

## Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

Irene Oggiano (università di Sassari)

ireneoggiano@hotmail.it

*Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 12/12/2019 – Accettato il 13/1/2020 – Pubblicato nel Giugno 2020*

English title: Reflection on translation with Jacques Derrida

Abstract: This paper proposes a reflection on the theme of translation concerning the Derrida's philosophical system. Starting from the writing theme and the main themes of his thought, the intent is to identify the peculiar characteristics of translation in the movement of the differences, the traces and the deconstruction, to prospect a figure of a good translator like a good heir.

Keywords: Derrida, translation, track, decostruction, *différance*, heredity.

Sommario: 1. Scrittura e traduzione nel pensiero di Derrida; 2. Come si manifesta la tematica della traduzione nel movimento della filosofia derridiana; 3. Come la *différance* ci può aiutare a pensare la traduzione nella *différance* stessa; 4. La potenza del segno e della traccia nella relazione tra opera iniziale e opera tradotta; 5. Il traduttore come erede

### 1. Scrittura e traduzione nel pensiero di Derrida

Se ci si vuole interrogare sul tema della traduzione ci si deve prima soffermare qualche istante sulla parola e sulla sua significazione, poiché la traduzione e la riflessione su questa iniziano proprio da qui. È nel qui ed ora che il pensiero inaugura per mezzo della parola la riflessione sulla traduzione. Non ci sarebbe dato da pensare altrimenti, se non nell'iscrizione di una lingua che si alimenta di parole con valenze differenti sulla base del contesto, della sintassi e della lingua stessa. Facendo riferimento a Ricoeur diremo che

Le parole diventano piuttosto per la filosofia “eventi di pensiero”, con cui irrompono delle “questioni inedite nello spazio del pensabile”. [...] Le parole sono eventi che immettono questioni inedite nello spazio del pensiero. Di fronte all'altro, la parola non potrà più essere unica, monovalente: non potrà più tentare il dominio del senso<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Percorsi di riconoscimento* a cura di F. Pollidori, Raffaello Cortina editore, Milano 2005, pp. 275 ss.

L'altro diviene il destinatario della parola sin dal suo essere pensata, prima del suo scambio. Viene a costituirsi in uno spazio altro non ancora definito, una dissimmetria feconda come frangente originario dell'evento, dell'accadere del pensiero; a condizione che l'unione non diventi equivalenza paralizzante e che la differenza non sia sterile impossibilità, ma risorsa della pluralità del pensiero, di traducibilità e traduzione.

Le rappresentazioni della lingua sono veramente sorprendenti: esprimere un immenso numero di pensieri con poche sillabe [...] non sarebbe possibile se non potessimo distinguere nel pensiero delle parti alle quali corrispondano parti dell'enunciato, di modo che la costruzione dell'enunciato possa valere come immagine della costruzione del pensiero<sup>2</sup>.

La proposta di pensiero in Derrida, come conseguenza di una incredulità della vita *post mortem*, viene individuata nella conservazione dell'idea attraverso l'affidamento a delle *tracce* scritte, facendo di ogni sua opera un testamento o una confessione. «La morte è l'assenza della vita, bisogna tenerne conto, ed è per questo che si scrive, per firmare una presenza che sin dall'inizio è in via di estinzione»<sup>3</sup>. Ogni suo testo diviene auto-biografia, e la differenza tra le prime e le ultime opere risiede nella modulazione del regime autobiografico. La scrittura è per il filosofo una modalità che permette alla presenza intesa come Idea di conservarsi attraverso la traccia. La presenza delle cose fisiche nel mondo è transitoria, le idee possono perdurare di più rispetto ad esse, ma a volte può capitare che queste muoiano con il loro pensatore; è necessario dunque che vengano trasmesse anche attraverso la scrittura e la traduzione, per far sì che ciò che è stato non si disperda nel nulla.

