18. In questo articolo l’idea assoluta, come grammatica universale del linguaggio logico, è pensata come il fondamentalmente in-traducibile che dà luogo al movimento incessante della traduzione. A tal proposito, Nuzzo, richiamandosi al testo di Derrida, parla del monolinguismo dell’idea assoluta.

⁸⁵ L’idea che l’interdizione c’entra con l’essenza della lingua, del detto, la troviamo in Derrida: «In che cosa la passione di un martire franco-magrebino può dunque testimoniare quel destino universale che ci assegna a una sola lingua mentre ce ne interdice l’appropriazione, con un’interdizione che si lega all’essenza stessa della lingua o piuttosto della scrittura, della marca, della piega della ri-marca?» (J. DERRIDA, *Il monolinguismo dell’altro. O la protesi dell’origine*, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 34).

Parte terza

IL TEMPO MATURO PER ESSERE IN RITARDO. SULLA TEMPORALITÀ STORICA DELLA TRADUZIONE

1. La traduzione in ritardo

La traduzione è un *afterspeech*, ovvero una *Nachschrift*, una *Nachrede*, un post-testo, oppure un post-discorso, potremmo dire. In tutte queste determinazioni viene sottolineata la posteriorità della traduzione, cioè il fatto che la traduzione viene dopo qualcosa che la precede come un originale, ossia un che di primo da cui il processo traduttivo parte e si estrinseca. E cosa indica esattamente questo “dopo” della traduzione? Qual è il significato epistemologico, ontologico, etico, politico del suo posizionarsi dopo qualcosa? Se la traduzione è qualcosa di successivo, un atto e un prodotto posteriore, come definire la temporalità della traduzione, il suo essere-dopo? Quando effettivamente accade una traduzione? O meglio: quando accade la sua posteriorità?

Prima di affrontare queste domande, per poter approfondire in modo soddisfacente la dimensione temporale della traduzione, va subito detto che la posteriorità della traduzione, come spesso viene percepita nel senso comu-

ne, coincide con una certa svalutazione e di conseguenza anche con una marginalizzazione sia del lavoro traduttivo sia della traduzione in quanto prodotto. La traduzione viene dopo e quindi si presume che essa sia inferiore al testo di partenza che sarebbe invece colmo di un senso genuino, il frutto di un'espressività irripetibile: in questa ottica una traduzione non può mai misurarsi con l'autenticità della parola originaria. Il suo "dopo", la sua posteriorità temporale si manifesta così come una secondarietà sulla scala gerarchica della valorizzazione. La traduzione sarebbe infine una copia *second-rate*, un atto di secondo grado sempre destinato a essere inferiore. Insomma, la domanda che si interroga sul dopo, su quel *post-* nella posteriorità della traduzione tende a invalidare le basi della gerarchia che santifica e mistifica l'originale dandogli una precedenza inabrogabile rispetto alla sua traduzione.

«La traduzione è più tarda dell'originale [*später als das Original*]»¹ – afferma Benjamin nel suo testo *Il compito del traduttore* che rimane sempre il punto di riferimento fondamentale e costante in questa nostra indagine della problematica traduttiva. Il filosofo tedesco in realtà è ben consapevole dell'ambiguità semantica che il termine *später* possiede nella sua lingua: esso può significare "dopo", "in seguito", "successivamente", "in futuro", ma anche "più tardivo". Si afferma qui qualcosa di sottilmente diverso rispetto alla mera posteriorità della traduzione? La traduzione non viene soltanto di seguito a un testo originale, essa è anche più tarda. Il ritardo per il senso comune rappresenta un momento che accade dopo un altro momento stabilito e atteso, ad esempio l'arrivo dopo l'inizio di un evento a causa di un rallentamento o impedimento. Ma non ogni cosa che accade dopo è anche in ritardo. "Essere tardivo" dice qualcosa di più rispetto a un

¹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 223.

semplice essere-dopo. Arrivare in ritardo comporta sempre un senso di perdita, cioè la percezione di un'occasione persa, di un'opportunità non colta, lasciata sfuggire; ma allo stesso tempo arrivare in ritardo nutre sempre la speranza che non sia veramente "troppo tardi".

Dire, dunque, che la traduzione è più tarda dell'originale potrebbe significare che la traduzione stia nello stato di perdita e di svantaggio, ma che speri ancora di raggiungere l'originale. La traduzione, dunque, accade in un momento del tempo non solo successivo al tempo dell'originale, ma in un momento anche per così dire sbagliato, inappropriato. È il momento del rendersi conto che un processo è già iniziato, oppure che l'evento è già accaduto, per cui bisogna fare i conti con la propria incapacità di seguirlo in tempo. La traduzione non può andare di pari passo con l'originale perché essi rimangono divisi da uno scarto temporale. Da ciò si potrebbe concludere che, mentre il tempo dell'originale è quello giusto, *rechtzeitig*², il tempo della traduzione sarebbe inopportuno.

Ma non si afferma così di nuovo una presunta inferiorità della traduzione che sta sempre in svantaggio rispetto a qualcosa di originario? O le cose stanno proprio diversamente e il discorso si può ribaltare: il vantaggio della traduzione, la sua peculiarità sta proprio nel suo tempo tardivo, nel suo svantaggio temporale? Non è il momento inopportuno della traduzione il suo momento vero, il suo *kairos*? In questo senso non sarebbe solo la traduzione manchevole, in perdita e in ricerca costante

² In *Einbahnstrasse (Strada a senso unico)* Benjamin dice che sull'albero dei testi sacri il commento e la traduzione sono le foglie eternamente rumoreggianti, mentre dall'albero dei testi profani sono i frutti che cadono tempestivamente («am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte»). Cfr. WALTER BENJAMIN, *Einbahnstrasse*, in Id., *Gesammelte Schriften IV*, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, p. 92.

di raggiungere l'originale che avanza: anche l'originale sarebbe in mancanza rispetto alla traduzione e ne avrebbe bisogno. E non è proprio questo il senso del concetto benjaminiano di *Forderung*, di esigenza³? L'originale esige la propria traduzione costitutivamente. E in quanto la esige esso la perde sempre, e incontrando una mancanza richiede un'ulteriore traduzione. Allora è anche l'originale in ritardo rispetto alla sua traduzione?

La categoria del tardivo, come possibile dimensione temporale autentica della traduzione, è quindi contrassegnata da una tensione implicita già nella parola *später*: la traduzione viene in seguito a, dopo il testo tradotto, ma questo accadimento della traduzione non è un mero susseguirsi di una cosa dopo l'altra, perché la traduzione è anche più tarda, dunque rivela uno stacco decisivo nei confronti dell'originale dal quale la distingue anche uno slittamento temporale. Bisogna però astenersi dalla conclusione che dal ritardo della traduzione possa essere dedotta una temporalità giusta e autentica dell'originale. E come appoggio alla tesi contraria proponiamo qui la traduzione alla lettera del termine *später* (e la *Wörtlichkeit*, "letteralità", fedeltà alla parola, è ciò che Benjamin presenta come vera traduzione): cioè bisogna rendere *später* letteralmente come "più tardivo", con il comparativo che potenzia e intensifica il ritardo.

³ Benjamin tratta la traducibilità nei termini di un'esigenza "oggettiva" dell'opera originale, e non come una capacità soggettiva del traduttore di tradurre il testo. La traducibilità significa l'indimenticabilità oggettiva di alcuni testi. Secondo «il concetto rigoroso della traduzione», la traduzione è una forma e quindi «a certe opere la traducibilità dev'essere essenziale» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., pp. 222-223). Berman interpreta questa esigenza formale di essere tradotti perfino come un desiderio del testo – desiderio che coincide con il suo momento opportuno, il suo *kairos*, ma solo nella dimensione della tardività.

Il fatto che la traduzione sia *più tarda* dell'originale può essere interpretato anche come un riconoscimento del ritardo esistente già nella temporalità dell'originale: anche l'originale accade tardi, ma il ritardo della traduzione è ulteriore. C'è un eccesso del ritardo, e dunque l'eccesso di una mancanza. Anzi, è solo il ritardo della traduzione che ci lascia vedere questa mancanza 'originaria'. La cesura e il divario temporale che abita già nell'originale stesso è visibile solo con la traduzione. Ed è dunque la traduzione che ci fa capire che anche *il suo* originale non abita il proprio tempo in un modo autentico. La differenza temporale in gioco quindi non sarebbe quella tra una temporalità giusta e opportuna dell'originale, da un lato, e una temporalità svantaggiata della traduzione, dall'altro, perché ciò che accomuna il testo di partenza e la sua traduzione sarebbe tuttavia una e la stessa temporalità dell'essere-in-ritardo, e la differenza starebbe soltanto nel grado del ritardo, nella sua intensità. Il compito sarebbe ora di vedere in che senso proprio questo scarto temporale che contraddistingue il ritardo, l'essere-tardi, è proprio elemento che apre l'originale a un orizzonte storico di modo che l'originale continua a vivere nelle proprie traduzioni ulteriormente tardive. Possiamo formulare il nostro punto preliminare in questo modo: ciò che non è capace di abitare soltanto il proprio tempo è destinato ad avere una storia, ad essere continuamente tradotto, e dunque ad abitare anche in altre lingue, sempre nel ritardo.

Attenendosi di più al testo di Benjamin possiamo ipotizzare che l'uso significativo della parola *später* esprima una decisiva temporalità storica della traduzione come se la tardività fosse costitutiva della dimensione storica stessa. E infatti, la frase in cui si dice che la traduzione è più tarda dell'originale segue a un importante passo in cui

Benjamin riconduce il rapporto tra la traduzione e l'originale a una processualità vitale, espressa nel concetto di sopravvivenza e introdotta nella riga precedente⁴. Dopo aver esposto il principio di traducibilità nei termini dell'esigenza dell'opera stessa, e cioè come una caratteristica insita nell'opera, e non come la capacità soggettiva degli uomini di tradurre, Benjamin insiste sul rapporto intrinseco tra vita e storia, secondo il quale a tutto ciò che è storico si deve attribuire la vita⁵. Il suo concetto di sopravvi-

⁴ La connessione della traduzione con l'originale è vitale (*Zusammenhang des Lebens*) e «come le manifestazioni vitali [*Außerungen des Lebens*, espressioni della vita] sono connesse nel modo più intrinseco con il vivente senza significare qualcosa per lui, così la traduzione promana [*hervorgeht*] dall'originale» (*Ibid.*, p. 223).

⁵ L'idea della vita è tanto centrale nell'opera del giovane Benjamin che ha dato luogo a una serie di concetti rilevanti (Cfr. DANIEL WEIDNER, *Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin*, in *Benjamin-Studien 2*, hrsg. von D. Weidner, S. Weigel, Wilhelm Fink, München 2011, pp. 161-178). Il concetto che è diventato in seguito celebre per le sue interpretazioni contemporanee è quello di "nuda vita" (*Bloßes Leben*), ovvero "mera vita", esposto nello scritto sulla violenza del 1921, dove si accenna anche alla «pura violenza divina sopra ogni vita in nome del vivente» (W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in *Id.*, *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, cit., p. 485). È da notare anche l'occorrenza singolare del termine *Überleben*, la sopravvivenza dell'opera, nella dissertazione sulla *Kunstkritik* nel romanticismo tedesco. Negli scritti precedenti a questo, a parte un saggio del 1915 intitolato *La vita degli studenti*, c'è anche un commento di Benjamin a due poesie di Hölderlin, dello stesso anno, nel quale la vita si dimostra decisiva nella definizione della poesia (*Id.*, *Due poesie di Hölderlin*, in *Id.*, *Opere complete. Scritti 1906-1922*, cit., p. 217-239). Entrambe le poesie iniziano con lo stesso verso "Sind denn dir nicht verwandt alle Lebendingen" ("Non ti sono forse parenti tutti i viventi"), intrecciando con l'immagine della vita anche quella di parentela, un altro tema dominante nel saggio sul traduttore. Hölderlin quindi costituisce una fonte imprescindibile per le riflessioni di Benjamin in questi anni. In ogni caso, solo con l'*Übersetzer-aufsatz* il concetto di vita acquista un ruolo fondamentale e viene sviluppato ulteriormente. E allora, cos'è la vita per Benjamin? È chiaro subito l'intento del testo sul traduttore di determinare la storia nei termini di un processo vitale, il che vuol dire che la storia è un processo di crescita e maturazione,

venza va dunque trattato in questo ambito dove la storia dell'opera coincide con la sua processualità vitale, mentre quest'ultima si esibisce attraverso il principio della traducibilità. All'interno del campo semantico del concetto di vita, Benjamin introduce leggeri slittamenti terminologici che lo portano a creare concetti affini, come ad esempio, quello di *Fortleben* che è simile allo *Überleben*, perché condivide lo stesso legame con la vita, ma tra i quali non si può mettere il segno di equazione. La confusione potrebbe sorgere anche dal fatto che spesso nelle traduzioni di Benjamin – come accade tra l'altro nella traduzione italiana – *Fortleben* e *Überleben* vengono tradotti entrambi indistintamente come “sopravvivenza”. Mentre *Überleben* mantiene un'affinità fonetica con *Über-setzen*, attraverso il comune prefisso che indica il movimento di andar oltre, o di posizionarsi al di sopra di qualcosa, nel *Fortleben*, invece, l'accento è posto proprio sull'aspetto continuativo della vita e significa piuttosto il perdurare nella vita, dunque non tanto sopravvivere quanto proprio continuare a vivere.

Nel suo testo Benjamin distingue in qualche modo la sopravvivenza dalla vita stessa dicendo che la traduzione proviene, esce fuori non dalla vita dell'originale ma dal suo sopravvivere (*Überleben*). La traduzione è un'espressione o la manifestazione della vita (*Äußerung des Lebens*)

di riproduzione, di generazione delle affinità, trasformazione. Ogni entità storica è quindi vivente. Da ciò comunque non consegue una “biologizzazione” della storia, bensì al contrario, una riconduzione della vita alla storia, anziché alla natura. Benjamin ci dice che bisogna assegnare la storicità a tutto ciò che ha vita (e dunque anche alla vita naturale). Si tratta effettivamente di un'identificazione tra vita e storia a partire dalla seconda. E non per caso questo gesto a Derrida sembra hegeliano (Cfr. J. DERRIDA, *Des Tours de Babel*, cit., p. 385). La vita, essendo sostanzialmente lo spirito, la storia, sarebbe già dall'inizio sopravvivente, la vita che va oltre se stessa, «un più di vita» di cui parlava appunto Derrida nel suo commento (*Ibid.*, p. 386).

che origina nel vivente-originale o meglio dalla sopravvivenza del vivente. E subito dopo aggiunge la frase sulla quale abbiamo focalizzato la nostra attenzione: «Tant'è che la traduzione è più tarda [*später*] dell'originale, e nelle opere veramente significative, che non trovano mai i loro traduttori d'elezione all'epoca in cui sorgono, essa designa appunto lo stadio della loro sopravvivenza [*Fortleben*]»⁶. Come vediamo due termini diversi vengono resi ugualmente con "sopravvivenza".

Affermando l'essere-in-ritardo della traduzione, Benjamin introduce il concetto di *Fortleben* delle opere «veramente significative». Una cosa molto interessante da notare è che in tutto questo discorso sul processo traduttivo come processo storico-vitale il concetto del sopravvivere come *Überleben* appare solo una volta e quell'unica volta tra parentesi. Data l'importanza del concetto è curioso notare che Benjamin introduce il concetto di *Überleben* per dare subito spazio a un altro concetto affine, quello di *Fortleben* a cui ricorre più volte nelle pagine successive. Perché lo *Überleben* scompare subito appena introdotto? E cioè perché il termine che significa "sopravvivenza" non sopravvive nel testo stesso?

La conclusione che possiamo proporre è che Benjamin lo fa scomparire proprio per precludere una certa sovrapposizione o identificazione tra il concetto del vivere, quello del continuare a vivere, e quello del sopravvivere, nonostante la loro affinità e il loro legame intrinseco. Sembra che la traduzione come *Überleben* sia un fenomeno raro, perché il sopravvivere implica una particolare sussistenza delle opere letterarie da tradurre e della loro oggettività (*Sachlichkeit*). Sulla differenza tra i termini nel quadro semantico della vita in Benjamin (ai quali si può

⁶ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 223.

aggiungere anche quello di *Nach-Leben*⁷), ha attirato l'attenzione Antoine Berman, grande studioso dell'opera di Benjamin. Berman sottolineava il fatto che la traduzione vera di un'opera non può avvenire nell'epoca in cui l'opera è nata⁸. La vita continuativa dell'opera, e cioè il suo *Fortleben*, non coincide con la sua traduzione ma prepara la strada per essa, cioè costituisce la sua traducibilità, intesa non come una proprietà a-storica, ma come una possibilità da storicizzare. In altri termini la temporalità dell'opera deve maturare, cioè deve realizzarsi attraverso le varie fasi della sua vita per manifestarsi infine nel momento giusto della traducibilità. Ogni testo letterario deve prendersi il proprio tempo per realizzarsi come traducibile.

La storia delle grandi opere d'arte conosce la loro discendenza dalle fonti, il loro prendere forma nell'epoca dell'artista e il periodo della loro sopravvivenza [*Fortleben*], fondamentalmente eterna, presso le generazioni successive [*nachfolgenden Generationen*]. Questa sopravvivenza [*Fortleben*], laddove viene alla luce, si chiama gloria.⁹

⁷ *Nachleben* non è il termine che viene usato nel saggio sul traduttore. Nei *Passagenwerken* "Nachleben", tradotto come "sopravvivenza", rientra nella caratterizzazione della comprensione storica, il che salda ancora la connessione tra vita e storia: «La "comprensione" storica [*Geschichtliches "Verstehen"*] va intesa fondamentalmente come una sopravvivenza del compreso [*Nachleben des Verstandnen*] e, dunque, come base della storia, va in genere considerato quanto è stato riconosciuto nell'analisi della "sopravvivenza dell'opera" [*Nachleben des Werke*] e della sua fortuna [*Ruhmes*]» (W. BENJAMIN, *I "passages" di Parigi*, in Id., *Opere complete*, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, p. 514). Cfr. anche D. WEIDNER, *Fort-, Uber-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin*, cit. Nelle tesi *Sul concetto di storia invece appare nacherleben* ("rivivere" un'epoca).

⁸ Cfr. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., pp. 90-91.

⁹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 224.

Anche qui emerge una concezione del tempo che fa da base della teoria di Benjamin. Ma soprattutto egli sembra qui distinguere le varie espressioni temporali, oppure le varie fasi della storia di un'opera *anticipatorie* di una sua traduzione. C'è il tempo della nascita dell'opera, in cui essa prende forma e coincide con il periodo della vita dell'artista stesso, poi c'è il periodo della continuità della vita dell'opera, della sua sopravvivenza nel senso di *Fortleben*, la quale Benjamin definisce perfino «fondamentalmente eterna»; questa fase vitale è possibile soltanto in un momento successivo, in un'epoca che supera la vita dell'autore. Il tempo della continuità della vita dell'opera letteraria significa, nelle parole di Benjamin, nient'altro che la sua gloria: «traduzioni che siano più che semplici trasmissioni sorgono quando, nel suo sopravvivere [*im Fortleben*], un'opera ha raggiunto l'epoca della sua gloria»¹⁰. A ben vedere, nessuna di queste fasi nella storia del testo letterario (nascita, gloria, le generazioni successive) coincide necessariamente con il tempo della sua traduzione. Sembra che nemmeno la sopravvivenza, intesa ora come *Fortleben*, sia necessaria («laddove viene alla luce» lascia intuire che il destino dell'opera rimanga indeciso), e le domande che si aprono sono le seguenti: solo l'opera che gode il periodo della sua gloria continua a vivere oppure ci sono altri criteri del *Fortleben*? La vita continuativa dell'opera dipende allora da fattori esterni alla sua traducibilità? Oppure se, in fin dei conti, la traducibilità definisce anche il destino della continuità vitale dell'opera, come può una traduzione emergere solo in virtù della continuità? La domanda, in sintesi, è: come la continuità dell'opera diventa sopravvivenza?

La traduzione – bisogna ribadire – proviene dal sopravvivere dell'opera nel senso del suo *Überleben* che va

¹⁰ *Ibid.*

affrontato come un momento *nella* continuità di vita, del *Fortleben*, anche se si tratta di un momento che introduce una certa rottura perché apre la vita dell'opera ad altre possibilità imprevedibili. E quindi il sopravvivere di un'opera nelle sue traduzioni viene preparata dalla continuità della vita nel tempo successivo alla nascita dell'opera, in altri termini, dopo la scomparsa del suo creatore. La vera traduzione, come per altro interpreta anche Berman, deve aspettare il momento giusto e questo momento giusto è prima di tutto la morte dell'autore. Questa tesi può sembrare troppo forte e limitata, dato che sappiamo bene come le opere si traducano immediatamente dopo la loro creazione, ancora durante la vita dell'autore, e come queste traduzioni non siano necessariamente cattive traduzioni. Benjamin non intende però fornire gli strumenti per riconoscere quando sarebbe il momento giusto di tradurre un testo, ma individuare ciò che è l'essenziale nella traduzione. E l'essenziale – questa la tesi centrale – risiede nella storicità del principio della traducibilità che si realizza nella continuità della vita di un testo. E tale continuità è essenzialmente un andare oltre la vita dell'autore.

