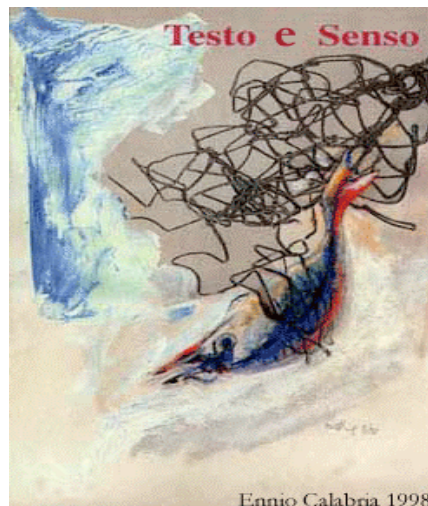


Giuseppe D'Acunto

Estraneità e traduzione
Babele come paradigma del problema etico
della differenza
(Gadamer, Ricœur, Derrida)



Testo & Senso

n. 14

www.testoesenso.it

Abstract

L'articolo mette a tema il nesso che corre fra estraneità e traduzione chiamando in gioco tre filosofi – Hans-Georg Gadamer (1900- 2002), Paul Ricœur (1913-2005) e Jacques Derrida (1930- 2004) – molto diversi fra loro, ma che un tratto, almeno, hanno in comune: prospettano la questione filosofica della traduzione richiamandosi al racconto della Torre di Babele, visto come paradigma del problema etico della differenza.

L'article aborde le lien qui existe entre étranger et traduction en faisant appel à trois philosophes – Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Paul Ricœur (1913-2005) et Jacques Derrida (1930-2004) – très différents entre eux, mais qui ont au moins un trait en commun : ils présentent la question de la traduction en faisant appel au récit de la Tour de Babel, envisagé comme paradigme du problème éthique de la différence.

1. Gadamer: la parola solidale o lo spazio che si apre in vista dell'altro

Mi riferirò a tre autori diversi fra loro, ma che un tratto, almeno, hanno in comune: prospettano la questione filosofica della traduzione richiamandosi al racconto della Torre di Babele, visto come paradigma del problema etico della differenza. Il primo autore è Gadamer e il saggio di riferimento è quello che porta il titolo: *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*. Qui, egli, più che interpretare il racconto biblico in questione, intende farlo “risuonare” alle nostre orecchie di uomini d'oggi. A tal fine, lo cita e solleva, fin dall'inizio, un grande problema a partire da esso. Problema che, trovandosi racchiuso nel titolo appena menzionato, rappresenta quel «tema politico per eccellenza, del quale dobbiamo rispondere davanti alla storia dell'umanità»¹. Ma, prima di andare avanti, leggiamo il racconto anche noi:

Allora tutta la terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Ora avvenne che, emigrando dall'oriente, gli uomini trovarono una pianura nella regione di Sennaar e vi abitarono. Si dissero quindi gli uni agli altri: [...] «Venite, fabbrichiamoci una città e una torre la cui cima tocchi il cielo; facciamoci così un nome per non disperderci sulla faccia della terra». Ora il Signore scese per vedere la città e la torre che i figli dell'uomo stavano costruendo, e il Signore disse: «Ecco, essi sono un popolo solo ed hanno tutti una medesima lingua; questo è l'inizio delle loro opere. Ora dunque non sarà precluso ad essi quanto è venuto loro in mente di fare. Venite, scendiamo e proprio là confondiamo la loro lingua, perché non capiscano uno la lingua dell'altro». Così il Signore di là li disperse sulla faccia di tutta la terra e cessarono di fabbricare la città, alla quale perciò fu dato il nome di Babele [dall'ebraico *bālal*: confondere], perché ivi il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse sulla faccia di tutta la terra (*Gn* 11, 1-9)².

Come sostiene Gadamer, questo passo, ancora oggi, «ci turba tanto», perché non si può fare a meno di intravedere, dietro il motivo dell'unità di una lingua comune, l'irrefrenabile volontà e l'«illimitata fiducia [dell'uomo] nella propria vocazione di dominio».

¹ HANS-GEORG GADAMER, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo* (1990), in Id., *Linguaggio*, a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 73-84: p. 73.

