

IL PARADIGMA DELLA TRADUZIONE*

PAUL RICOEUR

Al problema posto dall'atto del tradurre si aprono due vie di accesso alternative: assumere il termine «traduzione» nel senso stretto di trasferimento di un messaggio verbale dall'una all'altra lingua, oppure assumerlo nel senso più ampio, come sinonimo di interpretazione di ogni insieme significante all'interno della stessa comunità linguistica.

Sono legittime entrambe le impostazioni: la prima, adottata da Antoine Berman in *L'épreuve de l'étranger*, tiene conto del fatto incontestabile della pluralità e della diversità delle lingue; la seconda, seguita da George Steiner in *Dopo Babele*, si rivolge direttamente a quel fenomeno inclusivo che così riassume l'autore: «tradurre è capire». Ho scelto di partire dalla prima, che mette in primo piano il rapporto del «proprio» con l'estraneo, e di condurre il lettore alla seconda, attraverso le difficoltà e i paradossi suscitati dalla traduzione da una lingua ad un'altra.

Partiamo, dunque, dalla pluralità e diversità delle lingue e rileviamo un primo fatto: la traduzione esiste in quanto gli uomini parlano lingue diverse. Questa realtà è quella della *diversità delle lingue*, per riprendere il titolo di Wilhelm von Humboldt. Ora questa realtà è insieme un enigma: perché non *una* sola lingua, e soprattutto perché tante lingue, cinque o sei mila, dicono gli antropologi? Ogni spiegazione darwiniana in termini di utilità e di adattamento nella lotta per

* Il testo è in corso di stampa nel volume, curato da Domenico Jervolino, *La traduzione tra etica e interpretazione* (Morcelliana, Brescia). Si ringrazia la Casa Editrice Morcelliana per averne concesso la pubblicazione anche in questa rivista.

la sopravvivenza porta fuori strada; questa molteplicità innumerevole non solo è inutile, ma dannosa. In effetti, se lo scambio all'interno della comunità è assicurato dalla potenza integratrice di ogni lingua, presa separatamente, lo scambio con l'esterno della comunità linguistica è reso al limite impraticabile da ciò che Steiner chiama «una nefasta prodigalità». Ma ciò che fa problema non è solo l'annebbiamento della comunicazione, che il mito di Babele, di cui parleremo più avanti, chiama «dispersione» sul piano geografico e «confusione» sul piano della comunicazione, è anche il contrasto con altri aspetti che riguardano anch'essi il linguaggio. In primo luogo, il fatto importantissimo dell'universalità del linguaggio: «tutti gli uomini parlano»; è questo un criterio di appartenenza all'umanità, accanto all'uso degli strumenti, alle istituzioni, alla sepoltura dei morti; per linguaggio intendiamo l'uso di segni che non sono cose, ma valgono al posto delle cose — lo scambio di segni nell'interlocuzione —, il grande ruolo di una lingua comune sul piano dell'identificazione comunitaria; dunque una competenza universale smentita dalla sua concreta realizzazione, una capacità universale annullata dalla sua applicazione disseminata, dispersa, frantumata. Da cui le speculazioni anzitutto sul piano del mito, quindi su quello della filosofia del linguaggio, quando essa si interroga sull'origine della dispersione-confusione. A questo proposito, il mito di Babele, troppo breve e confuso nella sua fattura letteraria, induce più a sognare all'indietro in direzione di una presunta, perduta, lingua paradisiaca, di quanto non offra un orientamento per inoltrarsi in questo labirinto. La dispersione-confusione è quindi percepita come un'irrimediabile catastrofe linguistica. Fra un istante suggerirò tuttavia una lettura più ottimistica a proposito dell'ordinaria condizione degli esseri umani.

Ma prima voglio dire che esiste un secondo dato che non deve nascondere il primo, quello della diversità delle lingue: il dato comunque importante è che si è sempre tradotto; prima degli interpreti professionisti vi furono i viaggiatori, i mercanti, gli ambasciatori, le spie, ciò che fa un bel numero di bilingui e poliglotti! Si arriva qui ad un aspetto altrettanto notevole della deplorata incomunicabilità, cioè il dato stesso della traduzione, che presuppone in ogni locutore l'attitudine ad apprendere e praticare lingue altre dalla propria; capacità che appare vicina ad altri tratti più nascosti riguardanti la pratica del linguaggio, tratti che ci condurranno alla fine del cammino in prossimità dei processi di traduzione intralinguistica, vale a dire —

anticipandolo fin d'ora — la capacità riflessiva del linguaggio, questa possibilità sempre disponibile di parlare sul linguaggio e in questo modo di trattare la nostra propria lingua come una lingua fra le altre. Riservo a dopo quest'analisi della riflessività del linguaggio e mi concentro sul semplice dato della traduzione. Gli uomini parlano lingue differenti, ma possono apprenderne altre, diverse dalla loro lingua materna.

