

“Più che comunicazione”.

La traduzione come prassi sociopolitica¹

Saša Hrnjez (Università di Padova)

shrnjez@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto il 26/12/2017 – Accettato il 5/3/2018 – Pubblicato nel Giugno 2020

English title: “More than communication”: Translation as socio-political practice

Abstract: This article examines the idea of translation beyond communication that has been inaugurated by Walter Benjamin in his seminal works on translation and language. Translation has traditionally been envisaged as a practice, which must establish communication by transferring message or information between two foreign languages, when immediate comprehension is missing. The idea of translation that is “more than communication” opens a horizon for a critical approach to the history of translation. Through this critical approach translation will appear as a socio-cultural and political practice that precedes individual languages and cultures, and moreover, configures the space where languages and cultures are constituted as distinguishable entities. In the first part of the article, the key concepts of Benjamin’s theory will be taken into consideration, especially the notions of pure language and kinship of languages, while in the next step I will go into the analysis of the concept of heterolingual address of the Japanese theoretician of translation Naoki Sakai.

Keywords: Translation, Communication, Pure Language, Heterolingual Address, Emancipation.

Sommario: 1. Libertà della traduzione; 2. Sull’indirizzo eterolinguale; 3. Traduzione ed emancipazione

1. *Libertà della traduzione*

Il saggio di Benjamin sul compito del traduttore (*Die Aufgabe des Übersetzers*) del 1923 costituisce ormai un caposaldo nella teoria della traduzione cosicché al-

¹ This article is part of TRANSPHILEUR project that has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska Curie grant agreement No 798275.

cuni parlano di un primo e di un dopo il saggio benjaminiano. Anche se viene citato spesso, commentato e interpretato da diversi punti di vista, questo testo non smette di offrire gli spunti originali per ogni approccio attuale alle prassi traduttive. Ritenuto come uno dei contributi più originali alla teoria della traduzione, anticipatore di molte riflessioni contemporanee che oggi fanno la base dei cosiddetti *Translation Studies*, il saggio di Benjamin – non sarebbe esagerato dire – ha realizzato un vero e proprio cambio paradigmatico per quanto riguarda il modo di concepire la traduzione. E uno degli elementi di questo modo di concepire la traduzione radicalmente nuovo è senz'altro l'idea che la traduzione non deve essere sottomessa alla funzione comunicativa: la traduzione non deve comunicare il senso dell'originale ma continuare la sua vita. Cosa esattamente significa che la traduzione non deve comunicare, cioè riprodurre il senso dell'originale? Cosa ne rimane della traduzione se la sua funzione comunicativa viene sospesa? In questo saggio vorremmo esaminare esattamente questo aspetto – l'aspetto (non)comunicativo della traduzione. E dunque una rivisitazione interpretativa del testo di Benjamin è necessaria.

La tesi sul carattere non-comunicativo della traduzione in realtà apre il saggio sul compito del traduttore e dunque rappresenta la prima questione che Benjamin prende in esame. Egli si chiede se un'opera poetica sia funzionale alla sua ricezione da parte del lettore, e fa sfociare questa domanda in un'altra che riguarda la traduzione: il punto è che la traduzione non può essere misurata e trattata dal punto di vista della sua ricezione. In altri termini, l'essenziale della poesia non risiede nel messaggio da comunicare e poi da ricevere da parte di un lettore, e perciò neanche l'essenziale della traduzione poetica sta nella comunicazione del messaggio originario composto in un'altra lingua. Quest'idea proviene da una convinzione di base che la traduzione non è un'attività secondaria con uno status inferiore rispetto al testo poetico, bensì un'attività che esige il pieno riconoscimento di modo che ciò che vale per la poesia, o per l'opera letteraria in generale, vale anche per la sua traduzione.

La traduzione dunque non è una mera trasmissione. L'idea che il lettore non è figura centrale della traduzione a cui si rivolge l'attività del traduttore, può essere vista anche dall'altro lato e in parallelo con il ruolo che Benjamin assegna proprio al traduttore. Il titolo del suo saggio *Die Aufgabe des Übersetzers* potrebbe dare un'impressione che si tratti di un testo metodologico che propone le norme a cui traduttore deve attenersi per eseguire una traduzione corretta. In realtà, il titolo di Benjamin è ambiguo, per cui esso stesso rappresenta un problema traduttivo. La parola tedesca *Aufgabe*, oltre a significare “compito”, “incarico”, significa anche “abbandono”, “rinuncia”, e dunque *Die Aufgabe des Übersetzers* vuol dire anche rinuncia al traduttore, abbandono della centralità della figura del traduttore. Nelle letture del saggio benjaminiano questo spesso non viene messo in risalto, ma in realtà è un punto sostanziale. Cosa vuol dire abbandonare il traduttore?

