

TRADUZIONE E TRADIZIONE.*
Fine della tradizione e traduzione inattuale

Publicato come monografia in:

Testi e ricerche 10. Dipartimento di Storia della Civiltà Europea.
Trento 1991

* Il presente saggio rappresenta una rielaborazione ed approfondimento di una relazione tenuta in occasione del Convegno internazionale: *Vincenzo Errante e la traduzione di poesia ieri e oggi*, svoltosi a Riva del Garda e Nago Torbole nei giorni 26-27 aprile 1991.

Il rapporto tra traduzione ed ermeneutica è tanto stretto, che può sembrare superfluo o addirittura tautologico sottolinearlo.¹ Non solo ogni traduzione presuppone e rappresenta, com'è ovvio, un'interpretazione, ma ogni processo interpretativo può essere esemplificato attraverso un processo di traduzione.² In entrambi i casi si tratta infatti di trovare una mediazione produttiva tra il nuovo e il conosciuto, tra il proprio e l'estraneo, che non si limiti semplicemente a ridurre l'uno dei termini all'altro.³

Non sorprende, quindi, che il rapporto tra traduzione ed ermeneutica, oltre che etimologico e morfologico, sia anche di natura storico-genetica. Traduzione e scienze ermeneutiche compaiono infatti nella storia della civiltà occidentale spesso appaiate, nei momenti di "crisi", là dove la continuità irriflessa della tradizione sia divenuta qualcosa di problematico e il passato si configuri come un compito futuro, qualcosa da riconquistare e di cui appropriarsi produttivamente.⁴

Ogni teoria della traduzione diventa però, in tal modo, l'espressione immediata e l'applicazione concreta – ma contemporaneamente anche il banco di prova – della concezione ermeneutica che sottintende. E poiché non esiste un ideale universalmente valido di traduzione, e ogni modello della stessa possiede piuttosto – come hanno sottolineato soprattutto Goethe e Schleiermacher –⁵ una propria giustificazione ed utilità in rapporto al relativo stadio di evoluzione della coscienza storica e culturale raggiunto da un popolo e da una nazione, è necessario chiedersi quale sia il tipo di traduzione che meglio corrisponde alla

¹ Già il greco "hermeneús" indica infatti il tecnico della traduzione orale: questo significato sopravvive nel termine latino *interpretes*, così come nei suoi derivati nelle lingue moderne: *interprete*, in italiano e spagnolo, *interprète*, in francese, *interpreter* in inglese. Cfr. per la storia dei termini che nella tradizione occidentale, dall'Antichità all'Umanesimo, servono ad indicare l'operazione del tradurre: G. Folena: *Volgarizzare e tradurre*. Torino 1991.

² Gadamer si serve ripetutamente dell'esempio della traduzione per esemplificare la situazione ermeneutica: cfr. WM I, p. 387 sgg.; II, pp. 92; 153; 183; 205. Ciò non significa tuttavia assolutamente che, come afferma Steiner, ogni atto di comunicazione linguistica rappresenti una traduzione intralinguale: cfr. G. Steiner: *Nach Babel. Aspekte der Sprache und der Übersetzung*. Frankfurt a.M. 1981, pp. 7 sgg.

³ WM II, p. 436.: "Se c'è un modello che può veramente illustrare le tensioni presenti nell'atto del comprendere, esso è quello della traduzione. In essa ciò che è estraneo viene fatto proprio in quanto estraneo, il che non significa tuttavia che esso venga lasciato immutato in quanto estraneo o costruito nella propria lingua attraverso una semplice imitazione della sua estraneità: nella traduzione si fondono bensì gli orizzonti del passato e del presente in un movimento continuo che costituisce l'essenza del comprendere." Cfr. anche P. Szondi: *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1975, p. 15; F. Apel: *Sprachbewegung: Eine historisch-poetologische Untersuchung zum Problem des Übersetzens*. Heidelberg 1982, pp. 16 sgg.

⁴ Cfr. WM II, p. 443: "una coscienza ermeneutica si dà solo in determinate condizioni storiche. Bisogna che la tradizione, alla cui essenza appartiene lo sviluppo e proseguimento irriflesso, sia divenuta qualcosa di problematico, perchè possa sorgere la consapevolezza del compito di appropriarci di essa." Cfr. anche Gadamer: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*. In: HI, p. 60: l'arte del comprendere è "una conseguenza della successiva dissoluzione di solidi legami con la tradizione e del tentativo di conservare e di elevare alla luce della consapevolezza ciò che è in via di sparizione." Per quanto riguarda le tappe principali dell'evoluzione delle scienze ermeneutiche cfr. W. Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*. In: *Gesammelte Schriften*. Stuttgart³1964, pp. 321 sgg.; Szondi: *Einführung* (vedi nota 3), pp. 15 sgg.

⁵ Cfr. J.W. Goethe: *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans*. In: ID.: *Werke*. Hamburger Ausgabe. Vol. 2, pp. 255 sgg.; F. Schleiermacher: *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*. In: SW, pp. 220 sgg.; 230 sg.; 241.

nostra epoca, al nostro rapporto con la storia e in particolare con la tradizione. È questa la domanda a cui cercherò di dare una risposta nelle considerazioni seguenti.

Prendendo lo spunto da una coincidenza significativa in una traduzione del giovane Errante, passerò a considerare brevemente i termini di una discussione svoltasi in Germania sul finire degli anni sessanta attorno al significato e alle implicazioni del concetto di tradizione. Dall'analisi dell'ermeneutica del romanticismo tedesco cercherò poi di ricavare una categoria critica, quella dello "studio", in grado di superare l'impasse in cui era terminata quella discussione. A partire quindi da una concezione più critica e meno armonizzante della tradizione, quale è stata espressa esemplarmente da Walter Benjamin, tenterò di fornire una nuova giustificazione della cosiddetta traduzione "straniante" in quanto sola traduzione veramente produttiva e corrispondente alla concezione della discontinuità storica propria della modernità.⁶ Dopo aver evidenziato ancora alcune aporie a cui necessariamente conduce l'approccio ermeneutico di Gadamer nel campo della traduzione, confronterò in conclusione i risultati acquisiti con alcune riflessioni esplicite di Errante sulle possibilità e sui limiti della traduzione, rilevandone anche una positiva contraddizione.