Questo semplice dato ha suscitato un'immensa speculazione che si è lasciata rinchiudere in una rovinosa alternativa dalla quale è fondamentale liberarsi. L'alternativa paralizzante è la seguente: o la diversità delle lingue esprime una radicale eterogeneità, e allora la traduzione è teoricamente impossibile; le lingue sono *a priori* intraducibili l'una nell'altra. Oppure, la traduzione assunta come un dato si spiega con un fondo comune che rende possibile il dato della traduzione; ma allora si deve potere, *o ritrovare* questo fondo comune — ed è la pista della lingua *originaria* — o ricostruirlo logicamente, ed è la pista della lingua *universale*; originaria o universale, questa lingua assoluta deve poter essere mostrata, nelle sue tavole fonologiche, lessicali, sintattiche, retoriche. Ripeto l'alternativa teorica: o la diversità delle lingue è radicale, e allora non è legittima la traduzione; oppure la traduzione è un dato, e bisogna fonderne la legittimità attraverso un'indagine sulle origini o una ricostruzione delle condizioni *a priori* del fatto constatato.

Ebbene, io suggerisco che occorre uscire da questa alternativa teorica: traducibile *vs.* intraducibile, e sostituirvi un'altra alternativa, pratica, scaturita dallo stesso esercizio della traduzione, l'alternativa fedeltà *vs.* tradimento, salvo ammettere che la pratica della traduzione resta un'operazione a rischio, sempre alla ricerca della sua teoria. Vedremo alla fine che le difficoltà della traduzione intralinguistica confermano questa ammissione imbarazzante; partecipavo recentemente ad un congresso internazionale sull'interpretazione e vi ho ascoltato la relazione del filosofo analitico Donald Davidson, intitolata: «Teoricamente difficile, duro (*hard*) e praticamente facile, agevole (*easy*)». Questa è anche la mia tesi con riferimento alla traduzione sui due versanti extra ed intra-linguistico: teoricamente incomprendibile, ma in realtà praticabile, sia pure a quell'alto prezzo, che stiamo per dire: l'alternativa pratica fedeltà *vs.* tradimento.

Prima di incamminarmi sulla strada di questa dialettica pratica, fedeltà *vs.* tradimento, vorrei esporre molto succintamente le ragioni

dell'*impasse* speculativa nella quale si scontrano il traducibile e l'intraducibile.

La tesi dell'intraducibile è la conclusione obbligata di una certa etno-linguistica — Lee, Whorf, Sapir — che si è proposta di sottolineare il carattere non sovrapponibile delle differenti suddivisioni su cui riposano i molteplici sistemi linguistici: suddivisione fonetica e articolatoria alla base dei sistemi fonologici (vocali, consonanti, ecc.), suddivisione concettuale, che regola i sistemi lessicali (dizionari, enciclopedie, ecc.) suddivisione sintattica alla base delle diverse grammatiche. Gli esempi abbondano: se dite «*bois*» in francese, nella stessa parola voi raggruppate sia il legno sia il bosco; ma in un'altra lingua questi due significati si troveranno distinti e raggruppati in due sistemi semantici differenti; sul piano grammaticale è facile vedere che i sistemi dei tempi verbali (presente, passato, futuro) differiscono da una lingua all'altra; vi sono lingue nelle quali non viene indicata la posizione nel tempo, ma il carattere compiuto o incompiuto dell'azione; e altre lingue senza tempi verbali, nelle quali la posizione nel tempo è indicata solo attraverso avverbi equivalenti a ieri, domani, ecc. Se aggiungete l'idea che ogni suddivisione linguistica impone una visione del mondo, idea a mio avviso insostenibile, quando si dice per esempio che i Greci hanno costruito delle ontologie in quanto hanno un verbo essere che funziona sia come copula sia come asserzione di esistenza, allora è l'insieme dei rapporti umani dei locutori di una data lingua che risulta non sovrapponibile a quello per il cui tramite il parlante di un'altra lingua si comprende lui stesso, nel momento in cui comprende il suo rapporto col mondo. Bisogna allora concludere che l'incomprensione è legittima, che la traduzione è teoricamente impossibile e che gli individui bilingui non possono che essere degli schizofrenici.