Già dalle prime pagine è chiaro che la domanda principale che Benjamin si pone riguarda la *traducibilità* del testo. La traducibilità è insita nell'opera stessa, e dunque nel discorso sul “traducibile” non si tratta di nessuna “capacità” sog-

gettiva del traduttore o della sua scelta del metodo che potrebbe rendere un’opera traducibile. «La traducibilità inerisce essenzialmente a certe opere»², dice Benjamin, e sposta tutto il discorso sulla traduzione su un piano “oggettivo”, mettendo a fuoco la vita dell’opera. La traduzione cioè fa parte della vita di un’opera che continua a vivere nelle sue traduzioni. A tal proposito c’è il famoso gioco di parole di Benjamin: *Übersetzen – Überleben* (tradurre è sopravvivere)³. Ma anche qui bisogna star attenti: la continuazione della vita dell’originale nelle sue traduzioni, non vuol dire che la traduzione è sottomessa all’autorità dell’originale come suo unico punto di orientamento. Benjamin suggerisce esplicitamente che l’originale esige la traduzione (e perciò la traducibilità è “oggettiva”), ma la traduzione non significa niente per l’originale. Il motivo è quasi semplice: l’originale non esiste effettivamente prima della traduzione. Dunque, il processo “oggettivo” della vita dell’originale è anche il processo di costituzione dell’originale che si manifesta in ogni traduzione come assente e allo stesso momento presente. E il ruolo che il traduttore potrebbe svolgere in questo processo dell’esibizione della traducibilità non è più sostanziale, e dunque passa in secondo piano. Per queste ragioni la soggettività del traduttore va abbandonata, dato che l’accento è messo sulla vita dell’opera come orizzonte della sua traducibilità.

Insomma, in che modo tutto questo rientra nel discorso sul comunicabile e non-comunicabile nella traduzione? In che senso (non)comunicabilità è legata alla questione della traducibilità? Innanzitutto, non-comunicabilità non vuol dire che la traduzione non comunica niente, o che trasmette i significati insensati. Il senso della traduzione oltrepassa l’ordine della comunicazione, e sia il traduttore sia il lettore, entrambi i soggetti di un processo comunicativo, non si mostrano come centrali. Tutto il processo della traduzione è spostato su un altro piano, sul piano della vita dell’opera in traduzione e sul piano del rapporto tra le lingue, di ciò che Benjamin chiama «rapporto nascosto»⁴ delle lingue. Perciò la rinuncia (*Aufgabe*) al traduttore comporta anche una rinuncia al lettore. Queste due figure, pensate come mediatore e destinatario del messaggio, non sono costitutive del processo traduttivo. La traduzione avrà sempre un suo traduttore e un suo lettore, ma la questione fondamentale della traducibilità, cioè dell’essenza e della condizione della possibilità della traduzione, esige un piano oggettivo, cioè quello della vita o della storia dell’opera e del rapporto tra le lingue. Questo è il motivo per cui il saggio di Benjamin non è un trattato metodologico. Anzi, una volta abbandonata la soggettività del traduttore anche la metodologia e la normatività dell’approccio alla traduzione perdono la loro rilevanza.

L’approccio benjaminiano, rappresentato come un passo significativo nella storia delle riflessioni sulla traduzione, può essere visto anche come una polemica

² W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, tr. it. di G. Bonola, in *La teoria della traduzione nella storia*, a cura di S. Nergaard, Bompiani, Milano 1993, p. 223

³ Si veda D. Weidner, *Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin*, in *Benjamin-Studien* 2, a cura di D. Weidner, Sigrid Weigel, Wilhelm Fink, München 2011.

⁴ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 225.

contro tutti quei tentativi di trattare la traduzione come una relazione intersoggettiva tra traduttore e lettore, o persino come una relazione triangolare tra traduttore, lettore e autore del testo. L'esempio migliore di questo modello è sicuramente Friedrich Schleiermacher, e il testo di Benjamin sembra prendere posizioni assai opposte rispetto a quelle esposte in *Sui diversi metodi del tradurre* (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzers*), un discorso che Schleiermacher tenne a Berlino nel 1813. Come è noto, Schleiermacher aveva proposto la sua alternativa fondamentale riguardo alla norma che un traduttore deve seguire: il traduttore può indirizzarsi verso il lettore cercando di avvicinarlo all'autore, oppure può lasciare il lettore in pace e tentare di portare l'autore verso il lettore, cioè tradurlo come se egli avesse scritto originariamente nella lingua straniera in cui si traduce. In entrambi i casi, l'autore e il lettore rimangono ideati come due poli del passaggio comunicativo che il traduttore deve avviare e poi mediare. Schleiermacher opta per la prima possibilità: il ruolo del traduttore è di fare un effetto sul lettore, di estraniarlo, di spostarlo dal suo orizzonte particolare della lingua madre. La vera questione qui non è tanto se la traduzione deve essere estraniante o addomesticante, ma il presupposto secondo il quale tutto il processo di traduzione diventa "personalizzato" e configurato attraverso il rapporto tra due persone. Ed è esattamente questo che Benjamin vuole evitare: non si tratta dell'avvicinamento né dell'autore verso il lettore né del lettore verso l'autore, perché non si tratta di un percorso comunicativo che ha il suo mittente e il suo destinatario. Il destinatario in Benjamin viene sostituito dalla destinazione finale della traduzione, ed essa per Benjamin ha un altro significato, quello messianico dell'unità di tutte le lingue; «l'ambito predestinato e precluso della conciliazione e del compimento delle lingue»⁵ è ciò a cui mira la traduzione che interessa a Benjamin.