* * *

Alla base di ogni nuova conoscenza vi è, come sanno i filosofi, un' 'irritazione', lo stupore che ci coglie di fronte a qualcosa di inaspettato che non riusciamo a spiegarci.⁷ In questo caso è stata l' 'irritazione' provocata dalla retorica militaresco-patriottica presente nella "Nota" premessa da Errante alle sue traduzioni delle elegie di Goethe e Schiller,⁸ a farmi notare che tra le traduzioni che il giovane studioso aveva portato con sé al fronte c'erano anche quei famosi versi contenuti nella *Passeggiata* di Schiller: "Wanderer, kommst du nach Sparta", "viandante, se giungi a Sparta, annuncia colà che qui ci hai visto giacere, come lo comandava la legge."⁹ Sono versi oggi tristemente noti e indimenticabili per ogni tedesco di media cultura, dopo che Böll nel racconto *Wanderer kommst Du nach Spa...* (1950) ne ha smascherato la possibile utilizzazione e perversione ideologica.

⁶ Folena ha sottolineato la "significativa [...] concomitanza di epoche di «crisi» e rinnovamento della lingua (in italiano, come in altre lingue europee, la crisi umanistica e quella settecentesca gallicizzante e razionalistica) con epoche di traduzioni «stranianti»". G. Folena: *Volgarizzare e tradurre* (vedi nota 1), p. XI.

⁷ Cfr. per una storia di quest'idea dall'antichità fino all'illuminismo: S. Matuschek: *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*. Tübingen 1991; in particolare pp. 8-23.

⁸ Errante sente qui il bisogno di giustificare il suo "peccato d'amore" per la poesia tedesca attraverso "la coscienza del dovere compiuto, con diritta anima e con fede non doma, tra le file dell'esercito combattente". V. Errante: *Saggi di versione metrica delle elegie di Wolfgang Goethe e di Friedrich Schiller*. Roma 1918, p. 5. Sarebbe facile a questo proposito introdurre delle considerazioni su questa nuova versione del binomio ormai tradizionale "traduttore-traditore", a cui non è estranea una metaforica di guerra. Blanchot scrive ad esempio: "Alcuni non vogliono che si traduca nella loro lingua, altri che si traduca la loro lingua, e occorre una guerra perché questo tradimento, nel senso proprio del termine, si compia: consegnare cioè allo straniero il vero parlare di un popolo." M. Blanchot: *Sulla traduzione*. In: *Aut Aut* 189-90 (1982), p. 98. Il tradimento di cui parla Errante non sembra essere né nei confronti del testo straniero, né nei confronti della lingua, bensì piuttosto nei confronti della propria cultura e tradizione.

⁹ Questa la traduzione letterale dei versi di Schiller. La traduzione di Errante è caratterizzata invece da una spiccata retorica patriottica: così ad esempio quando trasforma i "Geliebten" del verso 99 da "amati" in "eroi".

In questo racconto viene narrata la storia di un giovane studente che dopo tre mesi di fronte viene riportato, orribilmente mutilato, proprio nella scuola che aveva da poco lasciato e che ora è trasformata in un ospedale. Negli atri e lungo i corridoi del “ginnasio umanistico prussiano” ai busti di Cesare, Cicerone e Marc Aurelio si accompagnano, senza soluzione di continuità, i ritratti dei rappresentanti del potere politico prussiano, “dal grande elettore fino a Hitler”, mentre alla riproduzione del timpano del Partenone fa riscontro il monumento ai caduti, con la croce di ferro e la corona d’alloro. Poco prima di perdere i sensi, e probabilmente di morire, il giovane studente riconosce sulla lavagna la propria scrittura e quel detto, che aveva dovuto scrivere sette volte, in maniera chiara e impietosa, prima di partire per il fronte: »Viandante, se giungi a Spa...«.¹⁰ L’intero racconto è, in sostanza, il più radicale atto d’accusa che mai sia stato scritto contro la mistificazione e perversione ideologica di quella che è solita chiamarsi “cultura umanistica”.

Se Errante, per sua fortuna, non ha dovuto sperimentare di persona le conseguenze di tale mistificazione, per noi oggi la questione si pone ineludibile: ci dobbiamo chiedere cioè, parafrasando la famosa domanda di Adorno, se dopo Auschwitz sia ancora possibile parlare di “tradizione”; ovvero se queste ferite profonde e insanabili inferte alla storia dell’umanità non abbiano distrutto per sempre qualsiasi illusione di continuità e la storia non debba apparirci piuttosto, come agli occhi dell’angelo di Benjamin, simile ad “un’unica catastrofe, che incessantemente ammuccia macerie su macerie e ce le scaglia davanti ai piedi.” (GS I, 2, pp. 697 sg.)

Proprio il racconto di Böll appena ricordato rappresenta esemplarmente uno di quei casi di “comunicazione sistematicamente distorta” che l’ermeneutica filosofica di Gadamer non sarebbe in grado di riconoscere, in quanto si fonda su un concetto troppo armonico di tradizione, inteso quale continuità ininterrotta della “storia degli effetti”.¹¹ La “tradizione” rappresenta infatti per l’ermeneutica di Gadamer il ponte gettato sull’abisso della distanza temporale (WM I, p. 302) ed è la sola garante di una possibile comunicazione tra testi o culture tra loro lontane: nella sua continuità si fonda quella posizione mediana tra familiarità ed estraneità, che è “l’autentico luogo dell’ermeneutica”.¹² Solo in quanto il soggetto

¹⁰ Cfr. H. Böll: *Werke*. Romane und Erzählungen I. 1947-1951. Hrsg. von B. Balzer. Köln 1977, pp. 194-202.