La temporalità della traduzione che costituisce il sopravvivere dell'originale proviene dalla gloria¹¹ di

¹¹ Come interpretare il concetto di gloria (*Ruhm*) e la sua unicità in queste pagine? È interessante far notare che nel contesto dei testi del giovane Benjamin, la gloria appaia soltanto nel saggio sul traduttore. Berman ha ragione quando scrive che la gloria benjaminiana non significa la celebrità del testo e nemmeno la fama dell'autore. È un concetto oggettivo, cioè indipendente dalla ricezione dell'opera, una gloria pura che va associata al concetto dell'indimenticabile (e di conseguenza alla traducibilità). Un testo è "glorioso" anche se è caso mai sconosciuto o dimenticato, perché la gloria è la realizzazione del valore indimenticabile, storico del testo che 'merita' di perdurare nel tempo. Duarte invece nel concetto benjaminiano di *Ruhm* vede un'operazione culturale simile alla canonizzazione di un'opera (J. F. DUARTE, *The Power of Babel: "Pure Language as Intertranslation"*, cit., p. 277). L'opera raggiunge la gloria quando diventa una sorta

quest'ultimo, ma non si riduce a essa (le traduzioni devono alla gloria la loro esistenza, dice Benjamin, e non viceversa). Non è che l'opera raggiunge la sua gloria attraverso le traduzioni, anzi, è la gloria raggiunta quella che esige la traduzione, o meglio: la gloria è la prova della traducibilità del testo. In quel momento la continuità della vita *diventa* sopravvivenza. Nel proprio continuare a vivere, nel *Fortleben*, l'opera dimostra che è capace di vivere oltre la propria epoca. Nel sopravvivere invece essa dimostra la capacità di vivere oltre e sopra (*über*) la propria lingua originaria. Questo è il senso autentico del sopravvivere benjaminiano. Per (sopra)vivere in un'altra lingua l'opera deve essere capace di vivere anche oltre l'epoca della sua nascita. E in questo sopravvivere l'opera si apre verso una dimensione superiore che per Benjamin significa un'affinità sovrastorica tra le lingue e, in fin dei conti, la manifestazione della natura più profonda della lingua, cioè "pura lingua".

Non soddisfa dunque attribuire alla traduzione la temporalità della mera successione e del mero passare, non basta cioè che l'epoca della nascita dell'opera sia tramontata, perché è necessario che l'opera, raggiungendo la sua gloria, si realizzi in quanto traducibile. La traduzione non viene determinata temporalmente solo dal suo avvenire dopo un certo periodo della vita dell'opera, cioè dall'essere *nachfolgende*. C'è qualcosa in più che il sopravvivere porta con sé e che non si riduce alla continuità della vita – ed è il momento del ritardo. Sembra che la vera traduzione sia *allo stesso tempo* in attesa e in ritardo, collocata in mezzo tra un 'non-ancora' e un 'già-accaduto'. L'opera

di canone artistico o letterario. Il concetto di gloria in questo senso è forse assimilabile a quello del classico in Gadamer, cioè il classico come modo dell'essere dello storico, ciò che è sempre contemporaneo e parla a ogni presente (anche se non ci fosse nessuno che lo ascolta).

deve attendere il momento opportuno della propria traduzione, ma quando questo succede, è già tardi.

Traduzioni che siano più che semplici trasmissioni sorgono quando, nel suo sopravvivere [*im Fortleben*], un'opera ha raggiunto l'epoca della sua gloria [...]. In esse la vita dell'originale attinge, in modo sempre rinnovato, il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento [*stets erneute späteste und umfassendste Entfaltung*].¹²

Qui, soprattutto in riferimento all'ultima frase, viene in superficie un altro nesso concettuale non facile da districare: il dispiegamento del testo – nel senso del suo potenziamento – si rinnova sempre e nella traduzione è più completo, ma anche più tardivo. La traduzione italiana nasconde il riferimento all'essere “il più tardivo”, al superlativo della parola *spät*, che nella citazione sopra viene tradotto come “ultimo”. Quanto più la traduzione è tardiva tanto più si rinnova il testo originale. Per certi versi, il dispiegamento “ultimo” nella traduzione che rinnova il testo suggerisce un certo ritorno al primo periodo della vita del testo e cioè alla sua creazione e nascita. *Überleben* conduce così a un *Aufleben*, a un rivivere, una rinascita del testo nell'altra lingua. La forma temporale che così si dà al dispiegamento (*Entfaltung*) non è solo la forma continuativa della vita ma anche un continuo ritorno della sua temporalità originante e generativa¹³. Il ritardo rigenera e la temporalità dell'*Ent-faltung* inaugura il momento di ri-apertura, di un nuovo inizio.

¹² W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 224.

¹³ Il riferimento di Benjamin qui potrebbe essere a Goethe e alla sua idea di ringiovanimento (*Verjüngung*). Cfr. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., p. 93. Come vedremo verso la fine di questo capitolo, non è legittima un'immediata identificazione tra il rinnovamento, la rinascita e il ringiovanimento.

La contraddizione del *modus temporale* nel quale sussiste la traduzione esprime in realtà una certa temporalizzazione dell'opera stessa che deve manifestare le varie forme del rapporto con se stessa e della propria oggettività, in un processo dove la traducibilità ne è l'elemento decisivo. Come abbiamo visto nelle righe precedenti e come si evince dal penultimo brano citato sopra, vivere (*leben*), continuare a vivere (*fortleben*) e sopravvivere (*überleben*) scansionano le varie fasi nella storia dell'opera letteraria, o per meglio dire, i vari strati del tempo attraverso cui il testo, sviluppando il rapporto con se stesso, raggiunge la sua gloria e poi la sua maturità. La traduzione che interessa Benjamin, e cioè non una qualsiasi traduzione ma quella che non è una semplice comunicazione, ovvero *Vermittlung*, emerge nel momento della maturità dell'opera quando la sua vita esige la sopravvivenza, e cioè il passaggio del testo in un'altra lingua, in un'altra formazione della vita. Il prefisso *über-* indica dunque questo movimento del testo oltre se stesso e sopra se stesso che lo fa elevare a una dimensione che Benjamin stesso chiamerà superiore.

È importante qui tenere in mente che è lo stesso principio di traducibilità a costituirsi ed esibirsi nell'orizzonte del tempo. Quando si ritiene che la traducibilità sia essenziale a certe opere che esigono la propria traduzione, e cioè esigono un dispiegamento nella propria storia, non si intende dire che il principio della traducibilità vada esonerato da questo processo di temporalizzazione. La traducibilità non è una caratteristica atemporale del testo, ma come dice Berman, è nata nella temporalizzazione del testo, ed è anzi la sua più tarda espressione¹⁴.

Il momento di sopravvivenza rappresenta, come già indicato, una certa discontinuità: il testo si muove oltre

¹⁴ *Ibid.*, p. 94.

i confini della propria lingua e dunque entra in contatto con altri contesti linguistici per cui il dispiegamento del testo è più aperto, più imprevedibile: in altri termini, il testo ha una nuova vita e non viene percepito soltanto come una continuazione. Mentre la fase della gloria di un testo, cioè il suo continuare a vivere, rendeva il testo a sé stante, autosussistente e oggettivo, ovvero il perdurare dell'opera nelle generazioni successive creava le condizioni per una vita irriducibile all'epoca in cui era stata concepita e creata, nell'andare oltre se stesso del testo, invece, si creano le condizioni per un tipo di maturità che è profondamente legata alla trasformazione linguistica. Ed è appunto una post-maturazione, come vedremo nel concetto di *Nachreife*.

Riassumiamo: senza alcuna traccia di vitalismo irrazionale o di derive animistiche, Benjamin ci suggerisce che l'opera poetica, oppure «le opere veramente significative», hanno una vita, cioè una storia, perché sopravvivono oltre il tempo in cui sono nate e nonostante i cambiamenti necessari cui col tempo vanno incontro sia il contesto dell'opera sia la lingua. I due termini che Benjamin ha usato e che abbiamo cercato di analizzare – *Fortleben* e *Überleben* – oltre a caratterizzare una capacità dell'opera stessa di andare oltre il proprio tempo e la propria lingua in cui è scritta, indicano anche una radicale temporalità entropica¹⁵, un processo irreversibile in cui sono coinvolti sia il testo originale che le traduzioni. Quando Benjamin sostiene che la traduzione promana dall'originale come da un vivente, questo significa che non può tornare ad esso. La nascita della traduzio-

¹⁵ Sulla traduzione come processo entropico si veda GAETANO CHIURAZZI, *La storicità della traduzione: asimmetria, irreversibilità, entropia*, in *Culture in traduzione: un paradigma per l'Europa*, cit., pp. 103-112.

ne è per certi versi un abbandono definitivo dell'originale. Ma allora cosa sopravvive nella traduzione? Potremmo dire che ciò che sopravvive è proprio l'abbandono¹⁶ dell'originale, il suo continuo abbandonarsi articolato come apertura alle ulteriori significazioni e come messa in atto dell'irreversibilità storica. La sopravvivenza dell'abbandono dell'originale è una sorta di resistenza – la resistenza contro la sua riduzione a un luogo, una lingua, una sola significazione. La traduzione in questo modo salva l'originale, lo salva dal suo contesto originario, lo salva dalla sua autonomia e anche, perché non dirlo, dalla sua gloria “religiosa”, cioè dalla canonizzazione. Il massimo dispiegamento per un testo appunto non sta nella gloria, bensì nella trasfigurazione traduttiva che ne fa trasparire la pura lingua.

Sarebbe comunque fuorviante pensare che la traduzione sia solo un espediente la cui funzione sta nel salvare un'opera. La traduzione pensata in tutta la sua radicalità invita giocoforza a pensare radicalmente anche il suo rapporto con il testo originale, rapporto che non può essere ricondotto al rapporto di un primo con un che di secondario. Per certi versi è l'opera letteraria e artisti-

¹⁶ Il titolo del saggio di Benjamin contiene un riferimento semantico all'abbandono (*die Aufgabe*, oltre a significare “compito”, “incarico”, “missione”, significa anche “rinuncia”, “abbandono”, soprattutto nella forma sostantivata del verbo *das Aufgeben*). Di conseguenza, *die Aufgabe des Übersetzters* allude all'abbandono del traduttore, o meglio, all'abbandonarsi del traduttore. “Abbandono”, inoltre, mantiene l'associazione con “dono” e con tutta la dimensione del dovere, della legge e del debito, la quale è stata importante nella ricezione francese contemporanea e soprattutto in Derrida (Cfr. J. DERRIDA, *Des Tours de Babel*, cit., pp. 380sgg.). Paul de Man nell'*Aufgabe* trova perciò il significato della sconfitta che subisce il traduttore. Anche Carol Jacobs percepisce una certa ironia nel titolo: il traduttore è *aufgegeben* (Cfr. C. JACOBS, *The Monstrousness of Translation*, cit., p. 765). Importante è tuttavia non scambiare questo abbandono del soggetto con l'invisibilità del traduttore.

ca stessa ad essere definita e valutata secondo il criterio della sua traducibilità. E quando Benjamin parla di certe opere alle quali la traducibilità deve essere essenziale, oppure quando si riferisce alle «opere veramente significative», ciò che restringe il campo di creazione artistica e rende significative alcune di loro è esattamente il principio della loro traducibilità. In un modo non privo di una certa tautologia¹⁷, potremmo dire, le opere sono significative se sono traducibili, e solo le opere veramente significative sono traducibili. Ma ciò che a Benjamin veramente sta a cuore non è definire i criteri metodologici di una teoria della traduzione da applicare solo a certe opere di valore poetico, ma appunto delineare l'universalizzabilità teorica del principio di traducibilità sulla falsariga di certe opere. Questa operazione viene consentita dal fatto che Benjamin inserisce la traducibilità e il processo traduttivo nel nocciolo del linguaggio stesso. E soprattutto in riferimento a una concezione del tempo.

E per tornare ora al problema da cui abbiamo iniziato, dobbiamo chiedere di nuovo: perché Benjamin sostiene che la traduzione sia “più tarda”? Se proviamo a mettere insieme le fila dell'argomentazione fin qui portate avanti, cioè il tema dell'essere-in-ritardo della traduzione e il tema della sopravvivenza dell'originale, la tesi che emerge in primo piano dice che è proprio il ritardo della traduzione ciò che costituisce la (dis)continuità sopravvivenza della vita di un'opera letteraria tradotta. L'originale sopravvive *nelle e non attraverso* le proprie traduzioni tardive. E come abbiamo detto, sopravvive nella forma del proprio abbandono irreversibile. Nessuna traduzione può raggiungere l'originale nella sua autenticità, ma non deve nemmeno pretenderlo. È proprio da questo scarto tem-

¹⁷ Sul significato di tautologia si veda la nota 21 nel capitolo precedente.

porale in cui si colloca la traduzione che bisogna partire per comprendere ciò che è l'essenziale nella traduzione. L'essere-in-ritardo è un altro nome per la irreversibilità del processo traduttivo. La traduzione non può attingere l'originale, ma questa impossibilità è il segno che la traduzione è l'unico modo di sopravvivenza dell'originale. Il ritardo è in questo modo anche l'unica chance vera, la chance storica per un testo letterario poetico.

L'irreversibilità del processo traduttivo presenta anche il rischio di un logoramento del tradotto. La maturazione significa una possibilità per il testo e in quanto possibilità può portare alla sparizione del vecchio, ma anche al nuovo.

C'è una maturazione tardiva [*Nachreife*] anche per le parole che sono state fissate. Ciò che all'epoca di un autore [*zur Zeit eines Autors*] può essere stata la tendenza del suo linguaggio poetico, può successivamente [*später*] venir liquidato, mentre possono levarsi [*sich zu erheben*] nuove, dal testo già formato, delle tendenze immanenti. Ciò che allora era fresco [*jung*], può essere in seguito [*später*] logorato dall'uso, ciò che allora era d'uso corrente, può suonare in seguito [*später*] arcaico.¹⁸

In questo brano viene evidenziato tutto il significato temporale che Benjamin attribuisce a ciò che è l'essenziale nella traduzione (anche a livello formale-stilistico notiamo una ripetizione indicativa della parola *später*). Come nota Andrew Benjamin, inserire la traduzione nella dimensione del tempo¹⁹ è una delle mosse fondamentali del testo sul compito del traduttore e in ciò consiste la sua epocale originalità. Questo legame tra traduzione e tempo attesta in realtà un'altra innovazione del testo benja-

¹⁸ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

¹⁹ Cfr. ANDREW BENJAMIN, *Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words*, Routledge, New York 1989, p. 90.

miniano che consiste nel fatto che il rapporto traduttivo non va solamente visto come un rapporto tra i testi – il testo di partenza e il testo di arrivo – ma anche come un rapporto tra le loro lingue. Il rapporto tra le lingue viene visto come storia delle loro trasformazioni perché le lingue, secondo le parole di Benjamin, stanno in un processo di crescita. Ed è ciò che ci fa capire il brano appena citato: il linguaggio è in un continuo processo di cambiamento e dunque un testo scritto in un'epoca trasportato poi (*später*) in un'altra lingua oppure in un'altra epoca viene esposto a tutti i rischi della propria mutazione e dunque anche al proprio stravolgimento. Ma questi rischi nella loro indeterminata ambivalenza comportano non solo il pericolo di deviazione ma anche la speranza di far emergere, grazie alla trasformabilità del linguaggio, i nuovi significati e le nuove costellazioni del senso come, appunto, le tendenze immanenti del testo. Il testo sopravvive in quanto tradotto, diventando cioè un altro testo, e dunque trasformato: «Infatti nel suo sopravvivere [*Fortleben*], che non potrebbe chiamarsi tale se non fosse trasformazione [*Wandlung*] e rinnovamento [*Erneurung*] del vivente, l'originale si modifica [*ändert sich das Original*]»²⁰. Qui sarebbe opportuno sottolineare il verbo riflessivo (“si modifica”), e dunque una certa riflessività e l'autoriferimento dell'originale che si traduce.

Si tratta quindi di un'auto-trasformazione. Non è che l'originale viene modificato perché c'è qualcos'altro, esterno e indifferente a esso che lo spinge a cambiarsi. Nello stesso modo in cui la vita come *Fortleben*, anche se distinta dal *Leben* stesso, è il suo momento immanente, cioè un modo del vivere del vivente, così anche la traduzione è un modo della vita dell'originale. L'originale dunque è il processo del proprio auto-trasformarsi, il che

²⁰ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

è nient'altro che il processo della propria storia. Ma se questa storia è radicata nella traducibilità²¹, vuol dire che l'originale c'è solo in quanto traducibile, e cioè auto-trasformante.

Il riferimento alla soggettività e alla vita più intima della lingua nelle righe che Benjamin scrive in seguito al testo citato sopra, quando dice – riassumiamo – che l'essenziale delle trasformazioni traduttive non va cercato nella soggettività dei posteri (*Nachgeborene*) ma nella vita intima della lingua e delle *sue* opere, potrebbe essere qui di grande rilievo per distinguere i due *modus temporali*: l'uno della mera posteriorità (*nach*), e l'altro della posteriorità tardiva (*später*). Le trasformazioni, come si vede, sono associate allo *später*, alla dimensione tardiva, mentre *nach* è la dimensione della mera successione e in quanto tale non essenziale per la traduzione²².

Il punto su cui vale la pena insistere, in piena conformità con la teoria benjaminiana della traducibilità, è che le trasformazioni nel tempo sono dovute alla vita della lingua e delle creazioni linguistiche, e non invece alla prospettiva soggettiva dei *Nachgeborene*, cioè dei posteri che in un tempo successivo hanno opportunità di leggere e tradurre. È il testo stesso che *si* modifica. Questa oggettività riflettente del testo è un punto fondamentale nella teoria di Benjamin. Mettere in primo piano la soggettività di chi legge o traduce significherebbe confondere il motivo di una traduzione con il suo essenziale. La differenza tra i due modi temporali, cioè tra la successione di

²¹ Per approfondire questo tema rimandiamo a W. HAMACHER, *Intensive Sprachen*, cit.

²² Questa inessentialità del *nach* è sicuramente legata al fatto che per Benjamin la traduzione non è una riproduzione o la copia (*Nachbildung*) dell'originale. Dunque tutta la differenza temporale tra *nach* e *später* è riconducibile alla differenza decisiva tra la somiglianza e l'affinità, tra riproduzione e trasformazione.

un *Nach-sein* e il ritardo di uno *Später-sein* può essere ricondotta alla differenza fondamentale tra la soggettività del lettore postero e la vita oggettiva della lingua e dell'opera radicata nella loro traducibilità. In altri termini, la successione è la dimensione legata alla soggettività di un individuo, mentre il ritardo riguarda, per così dire, una dimensione oggettiva, un rapporto di testi e di lingue. E la dimensione del ritardo, come abbiamo avuto modo di accennare (ma lo vedremo meglio più avanti) è inseparabile da un'attesa, da un avvenire. In modo controintuitivo Benjamin attribuisce la categoria della posteriorità tardiva alla vita storica in quanto tale e non alla capacità dei soggetti storici di seguire o reagire al testo 'in tempo'.

2. Post-maturazione

Un'opera subisce i cambiamenti nelle epoche successive, e soprattutto nell'epoca della sua gloria, ma solo la traduzione che trasporta l'opera in un'altra lingua riesce a generare le trasformazioni rinnovando le lingue che si traducono. Questo tipo di trasformabilità viene espresso nel concetto di *Nachreife*. È interessante che in italiano (perfino in due traduzioni diverse)²³ *Nachreife* venga reso come maturazione tardiva, mentre la traduzione letterale e fedele del termine tedesco sarebbe piuttosto una post-maturazione, per dire che si tratta di una maturazione prolungata del frutto che sopravvive anche dopo la sua raccolta. *Nachreife* è un termine che proviene dall'agricoltura e significa proprio la maturazione del frutto dopo che è stato raccolto. Il frutto viene staccato dall'albero, oppure è caduto già maturo, ma continua a matura-

²³ Si tratta delle traduzioni di G. Bonola e A. Sciacchitano (cfr. nota 16 del capitolo precedente).

re. Anche questo termine quindi – al pari dello *Überleben* con cui condivide le stesse caratteristiche – indica una discontinuità, uno stacco dall'origine, una separazione, una violenza. Ma questo stacco non annulla la continuità, bensì la trasfigura a un altro livello, in un'altra dimensione temporale. La maturazione tardiva sopravvive in virtù della discontinuità e introduce una nuova vita.