Si viene quindi rigettati sull'altra sponda: poiché la traduzione esiste, ne consegue che essa è possibile. E se essa è possibile, ciò avviene in quanto esistono — sotto la diversità delle lingue — delle strutture nascoste che, o portano la traccia di una lingua originaria perduta che bisogna ritrovare, o consistono in codici *a priori*, strutture universali o — come si suole dire — trascendentali, che si deve poter ricostruire. La prima versione — quella della lingua originaria — è stata professata da diverse teorie gnostiche, dalla Cabala, dagli ermetismi di ogni genere, fino a produrre alcuni frutti avvelenati come la perorazione per una sedicente lingua ariana, dichiarata storicamente feconda, che viene contrapposta all'ebraico, reputato sterile; Olander

nel suo libro *Les langues du Paradis*, dall'inquietante sottotitolo «Ariani e Semiti: una coppia provvidenziale», denuncia questo perfido antisemitismo linguistico in quella che chiama «una panzana erudita»; ma, per essere equanimi, bisogna dire che la nostalgia della lingua originaria ha prodotto anche la potente meditazione di un Walter Benjamin che ha scritto *Il compito del traduttore*, in cui la «lingua perfetta», la «lingua pura» — sono le espressioni usate dall'autore — figura come l'orizzonte messianico dell'atto del tradurre, assicurando segretamente la convergenza degli idiomi allorché questi sono portati al culmine della creatività poetica. Purtroppo la pratica della traduzione non riceve alcun soccorso da questa nostalgia rovesciata in attesa escatologica; e forse bisognerà affrettarsi ad elaborare il lutto di questo delirio di onnipotenza, per assumere senza ebbrezza e con estrema sobrietà «il compito del traduttore».

Più ostica è l'altra versione della ricerca di unità, non più in direzione di un'origine nel tempo, ma in quella di codici *a priori*; Umberto Eco ha dedicato a questi tentativi alcuni utili capitoli nel suo libro *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Come sottolinea il filosofo Bacone, si tratta di eliminare le imperfezioni delle lingue naturali, che sono la fonte di quelli che egli chiama gli «idoli» della lingua. Leibniz darà corpo a questa esigenza con la sua idea di caratteristica universale, che non si propone niente di meno che di comporre un lessico universale delle idee semplici, completato da una raccolta di tutte le regole di composizione fra questi autentici atomi di pensiero.

Ebbene, bisogna però arrivare alla domanda di fondo (e sarà il punto di svolta della nostra meditazione): dobbiamo chiederci perché questo tentativo fallisce e deve fallire.

Vi sono certamente alcuni risultati parziali dal lato delle grammatiche cosiddette generazionali della scuola di Chomsky, ma un fallimento totale dal lato lessicale e fonologico. E perché? Perché non sono le imperfezioni delle lingue naturali, ma il loro stesso funzionamento che viene messo in causa. Per semplificare all'estremo una discussione di grande tecnicismo, mettiamo a fuoco due difficoltà: da un lato, non c'è accordo su ciò che caratterizzerebbe una lingua perfetta al livello del lessico delle idee primitive che entrano in composizione; questo accordo presuppone una corrispondenza totale tra il segno e la cosa, senza alcun margine di arbitrarietà, dunque più ampiamente tra il linguaggio e il mondo, ciò che costituisce sia una

tautologia — poiché un ritaglio privilegiato viene decretato come figura del mondo — sia una pretesa non verificabile, in assenza di un inventario esaustivo di tutte le lingue parlate. Il secondo scoglio, ancora più temibile: nessuno può dire come si potrebbero far derivare dalla presunta lingua perfetta le lingue naturali, con tutte le stranezze di cui si dirà più avanti; lo *scarto* tra lingua universale e lingua empirica, tra l'apriorico e lo storico, sembra proprio insuperabile. Qui le riflessioni, con le quali termineremo, sul lavoro di traduzione all'interno di una stessa lingua naturale saranno molto utili per portare alla luce l'infinita complessità delle lingue, la quale fa sì che ogni volta si debba imparare il funzionamento di una lingua, compresa la propria. Questo è il bilancio sommario della battaglia che oppone il relativismo sul campo, che dovrebbe concludere per l'impossibilità della traduzione, e il formalismo di studio, che fallisce nel fondare il dato della traduzione su una struttura universale dimostrabile. Sì, bisogna ammetterlo: da una lingua all'altra, la situazione è proprio quella della dispersione e della confusione. E *tuttavia* la traduzione si iscrive nella lunga litania dei «malgrado tutto». Nonostante i fraticidi, noi militiamo per la fraternità universale. Nonostante l'eterogeneità degli idiomi, esistono i bilingui, i poliglotti, gli interpreti e i traduttori.

Allora come fanno?

Ho annunciato poco fa un cambiamento di direzione: abbandonando l'alternativa speculativa — traducibilità contro intraducibilità — entriamo, dicevo, nell'alternativa pratica fedeltà contro tradimento.