¹¹ Questa, in sintesi, l’obiezione mossa a Gadamer da diversi rappresentanti della teoria critica. Cfr. i saggi ora raccolti nel volume: *Hermeneutik und Ideologiekritik* (HI). Cfr. anche la traduzione italiana di questa raccolta, con l’introduzione di G. Ripanti: *Ermeneutica e critica dell’ideologia*. Brescia 1979. Per una ricostruzione di questa polemica in un contesto più ampio cfr.: P.Ch. Lang: *Hermeneutik-Ideologiekritik-Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*. Königstein 1981, in particolare pp. 100-137. Cfr. inoltre: M. Frank: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt a.M. 1977, pp. 34 sgg.

¹² WM I, p. 300: “Il senso di appartenenza, ovvero il momento della tradizione, si realizza, nel rapporto storico-ermeneutico, attraverso il comune possesso di pregiudizi fondamentali e costitutivi. L’ermeneutica deve partire dal presupposto, che chi si pone a interpretare ha un legame con la cosa che si manifesta linguisticamente nella tradizione, e ha o acquista un rapporto con la tradizione da cui proviene la cosa tramandata. D’altra parte la coscienza ermeneutica sa che non vi può essere, nei confronti dell’oggetto, un legame immediatamente valido e indiscusso, come quello che si realizza all’interno di una tradizione non interrotta e sempre accettata. In realtà, si verifica invece una polarità di familiarità ed estraneità, ed è su di essa che si fonda il compito dell’ermeneutica [...] La posizione tra familiarità ed estraneità, che il contenuto della trasmissione storica ha per noi, è il medio tra l’oggettività del dato storiografico e l’appartenenza a una tradizione. *Questa medietà è l’autentico luogo dell’ermeneutica.*”

conoscente è parte integrante di un continuum storico-culturale, egli può entrare in un rapporto dialogico con l'altro da sé e raggiungere, sotto forma di una "fusione degli orizzonti", la conoscenza di ciò che gli è estraneo.¹³ In polemica con la critica illuministica al concetto di autorità, Gadamer rivaluta quindi i principi di autorità e tradizione, elevandoli a fondamento di ogni atto conoscitivo (ibid., pp. 281 sgg.).

Tale posizione ha attirato a Gadamer le critiche di diversi studiosi, che gli hanno rinfacciato il carattere dogmatico e troppo deterministico del concetto di tradizione, che non lascia alcuno spazio critico al soggetto conoscente. In particolare Habermas ha sottolineato la contraddizione immanente all'ermeneutica di Gadamer, che mentre individua da una parte nella rottura della continuità della tradizione il luogo di nascita del compito ermeneutico, postula dall'altra un'irriflessa e non problematica appartenenza a una tradizione (HI, pp. 47 sg.). Una tale ipostatizzazione della tradizione non permette però, secondo Habermas, di riconoscere criticamente i segni del potere e dell'oppressione tramandati nella tradizione e fallisce necessariamente di fronte ai casi di "comunicazione sistematicamente distorta" (ibid., pp. 132 sgg.).¹⁴

Gadamer ha avuto buon gioco nel reclamare per sé la categoria della "critica",¹⁵ rivolgendo alla posizione habermasiana l'accusa di dogmatismo (ibid., pp. 307 sgg.). Solo riconoscendo la dipendenza dai pregiudizi e dalle tradizioni che lo determinano, il soggetto conoscente può infatti, secondo Gadamer, appropriarsene criticamente (ibid., pp. 68; 78; 298). Se è pur vero che per Gadamer i principi di autorità e di tradizione si fondano sulla ragione (WM I, pp. 282 sgg.; cfr. anche HI, p. 74) e che "la connessione con la tradizione" non significa, dunque, solo ricezione passiva e conferma dell'esistente, bensì piuttosto un'appropriazione critica, intesa a modificare il presente e infinitamente aperta verso il futuro,¹⁶ egli finisce tuttavia con l'ammettere di aver privilegiato nella sua teoria il legame di ogni atto conoscitivo con il passato.¹⁷

¹³ WM I, 363 sg.: "L'esperienza ermeneutica ha da fare con la *tradizione*. È questa che costituisce l'oggetto di tale esperienza. La tradizione non è semplicemente un evento che nell'esperienza si impari a conoscere e a padroneggiare, ma è *linguaggio*, cioè ci parla come un tu. Il tu non è un oggetto, ma si *rapporta* a noi."

¹⁴ Cfr. anche HI, p. 49: "Il pregiudizio di Gadamer in favore dei pregiudizi legittimati dalla tradizione disconosce la forza della riflessione, che pure si dimostra nella capacità che questa possiede di respingere la pretesa delle tradizioni."

¹⁵ Cfr. sul significato di questa categoria nella teoria critica e nell'ermeneutica il saggio di R. Bubner: »*Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt*« HI, pp. 210-243: qui in particolare pp. 213 sgg.»

¹⁶ Cfr. HI, p. 302 e p. 307: "L'espressione da me usata, secondo cui è necessario acquistare una connessione con la tradizione, ha dato luogo evidentemente a dei fraintendimenti. Ciò non significa infatti una preferenza di ciò che è tramandato, a cui è necessario sottomettersi ciecamente. La trasformazione dell'esistente è una forma di connessione con la tradizione non meno che la difesa dell'esistente. La tradizione è tale solo nel permanente diventare altro. 'Stabilire una connessione': essa si propone infatti come formulazione di un'esperienza secondo la quale i nostri progetti e desideri anticipano sempre la realtà, sono, per così dire, senza connessione con la realtà. L'essenziale è perciò mediare tra le anticipazioni del desiderabile e le possibilità del fattibile, tra il puro desiderare e il volere reale, cioè tradurre le anticipazioni in termini di realtà."