² Cito dalla versione de *La Bibbia Concordata*, tradotta, introdotta e annotata a cura della Società Biblica Italiana, vol. I: *Antico Testamento. Pentateuco*, A. Mondadori, Milano, 1995, pp. 54-5.

Se prendiamo le mosse da questo testo dell'Antico Testamento, non potremo fare a meno di chiederci come stanno le cose nel nostro mondo in cui gli uomini di certo non hanno e, come credo, non avranno mai un linguaggio unitario³.

Più precisamente, qui, quattro sono i concetti filosofici con cui abbiamo, fondamentalmente, a che fare: linguaggio, mondo, molteplice e uno, dove, a proposito degli ultimi due, in particolare, leggiamo:

La torre di Babele non fa che ripetere, in forma rovesciata, il problema dell'unità e della molteplicità⁴.

In «forma rovesciata», perché, l'insegnamento che ce ne viene è che «l'unità è il pericolo», mentre «la molteplicità ne è il superamento»⁵.

Ora, Gadamer si chiede: nel nostro mondo segnato dalla pluralità delle lingue, quale potrebbe essere un analogo della Torre di Babele? E risponde che, stando al fatto che la scienza moderna esercita, ancora oggi, un dominio incontrastato sulla natura e sulla società, ebbene, essa può esercitarlo, proprio perché, essendo svincolata dal linguaggio, «non ne è dipendente».

Non è forse la matematica il linguaggio unitario dell'epoca moderna? È da qui che deriva la situazione storica in cui si trova oggi l'umanità. Le cose stanno proprio come è detto nel testo che abbiamo citato⁶.

In altre parole, come, nel racconto della Torre di Babele, l'unicità dell'idioma originario è il pericolo, mentre la molteplicità delle lingue umane, derivante dalla dispersione delle genti, ne è il superamento, così, nella situazione storica odierna, il linguaggio artificioso e formalistico della matematica costituisce quella forza di astrazione senza riguardi che tende ad obliare il carattere vivo delle lingue parlate.

È noto che il fondamento della civiltà umana non è la matematica, bensì la costituzione linguistica degli uomini⁷.

E, per «costituzione linguistica degli uomini», Gadamer intende quella comprensione del mondo che si apre nell'orizzonte della nostra lingua materna: laddove la parola si dà come «parola che raggiunge l'altro», come «un essere in cammino (*ein Unterwegs*)» in cui «l'uno [sta] con l'altro e [...] di fronte all'altro». Ed ecco spiegato, così, anche il titolo del saggio che stiamo ripercorrendo: se «comprendere (*Verstehen*) è comprendere sé (*Sich-Verstehen*) nel mondo», ebbene, tutto ciò ha il suo naturale «accadere (*Geschehen*)»⁸ nel dialogo, come “luogo” – interlinguistico e infralinguistico – in cui l'identità si articola con la diversità o differenza.

Che cosa vuol dire allora [...] comprendersi nel mondo? Vuol dire comprendersi l'uno con l'altro. E comprendersi l'uno con l'altro (*Miteinander-sich-Verstehen*) vuol dire comprendere l'altro. [...] È un problema etico di portata universale. È anche un problema politico⁹.

Nel senso che, nell'ascolto dell'altro, «si apre il vero cammino su cui si edifica la solidarietà»¹⁰. Esattamente al contrario di quel che accade nel nostro racconto, dove gli uomini vogliono “farsi un

³ HANS-GEORG GADAMER, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*, cit., p. 74.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, p. 75.

⁷ *Ivi*, p. 76.

⁸ *Ivi*, pp. 78-9.

⁹ *Ivi*, pp. 80-1.

¹⁰ *Ivi*, p. 81.

nome” che permetta loro di restare uniti, ma al prezzo di escludere sistematicamente da esso ogni apertura e ascolto dell’altro.

Ora, cade proprio qui il riferimento alla questione filosofica della traduzione, vista come quella prospettiva plurale che consente di preservare la diversità delle lingue, pur nello sforzo di ricondurle entro un orizzonte comune di intesa.

Fare da interprete (*Dolmetschen*) è già qualcosa di più simile a un dialogo. [...] La traduzione è [...] un resto del dialogo vivente, per quanto mediato, interrotto, spezzato¹¹.