Roberto Solmi traduce *Nachreife* come «maturità postuma»²⁴ alludendo con ciò a una morte avvenuta, e anche a una vita dopo la morte²⁵. Nonostante tutto, in Benjamin non ci sono elementi per concludere che si tratta di una morte della parola cioè della lingua di partenza che cresce e matura postumamente. Ciò che può e perfino

²⁴ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, in Id., *Opere complete. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 503-504.

²⁵ L'accento sul significato della morte nella maturazione postuma viene posto da Paul de Man. E anche quando Benjamin parla di *Wehen* (le doglie, i dolori di gestazione che la lingua deve subire traducendo la parola straniera), per l'interprete francese questo è più il segno della morte che della vita e questo lo porta a proporre liberamente la traduzione del termine tedesco con dolori terminali, dolori di agonia. Anche se *Wehen* potrebbero riferirsi a qualsiasi tipo di dolore (più precisamente alle contrazioni spasmodiche che comunque sono più associabili al parto) non c'è alcun motivo per legare questo termine alla morte come fa Paul de Man. Il testo di Benjamin è chiaro: le contrazioni spasmodiche si riferiscono alla lingua in cui si traduce e non all'originale. Per Paul de Man la traduzione – e così sono anche filosofia e critica letteraria – uccide l'originale scoprendo che esso è già morto (Cfr. PAUL DE MAN, *Conclusions: Walter Benjamin's "The Task of the Translator"*, cit., p. 84). In più, questo atto di assassinio dell'originale coincide con la sua destabilizzazione, desacralizzazione, decanonizzazione già insite, come i segni della morte, nell'originale stesso. Così anche il termine *Nachreife* per Paul de Man è un segno della morte, di un processo di maturazione terminato. Queste interpretazioni si staccano dal testo di Benjamin dato che la traduzione in quanto trasfigurazione ha decisamente il carattere della negazione, e cioè l'originale viene negato, distrutto, dissolto, ma appunto questa negazione costituisce la sua vita storica. Ciò che sparisce, potremmo dire, è la dicotomia traduzione-originale, ma in ciò l'originale è piuttosto un'assenza vivente, la sua distruzione è il modo della sua vita.

deve perire è piuttosto la traduzione. Essa non è dotata di capacità di maturare e ha un altro destino, un altro modo di esistere. La sua funzione è temporanea perché dà luogo a sempre nuove traduzioni. Il rinnovo e la trasformazione linguistica per le traduzioni, in quanto testi (de)finiti, significano il loro tramonto: «Anche la più grande delle traduzioni è destinata [*bestimmt*] a entrare [*eingehen*] nel processo di crescita [*Wachstum*] della propria lingua, e, nel rinnovarsi di questa, a tramontare [*untergehen*]»²⁶. Sembra che Benjamin suggerisca che la traduzione sia totalmente immersa nella entropia del tempo storico e della vita storica della lingua di modo che non può reggere le sue trasformazioni. La lingua si rinnova e la creazione linguistica che continua la vita di un'altra opera, cioè la traduzione, sprofonda e decade. Solo la parola dell'altro, la parola straniera, possiede la capacità di maturare anche più tardi, dopo esser stata staccata dall'albero della lingua nativa. Mentre la parola straniera è affidata al processo della propria esperienza attraverso le altre lingue, la parola propria è condannata ai dolori di gestazione (*Wehen*) affinché la parola straniera si possa esprimere. Insomma, la complessità dell'aspetto "tardivo" qui si mostra in piena luce: la lingua è dotata della capacità di post-maturazione, ma la traduzione non può maturare nemmeno in ritardo, anche se la sua temporalità è quella del ritardo rispetto all'originale. Il ritardo della traduzione si misura solo con l'originale, ma in questo ritardo essa è comunque destinata a sparire. Per questo essa è tardiva e temporanea, l'esempio della caducità e dell'apertura.

Benjamin prevede due tipi di sparizione della traduzione, l'uno come *eingehen* e l'altro come *untergehen*, a cui sembrano corrispondere due modi della trasforma-

²⁶ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, in *La teoria della traduzione nella storia*, cit., p. 226.

ne della lingua del traduttore (la lingua di arrivo), e cioè crescita e rinnovo. Nella crescita della lingua la traduzione perisce (*eingehen*), nel suo rinnovarsi essa affonda, tramonta (*untergehen*). Al movimento dell'innalzamento e del porre oltre (*über-setzen*) corrisponde il movimento opposto, quello di andare giù, del tramontare della stessa traduzione. Per quanto riguarda il primo termine, esso rivela un caso dell'intraducibilità: e cioè tradurre *eingehen* solo come "entrare" (la traduzione che "entra" nella crescita della lingua) significherebbe fermarsi solo sul primo significato immediato e tralasciare il suo aspetto negativo, quello del morire. Interessante è che *eingehen* viene usato anche per descrivere la morte degli esseri viventi, ad esempio lo sfiorire delle piante, quando si dice "Die Blumen sind eingegangen" ("I fiori sono morti"). Il campo semantico e metaforico benjaminiano è quello degli organismi viventi ma soprattutto quello delle piante (a cui si aggiunge anche il fatto che il testo di Benjamin accompagna la sua traduzione dei *Fiori del male* di Baudelaire). I testi, come alcune piante, deperiscono, alcuni però maturano o vengono trapiantati.

La ragione di questo 'destino' delle traduzioni si trova nel fatto che il testo traducete, il testo di arrivo, è contrassegnato e impregnato da una separazione tra la lingua in cui è scritto e il suo contenuto testuale e poetico – una separazione che non può mai essere totale perché altrimenti non si potrebbe parlare nemmeno della traduzione come testo, e dunque essa rimane operante sotto forma di tensione. Mentre la parola straniera espressa nell'originale matura e si modifica, e con ciò altrettanto si modifica il testo originale, nel caso della traduzione, la sua lingua, la lingua di arrivo matura e si trasforma, ma il testo traducete scritto in quella lingua non è dotato di capacità di crescere. La crescita della lingua quindi con-

tribuisce alla ricchezza e al rinnovarsi del testo originale, ma per il testo della traduzione questo significa nient'altro che invecchiamento senza maturazione, senza rinnovo. La post-maturazione viene riservata così solo ai testi originali e alla lingua tradotta, cioè la lingua straniera. E ciò che non è capace di maturare va sostituito, ossia tradotto di nuovo.

Il testo della traduzione non è totalmente in possesso della sua lingua, o meglio, la sua lingua non è proprio sua. Il legame tra testo e lingua²⁷ nella traduzione è più fragile e si lascia corrodere dal corso del tempo e dai cambiamenti che una lingua subisce. Se un'opera classica, ad esempio *Amleto* di Shakespeare, non ci sembra mai vecchia, e invece le sue traduzioni del Settecento o addirittura del Novecento ci sembrano obsolete, la risposta sul perché sta proprio nel carattere della lingua che il testo tradotto impiega. La traduzione fa parte del processo di maturazione e di crescita, ne è parte essenziale, ma presa come un testo singolo non può maturare e crescere, può solo dare luogo a una ri-traduzione. La sua durata è breve, la ritraduzione è necessaria, mentre la parola poetica perdura (*überdauert*). Qui entra in scena un altro termine, o un'altra variazione terminologica sul tema benjaminiano della temporalità della sopravvivenza: la parola originaria del poeta non solo dura ma perdura, sovra-dura, dura oltre i suoi limiti – i quali, abbiamo visto, sono i limiti dell'epoca dell'opera. C'è dunque un eccesso della durata, per cui l'originale sembra sempre attuale, sempre 'in tem-

²⁷ Berman designa questo legame con la parola tedesca *Innigkeit*, la quale viene usata da Benjamin per spiegare il rapporto vitale tra l'originale e la traduzione. Il testo è un'espressione vitale della lingua a cui appartiene, per cui il testo e la lingua sono inseparabili e perfino «il testo è il linguaggio» (A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., p. 123). Questa identificazione rimane comunque fragile nel caso di una traduzione, il cui linguaggio è sempre alla prova del tempo.

po'. La peculiare mancanza della traduzione, cioè il suo essere destinata ad affondare e perire rientra nel quadro temporale dello *Spät-sein*. Nel ritardo della traduzione il testo di partenza si trasforma mentre la sua lingua si apre a una nuova dimensione e in questa cresce. Ma ciononostante quel che ritarda deve sparire come se si trattasse di un sacrificio della traduzione a favore della vita storica dei testi e della lingua.

Si può dire che l'originale si rinnova sempre in tempo grazie al ritardo della traduzione? Ma non è Benjamin stesso ad aver ribadito che una traduzione non può *mai* significare qualcosa per l'originale²⁸? La traduzione è paradossalmente anacronistica, sempre inattuale, ma allo stesso tempo sempre contemporanea²⁹.

²⁸ Quest'affermazione che Benjamin ripete in varie forme nel suo saggio può confondere. Egli non dice solo che la traduzione non significa *nulla* per l'originale, ma anche che l'intima connessione vitale con la traduzione non gli importa niente. Se la traducibilità è essenziale per l'estrinsecarsi e il differenziarsi del significato dell'originale come mai questo rimane 'indifferente'? Per Nowotny ciò significa che il significato della traduzione non dipende da un'intenzionalità dell'originale come se questo avesse lo scopo di essere tradotto (STEFAN NOWOTNY, *Kontinua der Verwandlung. Sprachphilosophische und linguistische Aspekte der Übersetzung*, in *Übersetzen. Versprechen eines Begriffes*, hrsg. von B. Buden, S. Nowotny, Verlag Turia + Kant, Vienna 2008, p. 102). Nella traduzione si tratta di un'esibizione del significato autonoma rispetto all'originale. Non sarebbe sbagliato vedere in questo rapporto tra la traduzione e l'originale qualcosa di analogo con i rapporti di parentela o di genitorialità: la traduzione è generata, imparentata con un altro testo, ma ne è anche indipendente. Berman invece pone in luce l'aspetto temporale della questione, cioè il fatto che una traduzione non può significare mai (*niemals*) qualcosa per l'originale e che la connessione vitale con la traduzione non significa più nulla (*nichts mehr*) per l'originale. È tardi per avere un significato, per cui l'originale è sempre pronto ad essere nuovamente tradotto. La tesi sull'indifferenza dell'originale è dunque un altro segno della sua inesauribilità, del suo 'orgoglio' di rimanere intraducibile nella sua traducibilità (Cfr. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., 79).

²⁹ Prendendo le mosse dalle riflessioni di Agamben sul contemporaneo come ciò che aderisce al proprio tempo ma prendendone le di-

3. Temporaneità e temporalità

Il modo di esistere della traduzione è caratterizzato da un'incommensurabilità tra il testo da tradurre e la lingua della traduzione che nella dimensione temporale si manifesta come ritardo. Mentre l'originale che continua a vivere non abita più il suo tempo, ma in ogni tempo realizza la sua attualità, la traduzione non abita la sua lingua, per cui essa è non solo temporale (*zeitlich*), ma anche temporanea (*vorläufig*). Anzi, essa non può mai abitare la lingua nel modo in cui lo fa l'originale, in cui l'unità tra il contenuto poetico e la lingua di partenza permette una connaturalità della parola poetica al suo contesto. Il ritardo della traduzione accade sempre sotto forma di inadattabilità al luogo in cui perviene, cioè la traduzione viene a occupare un luogo che non è il suo, dove si sente estranea. Essa arriva in ritardo ma anche il luogo non le appartiene. La lingua della traduzione è necessariamente «possente ed estranea», come dimostra l'esempio calzante di Benjamin sul largo mantello regale che avvolge il corpo a cui non si addice e può sembrare solo innaturale.

Tuttavia questa non-appartenenza, secondo Benjamin, privilegia per certi versi la traduzione rispetto alla poesia o a un'altra creazione linguistica. Il ritardo in cui essa necessariamente si radica, e per cui è portata ad abitare³⁰ la lingua come un intruso, ha un significato di

stanze, vediamo che in qualche modo la traduzione è un buon esempio della contemporaneità. La traduzione sarebbe ciò che è il contemporaneo, perché istituisce il rapporto con il proprio tempo attraverso una sfasatura. La traduzione in più istituisce il rapporto con il passato che può sempre riattualizzare, e per essa vale ciò che Agamben dice per la moda, come un paradigma del contemporaneo: «Essa può, cioè, mettere in relazione ciò che ha inesorabilmente diviso, richiamare, rievocare e rivitalizzare ciò che pure dichiarava morto» (GIORGIO AGAMBEN, *Che cosa è il contemporaneo?*, nottetempo, Roma 2010, p. 20).

³⁰ Qui troviamo opportuno ricordare una vicinanza linguistica tra

apertura verso qualcosa che supera ogni lingua naturale, sia quella dell'originale che quella della traduzione. In quest'ultima c'è un'altra lingua, quella che Benjamin chiama "lingua superiore" ed è la pura lingua. La traduzione dunque parla in una lingua ma significa un'altra.

Ogni traduzione è solo un modo pur sempre provvisorio [*vorläufig*] di fare i conti con l'estraneità delle lingue. Una soluzione non temporale e provvisoria [*eine andere als zeitliche und vorläufige*], una soluzione istantanea e definitiva [*augenblickliche und endgültige*] di questa estraneità, rimane preclusa [*versagt*] agli uomini o non è, comunque, direttamente perseguibile. Ma, indirettamente, è il processo di crescita delle religioni che fa maturare nelle lingue il seme latente di una lingua più alta.³¹

Prima di rivolgere lo sguardo alla caratterizzazione temporale della traduzione vediamo un attimo l'ultima frase: il riferimento alla storia delle religioni potrebbe sembrare fuori luogo e sorprendere, dato che il passaggio dall'estraneità delle lingue alle religioni sembra alquanto frettolosa o sbrigativa. Ma già nelle righe precedenti Benjamin parlava del «sacro processo di crescita delle lingue» di cui la prova e la testimonianza è proprio la traduzione. Come suggerisce Berman, commentando questo passo di Benjamin, la religione va intesa in un senso più

“abitare” e “ritardo”, attestata dal verbo francese *demeurer* che viene portato in primo piano da Derrida nei suoi scritti (cfr. J. DERRIDA, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit.). Il verbo *demeurer* unisce il rapporto con il tempo con una collocazione spaziale, perché in primo luogo significa “dilazione”, “ritardo” ma poi anche “dimora”, “abitazione”. Questo senso è mantenuto in italiano, nella parola “mora”, che anche oggi nel linguaggio giuridico significa il ritardo nell'adempimento di un'obbligazione, come ad esempio il ritardo nel pagamento che istituisce un debito. Il fatto di abitare, di dimorare dunque si dimostra così in vicinanza all'essere in debito e all'essere in ritardo.

³¹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

ampio³², perché tutte le grandi traduzioni sono in qualche modo testi religiosi e la traduzione – intesa ora come un atto di tradurre – dei grandi classici ha sempre qualcosa di religioso. La religione è quasi un sinonimo per la poeticità che rende sacro il linguaggio nel quale essa si esprime. Questa poeticità del testo è inscindibile dalla sua traducibilità, poiché l'esigenza di essere tradotto, di entrare nella crescita trasformativa delle lingue, è qualcosa che è essenziale al linguaggio dell'opera. La crescita di questo tono religioso del testo, dunque, coincide con la crescita del suo linguaggio e perciò con il processo di traduzione. Come dimostrano i testi sacri, e altrettanto i classici come le tragedie greche, la vita di queste opere è impensabile senza il loro tradursi; e la poeticità religiosa di cui esse si possono vantare costituisce la stessa qualità che le rende traducibili. Il punto è che in virtù della poeticità di queste opere non matura soltanto la lingua, la lingua originale, ma anche la lingua traducete. Eppure nelle *lingue* c'è il seme di una lingua superiore che la traduzione dei testi sacri o delle grandi opere letterarie porta alla maturazione³³.

Torniamo alla citazione: la traduzione è tardiva, ma scopriamo che è anche provvisoria. C'è una incompatibilità nella combinazione delle parole tedesche – *später e vorläufig* – nel senso della loro inconciliabilità? In quan-

³² Cfr. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., p. 147.

³³ Qui scopriamo i due significati a cui si riferisce il processo della maturazione: ciò che matura è l'originale, la parola straniera, ciò che si traduce, ma matura anche il seme della pura lingua. Questi due processi in realtà si riconducono alla medesima maturazione. Non può maturare un testo originale tradotto senza la maturazione della pura lingua nella traduzione. La legge della traducibilità, in quanto principio storico del testo garantito dalla pura lingua, rende inseparabili la maturazione del testo e la maturazione della pura lingua. E il compito di traduttore in realtà riguarda entrambi i livelli di un unico processo della maturazione.

to tardiva la traduzione dovrebbe accadere dopo, ma in quanto provvisoria essa corre davanti (*vorlaufen*), anticipa, ed è precursore (*vorlaufend*). Come può essere allo stesso tempo in ritardo ma anche in anticipo? Non sarebbe giusto parlare di due temporalità³⁴ nella traduzione che si compenetrano? La traduzione è provvisoria nel senso che è pre-liminare: sta prima e presso un limite, e cioè abita una zona di confine tra due lingue, ma indica un limite ad esse comune. Questo limite non è nient'altro che la pura lingua, e oltre ad essere limite essa è anche, e soprattutto, la condizione della possibilità della lingua stessa, e dunque del loro tradursi. In questo senso la traduzione anticipa il proprio ritardo. Le due dimensioni – l'una del ritardo e l'altra dell'anticipazione – non si possono separare: e dunque il ritardo della traduzione non è un evento che cade dopo. Si tratta di un ritardo originario, un ritardo che è già accaduto prima, un ritardo che corre sempre davanti e anticipa se stesso.

Riassumiamo: le lingue stanno in un processo di crescita e di maturazione, insieme ai testi che si traducono, ma la traduzione pur essendo partecipe di questo processo gli si sottrae. Non potendo maturare la traduzione è destinata a essere sostituita da una nuova traduzione che riesca ad esprimere il rapporto tra il contenuto poetico e la lingua in un altro modo, ma non togliendo mai la “non naturalezza” di questo rapporto. L'ambiguità della traduzione nasce dal fatto che senza di essa non ci sarebbe nessuna sopravvivenza dell'originale e nessun rinnovo della lingua. Tuttavia, come facevamo notare, essa stessa rimane esclusa dalla sopravvivenza. La traduzione si sacrifica, perfino moltiplicandosi, per far sopravvivere il testo.

Inoltre, la traduzione è il fenomeno storico per eccellenza e solo in quanto tale può testimoniare qualcosa che

³⁴ Cfr. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., p. 108.

supera l'orizzonte storico: «allora è la traduzione, che si accende all'eterna sopravvivenza [*Fortleben*] delle opere e all'infinito rivivere [*Aufleben*] delle lingue, a fare sempre di nuovo la prova di quel sacro processo di crescita [*Wachstum*] delle lingue»³⁵. Qui di nuovo in una frase vediamo insieme tutti i termini con cui Benjamin coglie i vari livelli della processualità vitale che la traduzione mette in atto: *Fortleben*, per le opere, a cui si attribuisce l'eternità, *Aufleben* designato come infinito per le lingue, e *Wachstum* che si rivela sacro. E di nuovo il termine mancante è quello di sopravvivenza come *Überleben*, il quale sarebbe il processo che c'entra di più con il modo di esistere della traduzione. Inoltre, a tutte queste forme di processo corrisponde necessariamente una determinazione temporale³⁶.

La traduzione è caratterizzata, dunque, da un'eccellenza, ma anche da un doppio volto: essa è l'andar oltre dell'originale, ma in ritardo. Essa è in ritardo, ma è anche pre-liminare. È la prova della crescita delle lingue, ma a sua volta essa stessa si sottrae alla maturazione trasformativa che la crescita comporta; si riferisce all'originale,

³⁵ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

³⁶ Un'altra prospettiva che per certi versi si oppone alla nostra è quella di Paul de Man, il quale vede il movimento dell'originale come un'erranza, un esilio permanente senza possibilità di tornare a casa. Questo processo che per Benjamin è chiaramente la storia, per l'interprete francese, invece, non è nemmeno temporale (Cfr. P. DE MAN, cit., p. 92). Anche se è chiaro il suo intento di delineare un processo metonimico e frammentario come una catena di frammenti nello spazio indefinito di erranza, non è però chiaro in che modo una visione non-temporale possa essere in accordo con ciò che scrive Benjamin. Secondo Paul de Man, anche la dimensione del futuro non è temporale, ma è correlativa del potere disgiuntivo che Benjamin localizza nella struttura del linguaggio. E dunque i riferimenti benjaminiani al tempo sarebbero in quest'ottica solo delle metafore e la storia accettabile solo come movimento atemporale, il percorso senza processo che ha l'apparenza della vita (*Ibid.*, p. 85). Per noi invece la teoria della traduzione di Benjamin è una delle formulazioni filosofiche più formidabili della relazione intrinseca tra la temporalità storica e il linguaggio.

al passato, alla sua gloria, ma guarda anche nella direzione opposta, verso un'armonia definitiva di tutte le lingue, il futuro. La traduzione sembra così molto vicina all'immagine di Angelus Novus³⁷.