¹⁷ Così Gadamer riassume i termini della questione nell'introduzione alla seconda edizione di *Wahrheit und Methode*: "L'universalità del comprendere non implica una unilateralità, in quanto manca di un principio critico nei confronti della tradizione ed è schiava di una specie di universale ottimismo? È vero che fa parte dell'essenza della tradizione l'esistere solo mediante l'atto di appropriazione, ma in modo altrettanto radicale è caratteristica dell'uomo la possibilità di interrompere, criticare e dissolvere la tradizione; e non c'è nel nostro rapporto con l'essere qualcosa di molto più originario, che si manifesta nella forma del lavoro, della manipolazione del reale in vista dei nostri scopi? In questo senso, sembra che l'universalità ontologica del

D'altra parte anche le critiche rivolte al conservatorismo del modello gadameriano e alla sua incapacità di riconoscere e dar conto dell'ideologia sono esse stesse espressione immediata del clima culturale fortemente ideologizzato da cui sono nate verso la fine degli anni sessanta.¹⁸

* * *

A me pare che l'ermeneutica romantica metta a disposizione una categoria critica in grado di superare l'impasse in cui era terminata la discussione tra Gadamer e i rappresentanti della teoria critica. Troppo sbrigativamente stigmatizzata da Gadamer quale predecessore immediato dello storicismo (cfr. WM I, pp. 177 sgg.), l'ermeneutica romantica ha in realtà una chiara e spesso dolorosa coscienza della distanza storica che separa la modernità dalla tradizione classica. Proprio la coscienza di tale estraneità insuperabile la obbliga, tuttavia, a cercare un nuovo e produttivo accesso al passato: sarà nel concetto di "studio" che essa troverà una categoria critica in grado di mediare tra passato e presente, rendendo conto tanto della dipendenza del singolo dalla tradizione, quanto della sua libertà innovatrice. L'espressione concreta più perspicua di tale concezione della discontinuità storica è rappresentata, d'altra parte, proprio dalle teorizzazioni sulla cosiddetta traduzione "straniante" elaborate in ambito tedesco,¹⁹ le quali contengono anche la smentita più chiara dell'interpretazione gadameriana della riflessione ermeneutica romantica.

A Herder spetta il merito indiscusso di aver riconosciuto e teorizzato – sulle orme di Winckelmann, ma in maniera più coerente di quest'ultimo –²⁰ l'irripetibile "individualità" di ogni periodo storico e di ogni popolo, della sua lingua e delle sue creazioni artistiche e letterarie. Contro la glorificazione normativa dell'antichità classica, da una parte, e in polemica con la funzionalizzazione teleologica delle epoche passate praticata dalla storiografia illuministica del progresso, dall'altra, Herder afferma il valore intrinseco di ogni epoca, che ha in sé il proprio scopo e la propria ragione di esistere, e non può quindi né venir

comprendere conduca a una unilateralità. Comprendere non significa certo solo appropriarsi di opinioni tramandate e riconoscere ciò che è tramandato dalla tradizione. [...] Non voglio tuttavia negare che, da parte mia, nell'universale contesto dei momenti del comprendere, ho messo in primo piano l'aspetto della appropriazione del passato e della tradizione." WM II, p. 447.

¹⁸ A ragione Ripanti si chiede: "la critica dell'ideologia, elaborata da Habermas come oltrepasamento dell'ermeneutica, è totalmente libera nel suo risolversi nella prassi dall'ideologicità?" Cfr. G. Ripanti: *Introduzione* (vedi nota 11), p. 19.

¹⁹ Il problema della traduzione è stato sentito in Germania come un problema tipicamente tedesco: cfr. la lettera di Novalis a A.W. Schlegel del 30 novembre 1797, in: NW, 1, p. 648; cfr. anche Schleiermacher: SW, p. 243. Sul problema della traduzione in Germania vedi soprattutto: Friedmar Apel: *Schprachbewegung* (vedi nota 3); sulla traduzione nel romanticismo tedesco in particolare cfr.: Antoine Berman: *L'épreuve de l'étranger. Culture e traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris 1984.

²⁰ Winckelmann, pur riconoscendo l'irripetibile unicità storico-geografica della cultura e dell'arte greca, continua a proporre l'arte dell'antichità come modello d'imitazione universalmente valido. Su questa aporia cfr. P. Szondi: *Poetik und Geschichtsphilosophie I*. Frankfurt a.M. 1974, pp.24 sgg. Questa contraddizione implicita nel pensiero di Winckelmann era, d'altra parte, già stata riconosciuta e formulata da Gadamer: cfr. WM I, p. 204.

paragonata, né tantomeno venir valutata a partire da epoche o culture diverse.²¹ Risultato di questo riconoscimento della fondamentale storicità della natura umana in ogni sua manifestazione è la scoperta herderiana della determinatezza individuale e storica di ogni atto conoscitivo. Questa “svolta copernicana” nel campo della teoria della conoscenza, portata a termine da Herder 20 anni prima del suo maestro Kant,²² rischia tuttavia di relegare l’individuo nella più assoluta solitudine storica, rendendogli impossibile ogni reale contatto con l’altro.²³ Herder è tragicamente consapevole di questa aporia e della distanza insuperabile che lo separa, ad esempio, dall’antichità classica, che diventa per lui “un paradiso perduto”.²⁴ Se egli può dichiararsi fortunato di essere vissuto in un’epoca in cui gli è ancora concesso di capire e godere l’opera di Shakespeare (HSW 5, p. 331), Omero invece, in quanto prodotto della sua nazione e del suo tempo (HSW 3, p. 202), espressione di un’umanità profondamente diversa da quella moderna, non gli appare più immediatamente accessibile e comprensibile (ibid., pp. 191 sgg.). Non sorprende, quindi, che Herder dubiti dapprima anche della possibilità e dell’utilità per lo sviluppo della lingua tedesca di una traduzione di Omero e dei poeti greci antichi (HSW 1, pp. 171-182), sottolineando l’incomunicabilità delle età o gradi di sviluppo diversi cui le due lingue appartengono (cfr. ibid., pp. 151 sgg.) e difendendo le peculiarità specifiche (ibid., pp. 162 sgg.) e la “verginità” di ogni lingua (HSW 2, p. 106).

