

BENJAMIN E IL COMPITO DEL TRADUTTORE: DUE RIFLESSIONI PARALLELE PER UNA RILETTURA IN CHIAVE ROSSI-LANDIANA*

ANDREA D'URSO, FRANCESCO MUZZIOLI

1. Rileggere (e ritradurre) Benjamin oggi, attraverso Rossi-Landi

Benché l'era dell'imperante "traduttologia" nella quale viviamo – con le sue pretese di scientificità che accordano importanza solo agli aspetti tecnici e specialistici del mestiere di traduttore – tenti ripetutamente di scacciare via ogni briciolo di riflessione *critica* sulla traduzione – riflessione, ricordiamolo, nata grazie a filosofi, letterati e poeti che furono i primi "mediatori culturali", importando, adattando o riscrivendo opere straniere – *Il compito del traduttore* di Walter Benjamin ci pare resti ancora una valida provocazione per ogni addetto ai lavori o specialista della "scienza della traduzione". Ciò un po' per sua costituzione propria, vista la tipica scrittura sibillina di Benjamin, ma un po' anche perché su questo testo, che introduceva le traduzioni benjaminiane dei *Tableaux parisiens* apparse nel 1923, si è scritto molto e bisognerebbe quindi tener conto di tutto ciò per farsi la propria idea. Pertanto si capisce perché sia più semplice relegarlo nel dimenticatoio dei più astrusi filosofemi.

Noi vorremmo proporre di riconsiderare in chiave materialista la lettura del *Compito del traduttore*, senza per questo negare l'evidente influsso delle origini ebraiche di Benjamin e della relativa teologia messianica sui suoi scritti, in particolare fino a quella data, dopo la quale egli vi fonderà più saldamente l'influenza del marxismo (e poi anche del surrealismo). Di tale fusione ci paiono essere una perfetta sintesi le *Tesi sul concetto di storia*, nella prima delle quali peraltro, ancora una volta sibillinamente, Benjamin scrive che il manichino chiamato "materialismo storico" vincerà contro ogni avversario se prenderà al suo servizio quel nano gobbo che è la teologia (cfr. Benjamin 1940, trad. it., Tesi I). Ma siccome questa e altre tesi hanno dato vita alle più disparate interpretazioni in direzioni opposte, precisiamo che qui non c'interessa discutere se Benjamin sia più teologo o più marxista e se la sua fusione abbia funzionato o no,¹ bensì (di)mostrare come le sue riflessioni sulla traduzione possano essere rilette in maniera assolutamente estranea alla teologia, riconducendole al più generale discorso sul linguaggio – di cui la traduzione è una *espressione*, per usare un termine caro a Benjamin – alla luce della prospettiva semiotica di Rossi-Landi, che ad esso non concede nessun afflato divino...

Prima di presentare sinteticamente il nodo in cui i due punti di vista possono intrecciarsi, è però necessario riprendere il testo benjaminiano, che sin dalla sua apertura sciocca il lettore, mettendo in crisi uno degli assunti centrali quando si pensa all'opera d'arte:

* La prima parte è una riscrittura dei due paragrafi finali di D'Urso 2009, pp. 262-272; le note sono aggiunte. La seconda parte, completamente inedita, è di F. Muzzioli.

¹ Su questi argomenti, cfr. Löwy 2001.

Mai, di fronte a un'opera d'arte o a una forma artistica, si rivela fecondo per la sua conoscenza il riguardo a chi la riceve. Non solo ogni riferimento a un pubblico determinato o ai suoi esponenti porta fuori strada: ma anche *il concetto di un ricettore "ideale" è nocivo in tutte le indagini estetiche*, poiché queste sono semplicemente tenute a presupporre l'esistenza e la natura dell'uomo in generale. Così anche l'arte si limita a presupporre la natura fisica e spirituale dell'uomo – ma, in nessuna delle sue opere, la sua attenzione. Poiché *nessuna poesia è rivolta al lettore, nessun quadro allo spettatore, nessuna sinfonia agli ascoltatori*. (Benjamin 1923, p. 37, cors. nostro)

Basterebbero queste righe iniziali per denunciare come idealistico il discorso di Benjamin e scoraggiare così ogni lettura ulteriore. Ma la continuazione del testo risulta estremamente lungimirante per la sua epoca, e quindi attuale proprio rispetto a certe distinzioni che la traduttologia dominante vorrebbe annullare, sulla scorta degli studi strutturalisti sulla cibernetica che riducono la traduzione a trasmissione d'informazioni, riconducendo l'essenza di ogni atto traduttivo a ciò che per Benjamin è invece l'inessenziale: la *comunicazione*, appunto. Egli vi oppone l'idea che già l'opera non essendo comunicazione, non lo è pertanto neanche la traduzione:

È rivolta una traduzione ai lettori che non comprendono l'originale? Ciò sembra spiegare a sufficienza la differenza di rango fra l'uno e l'altra nel regno dell'arte. Inoltre sembra questa la sola ragione possibile di ripetere più volte "la stessa cosa". Ma che cosa "dice" un'opera poetica? Che cosa comunica? Assai poco a chi la comprende. L'essenziale, in essa, *non è comunicazione*, non è testimonianza. Ma la traduzione che volesse trasmettere e mediare non potrebbe mediare che la comunicazione – e cioè *qualcosa di inessenziale*. Ed è questo infatti un segno di riconoscimento delle cattive traduzioni. Ma ciò che si trova, in un'opera poetica, oltre e al di là della comunicazione – e anche il cattivo traduttore ammette che si tratta dell'essenziale –, non è generalmente considerato come l'inafferrabile, misterioso, "poetico"? Che il traduttore può riprodurre solo in quanto si mette a poetare a sua volta? Di qui deriva, in effetti, un secondo contrassegno della cattiva traduzione, che si può definire così come una *trasmissione imprecisa di un contenuto inessenziale*. E così si resta finché la traduzione pretende di servire al lettore. Ma se la traduzione fosse destinata al lettore, dovrebbe esserlo anche l'originale. Se l'originale non esiste per il lettore, perché la traduzione dovrebbe potersi intendere in base a questo riferimento? (Ivi, pp. 37-38, cors. nostro)

Ricordiamo che questo modo "critico" di guardare alla traduzione, ancora attuale nel fatto che innanzitutto rifiuta di equiparare un'opera letteraria ad un manuale di istruzioni, semplicemente perché origini e scopi sono diversi, viene dal Benjamin che ha tradotto *poesia*. La sua convinzione che l'opera in sé non sia comunicazione e che, di conseguenza, il traduttore non abbia da comunicare né il senso, né l'informazione, che dir si voglia, in cui essa presumibilmente si identificherebbe, mette a soqquadro o perlomeno a disagio – si capisce – i postulati della scienza traduttologica strutturalista, fondata su quella che è diventata la teoria imperante, tanto in linguistica quanto nel sistema sociale, e perciò unificante, dell'informazione. Benjamin fornisce un ulteriore sviluppo in direzione di un'idea della traduzione che capovolge e intreccia dialetticamente i consueti concetti e dove proprio «la riproduzione del significato cessa di essere determinante»:

Fedeltà e libertà – libertà della riproduzione conforme al senso e, al suo servizio, fedeltà alla parola – sono i concetti tradizionali in ogni disputa sulle traduzioni. A una teoria che cerca altro, nella traduzione, dalla riproduzione del senso, non pare che essi possano più servire. È vero che il loro impiego tradizionale vede sempre questi concetti in un'antinomia insolubile. Che cosa può rendere, infatti, proprio la fedeltà per la riproduzione del senso? La fedeltà nella traduzione della parola singola non può quasi mai riprodurre pienamente il senso che essa ha nell'originale. Poiché il senso, nel suo valore poetico per l'originale, non si esaurisce nell'inteso, ma riceve quel valore proprio dal modo in cui *l'inteso è legato al modo di intendere* nella parola specifica. È ciò che si vuol dire nella formula che le parole recano con sé una tonalità affettiva. Proprio la fedeltà letterale nei confronti della sintassi sconvolge interamente

la riproduzione del senso e rischia di condurre difilato all'inintelligibilità. L'Ottocento aveva davanti le traduzioni hölderliniane da Sofocle come esempi mostruosi di questa fedeltà alla lettera. Quanto poi la fedeltà nella riproduzione della forma renda difficile la riproduzione del senso, è cosa che si intende da sé. Quindi *l'esigenza della fedeltà alla lettera è indeducibile dall'interesse della conservazione del senso*. A quest'ultima serve assai più – anche se assai meno alla poesia e alla lingua – la libertà indisciplinata di cattivi traduttori. Quell'esigenza, il cui diritto è palese, la cui ragione è profondamente nascosta, va quindi intesa in base a rapporti più validi. (Ivi, pp. 45-46, cors. nostro)

Sempre rispetto a una traduzione ridotta a comunicazione e trasmissione del senso, Benjamin scrive:

A che si riferisce infatti la libertà se non alla riproduzione del senso, che (secondo questa interpretazione) deve cessare di essere normativa? Ma – se è lecito identificare il senso di una creazione linguistica con quello della sua comunicazione – resta pur sempre, vicinissimo ad esso eppure infinitamente lontano, nascosto sotto di esso o più chiaro, oscurato o più forte, al di là di ogni comunicazione, qualcosa di ultimo e decisivo. Rimane, in ogni lingua e nelle sue creazioni, oltre il comunicabile un non-comunicabile [...]. *Non è dal senso della comunicazione (liberare dal quale è proprio il compito della fedeltà) che la libertà riceve la sua ragion d'essere*. Essa piuttosto si esercita, in nome della pura lingua, su e nei confronti della propria. Redimere nella propria quella pura lingua che è racchiusa in un'altra; o, prigioniera nell'opera, liberarla nella traduzione – è questo il compito del traduttore. (Ivi, pp. 47-48, cors. nostro)

Ritourneremo più oltre sulla «pura lingua»; per ora importa segnalare l'immagine che Benjamin propone per riassumere la sua visione eterodossa del rapporto tra senso e traduzione:

Come la tangente tocca la circonferenza di sfuggita e in un solo punto, e come questo contatto sì, ma non il punto, le prescrive la sua legge, per cui essa continua all'infinito la sua via retta, così la traduzione tocca l'originale di sfuggita e solo nel punto infinitamente piccolo del senso, per continuare, *secondo la legge della fedeltà, nella libertà del movimento linguistico*, la sua propria via. (Ivi, p. 48, cors. nostro)

Dal punto di vista della filosofia del linguaggio più prettamente concepita come semiotica, c'è poi un'importante estensione che spesso passa inosservata: è quella che va dalla linguistica della limitante dicotomia saussuriana *significante/significato* e confinata nel linguistico verbale a una vera e propria pragmatica che si trova espressa in nuce nel legame indicato da Benjamin tra *l'inteso e il modo d'intendere*; espressione, quest'ultima, dalle molteplici sfaccettature, perché coinvolge la più generale *Weltanschauung* di un popolo, che passa per la sua lingua, come pure quella di un singolo autore, veicolata dal suo proprio idioletto. Il che vuol dire smontare l'idea di un senso univoco e vincolare (quasi pre-morri-sianamente) la semantica alla pragmatica, cioè i vari significati possibili a uno specifico interpretante rispondente. Mettere in moto un sistema semiotico in senso ampio che implichi la dimensione pragmatica, oltre a quella semantica e sintattica su cui lo strutturalismo ha fatto tanto leva, significa forzare la gabbia del modello che vuole la traduzione come ricerca del senso e renderlo perciò più dinamico: non più (solo) l'inteso, bensì il modo d'intendere deve essere oggetto di ricerca e gravitazione del traduttore – un antidoto alla voga degli anni '50-'60 (con un certo revival recente) che giunge integro nella sua attualità dal 1923... In un passaggio precedentemente omissso, Benjamin dice appunto che la lingua del traduttore

può, anzi deve agire liberamente nei confronti del senso, per non riprodurre l'*intentio* di quello, ma come armonia, come integrazione alla lingua in cui quell'*intentio* si comunica, far risuonare il proprio genere d'*intentio*. Per cui non è, specie all'epoca del suo sorgere, il vanto supremo della traduzione, quello di leggersi come un originale della sua lingua. Anzi il valore

della fedeltà, che è garantita dalla letteralità, è proprio questo: che si esprima, nell'opera, la grande aspirazione all'integrazione linguistica. (Ivi, pp. 46-47)

A ciò si lega la folgorante similitudine dei frammenti del vaso, che dà l'idea del rapporto in cui dovrebbero essere considerati l'originale e la traduzione, che però non è affatto quello della *somiglianza*:

Come i frammenti di un vaso, per lasciarsi riunire e ricomporre, devono susseguirsi nei minimi dettagli, ma non perciò *somigliarsi*, così, invece di assimilarsi al significato dell'originale, la traduzione deve amorosamente, e fin nei minimi dettagli, *ricreare nella propria lingua il suo modo di intendere*, per far apparire così entrambe – come i cocci frammenti di uno stesso vaso – frammenti di una lingua più grande. Proprio perciò essa deve prescindere, in misura elevata, dall'intento di comunicare alcunché, dal senso, e l'originale le è essenziale, in questo, solo in quanto ha già *liberato il traduttore e la sua opera dalla fatica e dall'ordine della comunicazione*. (Ivi, p. 46, cors. nostro)

Benjamin sviluppa tale pensiero mettendo in relazione i concetti di vita e sopravvivenza, tentando di inquadrali nel loro legame con la storia per evitare quei fraintendimenti che, con termini rossi-landiani, si potrebbero definire ipo-storici (la fisicità organica, l'animalità, il sentire, dice Benjamin) e sovra-storici («non si tratta di estendere l'impero della vita sotto il fragile scettro dell'anima»; ivi, p. 39), definendo così il rapporto tra originale e traduzione come

naturale, o meglio ancora un rapporto di vita. Come le manifestazioni vitali sono intimamente connesse col vivente senza significare qualcosa per lui, così la traduzione procede dall'originale, anche se non dalla sua vita quanto piuttosto dalla sua "sopravvivenza". Tanto è vero che la traduzione è più tarda dell'originale, e segna appunto, nelle opere eminenti, che non trovano mai i loro traduttori d'elezione all'epoca in cui sorgono, lo stadio della loro sopravvivenza. È in senso pienamente concreto, e non metaforico, che bisogna intendere l'idea della vita e sopravvivenza delle opere d'arte. [...] È solo quando si riconosce vita a tutto ciò di cui si dà *storia* e che non è solo lo scenario di essa, che si rende giustizia al concetto di vita. Poiché è in base alla storia, e non alla natura, per tacere di una natura così incerta come il sentire o l'anima, che va determinato, in ultima istanza, l'ambito della vita. Di qui deriva, per il filosofo, il compito di intendere ogni vita naturale in base a quella più ampia della storia. E non è, almeno la sopravvivenza delle opere, molto più facilmente riconoscibile di quella delle creature? La storia delle grandi opere d'arte conosce la loro discendenza dalle fonti, la loro formazione nell'epoca dell'artista e il periodo della loro sopravvivenza – di massima eterna – presso le generazioni successive. Questa sopravvivenza, quando viene alla luce, prende il nome di gloria. Traduzioni che sono più che semplici trasmissioni, sorgono quando un'opera ha raggiunto, nella sua sopravvivenza, l'epoca della sua gloria. Per cui non tanto servono alla sua gloria, come i cattivi traduttori affermano del loro lavoro, quanto piuttosto le devono la loro esistenza. In esse la vita dell'originale raggiunge, in forma sempre rinnovata, il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento. (Ibidem)