E come, nel dialogo vivente, si tratta di «accogliere quel che l’altro realmente vuol dire», cercando di trovare, al di là della sua risposta, un «terreno comune», così, in quel «resto del dialogo vivente» che è il tradurre, sempre desta deve essere la coscienza che il testo, liberato dall’«armatura arrugginita della lingua d’origine», «dovrà parlare di nuovo».

Solo così potremo raggiungere l’altro e avvicinarci a ciò che intende dire¹².

In tal modo, per Gadamer, dal racconto della Torre di Babele è possibile ricavare – conclusivamente – quello che è il «compito della filosofia nella nostra epoca».

Il mondo pluralistico in cui ci troviamo è come la nuova Babele. Ma questo mondo pluralistico pone compiti che consistono non tanto in una pianificazione o programmazione razionalizzatrice, quanto piuttosto nel percepire gli spazi liberi che si aprono all’essere-l’uno-con-l’altro (*Miteinander*), compreso soprattutto lo spazio dell’estraneo (*Fremde*)¹³.

2. Ricœur: la parola ospitale o la sfida dello straniero

Al racconto della Torre di Babele, si è richiamato, al termine del suo itinerario speculativo, anche Ricœur. Egli l’ha interpretata come una cifra dello stato di fatto del linguaggio in regime di pluralità, i cui due aspetti fondamentali sarebbero «la dispersione, sul piano dello spazio» e «la confusione, sul piano della comunicabilità». Il fatto che questa duplicità sia presentata come un fallimento, rispetto ad una condizione unitaria iniziale, dipende soltanto dalla struttura narrativa che hanno i miti relativi all’origine. Esso fa parte, infatti, di una «sequenza di eventi fondatori che, tutti insieme, dicono su scala cosmica il progresso della distinzione e della separazione sul caos»:

la dispersione e la confusione delle lingue si inscrivono entro questa linea delle separazioni¹⁴.

In altri termini, poiché, nel racconto in questione, al popolamento della terra, quale figura, in qualche modo, innocente della pluralità, è conferito l’«andamento drammatico della dispersione e della confusione»¹⁵, ecco come il racconto stesso, nonché tutta la sequenza di storie di separazione che trovano coronamento in esso, può essere visto come l’avvenimento puro e semplice che riguarda la condizione del linguaggio di fatto. E Ricœur trova anche una conferma filologica a questa sua tesi: appena prima del passo di *Gn* 11, che abbiamo letto all’inizio, ci sono, appunto, due versetti in cui «la pluralità delle lingue sembra assunta come un dato puramente fattuale»¹⁶.

¹¹ *Ivi*, p. 82.

¹² *Ivi*, p. 83.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ PAUL RICŒUR, *Il Giusto*, a cura di D. Iannotta, 2 voll., Effatà, Cantalupa (To), 2005-2007; vol. II, p. 45.

¹⁵ *Ivi*, p. 46.

¹⁶ PAUL RICŒUR, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, tr. it. di I. Bertoletti e M. Gasbarrone, Morcelliana, Brescia, 2001, p. 61.

Questi sono i figli di Sem, secondo le loro famiglie e le loro lingue, nelle loro regioni e nello loro nazioni. Queste sono le famiglie dei figli di Noè, secondo la loro genealogia nello loro nazioni. Da essi poi uscirono i popoli che si sparsero sopra la terra dopo il diluvio (*Gn* 10, 31-32)¹⁷.

Ora, il rimedio a questa pluralità, che si configura come «dispersione» e «confusione», sarebbe costituito, per Ricœur, proprio dal fenomeno della traduzione.

Dopo Babele, “comprendere è tradurre”¹⁸.

E, per traduzione, egli intende non solo quella interlinguistica, ma anche quella infralinguistica, nel senso che l’una e l’altra danno vita a due scambi comunicativi strutturalmente simili. Concedere una spiegazione nella nostra lingua all’interlocutore di turno, presentandogli la cosa da lui non capita in un altro modo, presuppone, infatti, la ricerca di una corrispondenza fra due versioni dello stesso discorso, corrispondenza che è ricercata anche da chi comunica in una lingua diversa dalla sua¹⁹. In tal senso, ogni volta che noi rivolgiamo la parola ad un altro, in quest’ultimo «vi è [sempre] qualcosa dello straniero»²⁰. E come la lingua di arrivo porta alla luce del giorno «il lato nascosto» della lingua di partenza, così la prima, grazie a questo “giro” attraverso la seconda, giunge a «percepirsi essa stessa come straniera»²¹.