La vera presenza è l'idea, non la cosa fisica; ma perché l'idea possa esistere e conservarsi, deve nuovamente affidarsi alle tracce scritte [...]. Di Socrate e delle sue idee non sapremmo niente, nemmeno che è morto, se Platone<sup>4</sup>, nei suoi dialoghi che simulano la parola e – pur condannandola – la scrittura, non ne avesse tramandata l'immagine<sup>5</sup>.

L'opera è qualcosa che una volta lanciata sul mercato letterario “non viene più da me”, la traccia sfugge, cade nel mondo disponibile a un terzo. Questa è la condizione che le permette di divenire letteratura, di pervertire il rapporto tra mittente e destinatario nel momento in cui il destinatario diventa “i destinatari”, un continuo rinvio all'invio, continui invii che nascono dal momento in cui si ha la firma del mittente. «Vi è sopravvivenza da che vi è traccia, in altre parole, il so-

<sup>2</sup> G. Frege, *Logische Untersuchungen*. Dritter Teil. Gedankengefüge, in “Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus”, 3, 1923; tr. it. *Le connessioni di pensieri*, in Id., *Recherche Logiche*, 3, a cura di M. Di Francesco, Guerini, Milano, 1988, p. 99.; ripreso in Paolo Casalegno, *Brevissima introduzione alla filosofia del linguaggio*, Carocci, Roma 2011, p.20.

<sup>3</sup> M. Ferraris, *Jackie Derrida. Ritratto e memoria*, Boringhieri, Torino 2006, cit., p. 38.

<sup>4</sup> È proprio Platone nella quarta parte del *Simposio* a citare la scrittura nella scala *amoris* come metodo verso l'immortalità.

<sup>5</sup> M. Ferraris, *Jackie Derrida*, cit., pp.16s.

## Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

pravvivere non è una alternativa alla morte o alla vita, è un'altra cosa»<sup>6</sup>. È l'assenza di orizzonte la condizione dell'evento in sé. Un esempio di evento "inaudito" che accade in assenza di orizzonte potrebbe essere considerato la morte.

Parafrasando queste argomentazioni potremmo anticipare che anche l'evento della traduzione avviene nell'orizzonte dell'impossibilità.

Per me, l'indecidibile (noi potremmo anche sostituire con l'intraducibilità) è la condizione della decisione, traduttiva dell'evento (della traduzione) [...]. Di conseguenza credo che, come la morte, l'indecidibilità, quella che chiamo anche la *destinarrance*, la possibilità per un gesto di non arrivare a destinazione, sia la condizione del movimento del desiderio che altrimenti morirebbe anticipatamente. Ne concludo che l'indecidibile e tutti gli altri valori che gli possono associare sono tutto tranne che negativi, paralizzanti e immobilizzanti. Per me è esattamente il contrario<sup>7</sup>.

La scrittura intesa nella sua accezione più generale è legata alla sopravvivenza *post mortem* e l'esperienza di traduzione in particolare rappresenta per il filosofo un modo per chiamare in causa la pratica della decostruzione.

La parola deriva da un'espressione di Heidegger, "Destruktion", da intendersi come "destrutturazione" e non come "distruzione". Io la uso nel senso di un'analisi dei diversi livelli in cui si stratifica la cultura. [...] Preferirei parlare di affermazione di ciò che è rimosso, più che di ricostruzione. Per sottolineare che la decostruzione è qualcosa di positivo, non di negativo. [...] Certamente la decostruzione non è un fenomeno contemporaneo, si è sempre verificata. Quando un filosofo costruisce un sistema, c'è sempre qualcosa che rimane inconsistente e che finisce per decostruirlo automaticamente. [...] Non si tratta soltanto dell'inaspettato: la decostruzione è l'accadere dell'impossibile, o di ciò che sembrava impossibile<sup>8</sup>.

Attraverso questo movimento avviene la vera traduzione che da modo a un'Idea di sopra-vivere con essa.

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<sup>9</sup>.