Per dare l'idea della mutevolezza della traduzione nelle varie traduzioni possibili e teoricamente infinite nel corso del divenire storico e del mutare della lingua del traduttore con esso, Benjamin aveva già affermato: «La traduzione è una forma» (ivi, p. 38). Ma l'idea del cambiamento si precisa sempre più e non esclude l'originale stesso:

Poiché nella sua sopravvivenza, che non potrebbe chiamarsi così se non fosse mutamento e rinnovamento del vivente, l'originale si trasforma. C'è una maturità postuma anche delle parole che si sono fissate. Ciò che ai tempi di un autore può essere stata la tendenza del suo linguaggio poetico, può in seguito essere chiuso e finito, tendenze implicite possono sorgere *ex novo* dal testo già formato. Ciò che allora era nuovo, può essere in seguito logoro e consumato, ciò che allora era corrente, può suonare in seguito arcaico. [...] come il tono e il significato delle grandi opere poetiche cambiano radicalmente coi secoli, così cambia anche la lingua materna del traduttore. Anzi, mentre la parola del poeta sopravvive nella sua lingua, anche la

più grande delle traduzioni è destinata a entrare (e ad essere assorbita) nello sviluppo della lingua, e a perire nel suo rinnovamento. La traduzione è così lontana dall'essere la sorda equazione di due lingue morte, che – fra tutte le forme – proprio ad essa tocca come compito specifico di avvertire e tener presente quella maturità postuma della parola straniera, e i dolori di gestazione della propria. (Ivi, p. 41)

È in più passaggi consecutivi, ma non contigui, che Benjamin oppone alla *somiglianza* («Ähnlichkeit») l'idea dell'*affinità* («Verwandschaft»), finanche intesa nella sua accezione di «parentela» – infatti, in inglese e francese i traduttori usano rispettivamente «kinship» e addirittura «parenté». Innanzitutto, Benjamin dice che

la traduzione tende in definitiva all'espressione del rapporto più intimo delle lingue fra loro. Essa stessa non può certo rivelare o istituire questo rapporto segreto; ma può *rappresentarlo* in quanto lo realizza in forma embrionale o intensiva. [...] Ma l'accennato intimo rapporto delle lingue è quello di una convergenza tutta particolare. Esso consiste nel fatto che le lingue non sono estranee fra loro, ma a priori, e a prescindere da ogni rapporto storico, affini in ciò che vogliono dire. (Ivi, p. 40)

Rispetto alla futura mania strutturalista di ricercare una *legge* da rispettare (cfr. Jakobson 1959, trad. it., p. 61: «Le lingue differiscono essenzialmente per ciò che *devono* esprimere, non per ciò che *possono* esprimere»), Benjamin si concentra invece sulla *relazione*. Ancora contro l'idea che l'affinità si inveri con la trasmissione di forma e significato dell'originale, aggiunge che «in realtà l'affinità delle lingue si esprime, in una traduzione, in forma molto più profonda e definita che non sia la superficiale e vaga somiglianza di due opere poetiche» (Benjamin 1923, trad. it., p. 40); così come

è evidente, in generale, che all'*affinità* non deve corrispondere necessariamente una *somiglianza*. E il concetto di affinità concorda, in questo contesto, col suo uso più stretto [di parentela], nel senso che esso non può essere sufficientemente definito (in entrambi i casi) da identità di discendenza, conciossiaché – per la determinazione di quell'uso più stretto – il concetto di discendenza rimanga indispensabile. (Ivi, pp. 41-42)

Per comprendere meglio il discorso di Benjamin, si ragioni sulla parentela. Già la somiglianza (fisica o caratteriale) tra genitori e figli è un accidente, per così dire quasi aristotelicamente, cioè non è attributo essenziale per decidere della filiazione: per la frase fatta “è tutto suo padre”, ne esiste un'altra contraria, “non gli assomiglia per niente”, che pur negando il rapporto di somiglianza non smentisce per questo la discendenza. Ma la stessa idea di discendenza, pur essendo indispensabile al concetto di parentela (rispetto ad un capostipite comune), non è appunto sufficiente ad includere l'affinità (vincolo parentale acquisito col matrimonio). Benjamin dice che «ogni affinità metastorica» delle lingue («überhistorische Verwandschaft», nell'originale tedesco; «suprahistorical kinship» e «parenté transhistorique» nelle traduzioni inglese e francese) «consiste in ciò che in ciascuna di esse, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: *la pura lingua*» (ivi, p. 42); cosicché il lavoro del traduttore è proprio quello «in cui le lingue stesse concordano fra loro, integrate e riconciliate nel modo del loro intendere» (ivi, p. 45).

A partire dalle sfumature che il concetto di affinità dà, correggendole ed integrandole, alle idee di somiglianza, analogia, corrispondenza, equivalenza, parentela, e riprendendo a ritroso, da quest'ultima in su, tutte quelle espressioni benjaminiane che fanno pensare al legame *genetico* di ogni traduzione con l'originale, si può proporre una possibile rilettura del testo di Benjamin attraverso la semiotica rossi-landiana. Ricreare, discen-

denza, gestazione, maturità postuma, mutamento e rinnovamento del vivente, esistenza, sopravvivenza, rapporto di vita: queste sono tutte espressioni che confermerebbero ciò che, sulla scorta della *teoria dell'omologia della produzione linguistica e materiale* di Rossi-Landi (1968, 1972, 1975), Petrilli (2000, p. 18) definisce come quel rapporto di omologia «genetico-strutturale» che lega la traduzione all'originale. Il termine *riproduzione* (che nel testo benjaminiano ritorna spesso, però nella formula «riproduzione del senso») è ancora più opportuno per (ri)assumere tutti gli altri, a significare questo concetto di riproduzione (omologica, genetico-strutturale), inteso al di là del mero problema tecnico-materiale della copia di un'opera riprodotta meccanicamente (cui pure Benjamin si è dedicato), per sfociare nella dimensione della filiazione che va dall'originale alle varie traduzioni possibili. Filiazione “genetica” in senso largo, che così concepita potrebbe includere anche i concetti di riscrittura, parodia e imitazione (magari come “figli illegittimi”) di un'opera “madre”.

Ma la semiotica di Rossi-Landi permette anche di rileggere in chiave più materialista altri passi di Benjamin che, a causa di un certo idealismo originario, sono apparsi come mistici anche in alcune traduzioni e in vari commenti al testo. Il caso più rilevante è quello della «*pura lingua*» (*die reine Sprache*), formula usata ripetutamente, in cui si può sentire e si è voluto percepire un'eco metafisica (cfr. persino Berman 1984, p. 21), di matrice teologica, e che è stata interpretata come un riferimento all'unica e sola lingua pre-babelica, condivisa da tutti. Per quanto la prospettiva rossi-landiana sia eccessivamente marcata da un approccio marxista ancora tendente ad escludere gli apporti della poesia, e delle pratiche ludiche che in certi casi favoriscono la sua creazione,² la considerazione del linguaggio come lavoro e quindi delle lingue come *prodotti* di questo lavoro che, in quanto tali, come avviene pure nella produzione economica, possono essere re-immessi nel processo produttivo in qualità di *materiali* e *strumenti* di produzione (per fare la lingua si lavora *su* e *con* essa), offre la possibilità di demistificare il velo religioso che aleggia sull'espressione di Benjamin e optare per una teoria semiotica che abbia radici più salde nella pratica quotidiana, non solo linguistica.