«La traduzione quindi, per quanto non possa esigere la durata delle sue creazioni, dissimile in ciò dall'arte, non smentisce la sua tendenza [*Richtung*] a uno stadio ultimo, definitivo e decisivo di ogni dispositivo linguistico»³⁸. A quanto pare, lo sguardo verso uno stadio definitivo della storia della lingua può avere luogo solo dentro una forma provvisoria e sostituibile come traduzione. Anzi, si potrebbe dire che proprio perché non può esigere la durata, la traduzione sia volta a ciò che dà origine a ogni durata, che è condizione della possibilità di tutte le lingue e della loro storia e che per Benjamin ha il significato di qualcosa di sovrastorico. La traduzione è pertanto il luogo prediletto di quella maturazione suprema del germe nascosto in ogni lingua che ne è condizione di possibilità.

4. Il presente e l'istante

Uno degli interpreti che ha fatto perno sulla valenza temporale e soprattutto su una prospettiva ontologico-temporale della traduzione, è il già più volte ricordato studioso australiano Andrew Benjamin col suo *Translation and the Nature of Philosophy*³⁹. In riferimento pro-

³⁷ Sull'angelo dipinto da Klee con il viso rivolto al passato ma spinto nel futuro a cui volge le spalle si veda la nona tesi sul concetto di storia: WALTER BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, in Id., *Opere Complete. Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 487.

³⁸ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

³⁹ «[...] la traduzione stessa è articolata all'interno di un specifico schema temporale» (A. BENJAMIN, *Translation and the Nature of Philosophy*, cit., p. 90) e, dunque, il tempo appare centrale per ogni comprensione della traduzione (*Ibid.*, p. 103).

prio al testo *Il compito del traduttore*, Andrew Benjamin distingue tre forme della temporalità, o meglio tre forme della presenza. La prima forma sarebbe la dimensione dell'istante, di ciò che si realizza in un momento preciso e non ha né le pretese né le capacità di durare. La seconda forma della presenza sarebbe ciò che egli definisce "primordialmente presente" (*primordially present*), ovvero una presenza che non si presenta mai in un istante, non è riducibile alla presenza momentanea; lo studioso australiano la chiama anche "presenza inerente" (*presence that inheres*) ed è il modo temporale della pura lingua che appunto non si realizza in una lingua storica, ma è primordialmente presente in ogni lingua. La terza forma del presente è quella dell'attualmente presente, dunque di una durata che riesce a realizzarsi in ogni tempo grazie alla propria sopravvivenza e grazie al primordialmente presente che permette un ripetersi del presente nella forma dell'attualità.

Ciò che possiamo notare subito è che la traduzione, intesa come testo tradotto, non può essere collocata in nessuna di queste tre forme del presente. Il motivo – secondo noi – sta proprio nella sua fondazione nel ritardo; la traduzione è definita dalla temporalità del presente perso. Essa si colloca in un momento che esprime inadeguatezza tra il primordialmente presente e ciò che è attualmente presente, cioè il fatto che il primordialmente presente non si può mai attualizzare in un momento storico attuale. La traduzione è temporanea, ma in ogni caso non si può collocare nella temporalità dell'istante. Mentre l'istante sparisce e non lascia nessuna traccia, la traduzione partecipa dell'attualmente presente di un testo che essendo tradotto riesce ad attualizzarsi. D'altronde la traduzione trae origine da quel primordialmente presente del quale è anche un testimone temporaneo. In altri

termini, e tenendo fermo il quadro delineato da Andrew Benjamin, la dimensione del presente non è sufficiente per spiegare la temporalità originaria della traduzione.

Inoltre, possiamo richiamare l'attenzione a un passo di un saggio di Walter Benjamin del 1936, intitolato *Il narratore*⁴⁰, in cui la storia, la narrazione (*Erzählung*) viene messa a confronto con l'informazione, il che serve ad esporre e contrapporre le due rispettive forme della temporalità. L'informazione vive solo nell'istante (*Augenblick*) in cui compare e in questo si esaurisce, mentre la storia sopravvive al proprio tempo (anche se Benjamin in questa sede non usa il termine "sopravvivere" ma dice che la storia si dispiega in virtù della propria forza). Come esempio Benjamin racconta la storia di un re egiziano sconfitto e catturato dai nemici che non si commuove quando vede passare propria figlia come serva, ma si addolora alla vista di un suo servitore. L'apertura interpretativa di questa storia, racchiusa nell'interrogativo "perché il re egiziano non reagisce quando vede sua figlia umiliata?" costituisce proprio la sua forza, per cui la storia sarà sempre rivisitata dalle generazioni successive destando curiosità. Essa «assomiglia a quei semi rinchiusi per migliaia d'anni senz'aria nelle camere delle piramidi, che hanno mantenuto il loro potere di germinazione sino al giorno d'oggi»⁴¹. Come si vede, il tema del seme e della maturazione tardiva trova luogo anche in queste righe.

Il racconto dunque ha una vita dopo il tempo in cui è nato. La temporalità dell'informazione è quella di un semplice istante che sparisce. Ma anche la traduzione deve sparire. La differenza sta nel fatto che con la sparizione di una traduzione ciò di cui essa è la traduzione soprav-

⁴⁰ W. BENJAMIN, *Il narratore*, in Id., *Opere complete. Scritti 1934-1937*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004, p. 326.

⁴¹ *Ibid.*

vive. La sparizione di una traduzione significa sempre l'emergere di un'altra traduzione. La traduzione è temporanea, ma non è istantanea: è collocata in un tempo storico e in un contesto che è dotato della capacità di sopravvivenza. L'informazione, che è il nucleo di ogni comunicazione, non ha una storia. È semplicemente il presente astorico. In questo modo le tesi benjaminiane sulla comunicazione del contenuto come l'inessenziale per una traduzione⁴², o sulla libertà *dal* senso di un testo⁴³, assumono un significato ulteriore: la traduzione che si limiterebbe alla sola comunicazione di un messaggio pre-esistente ridurrebbe un testo a un'informazione, cioè lo derubricerebbe alla temporalità della sparizione istantanea. La traduzione che non comunica bensì elabora e trasforma il testo, realizza invece la sua traducibilità storica.

Abbiamo finora provato a portare avanti una prospettiva temporale nelle analisi della traduzione usando soprattutto il momento del ritardo come costitutivo. Ma questa stessa temporalità rimane ancora poco definita. Se è ormai chiaro che la traduzione è un fenomeno storico, non è chiaro di che carattere sia questa temporalità storica. La storia sarebbe solo il campo dove nascono, spariscono e ri-nascono le traduzioni? Oppure c'è un legame più intimo tra la storia e il linguaggio? La traduzione – ed è questa la nostra tesi portante – non è solo un fenomeno storico ma è la storia stessa ad essere traduttiva: il principio della traduzione costituisce la storicità della storia.

⁴² «Ma quella traduzione che volesse mediare comunicando non potrebbe mediare che la comunicazione – e quindi l'inessenziale [...] Di qui viene, in effetti, un secondo contrassegno della cattiva traduzione, che si può quindi definire come una trasmissione imprecisa di un contenuto inessenziale» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., pp. 221-222).

⁴³ «[...] essa [traduzione] deve prescindere, in misura molto alta, dall'intenzione di comunicare qualcosa, dal senso» (*Ibid.*, p. 232).

Non basta dunque affermare il carattere storico della traduzione e conferirle una particolare forma temporale. Bisogna pensare la storia nella sua radicalità, come qualcosa che origina nella traducibilità stessa. Le lingue sono storiche *perché* la storia ha un'essenza linguistica e traduttiva. Appoggiandosi sull'interpretazione di Werner Hamacher⁴⁴ vogliamo sposare questa tesi: non è che i linguaggi e i testi sono traducibili perché storici, ma sono storici perché sono traducibili. All'origine fu la traducibilità. Ma cosa vuol dire porre la traducibilità all'origine? In che senso la traducibilità? Come una forma, come un criterio del valore letterario? Oppure come mera possibilità di traduzione che aspetta una sua attuazione? Diciamo subito che la traducibilità, intesa non come qualità o come criterio ma piuttosto come possibilità costituente, è la forma originaria della lingua, la condizione della possibilità della sua storia e delle sue creazioni.

5. *Nachträglichkeit*

Per approfondire questo aspetto bisogna rivolgersi a un altro testo del giovane Benjamin, quello sulla lingua in generale (*über Sprache überhaupt*). Anche in questo testo, nonostante il suo compito diverso, troviamo tanti riferimenti al tempo e gli elementi imprescindibili per una prospettiva ontologico-temporale della traduzione. Ma per chiarire il contesto di questa prospettiva va prima detto che nel saggio sulla lingua, scritto ben cinque anni prima del saggio sul traduttore (nel 1916), la questione della traduzione assume un'importanza per così dire più universale dato che in esso non si tratta soltanto delle lingue storiche e della traduzione dei testi (o di alcune opere si-

⁴⁴ W. HAMACHER, *Intensive Sprachen*, cit.

gnificative). Benjamin sviluppa una certa triangolazione composta dalla lingua umana (o meglio dalle lingue umane), dalla lingua delle cose e alla fine dal verbo di Dio. La traduzione è soprattutto la traduzione della lingua delle cose nella lingua dell'uomo, e cioè il passaggio da una lingua muta alla voce e al nome. Nominando le cose l'essere umano traduce la lingua delle cose. Questa impostazione richiede dunque una fondazione radicale dell'atto traduttivo:

È necessario fondare il concetto di traduzione nello strato più profondo della teoria linguistica, poiché esso è di portata troppo ampia e grave [*viel zu weittragend und gewaltig*] per poter essere trattato in qualunque rispetto a posteriori [*nachträglich*] (come a volte si pensa). Esso acquista il suo pieno significato dal comprendere che ogni lingua superiore (a eccezione della parola di Dio) può essere considerata come traduzione di tutte le altre.⁴⁵

Qui emerge in piena luce tutto ciò che nel testo sul traduttore fa da sfondo, e cioè il fatto che la traduzione non è un atto di secondo grado, perché essa appartiene alla linguisticità della lingua, all'essere-lingua della lingua: ogni lingua che abitiamo è già una traduzione. E dunque la traduzione non può essere trattata posteriormente. Prima di soffermarsi sul significato di questa posteriorità (*Nachträglichkeit*) mettiamo a fuoco i problemi traduttivi del testo qui citato. Innanzitutto, anziché «la portata ampia e grave» del concetto di traduzione si ha a che fare con la sua potenza violenta (*gewaltig*) per la quale esso riesce a esibirsi ampiamente portando i vasti effetti (*weittragend*). Proprio per questa sua portata ampia e imponente la traduzione non è qualcosa che si aggiunge in un secondo tempo. E solo in una certa rappresentazione del-

⁴⁵ W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 290.

la traduzione essa è posteriore. O detto in altri termini: se essa ci sembra qualcosa di aggiunto e secondario, vuol dire che non disponiamo di un concetto adeguato di traduzione. Variando la definizione di Benjamin, diciamo che solo nella concezione borghese⁴⁶ il concetto di traduzione viene trattato posteriormente.

La questione sarebbe insomma la seguente: come trattare il ritardo della traduzione come qualcosa che non è posteriore? E soprattutto come disvelare il meccanismo ideologico che offusca il ritardo riducendolo a un'aggiunta successiva, facendo apparire la traduzione come semplicemente "dopo" ma non "tardiva"? Oppure, cimentandosi in una rivisitazione concettuale, è legittimo mantenere un certo concetto di posteriorità (*Nachträglichkeit*), appunto una posteriorità liberata dalla concezione borghese della lingua? Per quanto riguarda questa posteriorità peculiare del ritardo, abbiamo già avuto modo di incontrarla discorrendo sull'altra dimensione temporale della traduzione, quella di essere provvisoria e precursore, pre-liminare, e cioè concludendo che la traduzione è contemporaneamente sia dopo che prima.

In questa sede è impossibile addentrarsi in tutte le complessità del testo sulla lingua in generale e delle sue connessioni con il testo sul traduttore. Limitiamoci a dire che nel testo sulla lingua l'atto della denominazione è messo in relazione con l'atto del tradurre. L'uomo è capace di dare i nomi alle cose proprio perché traduce la loro

⁴⁶ Benjamin in realtà parla della concezione borghese della lingua (cfr. *Ibid.*, pp. 284, 289.), la quale tratta la lingua sostanzialmente come un mezzo di comunicazione per trasmettere un oggetto designato ad altri soggetti comunicanti. Di conseguenza, la concezione borghese della traduzione sarebbe quella che intende solo comunicare il senso assunto come qualcosa di riferito alla cosa extra-linguistica. Ciò che secondo Benjamin deve essere comunicato nella traduzione è la lingua stessa. Ma per comunicare l'essenza della lingua il compito della traduzione sarebbe quello di non comunicare.

lingua muta⁴⁷. Dire che l'uomo nominando traduce equivale a dire che non è assolutamente autonomo e spontaneo nei confronti delle cose. In altri termini, è un modo di affermare la condizione della finitezza⁴⁸ dell'essere umano che nel suo nominare è determinato da un'alterità, in questo caso dalla lingua delle cose. Nominando, l'uomo non può mai appropriarsi a pieno dell'essenza spirituale delle cose⁴⁹. Le cose comunicano all'uomo e questo è il punto di partenza per il suo atto traduttivo, ma anche il suo limite. In questo senso la traduzione è posta all'origine dell'essenza linguistica dell'essere umano che si comunica proprio nella denominazione, ovvero nella capacità di dare i nomi.

In ogni caso, la lingua delle cose non può essere un 'originale'. Le lingue dell'uomo sono una traduzione senza l'originale. Per questo motivo Benjamin dice che ogni lingua superiore è una traduzione di tutte le altre lingue. La traduzione non si riferisce a una cosa come l'origina-

⁴⁷ Come scrive Fenves, i nomi non sono né arbitrari né fondati in una realtà extra-linguistica. Essi piuttosto completano le cose. Secondo quest'interpretazione, i nomi sembrano violare la stessa natura del linguaggio, cioè la sua infinità. Cfr. P. FENVES, *Arresting Language*, cit., p. 216.

⁴⁸ Sul nesso traduzione-finitezza dell'uomo cfr. LUCA ILLETTERATI, *Finitezza, Alterità, Traduzione*, in «Giornale di Metafisica», 2005, XXVII, pp. 755-776.

⁴⁹ Si tratta della terminologia che Benjamin usa nel suo saggio sulla lingua in cui egli espone una sorta di identificazione tra lo spirituale e il linguistico, che si può spiegare in modo seguente: ogni cosa in quanto comunicabile, ovvero in quanto può essere nominata, ha la sua lingua ed è espressiva. Ogni cosa quindi ha la sua essenza spirituale che si esprime solo nella lingua. Ma comunicando l'essenza spirituale delle cose, la lingua comunica soprattutto se stessa. Vale a dire, non vi è alcun significato extra-linguistico delle cose. La nostra esperienza delle cose è solo nella lingua. E dire che l'uomo non può appropriarsi dell'essenza spirituale delle cose significa che lui riesce solo a tradurre la loro lingua che tuttavia gli rimane estranea, comunicabile ma estranea.

le, ma ad altre lingue in quanto *tradotte*. Ciò che sta all'origine è piuttosto una reciproca traducibilità. In questo senso anche la questione della posteriorità non può essere concepita nel modo «come a volte si pensa». Stefan Nowotny, trattando questi argomenti, parla di una posteriorità che è anticipata (*vorträglich*), e cioè una struttura immanente della lingua che è produttiva⁵⁰. Il punto è, paradossalmente, che questa posteriorità non si deve trattare come a posteriori.

Il testo sulla lingua trattava la questione della traduzione in una prospettiva non ancora pienamente temporale, o per meglio dire, in una temporalità quasi pre-storica, inserita in uno spazio paradisiaco del rapporto originario tra la parola di Dio, la lingua delle cose e le lingue dell'uomo. Solo con il testo sul compito del traduttore è lecito dire che Benjamin mette in primo piano, senza esitazioni, la prospettiva di «uno dei più potenti e fecondi processi storici»⁵¹. Tuttavia, anche il trattato sulla traduzione, pur ponendo l'accento sulla vita storica delle opere e sul loro sopravvivere nelle traduzioni, fa comparire in fin dei conti una dimensione che sembra sottrarsi alla temporalizzazione. Dal momento che il discorso inizia a vertere sull'innalzamento dell'originale in un'atmosfera superiore e sul suo trapianto in un ambito definitivo dell'armonia delle lingue, la temporalità del *Fortleben* delle opere e dell'*Aufleben* delle lingue si apre, attraverso la temporaneità ritardataria delle traduzioni, verso uno spazio che supera l'orizzonte del tempo, ma che comunque non possiamo incautamente definire come a-temporale. Questo orizzonte viene pensato secondo il modello di una dimensione spaziale⁵²: sembra che la radicalizza-

⁵⁰ S. NOWOTNY, *Kontinua der Verwandlung*, cit., p. 100.

⁵¹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 226.

⁵² Peter Fenves spiega, attraverso un confronto con Kant,

zione della prospettiva storica delle lingue, la quale emerge dall'attenzione radicale sulla traduzione, riveli nell'affinità sovrastorica delle lingue una dimensione originaria del tempo che a sua volta non si può pienamente temporalizzare.

Su tutto ciò è abbastanza eloquente l'uso del termine *nach-*, "dopo", e un certo slittamento nel suo ruolo che si fa notare durante l'andamento del saggio sulla traduzione. Se nella prima parte del testo *nach-*, sia come preposizione sia come prefisso, era adoperato per indicare un'idea della successione, dell'essere dopo qualcosa (*Nachreife*, *Nachgeborene*, *Nachbildung*, *nachfolgende* ecc.), nella seconda parte del testo, in cui si espone più dettagliatamente la pura lingua e il compimento delle lingue, la parola *nach* assume una determinazione spaziale, cioè indica la direzione, andare verso qualcosa (es. «*Sehnsucht nach Sprachergänzung*»). Questa doppia

l'universalità del concetto di lingua in Benjamin, cioè la sua estendibilità fuori dal campo stretto del linguaggio parlato o scritto, cioè fuori dall'intenzionalità dell'essere umano. Secondo Fenves, il trattato sulla lingua di Benjamin può essere visto come una sorta di prolegomeni all'estetica trascendentale di Kant. Questa mossa benjaminiana è pensata sul modello kantiano dello spazio che funge da base di ogni apparenza fenomenica anche se esso stesso non appare nell'ordine delle apparenze. Nessuno può immaginare che non ci sia lo spazio, allo stesso modo per cui non si può immaginare l'assenza del linguaggio. L'argomentazione di Fenves insiste sull'affinità tra linguaggio e spazio, perché lo spazio è più legato da ogni legame con la coscienza o con il soggetto, a differenza del tempo che in Kant figura come forma del senso interno. Anche se è vero che il trattato sulla lingua è più accostabile a una prospettiva "spaziale", il legame intrinseco tra lingua-traduzione e temporalità storica viene articolato e ribadito proprio nel testo sulla traduzione. «Il linguaggio appare così come lo "spazio" pre-spaziale del senso prelogico e, in virtù della sua priorità, esso stesso non può essere dotato di un significato e nemmeno designato» (P. FENVES, *Arresting Language*, cit., p. 204 [traduzione mia]). D'altronde, per Fenves il linguaggio non può essere uguale allo spazio perché il primo fonda il secondo. Il linguaggio è prima delle forme a priori della sensibilità.

valenza del *nach* tedesco in qualche modo esprime le due temporalità della traduzione che abbiamo analizzato nelle pagine precedenti, e cioè il ritardo-immanenza e l'anticipazione-trascendenza. In questo modo nel significato del *nach* è contenuta tutta la complessità della traduzione e della sua temporalità: essa è dotata di un doppio sguardo che la colloca allo stesso tempo nel "dopo" e nel "prima", nel movimento di ciò che ritarda e nel movimento di ciò che attende, essendo indietro ed essendo avanti. E così bisogna interpretare anche la *Nachträglichkeit* in cui c'è una doppia direzionalità, un movimento regressivo e un movimento progressivo, l'indietro e l'avanti⁵³.