Ricœur può parlare, così, della traduzione come di un vero e proprio “paradigma”²²: come di quello scarto incolmabile tra equivalenza e adeguazione totale che impronta di sé ogni forma di scambio interumano mediato linguisticamente.

[E]sso [lo spirito della traduzione] consiste in uno scambio tra due intenzioni: quella di trasferirsi nella sfera di senso della lingua straniera, e quella di accogliere il discorso dell’altro nella sfera di senso della lingua d’accoglienza²³.

Ospitalità linguistica (*langagière*) quindi, ove al piacere di abitare la lingua dell’altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d’accoglienza, la parola dello straniero²⁴.

In tal senso, rappresentando un modello di integrazione che concilia il proprio e l’estraneo, l’identità e l’alterità, la traduzione si configura come un *ethos* che è perfettamente funzionale sia alla politica di edificazione della nuova Europa, sia alla cultura del dialogo ecumenico interreligioso.

Quel che più ci minaccia non è [...] il sogno di [...] far trionfare una sola grande lingua come unico strumento di comunicazione. Al contrario: è il rischio dell’incomunicabilità, in forza del geloso ripiegarsi di ognuno nelle proprie tradizioni linguistiche. Ma l’Europa è e sarà inevitabilmente poliglotta. A tal riguardo, il modello della traduzione implica esigenze e promesse di lunga portata, fino a toccare il cuore della vita etica e spirituale degli individui e dei popoli²⁵.

Se le confessioni di fede delle Chiese sono divenute idiomi stranieri le une alle altre, spetta all’ospitalità linguistica sovrintendere ai pazienti esercizi di traduzione dell’una nell’altra, in grado

¹⁷ *La Bibbia Concordata*, cit., vol. I, p. 54. Sulla «positività della moltiplicazione delle lingue», quale può evincersi da questi due versetti, cfr. anche Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 364.

¹⁸ PAUL RICŒUR, *La traduzione*, cit., p. 68.

¹⁹ Tradurre sarebbe, così, dire altrimenti: «*dire la stessa cosa in altro modo*» (*ivi*, p. 69). Che è, più o meno, la stessa formula usata da Eco per definire, sinteticamente, la traduzione. Cfr. Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa*.

Esperienze di traduzione, Bompiani, Milano, 2003.

²⁰ PAUL RICŒUR, *La traduzione*, cit., p. 69.

²¹ *Ivi*, p. 48.

²² *Ivi*, pp. 51-74.

²³ *Ivi*, p. 100.

²⁴ *Ivi*, p. 50.

²⁵ *Ivi*, pp. 76-7.

di aprire la via a nuovi consensi, ma soprattutto in grado di aiutare nel sostenere, in uno spirito di comprensione reciproca, i dissensi residuali²⁶.

Ricœur pensa che il “paradigma” della traduzione possa fungere da antidoto anche contro la recrudescenza, oggi così diffusa, di ideologie di stampo razzista. Basta partire dal principio secondo cui l’attitudine a parlare – in quanto strutturalmente plurale – è la sola proprietà comune a tutta la specie umana, ossia che «il linguaggio non esiste se non nelle lingue»²⁷.

Questo è un punto capitale contro l’ideologia razzista. Bisogna minare quest’ultima alla base, separando il concetto di specie dalla diversità delle lingue. Ciò che è specifico è la stessa capacità umana a comunicare attraverso segni verbali; e questa stessa capacità si trova dispersa – com’è detto nel mito di Babele – sulla superficie della Terra. [...] La pluralità delle lingue [...] si accompagna in qualche modo all’universalità del linguaggio²⁸.

[N]on esiste una maniera di parlare che stia al di fuori di una lingua naturale. La sola risorsa che noi abbiamo, rispetto a tale pluralità di lingue, è la traduzione²⁹.