Va anzitutto notato che il tedesco ‘Sprache’ significa sia ‘lingua’, sia ‘linguaggio’, come l'inglese ‘language’; ed infatti, nella rispettiva traduzione, con «pure language» resta ancora una certa ambiguità. Pertanto, senza invalidare con ciò altre stimolanti considerazioni di Benjamin, è possibile e proficuo impiegare un riferimento, piuttosto che ad una «pura lingua» astratta e misticheggiante, al *mero linguaggio* (che talvolta nella visione messianica, utopica e disalienata di Benjamin diventa il vero linguaggio – «*die wahre Sprache*», nelle varie versioni reso come «la vera lingua», «the true language», «le vrai langage»). Questa soluzione sembra scelta anche dai traduttori francesi: infatti, «le pur langage» non lascia più i dubbi dell'inglese.

Il linguaggio, per quanto paia un'altra astrazione, è quel fondo comune di materiali e strumenti cui i parlanti attingono per forgiare le lingue, gli dialetti, tutte le varie costruzioni ideologiche realizzate *in* e *con* esse (Rossi-Landi 1961, 1968, 1978) e – se estendiamo il discorso ai segni tutti, verbali e non verbali – le opere d'arte. Le lingue “storico-sociali” (come converrebbe precisare in tedesco o in inglese), essendo appunto dei prodotti del lavoro linguistico, sono perciò la concretizzazione di certe *possibilità* offerte dal linguaggio. È solo in questo senso, e ancora con un certo essenzialismo, che si può dire con Benjamin (1923, trad. it., p. 42) che proprio il linguaggio è il luogo in cui si integrano le lingue, accessibile «solo alla totalità delle loro intenzioni», fatte d'intesi comuni e differenti modi d'intendere. Così, anche l'idea che «la vera traduzione è trasparente, non copre

² Su questo e sulla possibile convergenza di metodo omologico e analogia poetica, cfr. D'Urso 2011.

l'originale, non gli fa ombra, ma lascia cadere tanto più interamente sull'originale, come rafforzata dal suo proprio mezzo, la luce della pura lingua» (ivi, p. 47), può essere riscritta, in maniera meno arcana, nel *compito del traduttore di lavorare (col linguaggio) sul testo d'origine per mettere in evidenza le potenzialità linguistiche che esso contiene in un'altra lingua, quella della traduzione*.

Certo, non si può far dire a Benjamin cose che non ha detto, ma si può e si deve tentare di capire quali elementi del suo pensiero, una volta eventualmente demistificati dai residui idealistici, possano rivelarsi ancora attuali nella riflessione critica sulla traduzione, prima di giudicarli inutili e sterili solo perché di origine filosofica piuttosto che "scientifica". D'altronde, quelli fin qui discussi non sono che alcuni campioni dei passaggi su cui il testo di Benjamin invita a riflettere. Di esso, forse non tutto può essere inquadrato in un'ottica materialista. L'idealismo, coi suoi pericoli mistici, è dietro l'angolo. Ci sono trappole che si possono aggirare. In altri casi, l'interpretazione personale rischia di cozzare prepotentemente contro l'intenzione benjaminiana. L'insidia di un "centrismo", opposto a quello strutturalista complice dell'imperante sistema (linguistico, politico e sociale) che riduce tutto alla comunicazione e questa a informazione, è sempre in agguato: il letterario (col letterato, e così il poeta) è idealizzato, l'arte è autonoma, la traduzione e il traduttore sono indipendenti dal mercato. Ciò che *dovrebbe* essere sostituisce, nell'analisi, ciò che effettivamente è, minacciando un'astrattezza e un universalismo altrettanto deleteri per la "teoria" della traduzione quanto quelli inversi nella "scienza" traduttiva. Davvero nessuna opera (o traduzione) è rivolta al pubblico? I simulacri della poesia, della letteratura e dell'informazione stessa sono ormai quotidianamente sotto gli occhi di tutti, perciò bisognerebbe almeno fare i dovuti distinguo. Dobbiamo in proposito ribadire che qui Benjamin parla come *traduttore di versi*, il cui compito ha perfettamente colto essere non quello della *comunicazione del senso* della poesia, ma della *rivelazione della verità del poeta*, ovvero, in termini meno evangelici, dell'*accessibilità alla parola poetica tramite la propria lingua*. Una teoria che non concepisce l'opera come comunicazione e la traduzione come trasmissione del senso è meno riduttiva dell'imperante modello dell'informazione, perché prende in conto aspetti da questo celati o ignorati; ma nel momento in cui si pretendesse universale, varrebbe quanto quello.

D'altro canto, la semiotica di Rossi-Landi (1978), nel demistificare i *segni dell'ideologia*, insegna che scelte solo apparentemente etiche e teoriche hanno delle conseguenze sulla prassi, e quindi sulla pratica e sul prodotto della traduzione: si tratta cioè di un rapporto dialettico, giacché la scelta *etica* mostra le sue conseguenze anche e innanzitutto sull'*estetica* del prodotto culturale. Cosa, come e perché si traduce determinano una presa di posizione e una prassi influenti sulla programmazione sociale in senso conservatore o rivoluzionario. Quanto tali scelte non dipendano esclusivamente dai traduttori aprirebbe un discorso molto più lungo. Basti perciò ricordare che all'interno di un dibattito millenario, che va dall'Antica Grecia a Schleiermacher (1813) – e che lo stesso Benjamin conosceva benissimo, come dimostrano i suoi riferimenti alla storia della traduzione e alla citazione di Pannwitz –, la posizione benjaminiana è stata non a caso ripresa da un filone critico. Attraverso Berman (1984, 1999), esso giunge fino ai *cultural (translation) studies*, in particolare nelle rielaborazioni di Venuti in chiave di programmazione politica e culturale – problemi che la traduttologia ignora, persino nelle sue più recenti tendenze a fissare leggi universali da un punto di vista esclusivamente linguistico-letterario, pseudo-scientifico e "non-ideologico" (cfr. già Berman 1995, pp. 50-63, e Venuti 1998, pp. 21-30). È anche su questa linea di «dissidenza» e «resistenza» (Venuti 1995, p. 148, e 1998, p. 170) che s'incontrano la *critica della traduzione* di Benjamin e la *critica dell'ideologia* di Rossi-Landi.