Nella terminologia 'botanica' secondo la quale Benjamin plasma i propri concetti si notano due modelli di traduzione, uno è la maturazione (*Nachreife*) e l'altro è il trapianto (*Verpflanzung*). Che la traduzione sia paragonata a un trapianto, non è una figura nuova nelle teorie della traduzione⁵⁴. La stessa immagine si trova in Goethe e soprattutto nei romantici, che sono la fonte effettiva delle idee benjaminiane. Per Schleiermacher, ad esempio, il

⁵³ Proprio in questo modo lo psicoanalista francese Laplanche interpreta la *Nachträglichkeit* di Freud, l'azione differita, traducendola in francese con *après-coup* (*afterwardsness* in inglese): è una combinazione del movimento progressivo con quello regressivo, cioè il movimento dall'infante all'adulto, dal passato al futuro, che poi sarà reinterpretato nella direzione opposta. La cosa interessante è che nella interpretazione di Laplanche la *Nachträglichkeit* è inseparabile dal modello di traduzione: è un movimento di traduzione-detraduzione-ritraduzione. Cfr. JEAN LAPLANCHE, *Notes on Afterwardsness*, in Id., *Essays on Otherness*, New York-London, Routledge 1999, pp. 264-169.

⁵⁴ Della "vegetabilità della lingua" e delle metafore vegetali parla Sarah Goeth, dandone anche una panoramica nei dibattiti scientifici e culturali del diciottesimo e diciannovesimo secolo, cfr. SARAH GOETH, *Fortpflanzung – Verpflanzung. Vegetabile Metaphern in den Wissenskulturen des 18. und 19. Jahrhunderts*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 2017, 59, pp. 61-81.

privilegio della cultura tedesca sarebbero proprio le traduzioni in quanto «un molteplice innesto di piante straniere» per il quale «il nostro suolo è diventato più ricco e fecondo»⁵⁵. Questa metafora dell'innesto chiaramente evoca un movimento spaziale tra due terreni, cioè lo sradicamento di una pianta dal suo suolo naturale e il suo trasferimento in un terreno estraneo e in un corpo linguistico diverso. In Benjamin, come abbiamo visto, domina un altro modello: più che uno *spostamento* nello spazio, la maturazione è un *processo nel tempo* che costituisce una continuità, ma a un certo punto prevede dei punti di discontinuità, dei passaggi oltre. Mentre il trapianto suggerisce una separazione tra i due terreni (due lingue, due culture) già definiti e prestabiliti, la maturazione, oppure la post-maturazione, per certi versi al contrario, presuppone già una continuità tra le lingue, espressa nell'idea della loro affinità, e presuppone anche un'immanenza linguistica che si declina nella pluralità delle lingue. La discontinuità dunque non è estrinseca come nel caso del trapianto, ma fa parte dello stesso processo della continuità trasformativa. In altri termini, l'idea della maturazione, a differenza del trapianto, presuppone e include necessariamente un orizzonte storico (se a tutto ciò che è dotato di vita si attribuisce storia, così anche alla maturazione si attribuisce una storicità).

Tuttavia, l'atto del trapiantare trova un luogo nel testo di Benjamin, anzi un luogo decisivo a cui viene riservato un gesto particolare, cioè il far trasparire la pura lingua: il testo originale viene trapiantato non per essere importato in un altro contesto linguistico, bensì per essere innalzato, purificato, liberato dal senso, per poter essere scoperto nella sua poeticità religiosa, quella che parla in tutte le lingue, e nella quale perciò si esprime una convergenza armonica tra le lingue.

⁵⁵ F. SCHLEIERMACHER, *Sui diversi metodi del tradurre*, cit., p. 177.

La traduzione trapianta [*verpflanzt*] quindi l'originale in un ambito linguistico almeno in tanto – ironicamente – più definitivo, in quanto l'originale stesso non può più essere spostato di qui da alcun tipo di traduzione, ma solo qui può essere elevato sempre di nuovo e per altre parti.⁵⁶

La traduzione che nella propria lingua rivela la pura lingua attraverso una trasformazione dell'originale trapianta quest'ultimo e la sua lingua in un ambito da cui esso non si può più spostare: una volta liberato dal senso, sgravato dal contenuto comunicativo, l'originale modificato diventa, in tutta la sua libertà e leggerezza, per certi versi più radicato. Questo radicamento non accade però all'interno di un'altra lingua storica, in un suolo ricco di contenuti e di storia, ma in un'atmosfera rarefatta, e cioè in un ambito superiore a tutte le lingue storiche. Da questo ambito aereo un testo non si lascia più sradicare (ed è questo che Benjamin, sulla scia del pensiero romantico, chiama "ironico"⁵⁷).

La maturazione, come processo storico della vita della lingua e delle sue creazioni poetiche, a un certo punto

⁵⁶ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 229.

⁵⁷ Nel suo lavoro sul concetto di critica nel romanticismo tedesco, Benjamin attribuisce all'ironia un significato molto simile a quello della critica, cioè il significato del movimento oggettivo insito nell'opera stessa (Cfr. WALTER BENJAMIN, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in Id., *Opere Complete. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 416-421). In questo contesto, anche la traducibilità è un concetto affine sia alla critica che alla ironia, poiché tutte le tre vanno ravvisate nell'opera stessa e non nell'intenzionalità oppure nelle capacità del soggetto (l'autore o il critico). Se un'opera è criticabile, si tratta allora di un'opera d'arte, dice Benjamin seguendo il pensiero romantico. Ma anche se è traducibile e ironica, potremmo aggiungere. La traduzione è d'altronde ironica perché 'impiega' l'immanente criticità dell'opera stessa, cioè porta l'opera ai suoi estremi, la drammatizza attraverso una dissimulazione. Presentando l'originale in una forma rarefatta, leggera e anche non-naturale la traduzione ironica svela l'illusione dell'originale fisso carico del senso ritenuto autentico.

sfocia in un movimento di spostamento dopo il quale l'originale trapiantato non si può più né spostare né temporalizzare («può essere elevato sempre di nuovo e per altre parti»). Se però Benjamin sostiene che la destinazione del trapianto e dell'innalzamento dell'originale sia un'atmosfera e che questo ambito predestinato rimanga tuttavia precluso, il trapianto eseguito sul testo originale allora sembra illusorio. È un trapianto senza una destinazione. Un trapianto che radica il trapiantato nel suo stesso sradicamento. Sembra che il testo originale sia sradicato dalla sua lingua, sgravato dal senso, trasfigurato nella materialità dell'altra lingua che, essendo la lingua di traduzione, è estranea alla sostanza poetica di cui il testo era carico, e che nonostante tutto esso non possa trovare una nuova patria. Anzi, lo spazio dello sradicamento e la temporalità della maturazione si rivelano la sua vera 'patria'. E non è anche questo ironico?

Si può anche dire che con l'atto finale dello spostamento del testo nell'ambito della pura lingua non viene trasfigurato solo il testo e la sua lingua, ma anche il tempo stesso. È il tempo storico stesso che sopravvive a tutti i testi, a tutte le lingue, a tutte le traduzioni. Il carattere sovrastorico (*überhistorische*) della pura lingua indica dunque l'orizzonte storico stesso che ha una sua vita e che vive oltre (*über*) ai vari fenomeni storici singolari. È la pura storia. E anche: la pura vita. Come se la temporalizzazione storica del testo, la sua metamorfosi e il suo diventare un altro testo, si dimostrasse nella dimensione del ritardo, di modo che lo stesso orizzonte temporale in cui esso accadeva debba diventare qualcos'altro da sé. Il ritardo è perciò la dimensione più profonda della storicità della traduzione, il luogo della sua verità⁵⁸. La matura-

⁵⁸ C'è un luogo nel testo in cui Benjamin usa l'espressione "vera traduzione", sostenendo che essa è *durchscheinend* (trasparente, tralu-

zione che sfocia in un trapianto definitivo – ironicamente definitivo – corrisponde dunque al ritardo che si scopre un'attesa, alla successione che risulta anteriore, un precedere, un precorrere. In questo senso il punto messianico del compimento dei tempi (che per Benjamin significa anche compimento delle lingue) non vuol dire entrare definitivamente in un regno a-temporale, dichiarare la fine della storia, bensì arrestare il tempo («C'è bensì un arresto»)⁵⁹ per indicare l'origine dell'apertura del processo

cente) e fa riverberare la pura lingua sull'originale. Più volte invece Benjamin parla di “vera lingua” e di “lingua della verità”, intendendo sempre la pura lingua che si manifesta nella traduzione. E dunque in qualche modo anche la traduzione è il luogo della verità (cfr. nota 59 sec. cap.). Il senso in cui “la verità” viene usata in questo contesto può essere ricavato da una citazione che Benjamin nel suo testo lascia in francese (cfr. W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 231), non traducendola in tedesco, perché un esempio singolare dell'intraducibilità. È un brano del poeta francese Mallarmé in cui appare l'espressione «materialmente la verità» (*matériellement la vérité*) in riferimento alla lingua suprema. Berman, ad esempio, associa la materialità alla dimensione della lettera, cioè alla traduzione alla lettera come quella che schiude la pura lingua per farla trasparire nel testo tradotto. In questo senso, la pura lingua è ad un tempo tanto la lingua della verità quanto l'aspetto più materiale della lingua. Ed è questa materialità ciò che radica una lingua nella sua storia – fatto che solo la traduzione riesce a mettere in luce, trovandosi in ritardo. Un'interpretazione interessante del brano di Mallarmé troviamo in S. WEBER, *Benjamin's -abilities*, cit., pp. 75-78, il quale ne propone una lettura non lineare e retroattiva dal momento che il poeta francese interrompe più volte la sua frase, andando contro le regole grammaticali e ommettendo alcuni elementi che si aspetterebbero: il soggetto della frase (la verità) appare alla fine, tardi (*belatedly*) e ridetermina tutto ciò che si è letto prima.

⁵⁹ Sul tema dell'arresto (*ein Halten*) come il contenere (*Enthalten*), il trattenere del traduttore che si salva dalla caduta nell'abisso della lingua proprio abbandonandosi a essa, cfr. P. FENVES, *Arresting Language*, cit., pp. 219-223. D'altronde, sarebbe interessante e curioso indagare questo aspetto dell'arresto del tempo in riferimento al noto concetto di *Jetzt-zeit*, “tempo-ora” delle tesi sul concetto di storia di Benjamin. Secondo Duarte, la pura lingua è omologa alla *Jetzt-Zeit* (Cfr. J. F. DUARTE, *The Power of Babel: “Pure Language as Intertranslation”*, cit., p. 278). In effetti, se seguiamo le parole di Remo Bodei riguardo

storico. Il processo di post-maturazione è compiuto nel momento in cui si rivela effettivamente immaturo, e cioè quando appare la pura lingua come un seme, come origine mancante.

6. L'eco dell'eco

In ogni caso una certa trasfigurazione della dimensione temporale, il suo arresto, si nota anche negli esempi che Benjamin introduce e che si danno come spazialmente rappresentabili (es. frammento di un vaso, tangente e cerchio, ecc.). C'è anche un'altra figura indicativa della sfera aerea ed eterica della pura lingua – ed è l'eco. La traduzione deve evocare l'eco dell'originale nella lingua che traduce, dice Benjamin. In virtù dello sradicamento del testo e del suo spostamento 'definitivo' fuori dal contesto nativo, il processo traduttivo diventa un gioco tra i suoni, tra gli echi. L'immagine dell'eco si dimostra non solo di efficacia simbolica, ma anche di grande rilevanza concettuale. Questo aspetto acustico è stato messo in evidenza anche da Antoine Berman per il quale "ecoicità" è la caratteristica fondamentale della traduzione⁶⁰.

all'idea del tempo che si ferma, l'arresto del linguaggio nel silenzio della pura lingua non sarebbe così inconciliabile con la *Jetzt-Zeit* che «è, a sua volta, la percezione istantanea di questo rivelarsi simultaneo del passato, del suo concentrarsi in una "grandiosa abbreviazione" che epitoma, nei momenti più alti, l'intera storia dell'umanità. Sono proprio quei momenti in cui [...] il tempo si ferma, i rivoltosi sparano sugli orologi dei campanili.» (REMO BODEI, *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, «aut aut», 1982, 189-190, p. 169). Per un approfondimento delle tesi sul concetto di storia rimandiamo a DARIO GENTILI, *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2002.

⁶⁰ Cfr. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., p. 174.

Anche l'eco è un fenomeno caratterizzato dalla posteriorità: dopo la voce segue la sua eco. L'eco è d'altronde la continuità della voce, il suo sopravvivere in un ambiente acustico più vasto che permette la propagazione della voce originaria. Qui incontriamo dunque lo stesso problema concettuale che si presentava sin dall'inizio: come trattare l'eco in un modo non a posteriori (*nicht nachträglich*)? È possibile concepire l'eco in quanto precedente alla voce di cui è eco? A queste domande possiamo aggiungere anche altre: cosa veramente distingue la voce dalla sua eco? Se l'eco è il perdurare immediato della voce fino alla sua estinzione, può l'eco arrivare in ritardo? Un'eco ritardata metterebbe in dubbio il suo originarsi in una voce? Oppure si lascerebbe confondere con le altre voci? In ogni modo, bisogna vedere come trattare l'eco non posteriormente.

Prima di poter offrire una risposta soddisfacente a queste domande occorre riportare l'intero brano di Benjamin. Si tratta di un'immagine molto densa, in cui si articola un gioco acustico tra le lingue e i testi.

Ma la traduzione non vede se stessa, come l'opera poetica, per così dire all'interno della foresta del linguaggio [*im innern Bergwald der Sprache*], bensì al di fuori di essa, di fronte a essa [*ihm gegenüber*] e, senza porvi piede, vi fa entrare l'originale [*ruft sie das Original hinein*], e ciò in quel solo luogo [*an demjenigen einzigen Orte*] dove, di volta in volta, l'eco [*Echo*] nella propria lingua è in grado di riprodurre per risonanza [*Widerhall*] l'opera in lingua straniera.⁶¹

Sono i passi del testo in cui Benjamin distingue l'intenzione poetica da quella del traduttore, ovvero, egli mette in evidenza una certa precedenza della traduzione rispetto alla poesia dipendente da che tipo di rappor-

⁶¹ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 230.

to con la lingua si instaura. Il testo poetico è totalmente immerso nella materialità di *una* lingua, ed è determinato dalla sua struttura in tal modo che non può uscirne (sta dentro la foresta). Per questa sua posizione la poesia non può avere un rapporto con la lingua come tale. Essa è impedita a riflettere sulla lingua come totalità perché, come nell'immagine del frutto e della scorza, sta in un rapporto naturale con essa, ne è la sua espressione immediata, ossia «ingenua, primaria, intuitiva»⁶². La traduzione invece occupa una posizione esterna, perché tiene una certa distanza rispetto alla lingua (ha la foresta di fronte), per cui è in grado di riflettere essa nella sua totalità, cioè nella convergenza con altre lingue (la totalità, per Benjamin, indica proprio questa coappartenenza universale inter-linguistica). La traduzione è dunque sradicata dalla lingua in cui cerca di esprimersi, non le appartiene, non abita la foresta della lingua, e perciò intrattiene un rapporto riflettente con questa. E soprattutto questa posizione distante e staccata della traduzione la rende capace di far riverberare il testo straniero. È il carattere innaturale della mediazione traduttiva cioè che è qui in gioco in contrasto con l'immediatezza espressiva della lingua poetica.

Alcuni interpreti hanno già attirato l'attenzione sulle difficoltà nel comprendere la metafora della foresta della lingua e della traduzione che chiama, invita (*hineinrufen*) l'originale⁶³. Sofferamoci però sulla figura dell'eco. A ben vedere, Benjamin non dice semplicemente che la traduzione è un'eco di qualche voce estranea e lontana. In primo luogo egli afferma che la traduzione, cioè l'intenzione del traduttore, mira a ridestare l'eco dell'originale nella lingua in cui si traduce. E poi ribadisce che l'eco nella propria lingua, cioè nella lingua della traduzione, gene-

⁶² *Ibid.*

⁶³ Cfr. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., pp. 168-169.

ra la risonanza del testo straniero e della sua lingua. Più che un rapporto tra la voce originaria e la sua eco, si tratta di una catena acustica degli echi e delle risonanze dove un'eco rimanda a un'altra eco e per risonanza genera un'altra eco ancora. La traduzione che risuscita e ridesta l'eco si riferisce piuttosto a un'eco senza una voce originaria. Essa sembra così un'eco dell'eco. L'idea che si tratti di echi diversi è già resa bene dall'uso di due parole tedesche – *das Echo* e *der Widerhall* (tutte e due possono essere usate come sinonimi, con la differenza però che *Wi(e)derhall* mette l'accento più sull'atto di ripetizione (*wieder*) oppure sull'urto e rimbalzo (*wider*) che comporta la risonanza)⁶⁴. Benjamin in effetti dice che c'è un'eco della propria lingua, cioè della lingua traducevole, che riproduce l'eco del testo e della lingua straniera. La traduzione dunque si colloca tra due echi, per certi versi, essa abita l'eco della propria lingua nella quale fa riverberare l'eco straniera. Ma questo è reso possibile solo grazie a un innalzamento della traduzione in un'atmosfera (*Luftkreis*) rarefatta della pura lingua dove è sparita la densità (*Dichte*)

⁶⁴ Secondo il *Deutsches Wörterbuch* di Jacob e Wilhelm Grimm, fino al Novecento erano in uso ambedue le varianti della parola tedesca (con *wieder-* e *wider-*), mentre la prima con *wieder* perfino prevaleva. Dunque, già il termine *Wi(e)derhall* funziona come un esempio di paronomasia (ad una minima differenza fonetica tra i significanti scatta la massima differenza semantica tra i prefissi), per cui risuona di significati diversi aprendo un orizzonte di vari intrecci semantici e corrispondenze concettuali, invitandoci così a pensare insieme la ripetizione, l'iterazione (*Wiederholung*) con la resistenza (*Widerstand*) oppure con l'antagonismo (*Widerstreit*) e la contraddizione (*Widerspruch*). La ripetizione dello stesso non si può pensare senza il minimo generare delle differenze, il che può dar luogo all'antagonismo o alla resistenza. In questo modo *Widerhall* può diventare *Gegenhall*, l'urto e il rimbalzo, l'andare contro qualcosa (l'originale) che è anche una sua revoca, disdetta (*Widerruf*). Motivo per cui la traduzione in quanto *Wiederhal* non è mai una riproduzione del senso (*Sinnwiedergabe*) dell'originale, cosa messa bene a punto da Benjamin.

dell'opera poetica (*Dichtwerk*) per poter rivivere, attraverso la risonanza, la sua forma linguistica.

Stando ancora all'immagine-metafora della foresta di montagna (*Bergwald*), possiamo aggiungere altri elementi, continuando un po' le sue associazioni immaginative oltre la parola di Benjamin e sviluppando la concezione della traduzione come eco dell'eco. Ciò che fa apparire e risuonare l'eco dell'originale e della sua estraneità linguistica in realtà è determinato dall'unico luogo (*einzigler Ort*) dal quale la traduzione rivolge la sua parola. Nella densità della foresta della lingua non c'è nessuna eco; c'è invece una molteplicità delle voci che non si riconoscono l'una nell'altra, perché ognuna parla in un modo immediato ed espressivo pretendendo l'autenticità. Per ottenere l'effetto del riverbero acustico bisogna occupare un posto esterno, cioè avere la foresta della lingua di fronte di modo che si possa prenderne visione. Siccome dal centro di un bosco non è possibile vedere un altro bosco, così anche l'immersione creativa ed espressiva nella propria lingua toglie lo sguardo sull'altra lingua e sul rapporto intrinseco con essa, il che, in fin dei conti, vuol dire non poter vedere l'essenza della lingua. Il luogo da cui parla la traduzione, caratterizzato da una distanza e da una separazione, è il luogo della riflessione sopra il nucleo più profondo delle lingue. Solo attraverso la traduzione le lingue possono riflettersi e risuonare l'una nell'altra. Il fatto che nell'immagine benjaminiana non si tratti semplicemente di una qualsiasi foresta, ma di una foresta di montagna, sottolinea la sua intenzione di farci immaginare uno spazio acustico aperto, in altezza, abitato dalla traduzione che è così in grado di accogliere e trasformare le voci di altre lingue. Questo luogo staccato e riflessivo della traduzione, inoltre, non coincide totalmente con lo spazio della lingua in cui si traduce; anche questa, come qual-

siasi altra lingua, è dotata della materialità e della densità. Ciò che Benjamin suggerisce qui è che si tratti di un particolare topos dentro la lingua traducete dal quale la traduzione deve parlare risuscitando un'eco. È il luogo in cui la lingua traducete, cioè la lingua di arrivo, affronta i propri limiti, ma anche trascende se stessa aprendosi giocoforza a una storia della lingua. L'immagine che ci si offre così è ambigua: è un posizionarsi dentro e allo stesso tempo fuori dalla lingua.