Il successo di cui ha beneficiato Derrida alla fine degli anni '70 negli Stati Uniti, in Italia e in Europa in generale è molto particolare; la sua esposizione è legata in maniera irriducibile all'idioma francese, e la sua scrittura idiomatica

<sup>6</sup> J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, l'Aube, La Tour d'Aigues, 1999; tr. it. a cura di A. Cariolato, *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, Nottetempo, Roma 2004, p. 65.

<sup>7</sup> J. Derrida, *Sulla parola*, cit., p. 67.

<sup>8</sup> P. Odifreddi, in "La Repubblica" del 3 Luglio 2002.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Deconstruction and Criticism*, The Seabury press, New York 1979; tr. fr. *Sur-vivre*, Parages, Galilée, Paris 1986; *Sopra-vivere*, a cura di G. Cacciavillani, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 43-44.

rende difficile la traduzione; paradossalmente i suoi testi considerati come tra i più intraducibili in realtà sono quelli che superano maggiormente le frontiere. Questa constatazione avvalorata la tesi che viene qui sostenuta, secondo la quale, è nell'orizzonte dell'impossibilità che accade l'evento della traduzione. Derrida coglie in questa impossibilità della traduzione, nell'intraducibilità, la possibilità del suo esistere e alimentarsi. Vi è traduzione solo là dove vi è intraducibilità.

## 2. Come si manifesta la tematica della traduzione nel movimento della filosofia derridiana

Avendo visto cosa intenda Derrida per scrittura e per traduzione, è opportuno ora domandarsi in che senso la tematica della traduzione si manifesta nel pensiero del filosofo e come la struttura stessa di quest'ultima ci possa aiutare a comprendere meglio la sua filosofia. Sostengo in primo luogo la necessità di tener conto del fatto che sia l'atteggiamento decostruttivo della pratica di traduzione sia la scrittura nel senso più generale del termine, vengono sempre attraversati da un movimento di differenza, e la traduzione si manifesta proprio in questo limite.

Il testo diviene in Derrida un campo aperto per il conflitto differenziale che non deve essere velato da una cattiva metafisica o riconciliato in un *Aufhebung*, ma deve tremare e scandirsi in un gesto decostruttivo che mostra i suoi limiti divenuti risorsa grazie ad una azione trasversale. Questo meccanismo che ci permette di passare *di traverso* tra due estremità sterilizzanti, è lo stesso che alimenta tutto il sistema derridiano, a partire dall'analisi condotta al limite tra fonema e grafema, procedendo con la tematizzazione della problematica della *différance* e della decostruzione, fino ad arrivare al tema dell'eredità. Anche la traduzione viene attraversata da questo movimento differenziale e i due limiti sono, come già anticipato, da un lato la traducibilità totale e dall'altro intraducibilità assoluta; per quanto riguarda il rapporto oralità e scrittura che egli analizza viene utilizzata la *différance* per spiegare il limite tra significante e significato nelle loro differenze; nella decostruzione si tratta di trovare una via tra decostruzione nel senso distruttivo del termine e ricostruzione; infine nell'eredità, si supera trasversalmente l'opposizione tra il degno erede e l'archivista. Se la base di partenza comune è il sistema di differenze, in cosa consiste la *différance*? Come dobbiamo intendere l'equilibrio tra i due estremi di traducibilità e intraducibilità nel caso della traduzione? Risponderemo a questo interrogativo valutando le affinità tra la pratica di traduzione, la *différance* stessa, la decostruzione e infine l'eredità.

## 3. Come la *différance* ci può aiutare a pensare la traduzione nella *différance* stessa

Tutte le strutture sopracitate hanno in comune l'atto differenziale o più propriamente potremmo dire che hanno a che fare con la problematica della *différance* intesa come limite. Vediamo ora in cosa consista il medium della

## Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

*différance* a partire dalla scrittura per poi ripercorrere tutte le tappe citate: decostruzione, traduzione e eredità.