2. Questioni di produttività, tendenza e responsabilità

La traduzione è un lavoro: come indica la parola stessa, “sposta” qualcosa da un'altra parte; applica un intervento soggettivo a un dato oggettivo preesistente; come dire, trasforma una materia di base in un prodotto; lavoro riconosciuto, si spera, con la giusta remunerazione un tanto a pagina. Benjamin, però, a partire dal titolo del suo saggio, *Die Aufgabe des Übersetzers*, il compito del traduttore, pone la traduzione sotto il segno della *responsabilità*. Il lavoro della traduzione non si *esegue*, semplicemente (e lo vediamo bene dal ridicolo della “traduzione automatica” del computer): ci sono delle scelte da fare, c'è un meglio e un peggio, addirittura diverse “filosofie” (la traduzione letterale, la traduzione poetica, ecc.). Il termine «compito» implica un discrimine etico – se non politico, come vedremo. Tuttavia il classico ventaglio delle opzioni del traduttore, nella fattispecie l'alternativa tra fedeltà e libertà, viene evitato da Benjamin che preferisce spostare tutta la questione *radicalmente* e in modo tale da anticipare in questo saggio giovanile (situato all'inizio degli anni Venti, un po' prima della straordinaria riscoperta dell'allegoria nel *Dramma barocco tedesco*) la gran parte della sua teoria della lingua, della scrittura e della critica. La stessa conclusione sull'indicazione del testo interlineare, il “leggere tra le righe”, potrebbe fungere da formula-chiave per tutta l'ermeneutica benjaminiana.

Ma in che modo è possibile abbandonare l'ancoraggio della fedeltà (in fondo anche la libertà del traduttore non è altro che l'adempimento di una fedeltà raggiunta a un livello più alto e complessivo) senza perdere l'oggettività di base e quindi il terreno solido, la *materia* del lavoro della traduzione, lasciandola in balia di ogni arbitrio? È chiaro che Benjamin non auspica una trasposizione a piacere e senza vincoli (da “popolo della libertà”), tanto è vero che al suo traduttore attribuisce un «compito». Ed anzi l'originale viene riaffermato come *prius*, fino al punto da proclamarne l'indifferenza verso la *reader's response*. Il saggio ha inizio, come abbiamo visto, con la provocatoria asserzione che «nessuna poesia è rivolta al lettore, nessun quadro allo spettatore, nessuna sinfonia agli ascoltatori». Provocatoria non solo nei confronti delle successive teorie dalla parte della lettura ed estetiche della ricezione (de Man commenta: «Potete ben vedere come questo abbia suscitato un certo panico a Costanza»; de Man 1986, trad. it., p. 84), ma ancor più se la pronunciassimo oggi di fronte all'attuale prassi letteraria o postletteraria che sia, tutta proclive a prevedere senza sbavature le preferenze e inclinazioni dei lettori, chiaramente immaginandole per sicurezza al livello più basso possibile.

Ma torniamo all'argomento: il testo può anche non venir letto da nessuno, per il semplice fatto che rimane comunque un evento storico. Per quanto Benjamin riconosca in “ciò che è stato” un bisogno di «sopravvivenza», lo colloca non nella semplice eventualità delle qualunque letture a venire, bensì in una precisa esigenza del testo che lo direziona verso i posteri. Questa «sopravvivenza», che ha diverse vie – una è la traduzione, l'altra è la critica (quindi «compito del traduttore» e “compito del critico” sono molto vicini, qui e altrove) –, non va confusa con quella della monumentalità del classico così come è prevista e auspicata dall'ermeneutica di Gadamer; quella si basa sulla continuità storica, al contrario l'idea della storia che Benjamin svilupperà fino alle testamentarie *Tesi* è improntata alla discontinuità: il *continuum*, compreso quello che è considerato un “patrimonio” culturale, non è altro che il bottino aggiogato al carro dei vincitori, che di volta in volta se ne appropriano. Occorre perciò scavalcare l'eredità prestabilita e rifarsi con minuziosa scrupolosità ai punti di rottura e di interruzione, «passare a contrappelo la storia» (cfr. Benjamin 1940). Del resto, alla luce delle sue successive riflessioni degli anni Trenta sulla «riproducibilità tecnica», diventa chiaro come Benjamin non avesse alcun “culto” dell'opera, semmai prendendone in considerazione il “valore espositivo”. E la traduzione

effettivamente ha per lui il compito di provvedere a una ri-esposizione, o, per usare il termine adoperato nel saggio, a un «dispiegamento» («Entfaltung»): «la vita dell'originale [vi] raggiunge, in forma sempre rinnovata, il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento» (Benjamin 1923, trad. it., p. 39).

Insomma il testo si rende disponibile a una ulteriore *produzione* e si potrebbe, ancora utilizzando una formula successiva dell'autore, parlare del "traduttore come produttore". Oppure, parafrasando il noto aforisma sulla guerra: nella traduzione l'opera è continuata con altri mezzi. In ciò, tuttavia, è costretta a rinunciare al suo voler dire iniziale, né vi è posto per l'ermeneutica dell'ascolto e per la *pietas* conservatrice. Benjamin dice che «nella sua sopravvivenza, che non potrebbe chiamarsi così se non fosse mutamento e rinnovamento del vivente, l'originale si trasforma» (ivi, p. 41); quindi non si tratta di un risultato scontato e prevedibile in partenza e neppure di un effetto neutro. Nella prospettiva della «maturità postuma» («Nachreife») è già presente l'«indice storico» su cui più tardi Benjamin fonderà la propria concezione: il testo non è comprensibile nel suo proprio presente o, quando lo è, rischia di rimanervi e di consumarsi in esso, di morirvi davvero; se, invece, non risulta interamente consumabile dai contemporanei, allora la sua richiesta di comprensione continuerà ad assillare il tempo, fino a raggiungere il momento della sua comprensibilità, quando un interprete, a partire dalle esigenze di un'epoca successiva, andrà a far parlare ciò che era rimasto finora muto, sprigionandone le potenzialità. È la concezione del testo come «bomba a orologeria», accennata nel saggio su Goethe e esplicitata soprattutto nei frammenti sulla «conoscenza e il progresso» del libro incompiuto sui *Passages*:

L'indice storico delle immagini dice, infatti, non solo che esse appartengono ad un'epoca determinata, ma soprattutto che esse giungono a leggibilità solo in un'epoca determinata. E precisamente questo giungere a leggibilità è un determinato punto critico del loro movimento. (Benjamin 1982, trad. it., p. 599)

Nella giovanile teoria della traduzione si ritrova un medesimo «indice storico», fatta salva la sostituzione della «leggibilità» con la «traducibilità». Il che significa, detto in soldoni, che la logica della fedeltà viene rovesciata: l'adempimento non deve andare all'indietro verso l'originale, con il rispetto dovuto ad un idolo e con una *pietas* conservativa, bensì in avanti, secondo le istanze che solcano la temperie del momento della traduzione. Questa inversione di prospettiva, lungi dal risolvere facilmente i problemi lasciando al traduttore mano libera (o, a un interprete alla Fish, addirittura la «produzione del testo»), apre nuovi problemi, che Benjamin non si esime dall'affrontare.

Precisamente problemi di *senso*, nella duplice accezione del termine. Prima accezione: il senso in quanto significazione. Tutta l'impostazione del saggio sul *compito del traduttore* è basata su un perentorio rifiuto della finalità della comunicazione. Subito è chiaro che la comunicazione, intesa come trasmissione di singoli contenuti, non è il nocciolo della questione: «l'essenziale – l'abbiamo visto – non è comunicazione». Che questi due termini, comunicazione e trasmissione, siano assurdi presso la nostra epoca a numi assoluti è ciò che ci fa "appizzare le orecchie" in presenza di una ripulsa così radicale. Verrebbe quasi da pensare a uno scontro di prefissi: 'über-' di «Übersetzung» («traduzione») e di «Überleben» («sopravvivenza») contro 'mit-' di «Mitteilung» (comunicazione) e «Vermittlung» (mediazione, «trasmissione»); sarebbe a dire un salto di livello contrapposto a una banale sinergia o accostamento conciliativo e approssimativo. È un divario che consente a Benjamin di stigmatizzare, fin dalle battute iniziali, la «cattiva traduzione», cui attribuisce precisi segnali di riconoscimento e che definisce «come una trasmissione imprecisa di un contenuto inessenziale». Ma se il senso non si trova nei particolari del conte-

nuto, dove si trova allora? Con quale livello di generalità fa i conti la “buona” traduzione? Non già dei dati singoli e neppure l’espressione di una interiorità emotiva che debba esse resa altrettanto bene, ma ciò che è in gioco nella traduzione è, secondo Benjamin, «il rapporto tra le lingue». Questo la traduzione deve affrontare ed esprimere, «*rappresentarlo* in quanto lo realizza in forma embrionale o intensiva».