Eppure, non è soltanto il luogo particolare che la traduzione abita ciò che trasfigura la voce poetica dell'originale in un'eco. La traduzione non abita la lingua nel modo in cui lo fa una creazione poetica, e dunque invita (*hineinrufen*) l'originale, dalla distanza, da una posizione esteriore e aliena. Anche se qui non è particolarmente chiara la direzione di questo appello che la traduzione fa (resa oscura non solo dal prefisso *hinein* ma anche da un uso inconsueto del dativo⁶⁵), la traduzione comunque

⁶⁵ La traduzione invita l'originale non solo verso qualcosa, ma da un luogo, oppure in un luogo. La costruzione del verbo con *hinein* (che comunque indica un movimento dal soggetto verso l'esterno) confonde, perché sembra che la traduzione chiami l'originale da sé verso qualcos'altro (verso la pura lingua?), ma l'originale si trova già in un altro luogo (foresta). E poi l'uso del dativo contribuisce alla confusione (*an demjenigen einzigen Orte hinein*) perché indica una posizione. Secondo la grammatica tedesca, dato che si tratta di un movimento, ci si aspetterebbe un accusativo (*in den einzigen Orte*, come quando si dice "wie man in den Wald hineinruft, so schallt es heraus"), ma l'uso del dativo invece sembra indicare un luogo di posizione, cioè il luogo da dove viene il richiamo, non la meta o la destinazione del movimento. Si può ipotizzare che la traduzione chiami l'originale in un luogo dove l'originale non può venire e dove si può sentire solo la sua eco. In ogni caso, le due traduzioni italiane – di Solmi e di Bonola – 'tradiscono' le parole di Benjamin rendendo *hineinrufen* con "far entrare", per la traduzione che fa entrare l'originale. Al contrario, anziché un richiamo ad entrare, si tratta di un invito ad uscire dalla foresta, senza precisare il movimento. La traduzione di Sciacchitano spezza la frase in due, ma si tiene più fedele alla lettera: «La traduzione non si trova come la

deve agire in qualche modo sull'originale invitandolo ad uscire dal suo luogo abitativo e a spezzare il legame naturale con il suo ambiente nativo. In questo modo la voce dell'originale si rivela un'eco, e cioè una voce derivata, processata. È il richiamo della traduzione che fa apparire l'originale come un'eco in quel posto unico della lingua abitato dalla traduzione. Anzi, essa lo risveglia (*erweckt*) come eco, dice Benjamin, come se la voce poetica dell'originale fosse un'eco addormentata, una voce inconscia, intuitiva e irriflessa che solo la traduzione può portare in luce e mettere in rapporto riflettente con la sua natura linguistica.

Tutto ciò ci conduce alla conclusione che la traduzione traduce un'eco e l'amplifica facendola sopravvivere attraverso un'altra eco, ovvero l'eco della propria lingua con la quale essa entra in risonanza. Il luogo dell'origine non è occupato da una voce autentica, ma già da un'eco, e cioè dalla voce dell'altro. La traduzione non fa altro che mettere in luce ciò che la parola poetica nascondeva e offuscava, e cioè il fatto che essa è una risonanza dell'altro. E anche quando Benjamin ribadisce che l'intenzione del poeta è immediata, ingenua e primaria, mentre l'intenzione del traduttore è derivata (o anche deviata, *abgeleitet*) recente e ultima (*letzte*), si tratta in realtà delle modalità in cui queste intenzioni *vedono se stesse*. «La traduzione non vede se stessa» catturata dentro la densità linguistica, come anche la poesia non può vedere se stessa come esterna alla lingua che abita. L'incontro di queste due impossibilità di vedere se stessi in un altro luogo funge da risorsa inesauribile dell'intraducibilità che compete

poesia dentro alla foresta del linguaggio, ma fuori e di fronte. Senza entrarvi richiama l'originale in quell'unico posto dove l'eco nella propria offra di volta in volta risonanza all'opera in lingua straniera» (W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, «aut aut», cit., p. 15).

all'essenza del linguaggio. Tuttavia, dal punto di vista del traduttore, anche la parola poetica – anzi, la parola poetica traducibile – è sin dall'inizio derivata, il risultato di un processo, perché si riferisce sempre alla parola altrui, raccoglie in sé più voci, dà voce a un altro, ed è dunque come eco di qualcosa altro da se stessa.

La traduzione, come eco, dunque, non può appartenere alla dimensione della posteriorità, se con questa intendiamo semplicemente un ordine temporale che significa una successione dell'uno dopo l'altro, senza nessun effetto su ciò che succedeva prima e nemmeno sulla modalità di successione. Come eco, la traduzione accade dopo, ma in questo suo accadimento essa mette in questione ciò che le era anteriore e ciò che valeva come originario, di modo che ciò che era prima ora è l'effetto del suo dopo. L'originale compare nel "dopo" della sua traduzione come qualcosa che è effetto della propria posteriorità. In questo senso, l'eco del dopo fa apparire la voce precedente come un'eco, come il suo effetto.

Comunque la figura dell'eco non può essere trattata *nachträglich*, a posteriori, perché l'eco è sempre un riverbero, una riflessione di un'altra eco⁶⁶. Anche la sua posteriorità è quella della *Nachreife* o non della *Nachbildung*. Più che un'eco che riproduce una voce in seguito, si tratta di un'eco ritardata che nella sua posteriorità viene portata a maturazione: è l'eco dell'origine mancante che si manifesta come un'eco solo in ritardo e che in quanto tale retroagisce su ciò che prima si manifestava come la voce originaria. In altri termini, la traduzione è il luogo

⁶⁶ Spiegare il rapporto tra le lingue attraverso un loro continuo riecheggiare in realtà ci porta a considerare tale rapporto come riflessivo, ovvero, riflettente. La traduzione è il luogo dove le lingue risuonano l'una nell'altra. Vale a dire, le lingue si riflettono reciprocamente, ovvero, si parlano attraverso gli echi. La parola diventa così la risonanza di un'eco, dunque una doppia eco che si riflette in un altro luogo.

della riflessione dell'originale che inizia a vedere se stessa come *già* un'eco, ovvero, come la voce dell'altro. Ed è questo effetto retroattivo e riflessivo che la traduzione esercita sul testo originario di modo che questo trova se stesso nella propria traduzione come nella *sua* alterità. Questo trovarsi riflessivamente nella propria alterità è costitutivo dell'originale stesso. La nozione di *Nachträglichkeit* qui mantiene la sua rilevanza, anche se cambia il significato. Forse ciò che vale qui è una *Nachträglichkeit* che si avvicina alla sua formulazione freudiana, e cioè quella che viene tradotta in italiano come "azione differita"⁶⁷. Possiamo tradurla qui con "tardività": dunque non solo un accadimento tardivo, bensì un'azione che tardivamente ricostituisce il significato di un evento accaduto in precedenza. In questo senso la traduzione è un'azione ritardata costitutiva del testo originale che viene portato alla sua verità, quella di essere la voce dell'altro: è un trasportare (*übertragen*) con l'effetto dell'azione tardiva (*nachträglich*).

⁶⁷ Cfr. SIGMUND FREUD, *Progetto di una psicologia (1895)*, in Id., *Opere 1892-1895*, Boringhieri, Torino 1968, pp. 250-258; Id., *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, in Id., *Opere 1892-1895*, cit., p. 311. Per Freud il trauma si costituisce e palesa attraverso l'azione differita posteriore (*Nachträglichkeit*) di un secondo avvenimento, più precisamente, di un evento nell'età adulta che fa scattare il ricordo di un primo evento infantile il quale così diventa traumatico con il ritardo. In questo senso il primo evento è un effetto del secondo. Dunque, il "trauma retroattivo" accade in un secondo momento, non quando era realmente avvenuto ma solo quando viene ricordato. L'azione differita è una retroazione sul passato, *Erinnerung* che risignifica il passato e diventa una condizione traumatica. Secondo gli interpreti come Laplanche, non bisogna ridurre questa *Nachträglichkeit* freudiana né a un condizionamento casuale di un'azione che si palesa solo dopo, né a una mera costruzione del senso che si dà al passato sulla base degli eventi successivi, bensì interpretarla come una ritraduzione e ricapitolazione di un evento che già aveva un suo significato.

La figura riflessiva dell'eco si rivela come uno dei troppi più paradigmatici del testo sul compito del traduttore⁶⁸: essa ci aiuta anche a capire meglio la dimensione temporale del ritardo che abbiamo cercato di delineare in questa nostra ricerca. Nel ritardo, l'eco porta a riflessione la voce "originale" in modo tale che quest'ultima si manifesti come già un'eco. È nient'altro che il ritardo dell'originale che nella risonanza traduttiva, nel reciproco risuonarsi delle lingue, appare come un'eco, appunto come una voce in ritardo. L'eco in quanto voce del ritardo. La traduzione dà luogo dunque a questo evento temporale del ritardo che rimodella totalmente il suo rapporto con la lingua e il testo di partenza facendo vedere l'originale come derivato, cioè come già tradotto, e la sua lingua come un frammento in relazione con altre lingue.

7. Testo tradotto?

Questa particolare *Nachträglichkeit* della traduzione per cui essa è contemporaneamente "dopo" e "prima", l'effetto di una mediazione linguistica ma anche la sua condizione, sia la voce che la sua eco, può essere esaminata sull'esempio di una espressione che a prima vista

⁶⁸ Alla figura dell'eco Menke dedica un intero testo analizzandola attraverso un'interazione tra i motivi romantici e barocchi (i giochi poetici che producevano l'effetto dell'eco), i quali agiscono nel testo di Benjamin. L'autrice scorge in essa la logica della differenza nella ripetizione, un modello di paronomasia che nel gioco tra suono e significato espone una certa ironia di quest'ultimo, testimoniando una rottura che c'è nella parola e che la traduzione riesce ad esibire nel modo migliore (BETTINE MENKE, "Wie man in dem Wald hineinruft,..." *Echos der Übersetzung*, in *Übersetzen: Walter Benjamin*, cit., pp. 367-393). Anche Maria Teresa Costa nel suo compendio che sintetizza i vari temi della filosofia della traduzione inizia il suo percorso con la figura dell'eco. Cfr. MARIA TERESA COSTA, *Filosofie della traduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 20-40.

non presenta problemi ma se si analizza risulta ambigua: il testo tradotto. Quando diciamo “il testo tradotto” a quale testo esattamente ci riferiamo? Questo banale esempio dell’ambiguità semantica legata al doppio uso del participio del verbo “tradurre” testimonia, infatti, la sua particolare dimensione temporale. Potremmo quasi dire che l’ambiguità che si affaccia qui corrisponde alle ambiguità della forma temporale che abbiamo visto articolarsi nelle nostre analisi dell’atto traduttivo.

Dunque: il testo tradotto. Esso si può riferire alla traduzione, ovvero al testo che è il prodotto di un’azione traduttiva, il testo che traduce un altro testo. Ma anche l’originale dopo la sua traduzione è un testo tradotto. Con una stessa espressione quindi possiamo indicare due testi diversi, sia l’originale sia la traduzione: l’originale come testo che è stato *tradotto*, e la traduzione come testo in quanto *il tradotto* che è effettivamente *un traduce*. Entrambi sono ugualmente risultato del processo di traduzione: l’originale diventa un testo tradotto, appunto in virtù di una sua traduzione, mentre il testo della traduzione è un originale tradotto. La difficoltà di distinguere due testi nasce dal fatto che l’originale *si dà* nella sua traduzione, come nella sua alterità. C’è una particolare dialettica dell’identità e della differenza nella traduzione, per cui il testo della traduzione è un testo necessariamente diverso rispetto all’originale, ma è allo stesso tempo lo stesso testo, pur essendo modificato e riespresso in un’altra lingua. L’espressione “testo tradotto” è la testimonianza della traduzione come processo dialettico in cui l’identità non è possibile senza la differenza, e la differenza si rivela come un rapporto di identità⁶⁹. Tuttavia, spesso per

⁶⁹ Dell’identità scrive anche Blanchot: «Si tratta piuttosto di un’“identità” a partire da un’alterità: la stessa opera in due lingue straniere, sia per la loro estraneità, sia perché si rende con ciò visibile quello che

distinguere i due testi si usa l'espressione "il testo traduce" per il testo prodotto in una traduzione, il risultato della traduzione, mentre il testo tradotto varrebbe così solo per l'originale. Il participio presente "traduce" è assai curioso perché indica un'azione continuativa che sta accadendo nel momento dell'enunciazione, come se il testo che si ottiene traducendo fosse un continuo atto del tradurre, dotato di una sua soggettività. Ciò però non toglie l'ambiguità che emerge nel dire "testo tradotto", perché esso può riferirsi sia al testo da tradurre (e poi successivamente tradotto) sia al testo traduce (e dunque il tradotto come risultato). Anzi, cos'è il traduce e cos'è il tradotto può essere definito solo nel confronto tra due testi, per il semplice fatto che sia l'una che l'altra determinazione ha senso solo in riferimento all'altra (non esiste il traduce senza un tradotto e viceversa). Questo "gioco" tra il participio presente e il participio passato deve confermare ulteriormente la problematica temporale della traduzione.

Sembra invece che la stessa ambiguità non venga rilevata quando abbiamo a che fare con le lingue, cioè quando si tratta del caso di una lingua tradotta (un'espressione che a molti traduttologi potrebbe suonare assurda, ma che è totalmente legittima da un punto di vista filosofico). La lingua tradotta si riferisce sempre alla lingua di partenza, ma può designare anche la lingua di arrivo? La lingua di arrivo spesso viene definita come lingua traduce, cioè la lingua che traduce un'altra lingua, proprio per distinguerla dalla lingua di partenza, come si fa anche

fa sì che quest'opera sia sempre *altra*; è proprio da tale movimento che occorre trarre la luce che illuminerà, in trasparenza, la traduzione» (MAURICE BLANCHOT, *Sulla traduzione*, «aut aut», 1982, 189-190, p. 100). Si può anche dire che, ragionando nella direzione opposta, occorre mettere in luce l'identità sulla base della traduzione, cioè provare a ripensare l'identità a partire dalla traduzione.

con i testi. Se però consideriamo la lingua anche come un certo prodotto della traduzione stessa, ossia, di una certa retroazione della traduzione sul corpo linguistico che non è solo il medium dell'atto traduttivo, ma anche il suo oggetto, allora, in questo senso, anche la lingua in cui si traduce è una lingua tradotta. Una lingua che traduce se stessa, ovvero il prodotto di se stessa, è la lingua viva che matura alla luce di una dimensione linguistica più pura. D'altronde, anche il participio "traducente" può valere per la lingua di origine: se ogni lingua è in sé già una traduzione, e cioè la traduzione è un processo immanente alla struttura linguistica, allora anche la lingua di partenza è un continuo tradursi, e dunque, è traducente. In ogni caso, l'ambiguità del "tradotto" sembra valere di più per i testi, grazie alla loro struttura definita e determinata, e cioè grazie al fatto che il testo è più facile da percepire come un prodotto formato in maniera da attribuirgli il significato di qualcosa di passivo.

Insomma, cosa ci dice sulla natura stessa della traduzione e sull'essere-tradotto questo fatto del doppio significato riguardo al testo tradotto? In altri termini, non è l'espressione ambigua "testo tradotto" la prova che l'originale non è così facilmente separabile dalla traduzione? Se adottiamo questa posizione, però, dove sta la differenza tra due testi tradotti, tra il testo tradotto (originale) e il testo tradotto (traduzione)? È una differenza solo formale o anche effettiva?

Qui si rivela in effetti uno sdoppiamento del testo tradotto in due testi ma senza lo sdoppiamento dell'atto del tradurre, cioè senza la sua scissione. C'è una continuità dell'atto del tradurre che collega l'originale e la traduzione, ma che necessariamente comporta anche la discontinuità nella vita dell'originale stesso (il passaggio dal *Fortleben* allo *Überleben*). Possiamo riconoscere tale

continuità dell'atto del tradurre nella struttura stessa della traducibilità che mette in moto lo sdoppiamento del tradotto nel tradotto. L'essenzialità della traducibilità per l'originale, il punto su cui insisteva Benjamin, è dunque la radice dello sdoppiamento del testo tradotto. È la traducibilità dell'originale ciò che lo rende tradotto e genera la traduzione come *il tradotto*.

Queste affermazioni a prima vista tautologiche in realtà ci rivelano la natura storica dell'originale: tale natura è identificabile col carattere traduttivo dell'originale. L'inseparabilità dell'originale dalla traduzione, del testo tradotto dal testo tradotto, non va interpretata come una loro indistinguibilità. Il punto che vogliamo focalizzare è che la traduzione non è altro che l'originale che *si dà* nella traduzione; è l'originale che si modifica, che diviene facendosi un altro da sé. Dunque la traduzione è un modo di divenire dell'originale stesso, anzi, è quel modo che esibisce la sua natura più radicale. L'originale così si definisce a partire dalla sua traducibilità, come effetto retroattivo della propria traduzione⁷⁰. Il campo della distinguibilità tra l'originale e la traduzione (nonché della loro inseparabilità) può essere solo nella temporalità storica, e cioè nella continuità della vita del testo, in quanto «continuità delle trasformazioni» (*Kontinua der Verwandlung*).

Tutto questo si può esprimere anche in un altro modo: la differenza apparentemente inesistente tra il testo tradotto e il testo tradotto compare solo nella prospetti-

⁷⁰ In riferimento a Benjamin lo studioso portoghese Duarte afferma: «Benjamin però propone anche qualcos'altro, che la traduzione, in quanto parte della vita continuata dell'originale, riflette indietro sulla *condizione ontologica dell'originale* [il corsivo mio], che “subisce un cambiamento”, cioè rinuncia a qualsiasi pretesa sulla fattualità definitiva di un oggetto culturale bloccato una volta per tutte in un passato immutabile» (J. F. DUARTE, *The Power of Babel: “Pure Language” as Intertranslation*, cit., p. 277 [traduzione mia]).

va del ritardo. Se la traduzione non è che trasformazione dell'originale in ritardo, ossia l'originale che si manifesta solo tardi come una traduzione, allora è questo ritardo rispetto a se stesso ciò che introduce la differenza tra due testi. Il ritardo è dunque un atto che, aprendo una temporalità diversa, la temporalità storica appunto, permette il differenziarsi dei testi, e in questo senso non può non essere costitutivo della traduzione. La traduzione è più tarda dell'originale e dunque entrambi i testi, in quanto "testi tradotti" entrano in una relazione in cui è possibile una tensione differenziale tra di essi.

8. Filosofia come traduzione in ritardo

Finora si è avuto modo di conoscere una certa semantica che articola le riflessioni di Benjamin sulla traduzione e che si regge su parecchie metafore del registro naturale soprattutto quello botanico (maturazione, seme, germe, foresta, trapianto e così via). Tra queste abbiamo individuato però la metafora della maturazione e della post-maturazione (*Nachreife*) come quella che esprime meglio l'originalità del pensiero di Benjamin. Anche se la figura del trapianto gioca un ruolo importante, come abbiamo visto, soprattutto quando si tratta del trasferimento dell'originale nel regno precario e allo stesso tempo definitivo della pura lingua, essa indica una concezione dinamica ma non necessariamente storica della traduzione. L'atto del trapiantare dipende da una forza esterna che violentemente strappa un vivente, o un artefatto storico, dal suo contesto naturale per dargli una nuova vita nella terra forestiera. Questa figura comunque non è nuova e si trova in autori come Schleiermacher o Humboldt che la usano proprio per spiegare la traduzione. Benjamin sicuramente attinge dalle fonti del romanticismo te-

desco, e la figura della maturazione è quella che spicca di più perché riesce a riassumere tante altre sfumature del fenomeno traduttivo, soprattutto quelle che riguardano la temporalità del ritardo. All'interno del modello del trapianto il ritardo non gioca nessun ruolo; intanto ogni momento potrebbe essere il momento giusto per trapiantare un altro testo se le necessità del suolo lo esigono, e in ogni caso si tratta delle condizioni esterne che definiscono il modo e il successo del trapianto. Nella maturazione invece si tratta di una dinamica interna che dipende da una relazione (temporale) dei fattori immanenti, per cui essa è un fenomeno profondamente storico; il ritardo qui non gioca solo un ruolo importante bensì costitutivo della stessa dinamica storica. La maturazione tardiva è il fulcro della storicità che permette alla traduzione di far continuare la vita dell'originale, cioè di far maturare le sue potenzialità attraverso un atto di distacco e discontinuità. La figura della maturazione esprime dunque meglio la specifica dialettica tra la continuità e la discontinuità che caratterizza la traduzione.