Il particolare statuto che la *différance* assume è dato dalla vocale *a* in essa contenuta. Nella *différance* vi è una «trasgressione silenziosa dell'ortografia»<sup>10</sup>. In Derrida questo intervento grafico non è puramente casuale, ma funzionalmente necessario per parlare del rapporto tra oralità e scrittura. Riportando le sue parole:

Ricordo dunque, in modo del tutto preliminare, che questo discreto intervento grafico non è stato fatto innanzi tutto semplicemente per scandalizzare il lettore o il grammatico, ma è stato calcolato nel processo scritto di un problema sulla scrittura. [...] questa differenza grafica (la *a* al posto della *e*), questa differenza caratterizzata fra due notazioni apparentemente orali [*vocales*], fra due vocali [*voyelles*], resti puramente grafica: essa può essere scritta o letta, ma non si riesce a udirla. Non la si può sentire [*entendre*] e vedremo in che cosa essa superi anche l'ordine dell'intelletto [*entendement*]. [...] La *a* della differenza, dunque, non si ode, resta silenziosa, segreta e discreta come una tomba. [...] Posso parlare di questa differenza grafica soltanto torcendo il discorso su una scrittura e a condizione di precisare, ogni volta, che mi riferisco alla differenza con la *e*, o alla differenza con la *a*. [...] In ogni caso, le precisazioni orali che farò, rinverranno incontrovertibilmente a un *testo scritto*, a un testo che sorveglia il mio discorso. [...] Non potremmo fare a meno qui di passare per un testo scritto, di regolarci sull'irregolarità che vi si produce, ed è soprattutto questo che mi interessa<sup>11</sup>.

Il filosofo arriva strategicamente a dimostrare che non esiste scrittura puramente fonetica, in quanto di essa non si può sostenere che adempia all'empiricità. Essa ammette in sé segni non fonetici, come la punteggiatura e la spaziatura.

Tuttavia dirò che anch'esso – questo silenzio funzionale all'interno soltanto di una scrittura definita fonetica – segnala o richiama in modo assai opportuno che, contrariamente a un enorme pregiudizio, non esiste scrittura fonetica. Non esiste scrittura puramente e rigorosamente fonetica. La scrittura definita fonetica può funzionare, in via di principio e di diritto, e non solo per un'insufficienza empirica e tecnica, elusivamente ammettendo in sé stessa dei "segni" non-fonetici (punteggiatura, spaziatura, ecc.) dei quali ci si renderebbe subito conto che, esaminandone la struttura e la necessità, mal sopportano il concetto di segno<sup>12</sup>.

Detto in altri termini, non essendoci scrittura puramente fonetica, poiché «il non udibile apre all'ascolto, all'atto di intendere [*entente*] i due fonemi presenti, così come si presentano»<sup>13</sup> ne consegue che: «se non vi è scrittura puramente fonetica<sup>14</sup>, è perché non vi è una *phonè* puramente fonetica [...] La differenza che fa

<sup>10</sup> J. Derrida, et al., *Scrittura e rivoluzione*, Mazzotta, Milano 1974, cit., p. 8.

<sup>11</sup> *Ivi* pp. 8s.

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 9s.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Perché, come detto in precedenza, nel testo scritto ci sono i segni di punteggiatura e gli spazi ad esempio, che si possono leggere come "pausa" ma sostanzialmente sono muti.

nascere i fonemi e li dà ad intendere, in tutti i sensi di questa parola, resta in sé non udibile»<sup>15</sup> e assume le caratteristiche feconde di temporeggiamento e spaziatura.

Da questo ragionamento si potrebbero trarre due insegnamenti fondamentali che agevolano la riflessione sulla traduzione.

Con questo studio Derrida decostruisce l'impianto logocentrico della filosofia occidentale, o potremmo dire della cultura metafisica occidentale, che si basa sull'opposizione dualistica di: significato/espressione, anima/corpo, soggetto/oggetto, spirito/materia, dimostrando come questi siano effetti collaterali, conseguenze del modo dualistico di intendere il linguaggio nella contrapposizione voce/scrittura e propone la via trasversale della *différance*. Egli fornisce un importante metodo di indagine che non si limita al piano prettamente logocentrico o fonocentrico, ma diviene uno strumento che permette di analizzare, decostruire e criticare una pluralità di tematiche. Se si tiene presente che il modo dualistico di procedere della filosofia è dato dal modo dualistico di intendere il linguaggio, nel momento in cui si agisce su questo (sul linguaggio e dunque sulla decostruzione del dualismo linguistico) decostruendo la polarità e presentando una soluzione limite nella *différance*, si agisce direttamente o indirettamente sul sistema filosofico e la visione non sarà più una veduta binaria della realtà, ma un'idea critica legata alla *différance*.