Ne discende che la possibilità di tradurre può essere vista come un «a-priori della comunicazione», nel senso che se «[] la traduzione è *di fatto*, la traducibilità [è] *di diritto*»³⁰. O “detto altrimenti”: «è proprio il lutto per la rinuncia alla traduzione assoluta a rendere possibile la felicità del tradurre», per cui, se quest’ultimo è «teoricamente incomprensibile», esso è anche, però, «effettivamente praticabile»³¹. Si tratta, così, di un guadagno che consiste in una perdita irreparabile: di una sfida che, rinunciando al sogno di dominare un assoluto linguistico, si fa carico della differenza insuperabile fra il proprio e l’estraneo. Tale sfida vive la sua massima tensione in quei rari esempi di poesia – un nome su tutti: Celan –, i quali rasentano l’intraducibilità, perché, nel cuore di un’unica lingua, abitano la stessa “distanza” che corre fra due lingue diverse.

3. Derrida: la parola plurale o la lotta per l’appropriazione del nome

Se la cifra teoretica del lavoro filosofico di Derrida può essere riassunta nel termine “decostruzione”, ebbene, la traduzione è stata sempre vista da lui come un altro nome di quest’ultima³². Ovverosia, dell’esperienza stessa, intesa – nella sua alterità costitutiva e irriducibile – come evento, piuttosto che prassi, traccia dell’altro nel medesimo. In poche parole: come disseminazione, trasposizione, contaminazione³³, scambio.

²⁶ Ivi, p. 100.

²⁷ Ivi, p. 77.

²⁸ PAUL RICŒUR, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero* [insieme con J.-P. Changeux], tr. it. di M. Basile, Cortina, Milano, 1999, p. 210.

²⁹ PAUL RICŒUR, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 1997, p. 206.

³⁰ PAUL RICŒUR, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole, 1994, p. 96.

³¹ PAUL RICŒUR, *La traduzione*, cit., pp. 49 e 69.

³² Cfr., ad esempio, JACQUES DERRIDA, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull’autobiografia*, a cura di S. Petrosino, tr. it. di G. Borradori e E. Costa, Jaca Book, Milano, 1995, dove leggiamo: «Io credo che nella decostruzione non vi sia che transfert: pensiero del transfert, in tutti i significati che questa parola assume in più di una lingua, e in primo luogo nel senso del transfert tra le lingue. Se mai dovessi azzardare [...] una sola definizione di decostruzione, breve, ellittica, economica come una parola d’ordine, [...] direi: *più di una lingua*» (p. 31). Ma cfr. anche *Lettera a un amico giapponese*, in Jacques Derrida, *Psyché. Invenzioni dell’altro*, 2 voll., tr. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano, 2008-2009; vol. II, pp. 7-13, dove leggiamo: «l’impossibile “compito del traduttore” (Benjamin), ecco tra l’altro cosa vuol dire “decostruzione”» (p. 11).

³³ Ricordiamo che «contaminazione originaria» è proprio la prima formulazione che il concetto di differenza riceve in Derrida. Cfr. Mariapia Telmon, *La differenza praticata. Saggio su Derrida*, Jaca Book, Milano, 1997, pp. 15-24.

Decostruzione e traduzione, cioè, in quanto eventi, sono attraversate dall'inarrestabile movimento "de-istituente" della differenza, dislocate rispetto a qualsiasi presenza, da sempre già data, di una lingua, di un testo, di un senso, di una coscienza a se stessi. Per cui, si può dire che Derrida, riservando, lungo tutto l'asse della sua opera, un'«attenzione [...] quasi ossessiva» all'esperienza della traduzione, mai si è limitato a parlare semplicemente di essa, ma, piuttosto, ne ha messo continuamente «in scena il problema»³⁴. Tutti i suoi testi sono costruiti, infatti, nel segno del paradosso seguente: impossibilità strutturale del compito della traduzione e, insieme, sua ineliminabile necessità.

Un testo vive solo se sopra-vive, e non sopra-vive che a patto di essere *ad un tempo* traducibile e intraducibile [...]. Totalmente traducibile, sparisce come testo, come scrittura, come corpo della lingua. Totalmente intraducibile, anche all'interno di ciò che si crede essere *una* lingua, muore subito dopo. La traduzione trionfante non è dunque né la vita né la morte del testo, ma solo o già la sua sopra-vivenza³⁵.