Dunque, la tesi sulla non-comunicazione della traduzione va letta sulla scia di un cambio paradigmatico che Benjamin introduce nelle sue riflessioni sulla traduzione. Questo cambio paradigmatico comporta un'*Aufgabe* del traduttore nonché del lettore e sposta il processo traduttivo da uno spazio intermediario a un piano dell'immanenza temporale e storica delle lingue e delle sue manifestazioni. In altri termini, la traduzione non accade "nello spazio vuoto" tra le lingue, come suggeriva anche Rosenzweig; la traduzione accade *nelle* lingue e nella vita storica delle manifestazioni linguistiche. Questa visione nasconde però un riferimento trascendente, il rimando a "una sfera superiore" ed è proprio ciò a cui è finalizzata una traduzione non-comunicativa. In altri termini, la traduzione è mirata a rivelare l'affinità delle lingue, la loro corrispondenza e l'unica destinazione. Questa peculiare capacità della traduzione la rende per certi versi più profonda rispetto all'opera poetica e rispetto a un rapporto di somiglianza che si può ravvisare tra due opere poetiche. La traduzione non è soltanto libera dall'originale, nel senso che non tende a riprodurre il suo senso, essa è anche capace, per la sua natura profondamente storica e trasfigurativa, di avere un vantaggio rispetto alle

⁵ *Ivi*, p. 228.

“Più che comunicazione”. La traduzione come prassi sociopolitica

opere poetiche, perché la traduzione per certi versi trascende la continuità vitale dell’opera e si apre verso una dimensione ulteriore – la dimensione *sovrastorica* (*überhistorische*) della convergenza tra le lingue.

Il discorso benjaminiano sulla traducibilità in ultima istanza non si sofferma soltanto sulla differenza irriducibile tra le lingue, il motivo per cui non è mai possibile una traduzione perfetta, ma conduce in effetti a una domanda che riguarda proprio la possibilità di esprimere la stessa e medesima cosa in diverse lingue *nonostante* le differenze, cioè nonostante il fatto che i modi di intendere tra le lingue sono diversi. La tesi di Benjamin è che in sostanza “le lingue non sono fra loro estranee”⁶. Questa “affinità”⁷ delle lingue non ci dice che esse sono autosufficienti e che ogni lingua può esprimere tutto, ed essendo “non estranee fra loro” è indifferente se una cosa è espressa in una o in un’altra lingua. Proprio al contrario, ogni lingua intende una sola e medesima cosa, ma questa non si può esprimere all’interno di una sola lingua, e dunque ciascuna di lingue ha bisogno di un’altra, ha bisogno di un’integrazione con altre lingue. Ogni lingua è un frammento – un’altra immagine benjaminiana esemplare – e solo la traduzione, in cui le lingue entrano in rapporto, riesce a indicare che i frammenti fanno parte di una struttura più grande. Cioè soltanto nella traduzione la lingua si rivela un frammento, ma rivelandosi un frammento essa dimostra di essere anche protesa verso qualcos’altro, qualcosa di superiore. Quest’immagine di una realtà più alta è ciò che fa della traduzione un’attività peculiare, ed è ciò che la rende un fenomeno per eccellenza storico⁸.

In essa [nella traduzione] l’originale s’innalza in un’atmosfera, per così dire, superiore e più pura della lingua, nella quale a lungo andare non è in grado di vivere, come è anche ben lungi dal raggiungerla [...]. Esso non la raggiunge mai con ogni suo aspetto, ma là si trova ciò che, in una traduzione, è più che comunicazione. Più esattamente questo nucleo essenziale si può definire come ciò che, in una traduzione, non è a sua volta traducibile.⁹

Il concetto-chiave della riflessione benjaminiana è quello di pura lingua¹⁰, il quale spiega ulteriormente la tesi sulla traduzione come fenomeno non-comunicativo. La lingua pura, la lingua allo stato puro, e per certi versi il limite della lingua stessa, e quasi verrebbe a dire un’anti-lingua. Questa lingua non ha i suoi parlanti, non ha una grammatica, non possiede il suo territorio e altrettanto non è collocabile storicamente in un periodo. L’unico luogo di questa lingua deterri-

⁶ *Ivi*, p. 225.

⁷ Da notare un altro gioco paronimico di Benjamin: egli per dire “affinità” usa la parola tedesca *Verwandtschaft* (parentela) che porta con sé la somiglianza, affinità etimologica appunto, con la parola *verwandeln* – trasformare, mutare.

⁸ Sul rapporto tra storia e linguaggio in riferimento ai testi di Benjamin, cfr. G. Agamben, *Storia e linguaggio*, in *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, a cura di L. Belloli, L. Lotti, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 65-82.