Tale sovrasenso (su cui certamente Benjamin riflette con un occhio alla sua amata allegoria) somiglia a una connotazione di tipo hjelmsleviano, senonché non conduce a un senso univoco, bensì relazionale; e relativo a una relazione oscillante, in quanto le lingue si avvicinano nella loro intenzione, ma si allontanano nella loro realizzazione. Puntare quindi sul loro rapporto implica mirare a un nucleo utopico (metafisico? la lingua universale? religioso? la sfera divina?), ma anche inevitabilmente contraddittorio. Non per niente, lo stesso saggio benjaminiano si trova ad oscillare tra «affinità» («*Verwandschaft*») ed «estraneità» («*Fremdheit*»): al «nella traduzione si esprime l’affinità delle lingue» (Benjamin 1923, p. 41) risponde il «ogni traduzione è solo un modo pur sempre provvisorio di fare i conti con l’estraneità delle lingue» (ivi, p. 43). Proprio su questo doppio rivolto si appiglia il commento dei decostruzionisti e si spiegano le cospicue attenzioni dedicate al saggio sul traduttore sia da Derrida che da de Man. Derrida lo ha trattato, non senza ammettere «qualche libertà» (Derrida 1982, p. 89), lavorandolo ai fianchi, anzi ai *marges*, delle sue metafore, attraverso le quali il decostruzionismo è solito aprire la rigidità dei concetti: soprattutto egli ha sviluppato l’ambito della metafora germinale (il seme, la maturazione) fino a conferire alla traduzione, invece che quello della produzione (il livello economico derridiano è, semmai, il “debito”: non un’attività, ma un vincolo passivo), il segno della generazione, il figlio, il bambino: «nella traduzione l’originale si amplia, cresce piuttosto che riprodursi e, aggiungerei, cresce come un bambino, il proprio, senza dubbio, ma con la forza di parlare da solo, che fa di un bambino qualcosa di diverso da un prodotto assoggettato alla legge della riproduzione» (ivi, p. 86); tanto che l’immagine benjaminiana del «mantello regale» si trova esplicitamente convertita in una «veste nuziale» (ivi, p. 89).

I rovesciamenti e le *performance* linguistiche (i derridadaismi) sfociano però nell’imponenza del sacro, il cui punto di aggancio è il discorso sulla «pura lingua», intesa da Derrida come «l’essere lingua della lingua, *die reine Sprache*, la lingua o il linguaggio *in quanto tali*, questa unità senza alcuna identità in sé, la quale fa in modo che ci siano delle lingue e che esse siano lingue» (ivi, p. 94). Dal canto suo, de Man si trova a pieno agio con tutte le sconessioni che si aprono nel saggio benjaminiano tra fedeltà e libertà, inteso e modo di intendere, proposizione e parola, comunicato e simboleggiato, e andiam dicendo. Inoltre anche lui fa presa sulle metafore e in particolare insiste sull’immagine del vaso spezzato i cui bordi devono essere avvicinati con cura, dove, invece di un’idea *congiuntiva*, sarebbe da scorgere un accostamento molto problematico: «Abbiamo un modello metonimico, sequenziale, in cui le cose si susseguono, piuttosto che un modello unificante metaforico, in cui le cose si unificano per mezzo della somiglianza. Esse non si accordano l’un l’altra, seguono l’una all’altra; sono già metonimie e non metafore» (de Man 1986, trad. it., p. 98). Non senza forzature egli pure, come quando trasforma il benjaminiano «abisso» in una *mise-en-abyme*, de Man riporta la traduzione al presupposto della incompatibilità della lingua: da quel punto di vista è chiaro fin da subito che il traduttore fallisce («Il traduttore non può fare mai quanto è stato fatto dal testo originale. Ogni traduzione è sempre subalterna, e il traduttore in quanto tale è sconfitto fin dall’inizio»; ivi, p. 87) e non per nulla de Man va a dimostrare, dizionario alla mano, che la parola tedesca ‘Aufgabe’, ‘compito’, significa anche ‘resa’. Allora, se è la lingua «in quanto tale» a sgretolarsi da sola e inevitabilmente, ogni responsabilità svanisce. Così come, riprendendo l’allegoria, de Man la svuota nella “allegoria dell’illeggibilità”, così qui il compito del traduttore si este-

nuova nell'intraducibile, come decostruzionismo vuole. Che, poi, malgrado le raffinatezze e la caparbieta del lavoro comparativo (de Man, oltre l'originale tedesco, si muove attraverso le versioni inglese e francese del saggio, mostrandone tutti gli abbagli), è un luogo comune. Non dico che venga tradito lo spirito benjaminiano (questo darebbe ragione alla decostruzione, in fondo), ma certamente non può dar conto della sua parola d'ordine che è precisamente il contrario: «traducibilità» («Übersetzbarkeit»). Tanto che l'intraducibilità sarebbe l'indice di un difetto del testo. Per Benjamin:

Fino a che punto una traduzione possa corrispondere all'essenza di questa forma, è determinato oggettivamente dalla traducibilità dell'originale. Quanto minor valore e dignità ha la sua lingua, quanto più esso è comunicazione, e tanto meno se ne può ricavare per la traduzione, finché l'assoluto primato di quel senso, lungi dall'essere la leva di una traduzione piena di forma, la rende impossibile. Quanto più alta la qualità di un'opera, e tanto più essa rimane – anche nel contatto più fuggevole col suo significato – ancora traducibile. (Benjamin 1923, trad. it., p. 49)

La traducibilità sarebbe addirittura una proprietà inerente all'opera, una sorta di potenziale (potremmo dire con Marx una "capacità produttiva"), una energia compressa che attende il suo "tempo-ora" per prorompere. Mentre la decostruzione vede la contraddizione diffusa dappertutto e quindi priva la responsabilità di uno scopo per i suoi tentativi, abbiamo in Benjamin una contraddizione mirata da raggiungere al di là dei fili delle "mediazioni" vigenti, approssimative e sterili, quindi una responsabilità estremamente difficile, ma al contempo estremamente preziosa.