Una buona traduzione abita proprio in quel limite di cui parla Derrida, e ne assume le stesse caratteristiche di temporeggiamento e spaziatura. Per temporeggiamento si deve intendere:

temporeggiare, ricorrere, coscientemente o incoscientemente, alla mediazione temporale o temporalizzatrice di un rinvio che sospende il raggiungimento o il riempimento del "desiderio" o della "volontà" effettuandolo pure su un modo che ne annulla o ne tempera l'effetto. [...] questo temporeggiamento è anche temporalizzazione e spaziatura, divenir-tempo dello spazio e divenir-spazio del tempo<sup>16</sup>.

La valenza di spaziatura si riferisce al non essere identico, essere altro, discernibile. È nella possibilità dell'essere altro che avviene la traduzione. La spaziatura rappresenta la necessità che fra elementi altri (ad esempio tra lingua di partenza del testo e lingua in cui si vuole tradurre), si produca un intervallo, una distanza, una *spaziatura* per l'appunto.

Il secondo insegnamento viene dalla considerazione che la differenza grafica tra la *a* e la *e*, ha il suo valore in quanto inserita all'interno di un sistema di scrittura fonetica della lingua francese che contiene una grammatica legata alla

<sup>15</sup> J. Derrida, *Scrittura e rivoluzione*, cit., p. 10. Perché, come nell'esempio della *différance*, ho bisogno di scrivere e specificare in maniera scritta quali delle due vocali tra la "a" e la "e" io stia utilizzando, in quanto la *phonè* non mi permette di specificare.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 13.

fonetica stessa. Questa relazione tra lingua francese e funzionalità del termine è imprescindibile. La *différance* è efficace e la si comprende se si fa riferimento alla lingua francese, questa relazione non sarebbe potuta nascere in un contesto esclusivo di un'altra lingua in cui la relazione tra grammatica e fonetica è completamente differente rispetto alla lingua francese. Questo però, come vedremo, non preclude la possibilità di parlare di *différance* e differenze in un'altra lingua o di tentare anche una eventuale traduzione rappresentativa della parola stessa.

La controprova di quanto affermato può essere data chiamando in causa le tematiche saussuriane che sostengono che la *langue* non è una funzione del soggetto parlante, ma è il soggetto stesso ad essere iscritto nella *langue*, che a sua volta rende la *parole* intelligibile. Il soggetto è funzione della *langue*, è iscritto in essa, e diventa soggetto parlante conformando la sua *parole* al sistema di prescrizioni della *langue* come sistema di differenze. Io, direbbe Saussure, sono già iscritto in una scrittura che parla prima per me, ma parla differendo il senso all'infinito e questo movimento del differire è proprio della traduzione.

Su questa linea di coerenze la traduzione della *différance*, della parola in quanto tale, non potrà mai essere totale in un'altra lingua (che non abbia le stesse relazioni fonema-grafema che ha in francese), ma richiede come condizione necessaria di esistenza, una posizione di compromesso tra la traducibilità assoluta e l'intraducibilità paralizzante, inscrivendosi così come emblema dimostrativo della possibilità di traduzione in un orizzonte di impossibilità.