In un secondo momento Herder riconosce tuttavia l’importanza delle traduzioni tanto per la conoscenza della cultura e letteratura greca che per lo sviluppo della lingua tedesca (cfr. HSW 1, pp. 285 sgg.). Proprio sull’estraneità insormontabile che separa la modernità dal mondo e dalla natura della Grecia Herder fonda ora la possibilità di una traduzione di Omero: anche se letto nell’originale, Omero rimane infatti comunque ‘estraneo’ e deve venir ‘ritradotto mentalmente’ nella lingua e nella cultura di chi lo legge.²⁵ È chiaro, tuttavia, che questa ‘estraneità’ non può e non deve venir cancellata o soppressa nella traduzione. Herder rigetta decisamente una traduzione ‘attualizzante’ o ‘naturalizzante’ sul modello di quelle francesi, che trasportano in Francia un Omero in catene, costringendolo a piegarsi alla moda e ai costumi locali (ibid., p. 290). Dal punto di vista linguistico, una tale traduzione troppo

²¹ Queste alcune delle tesi principali dello scritto di Herder: *Auch eine Geschichte der Menschheit* (1774). In: HSW V, pp. 475-586.

²² Cfr. il commento di Ulrich Gaier a: J.G. Herder: *Frühe Schriften. 1764-1772*. Frankfurt a.M. 1985, pp. 813 sgg.

²³ Cfr. ad es. F. Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*. München 1959, p. 378: “Com’ era possibile, data questa incredibile differenziazione e individualizzazione della vita, che trascinava nei mutamenti della sua corrente anche la vita singola, una comprensione dell’altro?” Anche in ciò si può riconoscere un parallelismo con la filosofia critica kantiana, accusata da D. Jenisch (1796) di condurre, se pensata fino alle sue estreme conseguenze, all’“egoismo” e al “nichilismo”. Cfr. a questo proposito: O. Pöggler: *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*. In: D. Arendt [Hrsg.]: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt 1974, pp. 337 sgg.

²⁴ Szondi: *Poetik* (vedi nota 20), p. 48. Va sfatata, a questo proposito, l’accusa tradizionalmente mossa a Herder, di essere il padre dello “storicismo”; accusa che si rifà, almeno in parte, a un’obiezione di F. Schlegel (cfr. KA 1, p. 54). Cfr. H. Adler: *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie. Ästhetik. Geschichtsphilosophie bei J.G. Herder*. Hamburg 1990, pp. 151 sgg.; qui in particolare p. 169.

²⁵ Cfr. HSW 3, p. 126: “Se voglio leggere Omero devo comunque trasformarmi in un greco, non importa dove lo leggo; perché allora non dovrei leggerlo nella mia madrelingua? Segretamente devo leggerlo già ora nella mia madrelingua; segretamente lo spirito del lettore se lo traduce, dove può, anche se lo ascolta nella lingua originale. E io, lettore sensuale! io non riesco ad immaginare una lettura di Omero utile, vera e viva, se non attraverso questa traduzione segreta nel pensiero.”

disinvolta e scorrevole pecca, secondo Herder, nei confronti di entrambe le lingue: il traduttore dovrebbe mantenersi, al contrario, equidistante da entrambe, cercando di adattare la propria traduzione e la propria lingua quanto più possibile all'originale (HSW 2, pp. 105 sgg.).

Anche la migliore delle traduzioni non potrà tuttavia mai ridare Omero "quale esso è": un approccio alla sua opera è possibile infatti solo attraverso la mediazione dell'"erudizione", da una parte, e della sensibilità, dall'altra (HSW 3, p. 203). Per questo Herder afferma la necessità di una traduzione corredata di "note e spiegazioni in spirito altamente critico" (HSW I, p. 290), che rappresenti "*la vita intera di uno studioso*", e ci mostri Omero non tanto "qual è", quanto piuttosto "quale può essere *per noi*" (ibid., p. 289). Al lettore moderno non resta quindi, secondo Herder, che prendere il traduttore come guida e farsi accompagnare di buon grado da lui verso quei tesori della Grecia che egli ha conquistato per sé con l'erudizione e con lo studio.²⁶

Nel romanticismo tedesco il significato della categoria dello "studio", quale unica mediazione produttiva possibile tra passato e presente, acquista sullo sfondo della filosofia idealistica una nuova profondità. L'atto conoscitivo non è infatti mai, per l'idealismo fichtiano come per il romanticismo, pura passività, bensì, al contrario, produzione, un atto di "riflessione" o rispecchiamento del soggetto. Ciò vale, come ha sottolineato Benjamin, tanto per la conoscenza della natura che per la conoscenza dell'arte.²⁷ Ecco allora che anche l'antichità classica non è più, per il romanticismo, un'entità storica determinata, bensì piuttosto il prodotto stesso dell'atto conoscitivo: "La natura e la sua comprensione – scrive Novalis –, nascono contemporaneamente, così come l'antichità e la sua conoscenza; perchè sbaglia assai chi crede che esista un'antichità. Solo ora l'antichità comincia a nascere. Essa si forma sotto gli occhi e nell'anima dell'artista. I resti dell'antichità sono solo gli stimoli specifici per la creazione dell'antichità." (NW 2, p. 413)

Parafrasando quanto è stato detto su Schiller, per cui "*il naiv è il sentimentale*",²⁸ si può senz'altro affermare che anche per Novalis – e per il romanticismo in generale – "*l'antichità è la modernità*". L'antichità, così come il concetto di "naiv" in Schiller, non designa infatti semplicemente un'epoca storica passata in opposizione al presente, bensì rappresenta piuttosto una categoria storico-filosofica, un modo dell'esistenza e un tipo di arte, quali possono essere visti e conosciuti solo a partire dalla modernità "sentimentale". Per questo, come afferma

²⁶ HSW 1, p. 290: "Anche la migliore traduzione non può ridarci Omero quale egli è, se non è accompagnata da note e spiegazioni in spirito altamente critico. Volentieri noi intraprendiamo questo viaggio con il traduttore, se egli ci portasse con sé in Grecia e ci mostrasse i tesori che egli stesso ha trovato." Una finzione del tutto simile rappresenta il principio strutturante dell'opera di K. Kerényi: *Gli dei e gli eroi della Grecia*. Milano 1963; cfr. pp. 16 sgg.