Anzi, stando al nostro racconto, l'imposizione della traduzione e, insieme, l'interdizione di essa è un qualcosa che Derrida vede iscritto proprio nel gesto del Signore che decreta la dispersione delle genti. Tale punizione è rivolta, infatti, agli uomini che, con la loro impresa, hanno «voluto [...] *farsi un nome*, darsi da sé il nome, costruirsi da sé il proprio nome, adunarsi in esso [...] come nell'unità di un luogo che è al tempo stesso una lingua e una torre»³⁶. Assimilazione fra lingua e torre che è proprio ciò che configura la dispersione come una vera e propria decostruzione tanto dell'una, quanto dell'altra³⁷:

[dispersione che] non cessa di portare il sigillo dell'unico nome che sarà stato il più forte, dell'unico idioma che avrà avuto la meglio. Ma questo idioma porta in sé la marca della confusione [...]. Ed ecco che la traduzione diventa necessaria e impossibile come effetto di una lotta per appropriarsi del nome³⁸.

Babele è, infatti, un nome proprio che sta anche per un nome comune: appunto, confusione. Un nome che, in quanto proprio, ossia in quanto parola che non appartiene al sistema di una lingua, non è traducibile, mentre, in quanto comune, lo è³⁹. Traduzione si dà, così, già sul piano

³⁴ CARMINE DI MARTINO, *Il problema della traduzione. A partire da Jacques Derrida*, in «Doctor virtualis», 2007, n. 3, pp. 67-81: p. 68. Sulla decostruzione come un «pensiero della traduzione», un «pensiero della molteplicità delle lingue», dato che – come abbiamo appena visto – il *transfert*, in esse, sta per quell'«operazione che presiede a ogni formazione di significato», cfr. anche Gaetano Chiurazzi, *Miseria e splendore della decostruzione. La traduzione, lo scambio, la moneta falsa*, in AA. VV., *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro e A. Potestio, LED, Milano, 2008, pp. 95-112: pp. 96-7. Su questa stessa linea interpretativa è anche Raoul Kirchmayr, «*Possiamo sempre cercare di tradurre*». Nota su decostruzione e traduzione, in «aut aut», 2007, n. 334, pp. 155-68, il quale afferma che la decostruzione, rimettendo «in scena ogni volta» il «teatro filosofico della traduzione», ne disarticola, al tempo stesso, «le pretese di totalità secondo un'altra economia del segno e del senso» (p. 156).

³⁵ JACQUES DERRIDA, *Sopra-vivere*, tr. it. di G. Cacciavillani, Feltrinelli, Milano, 1982, pp. 43-4.

³⁶ JACQUES DERRIDA, *Des tours de Babel*, in *Psyché*, cit., vol. I, pp. 225-63: p. 229. Sul nesso fra i tre campi lessicali, qui, evidenziati da Derrida, in virtù del quale il "raccolgiere" e il "costruire" trovano il loro compimento nel "nominare", cfr. SILVANO PETROSINO, *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, il Melangolo, Genova, 2003.

³⁷ Questa interpretazione di Derrida relativa alla dispersione come una decostruzione, ci sembra confermata anche dall'esegesi del racconto biblico proposta da DANIEL HELLER-ROAZEN, *Ecolalie. Saggio sull'oblio delle lingue*, a cura di A. Cavazzini, Quodlibet, Macerata, 2007, secondo il quale l'intervento divino – non aggiungendo, né sottraendo nulla all'unica lingua degli uomini – produce come risultato «né creazione né distruzione ma, più semplicemente, uno stato di confusione generale» (p. 187).

³⁸ JACQUES DERRIDA, *Des tours de Babel*, cit., pp. 229-30.

³⁹ Sull'intraducibilità del nome proprio, cfr. Jacques Derrida, «*Ho il gusto del segreto*», in JACQUES DERRIDA – MAURIZIO FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 5-108, il quale scrive: «il nome proprio è ciò

infralinguistico, nell'idioma originale del racconto, laddove, nel segno di una traslazione, ci viene offerto, immediatamente, l'equivalente semantico del nome proprio. Per cui, quest'ultimo «non può iscriversi propriamente in una lingua se non lasciandosi tradurre in essa, vale a dire *interpréter*»⁴⁰:

nell'attimo stesso in cui pronunciamo Babele, ci rendiamo conto che è impossibile decidere se questo nome appartiene, propriamente e in modo puro e semplice, a *una* lingua⁴¹.