Per avviarci a questa svolta, vorrei tornare sull'interpretazione del mito di Babele, che non vorrei chiudere sull'idea di catastrofe linguistica inflitta agli esseri umani da un dio geloso del loro successo. Si può anche leggere questo mito — come d'altra parte tutti gli altri miti di inizio che prendono in esame delle situazioni irreversibili — come la constatazione senza condanna di una separazione originaria. Si può cominciare, all'inizio della *Genesi*, con la separazione degli elementi cosmici che consente ad un ordine di emergere dal caos, si può continuare con la perdita dell'innocenza e la cacciata dal giardino, che segna anche l'ingresso nell'età adulta e responsabile, e passare poi — e questo ci interessa terribilmente per una rilettura del mito di Babele — attraverso il fratricidio, l'uccisione di Abele, che fa della fraternità stessa un progetto etico e non più un semplice dato di natura. Se si adotta questa linea di lettura, che io condivido con l'esegeta Paul Beauchamp, la dispersione e la confusione delle lingue, annunciate dal

mito di Babele, vengono a coronare questa storia di separazione, portandola al cuore dell'esercizio del linguaggio. Così noi siamo, così noi esistiamo, dispersi e confusi, e chiamati a cosa? Ebbene, alla traduzione! C'è un dopo-Babele, definito dal «compito del traduttore», per riprendere il titolo già evocato del famoso saggio di Walter Benjamin.

Per dare più forza a questa lettura, ricorderò con Umberto Eco che il racconto di Genesi XI è preceduto dai due versetti numerati *Genesi* X, 31-32 in cui la pluralità delle lingue sembra assunta come un dato puramente fattuale. Leggo questi versetti nell'asciutta (*rugueuse*) traduzione di Chouraki.

«Ecco i figli di Sem, secondo il loro clan e la loro lingua, nella loro terra, secondo il loro popolo.
Ecco i clan dei figli di Noè, secondo la loro progenie, nel loro popolo: da questi si scindono i popoli sulla terra dopo il Diluvio»¹.

Questi versetti hanno il tono delle enumerazioni, in cui si esprime la semplice curiosità di uno sguardo benevolo. La traduzione è veramente allora un compito, non nel senso di un'obbligazione costrittiva, ma nel senso della *cosa da fare* perché l'azione umana possa semplicemente continuare, per parlare come Hannah Arendt, l'amica di Benjamin, in *Condizione umana*.

Segue quindi il racconto intitolato «Mito di Babele»:

«E tutta la terra è un solo labbro, un'unica parola.
Ecco, essi partono dall'Oriente, trovano un canion in terra di Sennaar e vi si stabiliscono.
E dicono ciascuno al suo simile: orsù, fabbrichiamo dei mattoni, cuociamoli alla fiamma. E i mattoni diventano per loro pietra, e il bitume cemento.

¹ «Voici les fils de Shem pour leur clan, pour leur langue, dans leur terre, pour leur peuple.

Voilà les clans des fils de Noah, pour leur geste, dans leur peuple: de ceux-là se scindent les peuples sur terre après le Déluge». Abbiamo cercato di ricalcare in italiano la traduzione di Chouraki, pur consultando quella ufficiale della Cei, per non perdere quel carattere asciutto e rugoso che la fa preferire a Ricoeur (N.d.T.).

Dicono, orsù, costruiamo una città e una torre. La sua cima fino al cielo. Facciamoci un nome, che noi non siamo dispersi sulla faccia di tutta la terra.

Jahvè scende per vedere la città e la torre che hanno costruito i figli dell'uomo.

Jahvè dice: sii un solo popolo, un solo labbro per tutti: ecco ciò che essi cominciano a fare! Adesso niente impedirà tutto ciò che essi hanno disegnato di fare.

Orsù! Scendiamo! Confondiamo là le loro labbra, l'uomo non intenderà più la voce del suo vicino.

Jahvé li disperde di là sulla faccia di tutta terra. Essi smettono di costruire la città.

Da ciò essa prende il suo nome: Babele, Confusione, perché là confonde le labbra di tutta la terra e di là Jahvé li disperde sulla faccia di tutta la terra.

Ed ecco la progenie di Sem, Sem, a cento anni, genera Arpacsad, due anni dopo il diluvio.

Sem vive dopo aver generato Arpacsad cinquecento anni, egli genera figli e figlie»².

Avete sentito: non vi è nessuna recriminazione, nessuna deplorazione, nessuna accusa: «Yaveh li disperde da là sulla faccia di tutta la

² «Et c'est toute la terre: une seule lèvre, d'unique parole.