⁹ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

¹⁰ Questo concetto viene affrontato anche in altri testi di Benjamin dello stesso periodo, soprattutto nel testo *Sul linguaggio in generale e sul linguaggio dell’uomo* del 1916.

torializzata è la traduzione, cioè il processo di una trasmissione non-comunicativa. Ed è proprio la traduzione, liberata dall'esigenza di riprodurre l'originale in un'altra lingua, il fenomeno che ci avvicina in modo più profondo a questa lingua pura. Il compito del traduttore, dunque, tenendo conto sempre dell'ambiguità del termine "Aufgabe", è quello di liberare la lingua pura nella lingua in cui traduce. Soltanto il traduttore abbandonato, quello che si è ritirato dalla scena per dare spazio al «sacro processo di crescita delle lingue»¹¹, dà luogo a una rivelazione di una terza lingua, oltre alla lingua d'arrivo e alla lingua di partenza: questa terza lingua però risiede in ogni lingua singola, ma viene alla luce soltanto attraverso la traduzione. Parlare, dunque, di una terza lingua nel processo che di solito viene articolato come binario, cioè come una comunicazione che va dalla lingua di partenza alla lingua di arrivo, vuol dire nient'altro che superare il binarismo e la solita rappresentazione radicata nel senso comune, cioè la traduzione a senso unico che va soltanto da una lingua straniera alla lingua madre.

La pura lingua, dunque si rivela, si libera nella traduzione. E proprio "artificialità" della lingua di traduzione e il suo ineliminabile tono di stranezza ne funge da prova. In un testo scritto nella lingua originale il contenuto e il linguaggio, dice Benjamin, sono come frutto e scorza, uniti in un composto organico¹². Passando però a un'altra lingua, lingua straniera, questo composto organico si distrugge necessariamente, perché la mediazione della lingua straniera possa avvenire. Questa de-naturalizzazione dell'originale però non è il segno della cattiva traduzione. Anzi, è in questi spazi di denaturalizzazione che traspare la pura lingua, la promessa dell'integrazione di tutte le lingue e della loro convergenza. La lingua pura non si può far esprimere rimanendo dentro i confini di una lingua, ritenuta sovrana e sufficiente. Solo oltrepassando i confini delle lingue, nel passaggio da una lingua nell'altra si può indicare un altro livello del linguaggio, cioè la sua natura storica. Ma il paradosso della pura lingua sta proprio nel fatto che essa non ha un dominio e non ha una sovranità, ma traspare nel passaggio, nella mediazione e nella transizione.

La tesi sulla traduzione come qualcosa che è "più che comunicazione" viene ripresa in molte prospettive contemporanee, anche se tal volta esse si distanziano da Benjamin perché vanno nella direzione di una generalizzazione del concetto di traduzione¹³. Nel panorama contemporaneo spicca però il lavoro dello studioso giapponese Naoki Sakai che introducendo la sua concezione dell'indirizzo eterolinguale (*heterolingual address*) porta alcune tesi di Benjamin alle sue ultime conseguenze parlando della traduzione come un rapporto sociale e politico.

¹¹ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 228.

¹² Cfr. *Ivi*, pp. 228-229.

¹³ Come nota giustamente Birgit Wagner, riferendosi al dibattito intorno al "cultural translation", non bisogna dimenticare che il saggio di Benjamin sul traduttore si limita alla traduzione linguistica, e anzi alla traducibilità linguistica di certe opere, soprattutto della poesia e della letteratura sacra. Cfr. B. Wagner, *Kulturelle Übersetzung. Erkundungen über ein wanderndes Konzept*, in *Dritte Räume. Homi K. Bhabhas Kulturtheorie. Anwendung. Kritik. Reflexion*, a cura di A. Babka, Turia & Kant, Vienna 2008.

2. Sull'indirizzo eterolinguale

La teoria di Naoki Sakai si distingue innanzitutto per la sua chiara presa di posizione sul ruolo politico delle prassi traduttive. Sakai prende spunto da Benjamin e dalla sua idea che traduzione non serve a comunicare il senso dell'originale al lettore: questa idea nell'esaminazione di Sakai assume però una forma esplicitamente politica a partire da una storicizzazione del fenomeno di traduzione. In molti autori degli ultimi decenni troviamo un'esplicita riflessione politica sulla traduzione, ad esempio nel discorso sull'invisibilità del traduttore come segno di una traduzione etnocentrica (Venuti) o sugli aspetti ideologici nella traduzione come manipolazione (Lefevere). In Sakai già l'idea della traduzione come comunicazione nasconde in sé uno sfondo politico-ideologico, cioè quello che lui chiama “indirizzo omolinguale”.