E proprio questa ibridazione, nel lessema stesso "Babele", fra nome proprio e nome comune, sarebbe la cifra del fatto che, per Derrida, «il risultato della confusione delle lingue non è la confusione *tra* le lingue, ma innanzitutto la confusione *nelle* lingue, in *ogni* singola lingua»⁴².

Passando all'esame del testo di Benjamin: *Il compito del traduttore*⁴³, Derrida vi vede all'opera un'idea di traduzione come debito, resa, restituzione di un senso che ci è stato, precedentemente, già dato.

[Benjamin indica] il soggetto della traduzione come soggetto in debito, obbligato da un dovere, già in una situazione di erede, iscritto come sopravvivate in una genealogia⁴⁴.

Enucleando meglio lo statuto di questo debito, Derrida nota che esso presenta un carattere singolare, in quanto non impegna il traduttore né verso l'autore del testo, né verso un modello che egli dovrebbe riprodurre o rappresentare. E ciò perché l'originale stesso è già traccia: è quel «primo debitore», quel «primo postulante» che comincia con l'«im-plorare (*pleurer après*) una traduzione». Istanza che, nel nostro racconto, è propria tanto dei costruttori della torre, quanto del suo decostruttore: il Signore, il quale invita gli uomini alla traduzione «non solo tra le lingue divenute d'un tratto molteplici e confuse, ma anzitutto *del suo nome*, [...] per far quindi intendere che è difficile tradurlo e anche intenderlo»⁴⁵.

E, per Derrida, proprio intorno al nome confluirebbero gli sforzi teoretici più rilevanti di Benjamin, nel saggio in questione. Suo contributo più importante è, infatti, l'elaborazione di una teoria del nome: un'idea del linguaggio in quanto determinato a partire dalla parola e dal principio della nominazione.

Poco prima, parlavamo della traduzione, per Benjamin, come restituzione di un senso che ci è stato, precedentemente, già dato. Tesi che deve essere completata con l'altra, per cui essa va vista anche come un processo di maturazione. Nel senso che, più che la copia di un originale, è un momento della crescita di quest'ultimo, la maturazione dei germi di una lingua pura, che contiene dentro di sé e che provvede, così, a liberare.

che, in una lingua, non ne fa parte, dunque è intraducibile. Prendere sul serio i nomi propri significa farsi carico del più antico luogo di resistenza contro l'autorità della traduzione» (p. 60).

⁴⁰ Jacques Derrida, *Des tours de Babel*, cit., p. 232. A proposito dell'interpretare, ricordiamo che Derrida riconosce l'esistenza di due versioni fondamentali dell'ermeneutica: una intesa come «semplice deciframento», a cui vanno le sue critiche, e l'altra intesa come «atto di scrittura», «produzione di senso», «produzione performativa», a cui vanno, invece, le sue simpatie. La prima sarebbe da ricondurre a Gadamer e avrebbe il limite di concepire i testi scritti come documenti al termine della cui lettura «si dovrebbe raggiungere un senso o una verità che sarebbero nascosti [...] e sottratti all'interpretazione». La seconda, di matrice nietzscheana e heideggeriana, è tale, invece, che «si accorda con l'atto ermeneutico, vale a dire con un atto poetico di scrittura e non soltanto con l'interpretazione come svelamento di un senso». Cfr. l'intervista a Derrida dal titolo: *Ermeneutica come atto di scrittura. Colloquio con Paola Marrati-Guénoun*, in «Teoria», 1995, n. 1, pp. 95-104: pp. 97-8.

⁴¹ JACQUES DERRIDA, *Des tours de Babel*, cit., p. 233.

⁴² Gaetano Chiurazzi, *Miseria e splendore della decostruzione*, cit., p. 100.

⁴³ WALTER BENJAMIN, *Il compito del traduttore* (1921), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1981, pp. 39-52.

⁴⁴ JACQUES DERRIDA, *Des tours de Babel*, cit., p. 238.

⁴⁵ *Ivi*, p. 243.

L'originale si dà modificandosi; questo dono non è un oggetto dato, vive e sopravvive in mutazione⁴⁶.