Et c'est là leur départ d'Orient: ils trouvent un canion en terre de Shinéar, ils s'y établissent.

Ils disent, chacun à son semblable: allons, briquettons des briques, flambons-les à la flambée. Et la brique devient pour eux pierre, le bitume, mortier.

Ils disent, allons, bâtissons-nous une ville et une tour. Sa tête: aux cieux. Faisons-nous une ville et une tour. Sa tête aux cieux. Faisons-nous un nom, que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre.

Yaveh descend pour voir la ville et la tour qu'ont bâties les fils de l'homme.

Yaveh dit: oui, un seul peuple, une seule lèvre pour tous: voilà ce qu'ils commencent à faire! Maintenant rien n'empêchera tout ce qu'ils auront dessein de faire!

Allons! Descendons! Confondons là leurs lèvres, l'homme n'entendra plus la lèvre de son prochain.

Yaveh les disperse de là sur la face de toute la terre. Ils cessent de bâtir la ville.

Sur quoi il clame son nom: Bavel, Confusion car là confond la lèvre de toute la terre et de là Yahvé les disperse sur la face de toute la terre.

Voici la geste de Shem, Sheem, âgé de cent ans, engendre Arpakhshad, deux ans après le déluge.

Shem vit, après l'engendrement d'Arpakhshad, cinq cent ans, Il engendre des fils et des filles».

terra. Essi smettono di costruire». Essi smettono di costruire! Come dire: è così. Guarda, è così, come amava dire Benjamin. A partire da questa realtà della vita, traduciamo!

Per ben parlare del compito di tradurre, io vorrei evocare, con Antoine Berman in *L'épreuve de l'étranger*, il desiderio di tradurre. Questo desiderio conduce al di là della costrizione e dell'utilità. Certamente esiste una costrizione: se si vuole commerciare, viaggiare, negoziare, al limite spiare, bisogna disporre di messaggeri che parlino la lingua degli altri. Quanto all'utilità, essa è evidente. Se ci si vuole risparmiare la fatica di studiare le lingue, si è ben felici di trovare delle traduzioni. Dopo tutto, è in questo modo che tutti abbiamo avuto la possibilità di conoscere le tragedie greche, Platone, Shakespeare, Cervantes, Dante e Petrarca, Goethe e Schiller, Tolstoj e Dostoevskij. Costrizione, utilità, e sia! Ma c'è qualcosa di più tenace, di più profondo, di più nascosto: il desiderio di tradurre.

È il desiderio che ha animato i pensatori tedeschi dopo Goethe, il grande classico, e il già nominato von Humboldt, passando per i Romantici Novalis, i fratelli Schlegel, Schleiermacher (traduttore di Platone, non bisogna dimenticarlo) fino a Hölderlin, il traduttore tragico di Sofocle, e infine Walter Benjamin, l'erede di Hölderlin. E ancor prima di questa bella gente, Lutero, traduttore della Bibbia, Lutero e la sua volontà di «germanizzare» la Bibbia, tenuta in ostaggio dal latino di San Girolamo.

Cosa si aspettavano dal loro desiderio questi appassionati della traduzione? Ebbene, ciò che uno di loro ha chiamato *l'allargamento* dell'orizzonte della propria lingua, e ancora ciò che tutti hanno chiamato formazione, *Bildung*, cioè insieme configurazione ed educazione, e in primo luogo, oserei dire, la scoperta della propria lingua e delle risorse di essa lasciate in letargo. Le parole che seguono sono di Hölderlin: «Quanto ci appartiene deve essere appreso allo stesso modo di quanto ci è estraneo». Ma allora, perché questo desiderio di tradurre deve essere pagato al prezzo di un dilemma, il dilemma fedeltà/tradimento? Ebbene, perché non esiste un criterio assoluto della buona traduzione; perché sia disponibile un simile criterio, bisognerebbe poter paragonare il testo di partenza e il testo di arrivo ad un terzo testo, che sia portatore dell'identico senso che si presume circoli dal primo al secondo. La stessa cosa detta dall'una e dall'altra parte. Come per il Platone del *Parmenide*, non c'è un terzo uomo tra l'Idea di uomo e un dato uomo particolare — Socrate, tanto per non

nominarlo — non vi è nemmeno un terzo testo tra il testo sorgente e il testo di arrivo. Da qui il paradosso, prima ancora del dilemma: una buona traduzione può tendere solo ad una presunta *equivalenza*, che non è fondata su una *identità* di senso dimostrabile. Una equivalenza senza identità. L'equivalenza può essere solo ricercata, elaborata, presunta. E l'unico modo di criticare una traduzione — si può sempre farlo — è di proporre un'altra, presunta, ritenuta, migliore o differente. È ciò che succede d'altra parte nel campo dei traduttori professionisti. Per quanto riguarda i grandi testi della nostra cultura, ci basiamo essenzialmente su delle ri-traduzioni, a loro volta messe a punto senza fine dagli esperti, come è il caso della Bibbia, di Omero, di Shakespeare, di tutti gli scrittori già citati e — fra i filosofi — di Platone, fino a Nietzsche e Heidegger.