L'indirizzo omolinguale rappresenta un certo *regime* della traduzione diventato convenzione, cioè diventato una *rappresentazione* convenzionale della traduzione, secondo la quale il linguaggio è rappresentato spazialmente come qualcosa che ha i confini definiti fuori dei quali si trova un altro spazio linguistico, altrettanto distinto ed omogeneo, e l'unico modo di relazionarsi tra questi spazi reciprocamente escludenti è la comunicazione attraverso un traduttore. L'indirizzo omolinguale, spiega Sakai, non vuol dire che gli interlocutori debbano per necessità parlare una sola lingua; anzi, l'indirizzo omolinguale è in atto proprio nelle situazioni in cui gli interlocutori non parlano la stessa lingua, ma il loro modo di rapportarsi con l'estraneo è nonostante ciò omolinguale, perché accompagnato dalla *rappresentazione* della propria comunità linguistica come omogenea e dell'estraneo come qualcosa di esterno¹⁴. In questo regime della traduzione, quindi, all'estraneo si approda come a qualcosa che sta al di fuori della nostra comunità linguistica composta da soggetti con i quali si aspetta una comunicazione immediata e non ostacolata. Ed è appunto questa aspettativa e il presupposto di una comunicazione immediata ciò che relega l'estraneo al di fuori del proprio. La traduzione, dunque, interviene per rimediare alla mancanza di comunicazione immediata, e assume il modello di comunicazione: c'è un mittente, il messaggio e il destinatario del messaggio in un'altra lingua. Il traduttore è dunque posizionato come figura ausiliaria, secondaria, perché la traduzione stessa è un atto secondario, posteriore. Il punto che Sakai intende mettere in risalto è che la traduzione viene per certi versi prima della comunicazione e anche prima delle lingue singolari. La traduzione è il luogo dove si costituiscono le lingue, è la condizione della possibilità della lingua stessa, e dunque non può essere configurata come un atto comunicativo che parte dalle entità linguistiche già costituite. È un certo regime della traduzione che ci ha fatto abituare a pensare la traduzione come attività che viene soltanto dopo che un messaggio viene dato e scritto.

¹⁴ N. Sakai, *Translation and Subjectivity*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997, pp. 4-6.

L'indirizzo omolinguale si basa quindi sul presupposto del dato: la datità delle lingue già costituite e la datità del contenuto da comunicare a uno straniero. Secondo Sakai questa rappresentazione deve la sua nascita a una certa trasformazione discorsiva accaduta a partire dal Seicento e dal Settecento con la standardizzazione delle lingue nazionali e con la costituzione delle culture moderne sotto il patrocinio delle istituzioni dello Stato-nazione¹⁵. Con queste trasformazioni socio-politiche anche la lingua, intesa come lingua nazionale, si percepisce come qualcosa di dato e quasi “naturale”. Per questo, la domanda che pone Sakai, la vera domanda eterolinguale è: perché considerare l'inglese, l'italiano o il giapponese come *una* lingua, e non invece come *lingue*? Così si avrebbe a che fare con le *lingue* inglesi, italiane o giapponesi, le quali devono il proprio carattere eterogeneo alle differenze orizzontali e verticali, storiche e sociali che permeano ogni territorio¹⁶. Ad esempio, perché l'inglese globalizzato di oggi (quello che spesso si nomina *Basic Global English*) considerare la stessa lingua come l'inglese che si parla a Londra?

Soltanto da un punto di vista eterolinguale ciò che sembra dato appare come un prodotto storico. Sakai, in opposizione a una situazione omolinguale, prospetta l'indirizzo eterolinguale come registro che riconosce la priorità dell'estraneo nei confronti del proprio, e vede la traduzione come *atto* che precede la comunicazione: non si traduce perché non si può comunicare immediatamente, ma si comunica perché c'è un certo regime della traduzione che permette la comunicazione *interculturale* o *interlinguistica*. Nell'indirizzo eterolinguale la traduzione accade su tutti i livelli dell'enunciazione: si traduce quando si parla, quando si legge, e dunque ogni ricezione dell'enunciato è un atto di traduzione, a prescindere dal fatto se colui che enuncia parla un'altra lingua o la lingua del mittente. In questo senso il locutore e il destinatario non sono più le figure di un processo comunicativo. Sakai distingue “indirizzo” e “comunicazione” per mostrare che non è ogni scambio di enunciazioni la comunicazione. È il concetto allargato di traduzione mira appunto a dimostrare la disparità tra comunicazione e indirizzo. In altri termini, la comunicazione si rivolge o al destinatario che appartiene alla stessa unità linguistica come quella del locutore, oppure, se il

¹⁵ Gli esempi migliori di una prassi traduttiva funzionale al processo della *Nationenbildung* sono le teorie di Schleiermacher e di Humboldt. In entrambi, nonostante la cosiddetta strategia di estraniamento della lingua nella traduzione, troviamo un programma politico della formazione della lingua e della cultura nazionale: la traduzione porta l'estraneo in seno al proprio, ma il proprio ha bisogno dei confini, della identità ben stabilita. Di questo mi sono occupato in un recente saggio a cui mi permetto di rinviare: S. Hrnjez, *Wie viel Fremdes in einer Übersetzung? Über zwei übersetzungsbezogene Paradigmen der Fremdheit*, in *Fremdheit. Xenologische Ansätze und ihre Relevanz für die Bildungsfrage*, a cura di G. Tidona, “Diskurs Bildung. Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg”, 62, 2017, pp. 79-92.