Ora, Derrida ci invita a pensare questa lingua pura di Benjamin come un qualcosa di inappropriabile, di consegnato ad una condizione di permanente estraneità. In una tale accezione, egli, tra l'altro, usa il termine «monolinguismo», fin dal titolo di un altro suo libro, che riguarda direttamente il problema di cui ci stiamo, qui, occupando. «Monolinguismo», cioè, non come idioma unico, logocentrismo, ma nel senso che si può attribuire alla nostra lingua materna: quella che tanto più ci è intima, quanto più ci è estranea, ossia di cui, nonostante noi la abitiamo, mai arriveremo a disporre pienamente.

“Non ho che una lingua, e non è la mia”. [...] Sono monolingue. Il mio monolinguismo è permanente, e lo chiamo la mia dimora, e lo avverto come tale, ci sto e lo abito. Esso mi abita⁴⁷.

E, in merito a tutto ciò, Derrida teorizza anche una «doppia legge», che egli vede contrassegnata dalla «duplicità antinomica» di una «clausola di appartenenza». Essa è non solo la legge della traduzione: è anche la legge stessa come traduzione.

1. *Non si parla mai che una sola lingua.* 2. *Non si parla mai una sola lingua*⁴⁸.

Tornando alle affinità, da cui siamo partiti, che corrono fra traduzione e decostruzione, dove esse si mostrano ancora più chiaramente è nel concetto, prospettato da Derrida, di «traduzione “rilevante”»⁴⁹. Qui, “rilevante” va inteso in una triplice accezione, nel senso che dà più gusto, sapore, nonché in quello dell'*Aufhebung* hegeliana: ciò che eleva e, al tempo stesso, conserva quanto ha in sé incorporato. Per cui l'aggettivo afferisce al sostantivo solo ad una condizione: che esso sappia sostenere la sfida di farsi punto di fuga, di snodo, crocevia, ossia sia capace di «contenere al suo interno il maggior numero di rinvii possibile, frutto di altre traduzioni precedenti e future, perfino in altre lingue».

Grazie alla traduzione, si mostra come in una sola lingua vi sia già sempre una molteplicità di lingue, anzi “più di una parola in una parola”⁵⁰.

In definitiva, ogni traduzione è, per Derrida, l'aggiunta di una parola entro un'altra parola, il gesto di accoglienza di una lingua entro un'altra lingua: quello scarto rispetto alle regole universali della grammatica che, contrassegnando ogni occorrenza particolare di una parola, la rende, così, intraducibile, dove, però, ciò che, in essa, va fermamente preservato è, paradossalmente, proprio questa intraducibilità.

⁴⁶ *Ivi*, p. 242.

⁴⁷ JACQUES DERRIDA, *Il monolinguismo dell'altro o la protesi d'origine*, a cura di G. Berto, Cortina, Milano, 2004, p. 5. Qui, a proposito del titolo, Derrida precisa che la preposizione articolata “del” «non significa tanto la proprietà quanto la provenienza: la lingua è dell'altro, venuta dall'altro, la venuta dell'altro» (p. 90).

⁴⁸ *Ivi*, pp. 11-2. Circa la formulazione di questa «doppia legge», CHIARA MATTEOTTI, *Jacques Derrida. L'esilio nella lingua per l'ospitalità all'altro*, il Filo, Roma, 2007, sottolineandone il carattere di «contraddizione pragmatica e performativa», la definisce come un'affermazione singolare, «creata attraverso la modalità della negazione», dove, però, quest'ultima «non viene completamente riassorbita», ma «lascia la traccia di un resto che sfugge alla padronanza». Si tratta, cioè, di una proposizione che, «mentre si dice e si pronuncia, nega il suo possesso» (p. 31).

⁴⁹ JACQUES DERRIDA, *Che cos'è una traduzione “rilevante”?*, tr. it. di J. Ponzio, in «Athanos. Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura», 1999-2000, n. 2, pp. 25-45 (fascicolo interamente dedicato al problema della traduzione). Successivamente, una tr. it. ridotta di questo testo, ad opera di R. Kirchmayr, è uscita in «aut aut», 2007, n. 334, pp. 21-30.

⁵⁰ Davide Saraniti, *Messianismo e traduzione: Benjamin e Derrida*, Casini, Roma, 2009, pp. 132-3.