Armata di ri-traduzioni, siamo meglio attrezzati per risolvere il dilemma fedeltà/tradimento? Per nulla. Il rischio con il quale deve fare i conti il desiderio di tradurre — e che rende una sfida l'incontro con lo straniero nell'ambito della propria lingua — è davvero insuperabile. Franz Rosenzweig, che il nostro collega Hans-Christoph Askani ha assunto a «testimone del problema della traduzione» (così mi permetto di tradurre il titolo del suo grande libro di Tubinga), ha dato a questa sfida la forma di un paradosso: tradurre — egli dice — è servire due padroni, lo straniero nella sua estraneità e il lettore nel suo desiderio di appropriazione. Prima di lui, Schleiermacher scomponendo il paradosso in due frasi: «portare il lettore all'autore», «portare l'autore al lettore». Mi arrischio, da parte mia, ad applicare a questa situazione il vocabolario freudiano e a parlare — oltre che di lavoro della traduzione — di lavoro (elaborazione) del lutto, nel senso in cui Freud parla di lavoro di rimemorazione.

Lavoro di traduzione, dopo aver vinto le resistenze intime motivate dalla paura, al limite dall'odio per lo straniero, percepito come una minaccia diretta contro la nostra stessa identità linguistica. Ma anche elaborazione del lutto, applicata alla rinuncia all'ideale stesso di traduzione perfetta. Quest'ideale, in effetti, non ha soltanto nutrito il desiderio di tradurre e talvolta la felicità del tradurre, è stato anche la causa dell'infelicità di Hölderlin, spezzato dall'ambizione di fondere la poesia tedesca e la poesia greca in una iper-poesia nella quale sarebbe stata abolita la differenza degli idiomi. E chissà se non è proprio l'ideale della traduzione perfetta a far sopravvivere, in ultima analisi, la nostalgia della lingua originaria o la volontà di controllo sul lin-

guaggio attraverso il riferimento alla lingua universale? L'abbandono del sogno della traduzione perfetta resta l'ammissione dell'insuperabile differenza tra il «proprio» e lo straniero. Resta la sfida dello straniero.

Torno qui al mio titolo: il paradigma della traduzione.

Mi sembra, in effetti, che la traduzione non richieda soltanto un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma ponga anche un problema etico. Portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, a rischio di servire e di tradire due padroni, è praticare ciò che mi piace chiamare *l'ospitalità linguistica*. Essa costituisce il modello di altre forme di ospitalità che mi sembrano appartenere alla stessa famiglia: le diverse confessioni, le religioni, non sono forse come delle lingue straniere le une alle altre, ciascuna con il suo vocabolario, la sua grammatica, la sua retorica, la sua stilistica, che occorre *studiare* per poterle comprendere dall'interno? E l'ospitalità eucaristica, non va assunta anch'essa con gli stessi rischi di traduzione-tradimento, ma anche con la stessa rinuncia all'ideale di traduzione perfetta? Insisto su queste rischiose analogie e su questi interrogativi....

Ma non vorrei finire senza aver detto le ragioni per cui non si deve trascurare l'altra metà del problema della traduzione, cioè se ve lo ricordate, la traduzione *all'interno* della stessa comunità linguistica. Vorrei dimostrare, almeno molto brevemente, che proprio in questo lavoro su di sé della stessa lingua si svelano le ragioni profonde per cui è incolmabile la distanza fra una presunta lingua perfetta, universale e le cosiddette lingue naturali, nel senso di non artificiali. Come ho suggerito, non sono le imperfezioni delle lingue naturali che si vorrebbe abolire, ma lo stesso funzionamento di queste lingue, nelle loro sorprendenti stranezze. Proprio il lavoro della traduzione interna svela questa distanza. Mi unisco qui alla dichiarazione che ispira tutto il libro di George Steiner *Dopo Babele*. Dopo Babele, «comprendere è tradurre». Si tratta di molto più che di una semplice interiorizzazione del rapporto con lo straniero, in virtù dell'adagio di Platone che il pensiero è un dialogo dell'anima con se stessa, interiorizzazione che farebbe della traduzione interna una semplice appendice della traduzione esterna. Si tratta di un'esplorazione originale che mette a nudo i processi quotidiani di una lingua viva: essi fanno sì che nessuna lingua universale sia in grado di ricostruirne l'infinita diversità. Si tratta veramente di avvicinarsi agli arcani di una lingua *viva* e, insieme, di render conto del fenomeno del fraintendimento, della cattiva com-

preensione, che — secondo Schleiermacher — suscita l'interpretazione, di cui l'ermeneutica si propone di fare la teoria. Le ragioni della distanza fra lingua perfetta e lingua viva sono esattamente le stesse che causano la cattiva comprensione.