¹⁶ La tesi sulla pluralità, cioè sul fatto che non si traduce tra due lingue, ma che in un testo possono esserci più lingue e che si traduce attraverso più lingue contemporaneamente, si trova in Derrida, in un testo-commento al saggio di Benjamin, cfr. J. Derrida, *Des Toures De Babel*, tr. it. di A. Zinna, in *Teorie contemporanee della traduzione*, a cura di S. Nergaard, Bompiani, Milano 1995, pp. 367-418.

“Più che comunicazione”. La traduzione come prassi sociopolitica

destinatario proviene da un altro spazio linguistico, la comunicazione esige la mediazione della traduzione. Tale regime è proprio ciò che viene definito “omolinguale”. Per l’indirizzo eterolinguale la traduzione è invece un atto, una prassi, o un’esperienza potremmo dire. Quest’esperienza è tutt’altro che un rapporto immediato che nel caso di fallimento chiede una mediazione (traduzione). Ciò che Sakai definisce l’indirizzo eterolinguale è un altro nome per la traduzione che è “più che comunicazione”.

La traduzione non accade *tra* le lingue (*in-between*) in uno “spazio terzo” inter-medio, ma la lingua è già in sé uno spazio di traduzione, e anzi il prodotto della traduzione, ciò che è “già tradotto” e sempre in continua traduzione.

Si tratta insomma di due modi di rapportarsi con alterità. Nella prima modalità si comunica all’altro presupponendo che il soggetto dell’enunciazione sia omogeneo e stabile. Nell’altra modalità non c’è alcuna separazione tra due soggetti omogenei appartenenti a due spazi esclusivi, perché «si indirizza come stranieri ad altri stranieri»¹⁷. L’indirizzo eterolinguale dunque parte dall’estraneità del proprio ed elimina il presupposto che il rapportarsi con il proprio comporta un’immediata e automatica comprensione di ciò che è enunciato. La conseguenza è che in *ogni* enunciazione si ha a che fare con lo straniero e dunque con la traduzione. La traduzione è onnipresente e non un caso specifico del fallimento della comunicazione immediata.

Questa visione allargata della traduzione rompe con la classica distinzione tra traduzione interlinguistica e traduzione intralinguistica (Jakobson) dove solo la prima sarebbe la traduzione vera e propria¹⁸. Lo schema di Jakobson è l’esempio migliore di ciò che Sakai, adoperando il termine kantiano, chiama schematismo, cioè la *rappresentazione* della traduzione come comunicazione. Schematizzando le lingue come unità separate, la traduzione a Jakobson può apparire soltanto come un ponte che deve mettere in contatto ciò che è già separato (e rimane separato). Al pari delle lingue che sono *rappresentate* come separate tra di loro, anche la traduzione intralinguistica deve apparire separata dalla traduzione “propriamente detta” cioè quella interlinguistica. La teoria di Jakobson si basa su una serie di scissioni presupponendo ciò che è separato come già dato. In realtà, è una certa rappresentazione della traduzione che costruisce la separazione tra le unità etno-linguistiche come proprio presupposto. Anzi, si può parlare delle unità omogenee soltanto a partire da questo regime della traduzione che le rende visibile. Sakai definisce questo regime come “the scheme of co-figuration” – una tecnica poetica della produzione delle unità linguistiche come qualcosa di già dato¹⁹. Ciò che va ribadito è il significato politico di questa tecnica schematica della rappresentazione:

¹⁷ N. Sakai, *Translation*, in «Theory, Culture & Society», 23 (2-3), 2006, p. 75.

¹⁸ Cfr. Roman Jakobson, *On Linguistic Aspect of Translation*, in *On Translation*, a cura di S R. A. Brower, Harvard University Press, Cambridge 1959, pp. 232-239, tr. it. *Aspetti linguistici della traduzione*, in *Saggi di linguistica generale*, Milano, Feltrinelli 1966, pp. 56-64.

¹⁹ N. Sakai, *Translation*, cit., p. 76.

No doubt this conception of translation is a schematization of the globally shared and abstractly idealized commonsensical vision of the *international* world, consisting of basic units – nations – segmented by national borders into territories²⁰.

Sakai in effetti vede la traduzione – e questo è il punto principale – come una prassi socio-politica che istaura una relazione, un continuum sul luogo della discontinuità e dell'incommensurabilità. Ricorrendo alle metafore dell'acqua (lingua come flusso) Sakai suggerisce che i confini, la territorializzazione, divisioni, che rendono visibili le unità sovrane, sono prodotto di un intervento che stabilisce il continuo attraverso un'omogeneizzazione: l'esito è che qualcosa rimane escluso, collocato al di fuori del proprio territorio linguistico.