²⁷ Cfr. W. Benjamin: GS I, pp. 53 sgg. Per una correzione di questa interpretazione di Benjamin cfr. W. Menninghaus: *Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*. Frankfurt a.M. 1987, pp. 59 sgg.

²⁸ Così il titolo di un importante saggio di Szondi sull'opera di Schiller *Über naive und sentimentalische Dichtung*. Cfr. P. Szondi: *Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdiagnostik in Schillers Abhandlung*. In: ID.: *Lektüren und Lektionen*. Frankfurt a.M. 1973, pp. 47-99.

sempre Novalis, solo “attraverso uno studio assiduo e acuto dell’antichità nasce per noi una letteratura classica – che l’antichità stessa non conosceva.” (ibid., p. 414)

È però soprattutto con Friedrich Schlegel che la categoria dello “studio”, in quanto appropriazione attiva o “imitazione creatrice” dell’antichità (cfr. KA 1, pp. 638; 274 sg.), acquista un ruolo assolutamente centrale. Schlegel oppone questa categoria da una parte al relativismo storico herderiano, che portava, secondo lui, ad un assoluto scetticismo critico (ibid., p. 54), dall’altra all’interesse puramente antiquario della filologia classica, rivolto unicamente alla raccolta e catalogazione del particolare. “Il valore dello studio dei greci e dei latini” deriva invece, secondo Schlegel, solo da una considerazione dell’antichità in quanto totalità e dall’applicazione concreta delle conoscenze acquisite alla vita presente (ibid., pp. 622-23).²⁹ In quanto parte integrante della “Storia dell’umanità”, anche la storia antica non può infatti venir compresa in sé, ma solo in relazione all’epoca moderna e alla sua evoluzione futura (cfr. ibid., p. 640). La distanza che separa l’armonia, l’equilibrio e la compiutezza in sé conchiusa della “cultura naturale” greca dalla inappagata tensione della “cultura artificiale” moderna, caratterizzata proprio dalla mancanza di ogni continuità e tradizione, può sembrare bensì, a prima vista, insuperabile. Ma sono poi, in realtà, proprio “la confusione, l’incapacità, l’inconseguita e mancanza di carattere” dell’epoca progressiva moderna a rendere tanto più necessario lo studio dell’antichità (KA XVIII, p. 24, Fr. 66): perché solo in riferimento a questo “archetipo” o “ideale dell’umanità” raggiunto dalla cultura greca anche il chaos della modernità può sfuggire al rischio di una regressione (ibid.; cfr. anche KA 1, p. 255) e preannunciare invece la nascita di un nuovo ordine e di una sintesi superiore (ibid.; cfr. anche KA 1, pp. 224; 356; 641). La giustificazione della possibilità e della necessità dello studio dell’antichità classica da parte di Schlegel è, in sostanza, circolare: mentre da una parte solo a partire dall’epoca moderna è possibile comprendere l’antichità, dall’altra il suo studio è un “dovere perentorio” per intendere l’epoca moderna e, più in particolare, per prevederne e condizionarne lo sviluppo.³⁰

Solo “l’applicazione del metodo ciclico” può, secondo Schlegel, avvicinare ad una soluzione di questa variante del circolo ermeneutico (KA XVI, p. 70, Fr. 105 sgg.):³¹ “ogni lettura critica, ogni lettura in riferimento alla classicità è *ciclica*. [...] Solo una lettura che sia ciclica merita di venir chiamata *studio*.” (ibid., p. 67, Fr. 73; cfr. anche KA III, p. 53) In quanto “lettura infinitamente potenziata” (KA XVI, p. 139, Fr. 637), lo studio ha, nella sua libertà da una finalità e da scopi immediati, qualcosa di quella libertà che è tipica del gioco e della contemplazione estetica (cfr. ibid., Fr. 644; KA II, p. 111). A più riprese Schlegel definisce lo studio un “mimo critico” (cfr. KA XVI, p. 139, Fr. 645, Fr. 638, Fr. 648; p. 140,

²⁹ Cfr. F. Schlegel: *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* (1795-1796). In: KA 1, pp. 621-641; Cfr. anche la premessa allo *Studium-Aufsatz*: ibid., pp. 205 sgg.

³⁰ Nella premessa allo *Studio della poesia greca* Schlegel scrive: “Forse questo primo saggio parla della modernità più di quanto il titolo della raccolta lasci presupporre o sembri consentire. D’altra parte sarebbe stato impossibile, senza tracciare prima una caratteristica non incompleta della poesia moderna, definire il rapporto che lega quest’ultima alla poesia antica, nonché la funzione dello studio della poesia classica in generale e per la nostra età in particolare.” (KA 1, p. 207)

³¹ Cfr. W. Michel: *Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik*. Göttingen 1982, pp. 66 sgg.; H. Dierkes: *Literaturgeschichte und Kritik. Untersuchungen zu Theorie und Praxis von Friedrich Schlegels frühromantischer Literaturgeschichtsauffassung*. Tübingen 1980, pp. 20 sgg.

Fr. 652), ovvero un'imitazione in spirito di "altissima autonomia" (KA 1, p. 274): ciò non significa però altro che un'imitazione dell'antichità condotta a partire da una delle categorie fondamentali della modernità.