La resistenza di una lingua alla sua traduzione totale è indice della sua capacità di significazione. Se un segno non rimandasse ad altro che a sé stesso perderebbe anche la sua caratteristica dell'essere segno, l'idiomaticità pura farebbe cessare la funzione segnica e dunque la possibilità di scambio, di traduzione e decostruzione. Se la comprensione di un testo passa per la sua comparazione, negoziazione, decostruzione e dunque anche traduzione, un testo intraducibile nel suo senso totale non sarebbe neanche più un testo. Detto in altri termini, se il corpo, il segno linguistico, coincidesse ferreamente con un senso immutabile e dato non si avrebbe traduzione, è infatti in base all'identità intersoggettiva del senso del segno linguistico che la lingua sopravvive e con essa la sua decostruzione e la sua traducibilità. Si deve agire nella *différance* tra segno e senso, tra linguaggio e significato, tra significante e significazione. L'originale stesso del testo di una lingua si dà nella traduzione e l'opera diviene debitrice nei confronti di quest'ultima che la fa Essere. La traduzione agisce direttamente e attivamente per la sopravvivenza del testo "originale", ma qual è il rapporto che intercorre tra opera di partenza e opera tradotta? Come la filosofia di Derrida può aiutare a interrogare questa relazione?

#### 4. La potenza del segno e della traccia nella relazione tra opera iniziale e opera tradotta

La potenza della traduzione risiede nel segno, che esso sia verbale o scritto, ha la forza di poter concedere una presenza differita a partire dalla presenza stessa che esso differisce. La sostituzione del segno rispetto alla cosa (che riceve la sua

presenzialità rispetto al segno) è seconda riguardo alla presenza originale da cui il segno deriva ed è provvisoria nei confronti della presenza finale e mancante «in vista della quale il segno si porrebbe nel movimento di mediazione»<sup>17</sup>.

Il sistema del quale si parla è, ancora una volta, quello della *différance*, che nel gioco delle differenze, diventa possibilità di concettualità nel sistema concettuale. Utilizzando un linguaggio più saussuriano che derridiano si potrebbe affermare che: «In una lingua, nel *sistema* della lingua, non vi sono che differenze. [...] Queste differenze giocano nella *langue*, come delle *parole*, e nello stesso scambio tra *langue* e parole. D'altra parte queste differenze sono esse stesse degli *effetti*»<sup>18</sup>.

Derrida specifica che le differenze sono degli effetti prodotti, ma che non hanno come causa né un soggetto né una sostanza, ma si dovrebbe piuttosto parlare di un effetto senza causa «il che condurrebbe assai presto a non parlare più di effetto»<sup>19</sup>, fa notare il filosofo. Egli cerca di indicare una via di uscita a questo schema nella *traccia*, che «non è più un effetto senza causa che non potrebbe però essere autosufficiente, fuori-testo, per operare la trasgressione necessaria»<sup>20</sup>. Dichiara che non vi è presenza prima della differenza semiologica al di fuori di essa e riportando quello che Saussure scrive della *langue*:

La *langue* è necessaria perché la *parole* sia intelligibile e produca tutti i suoi effetti, ma questa è necessaria perché la lingua si stabilisca; storicamente, il fatto delle *parole* precede sempre»<sup>21</sup>. Ne riprende lo schema affermando che: «designeremo con *differenza* il movimento secondo il quale la lingua, oppure ogni codice, ogni sistema di rinvio generale, si costituisce "storicamente" come tessuto di differenze»<sup>22</sup>.

La *traccia* costituisce in Derrida il presente mediante questo rapporto al diverso da sé (in riferimento agli elementi passato e futuro). Occorre dunque un intervallo perché lo separi da ciò che non è per poter essere presente di ciò che è; questo intervallo viene chiamato, appunto, *spaziatura* e *temporalizzazione*. Il presente diviene una sintesi di tracce e di ritensioni e protensioni che vengono chiamate *archi-scrittura*, *archi-traccia* o *differenza*.