L'indirizzo eterolinguale è necessario per mettere in luce la natura eterogenea delle lingue, in altri termini la natura *traduttiva* della lingua stessa, se per traduzione qui si intende l'istanza di ibridizzazione e di contaminazione. La traduzione è dunque prassi socio-politica che istaura una relazione e esprime una volontà per la comunità (Rancière)²¹ non grazie alla comunicazione, ma malgrado le differenze che rendono difficile una comunicazione. Ogni comunità è in effetti una comunità della traduzione, la creatrice di una molteplicità di sistemi linguistici che si coimplicano. Nel regime omolinguale, cioè in quello che corrisponde al sistema moderno degli Stati-nazioni, la comunità nasconde la propria origine nella traduzione e stabilisce una lingua sola come originaria attraverso una netta linea di demarcazione dalle altre lingue. Il mondo internazionale che si produce così è un aggregato degli stati sovrani nazionali omogeneizzati: un mondo delle entità ben distinte e divise dalle frontiere protette e dove la traduzione può apparire soltanto come un'attività secondaria, quando c'è bisogno di essa.

3. Traduzione ed emancipazione

Da tutto finora detto si evince facilmente che la traduzione non può ridursi a una prassi meramente linguistica e neanche alla mediazione *interculturale*, qualcosa che accade sostanzialmente *tra* le culture rappresentate come omogenee ed esterne l'una rispetto all'altra. La traduzione funzionava sempre come un'istanza politico-culturale, e come tale faceva parte della costruzione delle identità politiche e culturali. La storia delle culture offre numerosi esempi: Le traduzioni dei testi classici greci al latino erano nella Roma antica un modo di affermare la propria missione culturale nel mondo occidentale dell'epoca. La traduzione luterana della Bibbia era il momento costitutivo per la lingua e cultura tedesca.

²⁰ *Ivi*, p. 73.

²¹ Il riferimento a Rancière che Sakai fa in realtà è al suo libro *Il maestro ignorante*: l'esempio di Joseph Jacotot che ha insegnato in francese agli studenti fiamminghi che non conoscevano il francese è un buon esempio dell'indirizzo eterolinguale, dove la comunicazione immediata e monolinguale non è la condizione per la comunità.

“Più che comunicazione”. La traduzione come prassi sociopolitica

E poi anche nell'Ottocento le traduzioni facevano una parte importante nella formazione della cultura nazionale tedesca²². Il ruolo politico della traduzione non inizia e non si esaurisce con la sua forma moderna legata alla costituzione degli stati nazionali, ma attraversa tutta la storia della cultura occidentale. Ciò che succede nel mondo moderno è lo stabilirsi di un determinato regime della traduzione di cui siamo eredi anche noi quando oggi continuiamo a parlare della comunicazione *interculturale* e della *multiculturalità*, non avvedendoci del fatto che così si riproduce un oblio della originarietà della traduzione come prassi politico-sociale: il mondo prima di essere *multiculturale* e *diviso* secondo le linee etniche, religiosi o culturali è innanzitutto eterogeneo e coinvolto in un continuo processo di traduzione²³.

La teoria di Sakai, brevemente esposta in questo articolo, getta le basi per una *critica* della storia della traduzione. Una tale critica rivela che la traduzione non è univoca e segue diversi modelli socialmente determinati. La traduzione come comunicazione è dunque *un* modello che ci ha fornito la storia, il costruito storico della modernità. La traduzione in questa sua forma in effetti viene determinata dai rapporti sociali che dominano nel capitalismo ed essa stessa assume il carattere di un rapporto sociale. La filosofa indiana Gayatri Spivak spiegava molti processi del capitalismo come una sorta di traduzione linguistica²⁴. A ben vedere, si può notare una connessione strutturale tra ciò che Sakai chiama l'indirizzo omolinguale e il movimento del capitale: il capitale si comporta anche come lavoro di un traduttore che traduce vari oggetti, con varie qualità, nel linguaggio della forma-valore per renderli scambiabili, commensurabili, “comunicabili” sul mercato²⁵. Il capitale produce esattamente la stessa dinamica che nella traduzione c'è tra comunicare ed escludere, tra gettare i ponti (mettere insieme) e creare le frontiere, edificare i muri (delineare le differenze): entrambi gli aspetti sono due facce della stessa moneta. La traduzione omolinguale e comunicativa corrisponde dunque alla logica del capitale che separa, frammenta, differenzia per rendere poi comunicabile sul mercato, per rendere equivalente.

In realtà, se l'indirizzo omolinguale di Sakai è ben identificabile con la storia dello stato nazionale e con il mondo internazionale diviso in stati sovrani secondo il “modello Westfalia”, l'indirizzo eterolinguale invece non ha ancora la sua forma politica. Sakai non offre una risposta esplicita a tal proposito. Si potrebbe concludere che l'indirizzo eterolinguale era piuttosto il segno del mondo premoderno, ad esempio nell'Europa nel periodo del Rinascimento quando

²² Cfr. *Das Fremde im Eigensten. Die Funktion von Übersetzung im Prozess der deutschen Nationenbildung*, B. Kortländer, S. Singh (a cura di), Narr Verlag, Tübingen 2011.