Partirò da questo dato di fondo che caratterizza l'uso delle nostre lingue: è sempre possibile *dire la stessa cosa in altro modo*. È ciò che facciamo quando definiamo un termine attraverso un altro dello stesso lessico, come fanno tutti i dizionari. Peirce nella sua scienza semiotica colloca questo fenomeno al centro della riflessività del linguaggio su se stesso. Ma è anche ciò che facciamo quando riformuliamo un'argomentazione che non è stata capita: diciamo che lo spieghiamo, vale a dire che ne apriamo le pieghe. Ora, dire la stessa cosa in altro modo, *in altri termini*, è ciò che appunto fa il traduttore di lingua straniera. Ritroviamo qui, all'interno della nostra comunità linguistica, lo stesso enigma del medesimo, del medesimo significato, l'introvabile senso identico, che si ritiene possa rendere equivalenti le due versioni di una medesima intenzione significante; per questo — come si suol dire — non se ne esce; e molto spesso con le nostre spiegazioni aggraviamo il malinteso. Nello stesso tempo, viene gettato un ponte fra la traduzione interna, la chiamo così, e la traduzione esterna, vale a dire che, all'interno della stessa comunità, la comprensione richiede almeno due interlocutori: non sono certo degli stranieri, ma sono comunque degli *altri*, degli altri vicini, se si vuole: così Husserl, parlando della conoscenza dell'altro, definisce l'altro quotidiano *der Fremde*, lo straniero. In ogni altro vi è qualcosa dello straniero. Con tanti ci tocca definire, riformulare, spiegare, cercare di dire *la stessa cosa in un altro modo*.

Facciamo ancora un passo verso questi famosi arcani che Steiner non cessa di visitare e rivisitare.

Con che cosa noi lavoriamo quando parliamo e rivoliamo la parola ad un altro? Con tre tipi di unità: *le parole (mots)*, cioè i segni che si trovano nel lessico, *le frasi*, per le quali non esiste lessico (nessuno è in grado di dire quante frasi sono state dette o verranno dette in francese o in qualsiasi altra lingua), ed infine *i testi*, cioè sequenze di frasi. L'utilizzazione di queste tre categorie — una focalizzata da Saussure, l'altra da Benveniste e Jakobson, la terza da Harald Weinrich, Jauss e i teorici della recezione dei testi — è causa dello scarto rispetto ad una presunta lingua perfetta e fonte di fraintendimento nell'uso quotidiano e, a questo titolo, occasione di interpretazioni multiple e concorrenti.

Qualche cenno sulla parola (*mot*): ciascuna delle nostre parole ha più di un senso, come si vede nei dizionari: ciò che si chiama polisemia. Il senso è allora ogni volta circoscritto dall'uso, che consiste essenzialmente nel selezionare quella parte del senso della parola che si adatta al resto della frase e concorre con esso all'unità del senso espresso e offerto allo scambio. Ogni volta è il contesto che decide del senso assunto dalla parola in una certa circostanza di discorso; a partire da ciò, le discussioni sulle parole possono essere senza fine: cosa hai voluto dire? ecc. E nel gioco della domanda e della risposta le cose si chiariscono o si confondono. Perché non esistono solo i contesti palesi, vi sono anche i contesti nascosti e ciò che chiamiamo connotazioni, che non sono solo intellettuali, ma anche affettive, non solo pubbliche, ma anche specifiche di un ambiente, di una classe, di un gruppo, al limite di un circolo segreto; così esiste il margine celato dalla censura, il proibito, il margine del non-detto, solcato da tutte le figure del nascosto.

Con il ricorso al contesto, siamo passati dalla parola alla frase. Questa nuova unità, che è di fatto la prima unità del discorso — in quanto la parola riguarda l'unità del segno che non è ancora discorso — comporta nuove fonti di ambiguità, che vertono principalmente sul rapporto del significato (ciò che si dice) con il referente (ciò di cui si parla, in ultima analisi il mondo). Un bel programma, non c'è che dire! Ora, in mancanza di una descrizione completa, non abbiamo che punti di vista, prospettive, visioni parziali del mondo. Per questo non si finisce mai di spiegarsi, di spiegarsi con le parole e con le frasi, di spiegarsi con gli altri che non vedono le cose dal nostro stesso punto di vista.