Non è poi un caso che anche la traduzione rappresenti per Schlegel un "mimo filologico" (cfr. KA XVI, p. 54, Fr. 218; p. 55, Fr. 233; KA 2, p. 156, Fr. 75):³² entrambe attività filologiche,³³ lo "studio" e la "traduzione" sono infatti strettamente imparentati e talvolta addirittura sinonimi. Come per lo studio, così anche il principio fondamentale della traduzione consiste in un'appropriazione "*pratica*" dell'antichità e della classicità (KA XVI, p. 67, Fr. 78). Pur senza rappresentare un'imitazione, la traduzione dev'essere un ri-facimento dell'antichità (cfr. *ibid.*, p. 64, Fr. 43): "per trasporre perfettamente un'opera dell'antichità in una lingua moderna il traduttore dovrebbe essere a tal punto padrone dell'epoca moderna, da poter creare egli stesso, se necessario, tutta la modernità; egli dovrebbe però allo stesso tempo capire l'antichità a tal punto, da essere eventualmente in grado non solo di imitarla, bensì di ricrearla." (KA 2, p. 239, Ath. Fr. 393; cfr. anche KA XVI, p. 65, Fr. 56). È evidente che un tale ideale di traduzione rappresenta, tutt'al più, un'idea limite mai completamente realizzabile, cosicché la traduzione diventa, in ultima istanza, "un compito indeterminato ed infinito" (KA XVI, p.60, Fr. 18). Come lo studio, così anche la traduzione ha per Schlegel un carattere "epideittico", di infinito e continuo rimando:³⁴ un rimando che si muove in due direzioni, da una parte all'indietro, come progressiva appropriazione e ri-creazione dell'antichità, dall'altra verso il futuro, in quanto prodotto transitorio, in vista di una superiore riunificazione di antichità e modernità.

Che quest'apertura verso il futuro sia tanto più forte in Novalis, non può sorprendere: essa corrisponde infatti perfettamente alla sua concezione messianica della storia, in cui la passata età dell'oro rappresenta, contemporaneamente, la promessa di una realizzazione futura.³⁵ Non solo la "traduzione mitica" di Novalis, in cui si disvelerebbe il "carattere perfetto dell'opera d'arte individuale", bensì già la sua "traduzione trasformativa" non rappresenta tanto una realtà fenomenologica, quanto piuttosto un ideale, un traguardo massimo non solo per il traduttore, bensì per la poesia in generale (cfr. NW 2, pp. 252-4). Perché se da una parte "ogni poesia è in fondo traduzione" e "tradurre ha lo stesso valore che poetare, produrre opere proprie – ed è più difficile e più raro" (NW I, p. 648), dall'altra la traduzione è per Novalis addirittura una poesia superiore, la poesia romantica per eccellenza,

³² La "mimica" stessa è, d'altra parte, per Schlegel, "un'arte traduttrice". KA XVI, p. 263, Fr. 18.

³³ Cfr. KA XVI, p. 64, Fr. 50: "La traduzione appartiene del tutto alla filologia, è un'arte assolutamente filologica". Cfr. anche KA XVIII, p. 204, Fr. 87.

³⁴ Cfr. KA XVI, p.42, Fr. 99; p. 476, Fr. 207; p. 48, Fr. 156, p. 54, Fr. 218; 266. In KA "epideixis" viene interpretato secondo il significato che il termine possiede in quanto categoria retorica, quale "discorso ornato" (KA XVI, p. 530). Cfr. H. Lausberg: *Handbuch der Rhetorik*. München 1960, p. 130 e pp. 161 sg. Schlegel sembra però riferirsi contemporaneamente anche al significato primario del verbo greco, che significa "indicare, mostrare, dimostrare". Friedmar Apel (vedi nota 3) attribuisce implicitamente quest'ultimo significato al termine usato da Schlegel. Cfr. p. 96.

³⁵ Cfr. sulla concezione della storia in Novalis: H.-J. Mähl: *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*. Heidelberg 1965.

ovvero una poesia della poesia.³⁶ Così come ogni lettura di un'opera la eleva ad un grado superiore di purezza e "il vero lettore deve essere l'autore potenziato", allo stesso modo anche le traduzioni appartengono alla vita e all'evoluzione di un'opera e ne rappresentano un "potenziamento" (NW II, p. 282). Lo stesso vale anche da un punto di vista, per così dire, morale. Se infatti già la poesia, in quanto "arte severa", richiede secondo Novalis una assoluta rinuncia al puro piacere,³⁷ ogni vera traduzione rappresenta in maniera tanto più chiara il prodotto di un sincero amore del bello e di una forte "moralità poetica", in quanto richiede "il sacrificio delle proprie inclinazioni" (NW I, p. 648).

Anche in Wilhelm von Humboldt – che prima ancora di Friedrich Schlegel ha dedicato un saggio espressamente all'indagine del significato e della funzione per il presente dello *Studio dell'antichità e dei greci in particolare* (1793) – ritroviamo quella contraddizione latente tra un'visione storicamente determinata dell'antichità e la sua elevazione a principio ideale di validità universale, che aveva già contraddistinto la posizione di Winckelmann ed è presente, almeno implicitamente, in tutte le teorizzazioni dell'epoca. Humboldt sottolinea infatti, da una parte, l'irripetibile individualità della storia, della poesia e della filosofia greche (HW II, Kap. 18-21), riconducendole, da buon allievo di Montesquieu, alle condizioni climatiche, politiche e religiose in cui si erano sviluppate (ibid., cap. 24; 26 sgg.),³⁸ tiene fede però contemporaneamente all'idea dell'unità ed universalità sostanziale della natura umana, di cui le diverse culture, e tra esse anche la greca, non rappresentano che delle "modificazioni" (ibid., pp. 2-3). Se una tale concezione rende da una parte non problematica la comprensione dell'antichità, il cui studio serve dunque "alla conoscenza dell'uomo in quanto tale" (HW II, pp. 2; 6; 8), essa rischia di vanificare dall'altra qualsiasi coscienza ermeneutica, riducendo a pura apparenza ogni distanza storica e culturale.³⁹

Non è tuttavia in questa universalità dello spirito umano che Humboldt fonda la possibilità e l'utilità dello studio dell'antichità, bensì, al contrario, proprio nell'individualità incomparabile e irraggiungibile della cultura greca. Perché solo di ciò che è individuato ed estraneo all'istanza conoscente è possibile, secondo Humboldt, avere conoscenza;⁴⁰ d'altra parte proprio questa estraneità costringe ad uno "studio ininterrotto", che non ha valore solo come "ergon", ovvero per la somma di nozioni acquisite, bensì in quanto "energeia", in quanto principio infinito di attività (cfr. ibid., p. 7, § 12-13; p. 21, § 37).