Citando i passi esplicativi di Derrida:

La differenza è ciò che rende possibile il movimento della significazione soltanto se ciascun elemento detto "presente", che appare sulla scena della presenza, si rapporta ad altro da sé servando in se stesso l'impronta dell'elemento passato e lasciandosi già intaccare dal suo rapporto con l'elemento futuro, non riferendosi la traccia né a ciò che viene chiamato futuro, né a ciò che si chiama passato, in quanto costituisce quello

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

## Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

che si chiama presente mediante questo stesso rapporto al diverso da sé: assolutamente non-sé, cioè un passato o un futuro che non sono mai presenti modificati. Occorre che un intervallo lo separi da ciò che non è lui perché esso sia sé stesso, ma questo intervallo che lo costituisce in presente, deve nel medesimo tempo dividere il presente in sé stesso, condividendo così con il presente tutto ciò che si può pensare a partire da esso, vale a dire in quanto tutto, nella nostra lingua metafisica, è singolarmente la sostanza o il soggetto. Questo intervallo che si costituisce, che si divide dinamicamente è ciò che si può chiamare *spaziatura*, divenire-spazio del tempo o divenire-tempo dello spazio (*temporalizzazione*). Ed è questa costituzione del presente, in quanto sintesi “originaria” e irriducibilmente non-semplice, dunque, *stricto sensu*, non-originaria di tracce, di ritenzioni e di protenzioni che propongo di chiamare archi-scrittura, archi-traccia o differenza. Quest’ultima è al tempo stesso spaziatura e temporeggiamento<sup>23</sup>.

Da questa argomentazione si può dedurre che la traduzione stessa, lavorando sulle differenze, rende possibile la significazione di un elemento “presente”, che si ricollega ad altro da sé conservando l’impronta di elemento passato e lasciandosi intaccare dall’elemento futuro. Il rapporto che intercorre tra opera iniziale e opera di traduzione viene dunque interrogato nel segno della traccia. Per impiegare altri termini potremmo dire che l’opera ereditata viene diffusa nella traduzione con un gesto di decostruzione nel differimento della traccia che fuggendo dal suo firmatario coinvolge nuovi eredi.

Ora ci si dovrebbe chiedere che cos’è una eredità, e chi è l’erede, e se ci possa essere una identificazione tra la figura dell’erede in senso derridiano e la figura del traduttore.

### 5. Il traduttore come erede

Procediamo per gradi rispondendo all’interrogativo di cosa sia una eredità e chi siano gli eredi.

L’eredità non è mai un *dato*, è sempre un compito. Che resta davanti a noi, incontestabile, al punto che, prima ancora di vederlo o rifiutarlo, noi siamo degli eredi, e degli eredi in lutto, come tutti gli eredi. [...]. *Essere*, questa parola in cui abbiamo visto sopra il motto dello spirito, vuol dire, per la stessa ragione, *ereditare*. Tutte le questioni sull’essere o su ciò che deve essere (o non deve essere: *or not to be*) sono questioni di eredità. [...] Noi *siamo* degli eredi, il che non vuol dire che noi *abbiamo* o *riceviamo* questo o quello, ma che l’essere di ciò che siamo è innanzitutto eredità, che lo vogliamo o sappiamo oppure no. [...] Testimoniare sarebbe dare testimonianza di ciò che *siamo* in quanto ne *ereditiamo*<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> *Ivi* p. 20s.

<sup>24</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993; tr. it, a cura di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito. Lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994.

Ereditare, da una parte ci fa dunque essere ciò che siamo a partire dall'in-giunzione dell'Altro, e dall'altra parte vuol dire riaffermare e rispondere a una interpellazione di un'eredità *eterogenea*<sup>25</sup> e molteplice, come il plurilinguismo linguistico, senza che possa essere stato io a sceglierla, che trova la sua unità in questa molteplicità nella scelta di conservarla in vita. La lingua stessa è una eredità.

Per "eredi" invece non si devono intendere gli eredi che riproducono e ricevo-no senza alcun filtro critico dei modelli. Il vero erede è colui che «*rompe con l'origine, con il padre*»<sup>26</sup>, il filosofo che con il proprio movimento rompe con l'origine e firma o controfirma liberamente l'eredità. «Se l'eredità consiste semplicemente nell'aver cura delle cose morte, degli archivi e del riprodurre ciò che è stato, non possiamo chiamarla eredità. Non si può auspicare un erede o un erede che non reinventi l'eredità, che non la porti altrove nella fedeltà. Una fedeltà infedelex»<sup>27</sup>.