Entrano allora in gioco *i testi*, queste concatenazioni di frasi che, come dice la parola, sono delle tessiture (*textures*) che tessono il discorso in sequenze più o meno lunghe. Il racconto è una fra le più notevoli di queste sequenze, ed è particolarmente interessante ai nostri fini, in quanto — come abbiamo appreso — si può sempre raccontare diversamente variando l'intreccio, la storia. Ma vi sono anche tutti gli altri tipi di testo, in cui si fa altro dal raccontare, per esempio si argomenta, come si fa nella morale, nel diritto, nella politica. Interviene qui la retorica, con le sue figure di stile, i suoi tropi, la metafora e tutti gli altri, e tutti i giochi linguistici al servizio di innumerevoli strategie, fra cui la seduzione e l'intimidazione, a spese dell'onesta intenzione di convincere.

Ne deriva tutto ciò che si è potuto dire in traduttologia sui complicati rapporti fra il pensiero e la lingua, lo spirito e la lettera, e la sempiterna questione: bisogna tradurre il senso o le parole? Tutte le esitazioni della traduzione da una lingua all'altra trovano origine nella riflessione della lingua su se stessa, che ha fatto dire a Steiner che «comprendere è tradurre».

Ma arrivo al punto che sta più a cuore a Steiner e che rischia di far precipitare tutto l'intendimento in una direzione opposta a quella della sfida dello straniero. Steiner si compiace ad esplorare le utilizzazioni della parola per scopi diversi dal vero, dal reale, vale a dire non solo il falso manifesto, cioè la menzogna — sebbene parlare sia aver la possibilità di mentire, nascondere, falsificare — ma anche tutto ciò che può essere classificato come altra cosa dal reale. Diciamo il possibile, il condizionale, l'ottativo, l'ipotetico, l'utopico. È *pazzesco* — è il caso di dirlo — quanto si può fare con il linguaggio: non solo dire la stessa cosa *in altro modo*, ma dire *altra* cosa da quello che è. Platone a questo proposito evocava — e con quale perplessità! — la figura del Sofista.

Ma questa figura non è quella che può sconvolgere di più il nostro intendimento: è semmai la propensione del linguaggio all'enigma, all'artificio, all'ermetismo, al segreto, in sintesi alla non comunicazione. Da ciò, quello che io definirei l'estremismo di Steiner, che lo porta — in odio al chiacchiericcio, all'uso convenzionale, alla strumentalizzazione del linguaggio — ad opporre interpretazione a comunicazione; l'equazione «comprendere è tradurre» si richiude allora sul rapporto del sé con se stesso nel *segreto*, in cui ritroviamo l'intraducibile, che avevamo creduto di aver eliminato a vantaggio del dualismo fedeltà/tradimento. Lo ritroviamo sull'itinerario dell'auspicio della fedeltà più estrema. Ma fedeltà a chi e a cosa? Fedeltà alla capacità del linguaggio di mantenere il segreto rispetto alla sua tendenza a tradirlo. Fedeltà quindi a se stesso piuttosto che all'altro. Ed è vero che l'elevata poesia di un Paul Celan si avvicina all'intraducibile, avvicinandosi anzitutto all'indicibile, all'innominabile, nel cuore della propria lingua, prima ancora che nella distanza fra due lingue diverse.

Quali conclusioni trarre da questo itinerario discontinuo? Ammetto di rimanere perplesso. Sono portato certamente a privilegiare l'entrata dalla porta dello straniero. Non siamo stati sollecitati a procedere dal dato della pluralità umana e dal doppio enigma dell'incomunicabilità fra idiomi e della traduzione malgrado tutto? E poi, senza la sfida dello

straniero, saremmo sensibili all'estraneità della nostra lingua? Infine, senza questa sfida, non correremmo il pericolo di chiuderci nell'acrimonia di un monologo, soli con i nostri libri? Onore, dunque, all'ospitalità linguistica.

Ma osservo anche l'altro aspetto, quello del lavoro della lingua su se stessa. Non è forse questo lavoro a darci la chiave delle difficoltà della traduzione *ad extra*? E se non avessimo avvicinato le inquietanti contrade dell'indicibile, avremmo il senso del segreto, dell'intraducibile segreto? E i migliori dei nostri scambi, nell'amore e nell'amicizia, saprebbero mantenere questa qualità di discrezione — segreto/discrezione — che preserva la distanza nella prossimità?

Sì, sono veramente due vie di entrata nel problema della traduzione.

(Traduzione dal francese di Mara Gasbarrone)