Inoltre, la figura della maturazione ci avvicina a un altro argomento, quello del rapporto analogo e una certa affinità tra la traduzione e la filosofia⁷¹. Per approfondire

⁷¹ Su questo tema, ancora da approfondire, possono essere utili un paio di volumi usciti negli ultimi anni: LISA FORAN (ed. by), *Translation and Philosophy*, Peter Lang, Bern 2012; PIERS RAWLING, PHILIP WILSON (ed. by), *Routledge Handbook of Philosophy and Translation* Routledge, London-New York 2019; DAVID MORGAN SPITZER (ed. by), *Philosophy's Treason: Studies in Philosophy and Translation*, Vernon Press, Wilmington 2020. Non bisogna dimenticare i lavori pionieristici di LADMIRAL che parlava di una svolta filosofica della traduzione (JEAN-RENÉ LADMIRAL, *Traduire: théorèmes pour la traduction*, Gallimard, Paris 1994²; cfr. anche Id., *Per una filosofia della traduzione*, «Studium», 2005, 1, pp. 69-85) nonché il già più volte citato libro di Andrew Benjamin, *Translation and the Nature of Philosophy*. La filosofia come traduzione, ovvero la traduzione come demone della filosofia, è il filo conduttore nel recente studio di Nardelli, cfr. E. NARDELLI, *Al*

questo argomento prenderemo in esame un noto passo di Hegel del 1820, affrontando di nuovo i temi finora già trattati, soprattutto la questione del ritardo e della maturità:

Per dire ancora una parola a proposito del *dare insegnamenti* su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi [*so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät*]. In quanto *pensiero* del mondo essa appare [*erscheint*] soltanto dopo [*nachdem*] che la realtà [*Wirklichkeit*] ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'e assestata. Questo, che il concetto insegna, mostra necessario parimenti la storia, che soltanto nella maturità della realtà [*Reife der Wirklichkeit*] l'ideale appare di fronte al reale [*dem Realen*] [...].⁷²

Queste sono le note frasi con cui Hegel chiude la prefazione ai *Lineamenti della filosofia del diritto* evocando di seguito una delle figure più discusse ma anche più contestate della filosofia hegeliana, e cioè l'immagine della nottola di Minerva che spicca il volo solo al crepuscolo. In questo testo che funge da premessa all'esposizione si-

bivio della traduzione. Heidegger e Derrida, cit. Sul legame tra la storia della filosofia e la traduzione rimandiamo a: ANGELICA NUZZO, *Geschichte der Philosophie als Übersetzungsprozess*, in *Übersetzung – Sprache und Interpretation*, hrsg. von W. Büttemeyer, H. J. Sandkühler, Peter Lang, Frankfurt a. M.-Berlin 2000, pp. 25-51.

⁷² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari-Roma 1987, p. 17. Riteniamo opportuno riportare anche il testo originale: «Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint» (G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Werke. Band 7*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 27-28).

stematica del concetto di diritto – e che dunque per sua natura deve preparare e anticipare un discorso ancora da fare – per certi versi si trova il nucleo del nesso che vogliamo evidenziare, e cioè il nesso tra, da una parte, la maturazione della realtà, che qui può corrispondere al testo originale e a ciò che precedendoci viene tramandato dal passato, e, dall'altra parte, il ritardo della filosofia che di conseguenza corrisponderebbe alla prassi traduttiva. La maturità della realtà è la condizione, secondo Hegel, in cui il reale si rappresenti idealmente, e cioè l'ideale appaia di fronte al reale. Da notare che Hegel parla di *erscheinen*, ossia dell'apparire e del manifestarsi della filosofia secondo un ordine temporale. Il ritardo invece introduce un altro condizionamento nel rapporto filosofia-realtà per cui la stessa maturazione della realtà è suscitata, promossa e accelerata dal lavoro filosofico.

La tesi sul ritardo della filosofia veniva spesso interpretata come un'attestazione del compito puramente contemplativo della filosofia e dunque di una certa impotenza del discorso filosofico capace solo di conoscere e giustificare ciò che il mondo nel suo sviluppo storico aveva già portato fuori⁷³. Prendere atto del ritardo significa

⁷³ Queste tendenze interpretative sono rinvenibili già tra gli allievi diretti di Hegel, come per esempio in Michelet che nel 1831 – l'anno della morte del suo maestro – sulle pagine di «Berliner Jahrbücher» evoca l'immagine del gallo che annuncia l'arrivo del giorno nuovo, a differenza della civetta che si ritira nella notte. Alla stessa metafora del gallo Michelet ricorre anche nel 1843 quando nell'*Entwicklungsgeschichte der Neusten deutschen Philosophie* scrive che la filosofia non è solo la noddola di Minerva. Come ricorda Stuke (cfr. HORST STUKE, *Philosophie der Tat*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1963, p. 64) August von Cieszkowski, allievo di Michelet e figura importante per la formazione della sinistra hegeliana, scriverà nel *Gott und Palingenesie*, in conformità al suo progetto di costruzione di una concreta filosofia della praxis, da considerare come un tentativo di superare lo hegelismo ponendo al centro l'azione che determina il futuro, che il mondo ha bisogno di uccelli che portano la luce del sole ed esclama: "Fort mit

rebbe quindi finire ineluttabilmente nella rassegnazione: è troppo tardi, perché il mondo ha fatto il suo lavoro e alla filosofia spetta solo la conoscenza post-factum, che altro non è che la riconciliazione con la realtà attraverso la costruzione del suo concetto adeguato. In questo modo la costruzione concettuale e l'elaborazione filosofica rappresenterebbero il punto di minima differenza con la realtà, una sorta di traduzione invisibile che si impegna a non offuscare il lavoro dell'originale, cioè la realtà. Bisogna cimentarsi però nelle interpretazioni alternative e più intriganti che nell'immagine della nottola di Minerva che si rifugia nella notte, come anche in quell'altra parabola del colore grigio della filosofia, non vedono l'ineffettività della filosofia destinata a una conservazione dello status quo nel mondo dei concetti⁷⁴.

Ciò che ci interessa qui in effetti è provare a ravvisare nel rapporto tra la filosofia e la realtà un'analogia con il rapporto tra la traduzione e l'originale e in questo modo far uscire le affinità tra la traduzione come pratica linguistico-culturale e la filosofia come attività del pensiero. La traduzione fa parte della costituzione dell'originale in quanto tale: ma possiamo dire lo stesso per la filosofia e il mondo che essa interpreta? La tesi hegeliana sul posizionamento 'ritardato' della filosofia rispetto al mondo, secondo noi, può essere interpretata proprio secondo l'analogia con la traduzione, il che implica che il ruolo del-

den Eulen!" ("Via le civette!"). Il messaggio è chiaro: la filosofia non può essere passiva e contemplativa, ma deve aprire la storia al futuro. A tal proposito si veda, più di recente, SILVESTRE GRISTINA, *Fine della filosofia: inizio della storia. I Prolegomena di Cieszkowski come sviluppo fichtiano della filosofia della storia di Hegel*, in *L'idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, a cura di G. Andreozzi, S. Gristina, G. Sicolo, IISF, Napoli 2022.

⁷⁴ Per un'interpretazione alternativa della figura della civetta rimandiamo al classico testo di REMO BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Mulino 1975 (2014).

la filosofia sia assai diverso da un riconoscimento passivo del già avvenuto. La traduzione non è una riproduzione passiva dell'originale; in più essa non è niente di esteriore rispetto all'originale che cercherebbe di ricalcare trasportandolo in un'altra lingua. E lo stesso è valido anche per la filosofia: la razionalità filosofica non si impone dall'esterno al mondo e non ne è un'imitazione concettuale. La filosofia appartiene già al mondo a cui si riferisce e la sua effettività consiste nel riconoscere che sin dall'inizio aveva il suo ruolo nella costituzione della realtà – quest'ultimo il termine che a questo punto è meglio tradurre come la realtà effettuale (*Wirklichkeit*), cioè la realtà che produce degli effetti, che agisce. In altri termini, la filosofia traduce il contenuto della realtà in concetti nella misura in cui questa realtà è già traduttiva, e cioè trasformativa, produce gli effetti trasformanti. Questa traduzione della filosofia è simile alla continuazione della vita dell'originale in Benjamin, in modo tale che possiamo dire che la realtà sopravvive in un'altra lingua che è la lingua dei concetti. Ma questo è possibile solo perché la realtà parla la lingua dei concetti senza saperlo.

Vediamo d'altronde che le due dimensioni che abbiamo cercato di distinguere – *nach-sein* e *spät-sein* – si sovrappongono anche nel testo di Hegel: la filosofia si manifesta solo dopo che la realtà si è completata e in quel momento del dopo essa realizza di esser arrivata non solo tardi ma anche troppo tardi (*zu spät*). Sulla base di quanto elaborato nelle pagine precedenti, potremmo dire che queste due dimensioni – quella della posteriorità del dopo e quella della posteriorità del ritardo – indicano due aspetti diversi: Hegel dice che il pensiero appare (*erscheint*) nel tempo come posteriore, mentre il ritardo sarebbe il modo in cui viene strutturata questa apparenza del dopo. Il ritardo è per certi versi ontologicamente

anteriore. La filosofia non è in ritardo perché è arrivata dopo, ma appare dopo perché arriva sempre in ritardo. In questo modo il ritardo è costitutivo della temporalità propria della filosofia, mentre la dimensione della posteriorità per certi versi nasce nell'essere-in-ritardo. Oppure detto in termini più radicali: il ritardo è costitutivo della temporalità che esiste soltanto in relazione al non-essere in tempo⁷⁵. Non c'è il tempo storico, ed è ciò che il concetto filosofico articola, senza la possibilità strutturale di non essere in tempo.

Senza entrare ora nel merito, il ritardo costitutivo della filosofia ci presenta una serie di problemi che saranno utili per riscontrare un'affinità tra filosofia e traduzione. La filosofia traduce il mondo grazie al suo essere in ritardo? O per meglio dire, la filosofia traducendo il reale in concetti rivela un ritardo strutturale inerente al mondo dovuto alla sua processualità storica? Se è così, allora, è solo grazie al ritardo della filosofia che un ritardo ontologico che caratterizza il mondo storico riesce a rendersi manifesto. Ma cosa sarebbe questo "ritardo ontologico" proprio del mondo?

La filosofia arriva troppo in ritardo perché il mondo a cui appartiene a sua volta è già in ritardo, e dunque il "troppo" indica un eccesso del ritardo che rivela un ritardo *già* in corso. O semplicemente è un ritardo eccessivo che indica uno stato del già accaduto. Ma questo "già accaduto" non si riferisce tanto ai meri fatti di cui è composta la materia del mondo, ma anche alla filosofia stessa: è inutile che la filosofia si imponga dall'esterno al mondo storico, dato che essa in questo mondo già agisce, ed è già accaduta producendo i suoi effetti. E quando Hegel

⁷⁵ Cfr. MLADEN DOLAR, *What's the Time? On Being Too Early or Too Late in Hegel's Philosophy*, in *Hegel 250 – Too Late?*, ed. by M. Dolar, Analecta, Ljubljana 2021, pp. 31-50.

dice che la filosofia dipinge il grigio sul grigio, vale a dire, aggiunge alla realtà il suo stesso colore, non dice che non c'è nessuna differenza tra i due: solo il grigio della filosofia rivela il grigio della realtà⁷⁶. Anche il riferimento all'invecchiamento della figura della vita, cioè della forma attuale della realtà, è curioso: la filosofia non ringiovanisce⁷⁷, non può fare niente se una forma della vita è già consumata, ma nel gettare uno sguardo su ciò che è invecchiato la filosofia contribuisce all'ulteriore realizzazione dell'invecchiamento, al tramonto di quella forma della vita per prepararne una nuova. Il ritardo della filosofia dunque è un segno dell'irreversibilità del processo della realtà: non si può andare indietro e ciò che ci rimane è potenziare il processo che è già in corso, ripetere ciò che già c'è ma in questa ripetizione produrre una differenza formale che in ogni caso si rivela trasformativa e genera-

⁷⁶ «Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere» (G. W. F. HEGEL, *Lineamenti*, cit., p. 17).

⁷⁷ Sembra che l'idea dell'impossibilità del ringiovanimento urti contro i postulati dell'insegnamento di Benjamin. Non stanno al centro della filosofia benjaminiana proprio il rinnovamento e la crescita? La risposta decisamente affermativa a questa domanda nasconde però una sottigliezza: è un'illusione pensare che la trasformazione e il rinnovamento stiano solo nella tendenza di recuperare le forze giovanili. L'idea della traduzione come ringiovanimento (*Verjüngung*) deriva infatti dalle riflessioni di Goethe, che senz'altro erano ben note a Benjamin, il quale però non riferisce mai esplicitamente di questa idea della giovinezza recuperata. Come nota anche Berman, Benjamin era più vicino all'idea romantica della traduzione come *Potenzierung* (cfr. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., p. 93). A ciò possiamo aggiungere che l'idea di una certa reversibilità, implicata nell'idea di ringiovanimento, sarebbe comunque estranea alla prospettiva storica di Benjamin. Sarebbe più il caso che la traduzione funzioni come il potenziamento del vecchio, un invecchiamento che implica il rinnovo e la trasformazione rendendo il vecchio ancora più vecchio, ma in ciò sempre diverso, sempre nuovo. E su questo punto Benjamin sicuramente può trovare un giusto interlocutore in Hegel.

tiva del nuovo. Ma non è proprio questo il punto decisivo tanto della filosofia quanto della traduzione: l'irreversibilità del processo traduttivo e la differenza formale che si dimostra sostanziale?

Essere sempre troppo in ritardo vuol dire stare sempre nella condizione di perdita. Ma ciò che si è perso per certi versi non meritava nemmeno di essere posseduto: per la filosofia, secondo Hegel, sarebbe troppo tardi per insegnare al mondo ciò che esso *deve* essere perché il lavoro di formazione è già compiuto dal mondo stesso e dunque ogni impresa filosofica che si occupi del dover essere sarebbe una fantasticheria vana. Il problema principale sta nel fatto che la filosofia che vorrebbe anticipare l'andamento del mondo o perfino dettare o prescrivere i suoi sviluppi occupa una posizione esterna rispetto al mondo. La filosofia che costitutivamente fa parte del mondo e partecipa attivamente alla sua storia non può pretendere di plasmarla secondo il dover essere. Ma ciò non vuol dire che la filosofia sia passiva o che non abbia una sua voce in capitolo. Il ritardo filosofico è dunque un segno della sua radicale immanenza. La filosofia arriva troppo tardi perché sta "troppo" dentro la realtà storica.

Ma possiamo fare lo stesso ragionamento anche per la pratica traduttiva? La traduzione è sempre in ritardo rispetto all'originale perché ne fa parte ed è dentro l'originale, lo costituisce intimamente. Neanche la traduzione dovrebbe insegnare cosa un originale debba essere (e nemmeno la teoria della traduzione dovrebbe insegnare cosa una traduzione debba essere, come pensava Benjamin). Dunque, l'affinità tra la filosofia e la traduzione vale soltanto se mettiamo in questione la dicotomia traduzione-originale al pari di quella tra pensiero e realtà. Il pensiero, il concetto – e dunque la filosofia – sono attività interne alla realtà che la strutturano e ne costitui-

scono la storicità, allo stesso modo in cui la traduzione è l'attività mediatrice che struttura il testo originale, lo costituisce come un testo storico. Senza il processo traduttivo l'originale sarebbe vuoto, un testo immobile, morto, non storicizzato. Invece l'originale preso come condizione immediata si costituisce sempre retroattivamente, dopo il ritardo della traduzione. La traduzione, in quanto mediazione, costruisce i propri presupposti. L'originale è dunque sempre in traduzione, e in quanto presupposto sussiste solo come testo tradotto.

Vediamo ormai in che senso la dimensione del ritardo sia costitutiva tanto della filosofia quanto della pratica traduttiva, e cioè in che modo questa dimensione contrassegna un rapporto particolare della filosofia con la realtà nonché della traduzione con l'originale. Questo rapporto viene articolato come una distanza o distacco, anche se si tratta di un distacco rispetto a ciò a cui apparteniamo – una distanza nell'immanenza. La filosofia appartiene al mondo sotto forma di distanza da esso e nel ritardo rispetto al suo andamento storico. Se il pensiero fosse soltanto successivo rispetto alla realtà, di modo che il compimento della realtà fosse semplicemente seguito nel tempo dall'emergere del pensiero a essa conforme, non ci sarebbe alcun'interazione tra i due, o meglio la retroazione del pensiero sulla realtà sarebbe impossibile. Solo in virtù del ritardo si istituisce una relazione e la retroazione del pensiero può avere luogo e riarticolare in questo modo ciò che è stato prima; perché il ritardo fa apparire il precedente in un'altra luce, e così la precedenza del mondo che esiste appare in quanto qualcosa allo stesso tempo perduto e rinnovato. Il pensiero deriva dalla realtà – è figlio del proprio tempo per dirla con Hegel – ma la realtà si muove nel pensiero, nel concetto. E non vale la stessa logica per il rapporto tra l'originale e la traduzione? Quando Benja-

min dice che la traduzione emerge, viene fuori (*hervorgeht*) dalla sopravvivenza dell'originale, non afferma in effetti una mera posteriorità e discendenza causale della traduzione: la traduzione deriva sì dall'originale ma essa è anche il modo di vita ulteriore dell'originale che vive perdendosi nel ritardo della traduzione come nel proprio ritardo. Questo riconoscimento nel ritardo dell'altro come nel proprio ritardo è reso possibile da una struttura riflessiva di cui è dotato il processo traduttivo.

Filosofia e traduzione vengono dunque appresentate attraverso la comune struttura temporale dell'arrivare-in-ritardo e dell'essere produttrici di storicità. Va detto che una certa affinità tra filosofia e traduzione è stata già notata da Benjamin stesso, anche se non è stata messa in relazione con la questione della temporalità. Così a un certo punto nel suo testo sul traduttore il filosofo tedesco dice che non c'è una musa della filosofia come non esiste alcuna musa della traduzione. La filosofia e la traduzione sono private delle protettrici mitologiche perché escluse dal registro poetico-artistico. Come abbiamo già avuto modo di vedere Benjamin attribuisce un'importanza decisiva alla distinzione tra l'intenzionalità del poeta e quella del traduttore e associa il compito del traduttore piuttosto a quello del filosofo. Tanto che la filosofia aspira col pensiero a ciò che nella traduzione si annuncia e cioè la pura lingua, la lingua della verità. Questo è il punto di vicinanza ma anche di differenza tra la filosofia e la traduzione: esse non si possono totalmente identificare, per cui la traduzione «sta a metà strada fra la poesia e la dottrina»⁷⁸. L'affinità tra la traduzione e la filosofia sta nel fatto che entrambe, in ultima analisi, sono rivolte alla stessa verità, hanno una e la stessa aspirazione, solo che la filosofia cerca di concettualizzare e verbalizzare questa verità, mentre

⁷⁸ W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, cit., p. 231.

la traduzione la realizza. Quest'ultima verità della lingua si realizza nella traduzione nascondendosi, o come dice Benjamin, essa è «intensivamente nascosta nelle traduzioni»⁷⁹. La filosofia cercherebbe dunque di esprimere e tradurre in parole ciò che la traduzione solo indica come l'intraducibilità per eccellenza. Questo è il motivo per cui la filosofia deve necessariamente riflettere sulle traduzioni perché queste sono la migliore concretizzazione dell'aspirazione dell'ingegno filosofico.

In ogni caso, anche l'intenzione del filosofo, così come quella del traduttore, è derivata e ultima (*abgeleitete und letzte*), il che implica che entrambe vengono dopo qualcosa; ma come abbiamo già cercato di mettere in risalto questo "dopo" è articolato e strutturato come ritardo. Secondo il doppio senso dell'*ableiten*, che è la parola che Benjamin usa per designare la posteriorità del lavoro traduttivo, il discendere, il provenire della traduzione da qualcos'altro che la precede è anche una deviazione, ma non come deviazione rispetto a qualcosa che rimane non eroso e autentico. Piuttosto c'è la deviazione di ciò che la precede, cioè dell'originale che si traduce. La traduzione permette all'originale di riflettersi come deviato, come posteriore, come derivato. Per questi motivi bisogna allacciare la temporalità del ritardo all'atto della riflessione: è la distanza del ritardo che mette in atto una riflessione sia del soggetto tardivo sia di ciò rispetto a cui si misura il ritardo. In altri termini, l'arrivare in ritardo della traduzione rispetto all'originale innesca un processo di mutuo riflettersi tra l'originale e la traduzione. La traduzione rivelando la verità della lingua e del testo esibisce la struttura riflessiva sia del testo che della lingua. E lo stesso vale per la filosofia: essa per mezzo di concetti esprime un processo di riflessione che la realtà già esibisce da se stessa.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 230.

sa. In altri termini, la distanza del ritardo rivela la storicità dei fenomeni in questione. E non per caso Benjamin subito dopo aver posizionato la traduzione in vicinanza della filosofia, ma comunque a metà strada tra poesia e dottrina (*Lehre*), scrive che la traduzione si imprime profondamente nella storia.