L'eredità è un qualcosa che rischia di confondersi con la decostruzione: *decostruire è un modo di ereditare* (e di tradurre) e in maniera più radicale:

decostruire è un altro modo di pensare l'essere, e ciò che è, e ciò che è vivo, non a partire da sé, dalla presenza a sé, dal presente e dal presente-vivente, ma dall'eredità, da ciò che arriva, da un certo non-essere-più o non-essere-ancora, non più e non ancora in vita. La questione dell'eredità si confonde quindi con la questione della decostruzione e, al contempo, con l'esigenza di imparare a vivere<sup>28</sup>.

La figura da evitare quando si parla di eredità è quella dell'archivista, che potremmo dire essere un cattivo erede, quello che accadrebbe se considerassimo l'impossibilità assoluta della traduzione. Egli è

la figura di ciò che resta, un custode del passato che vive sempre nel sogno di cancellarsi perché nell'archivio, *l'archè*, l'origine torni a parlare da sola senza bisogno d'altro che di sé stessa (lasciare *parlare* i resti, i testi, in una lettura assolutamente silenziosa, che non aggiunga nessuna voce, nessun segno e nessuna firma, nient'altro)<sup>29</sup>.

L'erede a differenza dell'archivista, grazie anche a un gesto di traduzione, è colui che attraverso una dialettica di massima fedeltà e infedeltà, nei confronti dell'eredità, si misura con l'al di là del sapere che la trasmissione dell'eredità dovrebbe garantire. La traduzione in questo senso è decostruzione e ricostruzione in senso derridiano, e il vero erede è colui che:

<sup>25</sup> Sottolineo questo vocabolo per far notare al lettore come ricorra il termine eterogeneo, eterogeneità nei discorsi di Derrida, e come al contrario non si parli mai di una omogeneità perfetta e chiusa in sé stessa, impossibile per il filosofo se si pensa che in ogni dove vi è il germe della *différance*, un campo di forze capace, attraverso un processo di decostruzione, di far tremare questa presunta compiutezza assoluta. La traduzione ne è un esempio.

<sup>26</sup> J. Derrida, *Sulla parola*, cit., p. 75.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> S. Regazzoni, *Jacques Derrida. Il desiderio di scrittura*, Feltrinelli, Milano 2018, cit., p. 32.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 28.

## Riflessione sulla traduzione con Jacques Derrida

sa che dietro qualsiasi invito a *ricostruire* la decostruzione si dovrà già leggere il desiderio di *archiviare* la decostruzione. [...] Se, qui o là, archivisti solerti hanno provato e sono riusciti a costruire edifici di sapere attorno a questa Cosa che si sarà chiamata “decostruzione”, l’erede avrà il compito non di aggiungere un ulteriore tassello a questi edifici, ma di farli tremare dalle fondamenta a partire dal segreto – al di là del sapere – che in essi si sarà *incriptato* come un fuori chiuso all’interno del dentro<sup>30</sup>.

Da quanto emerso si desume che la figura del traduttore, considerate le caratteristiche affini, può con cognizione di causa essere accostata alla figura del buon erede. Si assiste a un’alimentazione dialettica tra traduttore che genera eredità tramite la traduzione e eredi che vengono generati e generano a loro volta traduzione.

In conclusione si può affermare che l’impiego del sistema filosofico derridiano nella riflessione sulla traduzione sia proficuo per comprendere le caratteristiche che un’efficace traduzione e un degno traduttore devono avere per definirsi tali. D’altra parte la traduzione viene impiegata come elemento cardine per comprendere e avvalorare le principali tematiche del filosofo e permette inoltre di cogliere una complessa filosofia basata sul desiderio di scrittura come desiderio esistenziale che trova la sua compiutezza nella traccia e nella traccia della traduzione.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 29-31.