Passiamo ora alla seconda accezione del termine 'senso': il senso come direzione. Rileggendo il *Compito del traduttore* sono stato sorpreso di trovarvi la questione della tendenza, che poi costituirà il nodo determinante dell'*Autore come produttore*. «Ciò che ai tempi di un autore – leggiamo ivi, p. 41 – può essere stato la tendenza del suo linguaggio poetico, può in seguito essere chiuso e finito, tendenze implicite possono sorgere *ex novo* dal testo già formato». È chiaro che qui il riferimento è al decorso temporale e alle trasformazioni storiche che possono portare a riconoscere nel testo elementi prima nascosti perché non c'era nessuno che potesse o volesse vederli; ma intanto il termine 'tendenza' indica un senso direzionale in un ventaglio di possibilità, se non in un campo di dissidio – e abbiamo visto come la «traducibilità» stessa si presentasse a Benjamin non come una qualità generica, ma come una qualità propria di alcuni testi, relativa al loro "valore e dignità" linguistici, nonché inversamente proporzionale all'esaurirsi nella funzione banalmente comunicativa. La potenzialità da risvegliare ("la bella addormentata" secondo la favola che Benjamin riscriverà non molto dopo) dipende da una convergenza che spinge il passato verso il presente alla ricerca di un pieno dispiegamento mentre spinge il presente verso il passato a causa di pressanti emergenze e urgenze. Così secondo la *Tesi sul concetto di storia* numerata con VI:

Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo "proprio come è stato davvero". Vuole dire impossessarsi di un ricordo così come balena in un attimo di pericolo. Per il materialismo storico l'importante è trattenere un'immagine del passato nel modo in cui s'impone imprevista nell'attimo del pericolo, che minaccia tanto l'esistenza stessa della tradizione quanto i suoi destinatari. Per entrambi il pericolo è uno solo: prestarsi ad essere strumento della classe dominante. In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla. Il messia infatti viene non solo come il redentore, ma anche come colui che sconfigge l'Anticristo. Il dono di riattivare nel passato la scintilla della speranza è presente solo in *quello* storico che è compenetrato dall'idea che neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere. (Benjamin 1940, trad. it., p. 27)

Sarebbe suggestivo pensare che Benjamin considerasse il suo stesso destino proiettato in una simile «sopravvivenza», per quanto sicuramente, nei momenti più duri dell'esilio, come quando arrancava in fuga nella salita dei Pirenei, per quanta autostima gli fosse rimasta, non avrebbe potuto prevedere che, dopo neanche una cinquantina d'anni, sarebbe diventato il teorico più considerato del mondo. Ciò di cui era invece di certo ben consapevole era il lavoro di “traduzione”, in senso lato, che aveva trasposto il suo pensiero dall'iniziale orientamento teologico nei termini del materialismo storico. Sicché, il compito di cui parla il saggio sul traduttore diventerà nel Benjamin maturo un compito politico: si tratterà comunque sempre di una *traduzione*, magari riformulata come brechtiana “transfunzionalizzazione”; questo è chiaro nel «tradimento» («Verrat») della propria classe de *L'autore come produttore*: «questo tradimento consiste in un comportamento per cui anziché rifornire l'apparato di produzione egli diventa un ingegnere che considera come proprio compito quello di adattare questo apparato agli scopi della rivoluzione proletaria» (Benjamin 1934, trad. it., p. 216).

Dunque, tradurlo ora nei termini di Rossi-Landi non sarebbe che la prosecuzione di questa stessa linea. Del resto il rossi-landiano «linguaggio come lavoro e come mercato» è esattamente il contesto che si confà al benjaminiano «autore come produttore», lo inserisce su base semiotica in un intreccio (produzione di oggetti e produzione di segni, merci e messaggi, merci come messaggi e messaggi come merci) che fa capo non già a un rigido economicismo, ma all'antropologia generale della «riproduzione sociale». Certo, la considerazione del parlante come lavoratore immette in una «alienazione linguistica» pressoché invincibile: infatti, se il parlante nel fatto stesso di parlare non fa altro che “riprodurre” il capitale linguistico, non solo va a farsi friggere la creatività idealista (poco male), ma si fa molto ardua per lo scrittore la stessa possibilità di «rifrangere» (per dirla con Bachtin) il linguaggio collettivo. Dove collocare il momento della scelta e quindi il compito e la responsabilità? Rossi-Landi individua il margine di manovra nelle sue riflessioni intorno all'ideologia: l'ideologia è una forma di organizzazione segnica che funziona socialmente su tutti i livelli (produzione, scambio, consumo) e che proprio per la sua importanza mediatrice (è l'intermediario del consenso) è un campo di lotta, perché può essere rivolta alla conservazione del potere oppure al cambiamento. Qui Rossi-Landi utilizza esplicitamente il suo predecessore Gramsci (cfr. Rossi-Landi 1978, 3^a ed., p. 111) e collima con il suo contemporaneo Sanguineti di «ideologia e linguaggio». L'ideologia presenta un discrimine: può essere rivolta all'indietro oppure rivolta in avanti. Il suo fulcro, il suo «privilegiamento» (come si esprime l'autore) può essere extrastorico o infra-storico. Da un lato

sostenere che in un oggetto c'è qualcosa di extra-storico significa operare un privilegiamento *fondato sul passato*. Tutti gli oggetti che vengono detti *oggi* extra-storici altro non possono essere che oggetti costruiti dalla pratica sociale dell'umanità in una qualche fase precedente del suo sviluppo. Sono questi gli oggetti che si vogliono difendere e conservare. Normalmente il processo storico, fondato com'è sullo sfruttamento di una maggioranza da parte di una minoranza, ha già istituito una macchina sociale che li conserva automaticamente. L'ideologia ne è parte essenziale.

[...] Quello che si vuole impedire, è che dal presente scaturisca un avvenire radicalmente diverso. (Ivi, pp. 351-352)

Dall'altro lato c'è la direzione contraria:

Chiamiamo questo privilegiamento *infra-storico* perché esente da ogni tentativo di fuga verso il soltanto-naturale o verso il sovra-storico. Qui non ci sono oggetti ultimi da sottrarre. Ovvero: l'oggetto ultimo è solo provvisoriamente tale, nel futuro. Mentre il privilegiamento extra-storico si rifiuta di relativizzare ciò che è sottratto al cangiamento, la Realtà in cui

risiede il Valore che vuol conservare e difendere, il privilegiamento infra-storico accetta quella *relativizzazione totale*. (Ivi, pp. 345-346)

Questa tendenza oppositiva Rossi-Landi la “traduce” nel lessico economico come una sorta di *pluslavoro*, che non è privo di somiglianze con il «dispiegamento» benjaminiano:

Se vogliamo cambiare le cose, dobbiamo dunque erogare non solo tutto il lavoro necessario a controbattere il lavoro erogato con tanti vantaggi dalle ideologie conservatrici, il che è comunque necessario per evitare che esse si rafforzino in uno spazio da noi lasciato vacante. Dobbiamo anche erogare un *lavoro aggiuntivo* mirante alla costruzione del nuovo. Dobbiamo tenere in vita le programmazioni esistenti senza trascurare alcun programma, anche il più minuto; ma dobbiamo anche erogare il lavoro necessario a correggere le programmazioni esistenti e ad aggiungerne di nuove secondo la progettazione rivoluzionaria cui ci atteniamo. Non dico che questa mole enorme di lavoro e fatica debba essere accettata da tutti o anche solo dalla maggioranza. Chiunque è in grado di rifiutarla: basta astenersi dal fare, [...]. Ma dico che senza quella mole di lavoro le cose non si cambieranno affatto. (Ivi, p. 378)

Potremmo divertirci a intrecciare traduzione e ideologia, a rintracciare le ideologie della traduzione o a vedere l'ideologia del potere come una specie di «cattiva traduzione» delle esigenze e pulsioni sociali. Ma quello che mi accontento di sottolineare qui è che l'alternativa ideologica – la quale non ha smesso di essere pressante, malgrado tutte le metamorfosi postmoderne che spostano il fulcro dell'extrastorico in un presente evanescente – ci riporta verso il «compito» e la sua responsabilità, qui per l'appunto in senso lato *politica*.