²³ Per una critica al multiculturalismo e al “suo” concetto di traduzione, cioè alla traduzione interculturale cfr. B. Buden, S. Nowotny, *Cultural Translation. An Introduction to the Problem*, in “Translation Studies”, 2, 2009, pp. 196–219.

²⁴ G. C. Spivak, *Questioned on Translation: Drift*, in “Public Culture”, 13 (1), 2001, pp. 13-22.

²⁵ Sul rapporto tra il capitale e la traduzione cfr. S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham-London 2013, pp. 281-282.

i poeti scrivevano in varie lingue e si rivolgevano a un pubblico plurilingue²⁶. Anche nella Roma antica i lettori delle traduzioni conoscevano spesso la lingua dell'originale, e in questi casi quindi la prassi traduttiva non può essere una mera comunicazione. Come nota Antoine Berman, alla fine del Medioevo e durante il Rinascimento l'intera relazione con la propria lingua, con altre lingue e altre culture, era molto diversa, e la pratica di traduzione sembrava piuttosto un esercizio degli stessi scrittori che sperimentavano con varie lingue e dialetti, per cui spesso la loro scrittura era difficilmente distinguibile da un'autotraduzione. Quali sarebbero allora i fenomeni della vita contemporanea che corrispondono al modo eterolinguale di indirizzarsi ai nostri interlocutori? In realtà ogni volta quando all'altro non ci rivolgiamo come a un soggetto estraneo classificato come appartenente a una comunità linguistica omogenea, ma sia nell'altro che in noi stessi riconosciamo una situazione plurilingue, un'ibridizzazione linguistica e culturale, sottraendosi alla logica binaria, noi traduciamo in modo eterolinguale dimostrando che creazione di un linguaggio comune non dipende dalla comunicazione immediata. La domanda comunque rimane: che forma politica realizzabile sarebbe adatta all'indirizzo eterolinguale? In un mondo diverso da questo capitalistico l'indirizzo omolinguale sarebbe davvero superato?

Ma non è che con questo discorso sulla socialità e sulla politicità della prassi traduttiva ci stiamo allontanando da quel saggio di Benjamin da cui abbiamo iniziato? Sembra che nel discorso di Benjamin la traduzione sia liberata non soltanto dall'originale ma anche dall'ogni intreccio con la realtà storica e politica: la traduzione rivela il carattere sovrastorico della lingua e una destinazione comune di tutte le lingue. Come nota Boris Buden, sembra che la traduzione perdi così la sua funzione sociale²⁷, perché l'attività del traduttore non partecipa più alla formazione della cultura nazionale. La traduzione intende liberare la pura lingua, far parlare "la grande aspirazione all'integrazione delle lingue"²⁸. Peter Fenves sostiene che la libertà della traduzione in Benjamin è trasgressiva²⁹. E infatti Benjamin stesso dice che il traduttore "spezza le fatiscenti barriere della propria lingua"³⁰ in nome della pura lingua. Forse in questi luoghi bisogna cercare gli aspetti politici della sua teoria della traduzione: quell'innalzarsi della lingua in una sfera superiore dove tutte le lingue sono integrate è un atto emancipatorio dall'identificazione della lingua con una comunità etno-linguistica. In Benjamin perciò la traduzione in un'altra lingua non significa un ritorno alla lingua di partenza che acquista così la propria identità. La traduzione qui non è una prassi della delimitazione del confine per amor del proprio. Dato che c'è sempre un rimando a ciò che sta oltre, alla lingua pura, all'integrazione delle

²⁶ Cfr. L. Forster, *The Poet's Tongues. Multilingualism in Literature*, Cambridge University Press, London 1970.

²⁷ B. Buden, *Der Schacht von Babel: Ist Kultur übersetzbar?*, Kadmos, Berlin 2004.

²⁸ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 233.

²⁹ P. Fenves, *Die Unterlassung der Übersetzung*, in *Übersetzen: Walter Benjamin*, a cura di Christian L. Hart Nibbrig, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, p. 171.

³⁰ W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 234.

“Più che comunicazione”. La traduzione come prassi sociopolitica

lingue, la dimensione temporale che entra in gioco è quella del futuro, della promessa, dell'utopia. La traduzione come relazionarsi all'altro non comporta dunque un ritorno al proprio, ma un rimando a ciò che in ogni singola lingua rimane intraducibile. Questo intraducibile è il segno dell'apertura insopprimibile della lingua, e questa apertura a sua volta è la prova che le lingue sono sempre in traduzione, e che sono dunque sempre storicamente, politicamente, socialmente configurate. La pura lingua di Benjamin è dunque compatibile con l'indirizzo eterolinguale di Sakai: entrambi rivelano la natura traduttiva della lingua stessa. Liberare la pura lingua significa liberare le possibilità di una concezione emancipatoria della traduzione.