C'è anche un altro passo del testo di Benjamin dove viene fuori non tanto la relazione tra la traduzione e la filosofia *tout court* quanto la relazione tra la traduzione e la critica della conoscenza. Comunque sia, anche in questo caso vediamo che la traduzione è una pratica che opera in sintonia con la teoria filosofica, per cui essa stessa si presta assolutamente all'elaborazione filosofica. Discorrendo della somiglianza con l'originale e della riproduzione del suo senso, da cui ogni vera traduzione deve guardarsi, Benjamin dice che la conoscenza non può consistere nella riproduzione del reale (*Abbildern des Wirklichen*), per cui si arriva a un parallelismo tra la conoscenza e la traduzione, anche quest'ultima certamente non definibile come riproduzione (*Nachbildung*) del senso dell'originale. Per la sua portata semantica, l'*Abbild* facilmente entra in risonanza con la *Nachbildung* e in più si può ricondurre all'altro termine-chiave della traduzione filosofica, quello di *Vorstellung*, la rappresentazione. In entrambe le varianti derivanti dalla radice "Bild"⁸⁰ si tratterebbe di una

⁸⁰ È curioso notare che Benjamin nel suo saggio utilizzi anche un altro termine con la stessa radice, *anbilden*, il quale preso alla lettera può essere ritenuto l'opposto dell'*abbilden*, anche se significa "apprendere", "acquisire", "appropriarsi", "assimilare": «[...] invece di farsi simile al senso dell'originale, la traduzione deve amorosamente, e fin nei dettagli sforzarsi di attingere [*sich an-bilden*] nella propria lingua il modo di intendere di quello [dell'originale], per far apparire così entrambe le lingue, come i cocci sono frammenti di uno stesso vaso, frammenti di una lingua più grande» (*Ibid.*, p. 232). Il termine in questione ha creato non poca difficoltà ai traduttori italiani di modo che a volte viene reso con "attingere", a volte con "ricreare" o "ricostruire". In ogni caso, il

riproduzione, ossia di un processo di produzione di una copia e dunque di somiglianza con un originale. Il legame con la rappresentazione si giustifica per il fatto che attraverso la radice “Bild” i due termini sottintendono un’attività raffigurante, la formazione di un’immagine. Tuttavia, la conoscenza, soprattutto quella filosofica, non solo non si esaurisce nel suo raffigurare o rappresentare il reale, ma deve assumere un atteggiamento critico e riflettente nei confronti del potere rappresentativo, perché la rappresentazione rimanda a un oggetto assunto come dato isolato dagli altri oggetti e anche dal soggetto rappresentante. L’importanza fondamentale che Hegel attribuisce al concetto consiste proprio nella rottura con questa logica della rappresentazione, per cui si può dire che la filosofia traduce in concetti e così piuttosto presenta (*darstellen*) o esibisce il reale⁸¹. La logica della *Darstellung* è

punto è che il traduttore non deve riprodurre (*abbilden*) il senso dell’originale, ma acquisire (*anbilden*) il suo modo d’intendere nella propria lingua. In questo modo, acquisire il tono e il modo espressivo dell’altro assume il significato di una appropriazione che è anche un’estraniamento. La fonte dell’uso benjaminiano di *anbilden* forse sta in Novalis, il quale in un frammento del 1798 scrive: «Per formare la voce [*um die Stimme zu bilden*] l’essere umano deve acquisire [*sich anbauen*] più voci – così il suo organo diventa più sostanziale. Così per formare la sua individualità deve sempre assumere [*anzunehmen*] diverse individualità e saperle assimilare [*sich zu assimilieren*] – così diventa un individuo sostanziale» (Novalis, *Schriften. Dritter Band*, hrsg. von R. Samuel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, p. 290 [traduzione mia]). La pluralità dei modi di intendere in varie lingue, quindi, sarebbe come una pluralità delle voci, la cui acquisizione partecipa essenzialmente alla formazione dell’originale, al costituirsi della voce della sua individualità, al di là del senso che esso comunica.

⁸¹ Qui sarebbe opportuno richiamare l’attenzione sui paragrafi iniziali dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, nei quali Hegel descrive l’operazione filosofica del pensare nei concetti ricorrendo proprio al termine *übersetzen*. In primo luogo egli dice che «la filosofia pone [*setzt*], al posto delle rappresentazioni, *pensieri, categorie* e, più propriamente, *concetti*». Poi aggiunge che le rappresentazioni sono come metafore dei pensieri e dei concetti, per fare il punto nel paragrafo 5 sul fat-

vicina alla pratica traduttiva – non per caso anche Benjamin si avvale di questo termine – che presenta l'originale, o per meglio dire, è l'originale che si presenta nella traduzione modificandosi.

Insomma, né la filosofia né la traduzione possono comportarsi come una *Nachbildung* oppure come un'*Abbildung* perché non appartengono all'ordine del *nach-*, ma come abbiamo ribadito tante volte all'ordine dello *später*. Ed è questo ordine temporale che instaura una doppia direzionalità tra l'originale e la traduzione, e rispettivamente, tra la filosofia e la realtà, per cui sarà possibile dire che anche l'originale, e cioè la realtà, è un antecedente a posteriori, un prima successivo, cioè un antecedente che si costituisce a partire dalla traduzione, ovvero dalla filosofia. Questa doppia direzionalità viene espressa bene nell'idea della retroazione⁸². Il ritardo della traduzio-

to che il vero contenuto della nostra coscienza viene conservato «col tradurlo nella forma del pensiero e del concetto [*in dem Uebersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs*]» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 6, 8). La traduzione è quindi l'operazione di *trasformare* le rappresentazioni in pensieri. Per un approfondimento della questione si veda GIANLUCA GARELLI, *Critica della "regione pura". Übersetzung e rappresentazione in Hegel*, «Verifiche» (Special Issue: *Hegel and/in/on Translation*), 2020, 1-2, pp. 55-74; ELEONORA CAMELLI, *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, il melangolo, Genova 2016 (in particolare, il cap. II, pp. 57-85).

⁸² Appoggiandoci sull'interpretazione di Chiereghin, il quale distingue in Hegel la retroazione positiva dalla retroazione negativa (cfr. FRANCO CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011, pp. 86-88), possiamo usare lo strumentario della *Scienza della Logica* per elaborare meglio la retroazione della traduzione sull'originale. Retroazione negativa, nel contesto del logos hegeliano, significa trasformazione nell'altro come un internarsi e approfondirsi in se stesso del punto iniziale, del trasformato: andare avanti è così un approfondirsi, andare in profondità, ripiegarsi su di se. Retroazione positiva invece sarebbe quella in cui l'andare avanti è anche un ritorno a ciò che viene dopo, di modo che lo stadio successivo generato rivela un essere "già stato":

ne permette a questa di retroagire sul testo originale che si muove solo in quanto tradotto, trasportato in un altro testo, e dunque solo in quanto costretto ad affrontare un ritardo. Il ritardo così non comporterebbe la ricognizione dell'incapacità di agire, l'accettazione passiva del fatto mancato e la rassegnazione che qualcosa è andato perduto per sempre. Il ritardo invece segnerebbe un punto decisivo che istaura una relazione con ciò che manca, di modo che anche questo "mancato" ossia "perduto" viene a costituirsi a partire dal ritardo dell'altro. Ma se il ritardo non è l'ultima parola, la chiusura di ogni possibilità, ma al contrario, appunto, una struttura possibilitante, allora dopo il ritardo ci sarebbe ancora qualcosa? Ma se dopo il ritardo c'è ancora qualcosa, allora come si può dire che è "troppo tardi"? Oppure il "troppo tardi" è il segno di un'apertura che ci indica che è ancora "presto"? In ogni caso il "dopo" del ritardo si manifesta come atto della retroazione, come produzione di ciò che era prima, di ciò che è mancato col ritardo, e dunque del proprio presupposto. In altri termini, il ritardo della traduzione apre l'originale alla storia delle sue trasformazioni e per certi versi mette in luce una sua storia già in corso, per cui si può dire che la traduzione realizza l'originale come traducibile e lo scopre come già tradotto.

è un ritorno a ciò che viene fuori dopo di modo che il 'dopo' si rivela come "già stato". Combinando queste due retroazioni per analizzare meglio il rapporto tra l'originale e la traduzione potremmo dire che la traduzione è lo 'sprofondare' dell'originale in se stesso, un internarsi del testo di partenza attraverso il suo diventare altro da sé. Ma anche l'originale producendo *da sé* altri testi tradotti ritorna nella sua traduzione e la traduzione si rivela un "già stato". Vale a dire, la traduzione fu in principio. La traduzione è l'origine mancata dell'originale il quale solo traducendosi retroattivamente si produce in quanto originale. Se nella prima retroazione è operante un autoriferimento (dell'originale) nella seconda retroazione è operante un altro autoriferimento (della traduzione questa volta). La combinazione di questi due autoriferimenti costituisce la loro natura riflessiva.

In questo senso possiamo dire che il ritardo è il *kairos* della traduzione: è giusto arrivare in ritardo e l'arrivare in ritardo è il tempo giusto della traduzione, come indicava già Berman nei suoi commenti⁸³. Il momento del ritardo è necessario per tenere aperta la dimensione storica del testo e delle lingue che si traducono nei testi e nelle lingue. Per questo, a maggior ragione, si tratta di un ritardo "cairologico". Un ritardo che, secondo il pensiero di Benjamin, è anche anticipatore. Questa dimensione del ritardo essendo anch'essa storica deve per così dire realizzarsi storicamente in un momento maturo. E in un processo storico aperto ogni traduzione cade in un momento di maturità del testo; ma essa è allo stesso tempo immatura, insufficiente dando luogo alle ritraduzioni. Il ritardo, pensato in questa prospettiva storica di maturazione, è inseparabile da un 'presto', da un 'non ancora'.

9. «È tempo di chiudere questa prefazione»

La proposizione hegeliana sulla filosofia che arriva sempre in ritardo si colloca, come abbiamo detto, in una prefazione, più precisamente nei *Lineamenti*, anche se alcune parti del testo possono fungere da introduzione al sistema di Hegel in generale. Ma anche il testo di Benjamin – cosa che a volte viene dimenticata – è una prefazione scritta per la raccolta delle sue traduzioni di Baudelaire che portò avanti dal 1915 fino al 1921 (si tratta della traduzione parziale dei *Fleurs du Mal*). Ciò che è curioso notare è che in questa prefazione non c'è nessun commento delle traduzioni del poeta francese da parte di Benjamin. E non è allora strano che in un testo sulla traduzione che deve accompagnare le traduzioni l'autore-traduttore non

⁸³ Cfr. A. BERMAN, *Age of Translation*, cit., pp. 65-66, 89-90.

dia alcun singolo esempio del suo lavoro? Nemmeno un accenno al poeta francese, la citazione di qualche verso o della parola tradotta. Un tacito singolare che tradisce, mentre vengono citati altri autori rilevanti (es. Mallarmé, Pannwitz). Ciò che il testo mira a introdurre – la traduzione delle poesie – è stato omesso dal testo introduttivo, ignorato e taciuto. È una prefazione che si rifiuta di introdurre. Questa mancanza per certi versi aiuta a percepire il testo di Benjamin come autonomo, leggibile per se stesso, rendendolo in qualche modo “puro”, cioè libero dal contesto e dalle motivazioni per cui è scritto. Tutto ciò di conseguenza facilita anche la messa in risalto del suo carattere teorico-filosofico, distogliendo lo sguardo dalla funzione iniziale del testo, cioè dal fatto che si tratta della premessa alle traduzioni. In questo modo, l'autore ha accentuato ancora di più il carattere anti-metodologico e non-normativo della sua teoria che non deve prescrivere ciò che una traduzione deve essere e nemmeno suggerire come tradurre. Anche se Benjamin si sottrae a discutere le sue stesse soluzioni traduttive nel proprio testo introduttivo e non c'è dunque nessun richiamo diretto all'autore che traduce, ne rimane tuttavia un'eco. Sembra che il saggio di Benjamin sia l'eco della sua stessa pratica traduttiva e anche dell'originale che traduce. Questa eco appare nella forma di alcune allusioni ovvero i rimandi testuali timidi e impliciti⁸⁴.

⁸⁴ Alcuni termini rilevanti del saggio sulla traduzione sembrano tratti proprio dalle traduzioni di Baudelaire. Come ha dimostrato Nägele, il testo di Benjamin è composto di vari rimandi che echeggiano le poesie di Hölderlin, i testi romantici, ma anche il poeta francese stesso (Cfr. RAINER NÄGELE, *Echolalie*, in *Übersetzen: Walter Benjamin*, cit., pp. 17-31). E ciò si nota soprattutto nelle singole parole che Benjamin adopera. Il termine *Wehen*, reso in italiano con “doglie”, in riferimento ai dolori del parto che la propria lingua deve subire per dar vita a una traduzione, appare in più di una traduzione di Baudelaire, ad esempio nel componimento *Le crépuscule du main* («les douleurs des

Per tirare le somme potremmo dire che il saggio di Benjamin sembra esso stesso arrivato in ritardo, e ciò che rimane del testo di riferimento – in questo caso le traduzioni delle poesie – sono solo gli echi, brevi riflessi fonetici e semantici. Per questo la prefazione di Benjamin si rifugia nel silenzio a proposito del suo lavoro traduttivo che ha dato occasione a tutte le riflessioni filosofiche che il suo testo mette in scena. Dunque, il prologo teorico posiziona, performativamente, le traduzioni che lo precedono in un ambito implicito, solo annunciato, come accade anche con la pura lingua. Esso precede, ma è anche preceduto. In ogni caso, si tratta del tacito da parte di un discorso che arriva troppo tardi e riesce a raccogliere solo i rimandi, i semi possibili di una futura parola.

D'altronde, il ritardo e il silenzio rivelano che le riflessioni teoriche sulla traduzione in questo modo continuano l'esperienza e il lavoro traduttivo. Questo è reso possibile dal fatto che la prassi traduttiva, per il suo carattere, non può essere mai estrinseca all'attività filosofica perché tra esse c'è una prossimità d'essenza⁸⁵. L'assenza di una

femmes en gésine» tradotto da Benjamin come «Die Wehen Schwangerer»). Inoltre, il concetto benjaminiano di “pura lingua” riecheggia il linguaggio delle cose mute e la purificazione nell'aria superiore che troviamo nella poesia “Elevazione”. Ma anche la stessa parola greca *écho* in realtà risuona di un'altra parola, *echein*, che significa arrestare, “halten” in tedesco, e appare alla fine del *Compito del traduttore* in riferimento proprio al silenzio di Hölderlin (si veda la nota 59). Nel saggio di Benjamin agiscono e risuonano varie tradizioni, varie lingue come echi che, se intrecciati, producono un multiplo effetto di associazioni concettuali.

⁸⁵ Quando Berman, ad esempio, afferma che «la traduzione è uno dei luoghi dove il platonismo è simultaneamente dimostrato e confutato» (A. BERMAN, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 35), egli implicitamente riconosce che la traduzione per sua natura è di carattere filosofico. Nella filosofia della traduzione non si tratta di portare i contenuti filosofici dall'esterno alla prassi traduttiva, ma di rivelarli in essa, di portarli fuori dal suo stesso nucleo. Per questo lo stesso Berman dirà che la «traduzione è originariamente (e in quanto esperienza) riflessione»,

tematizzazione esplicita delle premesse pratico-traduttive si ribalta ora in una sorta di presenza più intensa della prassi traduttiva in quanto tale. Si opera uno spostamento trasformativo della traduzione come prassi su un altro livello, quello del sapere, in qualche modo già contenuto in essa. La traduzione cambia volto e continua a vivere come filosofia. Così come la notte in cui si ritira la noddola di Minerva è la continuazione del giorno, il silenzio sulle traduzioni è la continuazione della loro parola, è un *continuum* del tradursi su un altro livello. La riflessione teorica, di nuovo, arriva in ritardo, e interagisce con ciò che la precede. Ma questa retroazione è possibile solo perché ciò che precede – la prassi di traduzione – contiene *in nuce* una riflessione. Anzi è il linguaggio stesso che è dotato di un potere riflessivo. Ciò che il ritardo prepara è la traduzione di questo potere riflessivo in un sapere filosofico. Il ritardo in altri termini dà luogo a una filosofia della traduzione. Il discorso teorico dunque mette in luce una profonda struttura riflessiva che è stata nascosta, intensivamente nascosta per dirla con Benjamin, e che aspettava il ritardo della traduzione per manifestarsi. L'atto che collega comunque questi due piani, il piano della prassi linguistica e il piano della teoria, è sempre la traduzione. La riflessione teorica sulla traduzione che Benjamin mette in atto è nient'altro che la traduzione di una traduzione, è il ritardo del ritardo, il silenziare un silenzio.

Come è stato notato da Friedmar Apel⁸⁶, ciò che Benjamin trova nella poetica e nel linguaggio di Baude-

per cui «nell'atto di tradurre è presente un certo *sapere*, un sapere *sui generis*» (*Ibid.*, p. 15). D'altronde, va detto, che queste affermazioni si inseriscono in un quadro concettuale dove la copia teoria-pratica è sostituita da quella di esperienza-riflessione.

⁸⁶ Cfr. F. APEL, *Il movimento del linguaggio. Una ricerca sul problema del tradurre*, cit., p. 198. Nelle stesse pagine Apel offre un'analisi dettagliata delle traduzioni di Benjamin concentrandosi in particolare

laire è già un aspetto della traduzione («il linguaggio dei fiori e delle cose mute», di cui il poeta francese parla in *Elevazione*). Si tratta, dunque, di una serie di ritardi che si dipanano all'indietro: la riflessione sulla traduzione arriva in ritardo perché essa è già presente nell'atto traduttivo, l'atto traduttivo stesso arriva in ritardo perché è già presente nella scrittura poetica. Così si arriva alla conclusione con cui abbiamo in realtà iniziato questa ricerca: all'inizio fu la traduzione.

«Ma è tempo di chiudere questa prefazione; come prefazione del resto le spettava soltanto di parlare esteriormente e soggettivamente del punto di vista dello scritto al quale è premessa»⁸⁷. Così Hegel annuncia la chiusura della sua prefazione definendone i limiti subito dopo aver evocato l'immagine della nottola di Minerva che è volata nella notte⁸⁸. Il momento in cui si prende atto del ritardo inaugura il tempo in cui bisogna tirare le somme e aprire una nuova pagina. L'annuncio del ritardo della filosofia collocato in un prologo sfocia subito nell'esigenza di chiuderlo e di, con questo fine del prologo, annunciare un nuovo sorgere, una nuova configurazione filosofica. Anche questo vale come una prova del fatto che il ritardo non è l'ultima parola della rassegnazione, bensì ciò che rende possibile il sorgere di un certo discorso teorico-filosofico. E noi qui ora possiamo chiudere il nostro discorso che comunque può valere come una sorta di premessa per una concettualizzazione filosofia della traduzione che aspetta ancora la sua elaborazione e le sue future declinazioni.

sul tema della dialettica del vecchio e del nuovo nella quale, secondo l'autore, si colloca la teoria della traduzione di Benjamin.

⁸⁷ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti*, cit., p. 17.

⁸⁸ Per un approfondimento cfr. FRANK RUDA, *The Purlieu Letter. Toward a Hegelian Theory of Conditioning*, in *Hegel 250-Too Late?*, cit., pp. 179-198.

La traduzione è il campo dove si realizza un certo concetto di universalità? In che senso la traduzione è un'esperienza della negatività? Qual è la forma temporale propria dell'atto traduttivo? Queste sono le domande che il libro affronta cercando di indagare non solo cosa ci può dire la filosofia sulla traduzione, ma anche cosa la stessa traduzione ci dice della filosofia. Tenendo conto della notevole crescita dell'interesse per il tema della traduzione nel panorama contemporaneo, la presente ricerca prende le mosse dall'esigenza di un approccio prettamente filosofico nel tentativo di attraversare alcuni concetti classici della tradizione filosofica in un'ottica "traduttiva".

Saša Hrnjez, ricercatore post-doc in filosofia e traduttore. Dal 2018 al 2020 è stato Marie Skłodowska-Curie Fellow presso l'Università di Padova con un progetto sulla filosofia della traduzione. Ha compiuto gli studi in filosofia a Novi Sad e Torino e ha svolto attività di ricerca a Berlino, Heidelberg, Napoli, Praga e Vienna. I suoi interessi di ricerca sono la filosofia classica tedesca, le teorie della traduzione, l'ermeneutica e il marxismo contemporaneo. Oltre a vari articoli pubblicati in inglese, italiano, serbo e tedesco, è autore di "Tertium Datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo" (Mimesis, 2017).

ISBN 978-88-6938-234-5



9 788869 382345

€ 16,00