Restano ancora due corollari, due minuscoli dettagli nel saggio di Benjamin, due enormi macigni di fronte a noi. Il primo è in quel passo dove l'autonomia dell'opera (il «nessuna poesia è rivolta al lettore») viene sviluppato nel senso che «certi concetti di relazione conservano tutto il loro significato, anzi forse il loro significato migliore, se non sono riferiti a priori esclusivamente all'uomo» (Benjamin 1923, trad. it., p. 38). Ciò apre la questione dell'uomo, dell'umanesimo, nonché dell'antropomorfo, quella concezione oggi dominante in ambito letterario che pensa di leggere qualsiasi testo “in relazione alla conoscenza di un altro essere umano” (forma di *fiction* in narrativa e emotività in poesia sono i portati dominanti in clima di personalizzazione diffusa). Benjamin sembra negarlo, insieme ai miti della comunicazione e della trasmissione. Ma come declinare l'*inumano*? Tutta la discussione che segue la conferenza di de Man batte su questo termine e il decostruzionista lo risolve riferendosi all'impersonalità della lingua: «That there is a nonhuman aspect of language is a perennial awareness from which we cannot escape, because language does things which are so radically out of our control that they cannot be assimilated to the human at all» (de Man 1986, p. 101). Invece con Rossi-Landi si dovrebbe ricorrere al contesto socioeconomico della riproduzione sociale in cui, malgrado tutte le ideologiche illusioni di esistere come persone, si attua una produzione dell'individuo e del suo inconscio (cfr. Rossi-Landi 1978, 3^a ed., pp. 324-329). Quindi: decostruttori di linguaggio o, come ha detto Sanguineti, «decostruttori di storia»?

Secondo corollario: parlando della «pura lingua» Benjamin usa il termine «priva di espressione» (Benjamin 1923, trad. it., p. 47) che altrove userà anche come sostantivo, «Das Ausdrucklose». Che cosa è il «privo di espressione» che deve essere liberato dal testo? È qualcosa che innerva il testo senza farsi trovare nei suoi singoli oggetti? È qualcosa di improprio, che sfugge alla proprietà privata e quindi all'autore stesso? Ma allora è il sovranso del sacro oppure il sottotesto della lotta di classe? Derrida converge sul primo corno: «Ciò che succede in un testo sacro, è l'evento di un *pas de sens*. E quest'evento è anche quello a partire dal quale si può pensare il testo poetico o letterario che tende a ri-

scattare il sacro perduto e a tradurvisi come nel suo modello» (Derrida 1982, p. 96). Diciamo che c'è un bivio: in cui per giunta una delle vie è, a detta di tutti, non più percorribile, tanto labili si sono fatte le classi e quindi invisibile il loro conflitto. Ma non è questa invisibilità proprio determinante nella lotta di classe? E non è perciò essa, a maggior ragione, «priva di espressione»? Dunque per chi volesse inoltrarsi in quel lato della contraddizione, ripensandolo non quale consistenza di gruppi sociologici (oggi ancora difficili da delineare, sebbene le differenze sociali abbiano ricominciato a sussultare con la durezza della crisi dietro i fumi della società-spettacolo), ma come antagonismo di fondo che nega quiete alla superficie, il compito è quello di riannodare il filo rosso della semiotica materialistica e riprendere in questa chiave il dibattito sull'antropomorfismo portandolo fuori dall'impasse in cui era finito e rimasto con il confronto tra ermeneutica e strutturalismo.

Bibliografia

- Benjamin W. 1923, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in Charles Baudelaire, *Tableaux parisiens*, Weissbach, Heidelberg, ora in R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, vol. IV, t. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, pp. 9-21; trad. it. di R. Solmi, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1962, pp. 37-50; trad. ingl. di H. Zohn [*Illuminations*, Schocken, New York, 1968, pp. 69-82], *The Task of the Translator*, in Venuti 2000, pp. 15-23; trad. fr. di M. de Gandillac [*Œuvres*, t.1 *Mythe et violence*, Denoël, Paris, 1971] revue par R. Rochlitz, *La tâche du traducteur*, in *Œuvres*, t. I, Gallimard, Paris, 2000, pp. 244-262.
- Benjamin W. 1934, *Der Autor als Produzent*, in *Versuche über Brecht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971; trad. it. *L'autore come produttore*, in *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, Einaudi, Torino, 1973.
- Benjamin W. 1940, *Über den Begriff der Geschichte*, in R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, vol. I, t. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, pp. 691-704; trad. it. *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino, 1997.
- Benjamin W. 1982, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. it. *Parigi, capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino, 1986.
- Berman A. 1984, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Gallimard, Paris; trad. it. di G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Quodlibet, Macerata, 1997.
- Berman A. 1995, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Gallimard, Paris.
- Berman A. 1999, *La traduction et la lettre, ou l'auberge du lointain*, Seuil, Paris.
- de Man P. 1986, "Conclusions": *Walter Benjamin's "The Task of the Translator"*, in *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 73-105; trad. it. "Conclusioni": *lettura de "Il compito del traduttore" di Walter Benjamin*, in «L'ombra d'Argo», 10, 1987, pp. 79-102.
- Derrida J. 1982, *Des tours de Babel*, in «aut aut», 189-190, maggio agosto, pp. 67-97.
- D'Urso A. 2009, *Note in margine al seminario Traduzione e Scrittura Letteraria. Su Jakobson, Benjamin e Rossi-Landi*, in Elicio e Politi 2009, pp. 253-274.
- D'Urso A. 2011, *Sémiotique matérialiste, sémiotique surréaliste, sémiotique révolutionnaire. Entre Breton et Rossi-Landi*, in «L'homme et la société», 179-180, janvier-juin 2011, Paris.
- Elicio D. e Politi G. 2009 (a cura di), *Traduzione e Scrittura Letteraria. Atti del seminario, Lecce 24 aprile - 8 maggio 2009*, Pensa Multimedia, Lecce.
- Jakobson R. 1959, *On Linguistic Aspects of Translation*, in R. A. Brower (ed.), *On Translation*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 232-239; trad. it. *Aspetti linguistici della traduzione*, in Jakobson 1966, pp. 56-64.
- Jakobson R. 1966, *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Feltrinelli, Milano.
- Löwy M. 2001, *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*, PUF, Paris; trad. it. di M. Pezzella, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004.
- Petrilli S. 2000, *Traduzione e semiosi: considerazioni introduttive*, in «Athanon», 3, *La traduzione*, a cura di S. Petrilli, Meltemi, Roma, 2000, pp. 9-21.
- Rossi-Landi F. 1961, *Significato, comunicazione e parlare comune*, Marsilio, Padova; 1998².
- Rossi-Landi F. 1968, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano; 2003⁵.
- Rossi-Landi F. 1975, *Linguistics and Economics*, Mouton, The Hague.
- Rossi-Landi F. 1972, *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano; 1979², 1994³.
- Rossi-Landi F. 1978, *Ideologia*, ISEDI, Milano; Mondadori, Milano, 1982²; Meltemi, Roma, 2006³.
- Schleiermacher F. 1813, *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, in L. Jonas und andere (Hrsg.), *Sämtliche Werke*, vol. III, t. 2, Berlin, 1838, pp. 207-245; trad. it. di G. Moretto, *Sui diversi metodi del tradurre*, in *Etica ed ermeneutica*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 83-120.
- Venuti L. 1995, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Routledge, London & New York; 2000²; trad. it. di M. Guglielmi, *L'invisibilità del traduttore. Una storia della traduzione*, Armando, Roma, 1999.
- Venuti L. 1998, *The Scandals of Translation. Towards an ethics of difference*, Routledge, London & New York.
- Venuti L. 2000 (ed.), *The Translation Studies Reader*, Routledge, London & New York.