Su questo sfondo vanno comprese innanzitutto anche le considerazioni di Humboldt sulla traduzione. Come lo studio, così anche la traduzione non ha infatti valore in quanto *ergon*,

³⁶ "Il vero traduttore", scrive Novalis, "deve essere l'artista stesso e ridare liberamente, in un modo o nell'altro, l'idea del tutto. - Egli deve essere il poeta del poeta ed essere in grado di far parlare l'opera ad un tempo secondo la propria idea e secondo quella del poeta." NW 2, p. 254.

³⁷ Cfr. Novalis: *Ofterdingen*. In: NW I, pp. 327 sgg., in particolare p. 330: "La poesia, continuò Klingsor, deve essere praticata soprattutto come arte severa. In quanto puro piacere smette di essere poesia."

³⁸ In uno scritto posteriore, *Latium und Hellas* (1806-1807), Humboldt prende le distanze da queste spiegazioni troppo meccanicistiche, pur tenendo fede alla "originaria individualità" della lingua e della cultura greca (HW II, pp. 25-64).

³⁹ È quanto ha mostrato Szondi a proposito dell'ermeneutica di F. Ast. Cfr. P. Szondi: *Einführung* (vedi nota 3), pp. 139 sgg. e in particolare pp. 157-58.

⁴⁰ HW II, 20, § 35: "Lo studio di una nazione ha bisogno, per riuscire, tanto di un carattere nazionale ben determinato, quanto di tratti diversi, in contrasto con quelli dello studioso."

bensì piuttosto in quanto *energeia*: essa non serve tanto, o non solamente, a mediare una conoscenza di opere ed epoche lontane,⁴¹ bensì a influire sul presente, allargando l'orizzonte delle capacità espressive e significative della lingua e quindi dello "spirito della nazione" (HW V, pp. 138-39).

C'è tuttavia anche un'altra ragione, strettamente linguistica, che serve a spiegare questo carattere della traduzione in Humboldt. Anche la lingua non è infatti, secondo Humboldt, un *ergon*, ovvero un sistema immobile e in sé conchiuso, bensì *energeia*, un principio di attività e ininterrotta trasformazione (HW III, p. 418). Ed è proprio questa "meravigliosa caratteristica delle lingue", ovvero la loro infinita perfettibilità (HW V, pp. 138-39) e "grandissima plasmabilità" (HW III, p. 68) a rendere possibile, anzi necessaria, la traduzione. La teoria humboldtiana dell'individualità delle lingue e della relativa "visione del mondo" sembra, a prima vista, mettere in discussione la possibilità stessa di ogni traduzione. Se infatti il rapporto tra parola e cosa rappresentata, tra significante e significato, non è arbitrario, ed è invece geneticamente necessario⁴² nella misura in cui ogni lingua ritaglia nel magma ancora indistinto delle sensazioni una propria realtà e una propria "visione del mondo",⁴³ allora non vi è più alcuna corrispondenza possibile tra i termini di due lingue diverse.⁴⁴ Se è pur vero che la lingua, in quanto sistema grammaticale e prodotto sociale (*langue*) prescrive in tal modo all'individuo una determinata 'visione del mondo', il singolo individuo conserva tuttavia, secondo Humboldt, nel processo di attualizzazione concreta del sistema (*parole*), la forza e la libertà di agire produttivamente su di essa (cfr. *ibid.*, pp. 220 sgg.) – un rapporto che assomiglia per molti versi a quello esistente tra la tradizione e la capacità critica e progettuale dell'individuo. Ciò significa, in definitiva, che ogni lingua ha in tal modo la possibilità di acquisire e sviluppare "nel corso del tempo" (*ibid.*, p. 2), tutte quelle espressioni, quei toni e quelle sfumature che ancora le mancano.

Proprio in ciò, nel "conquistare alla lingua e allo spirito della nazione ciò che essi non possiedono o possiedono in maniera diversa" (HW V, p. 140), consiste uno dei compiti principali della traduzione. Quella che può sembrare, a prima vista, la semplice ripresa di un luogo comune delle teorie linguistiche illuministe sulla superiorità delle lingue classiche⁴⁵ – teoria contro cui si era già scagliato Herder –, acquista, sullo sfondo delle concezioni linguistiche di Humboldt e all'interno dell'ideale humboldtiano di perfezionamento dell'umanità, un significato molto più profondo. Perché anche la pluralità delle lingue, lungi dal significare una specie di condanna babilonica, rappresenta invece per Humboldt lo

⁴¹ Questo è tuttavia lo scopo primario che Humboldt le attribuisce ancora nel saggio sullo *Studio dell'antichità*. Cfr. HW II, p. 23, § 42.

⁴² "Tutte le forme linguistiche sono simboli, non le cose stesse e nemmeno segni arbitrari, bensì suoni che, attraverso lo spirito in cui sono nati e continuano a nascere, si trovano in un rapporto reale, e se così vogliamo chiamarlo, mistico, con le cose e i concetti che rappresentano." HW V, p. 139.

⁴³ "A partire dalla reciproca dipendenza del pensiero e della parola risultata chiaro che le lingue non sono propriamente strumenti per rappresentare la verità già conosciuta, bensì piuttosto per scoprire una verità prima ancora sconosciuta. La loro diversità non è solo una differenza di suoni e segni, bensì una differenza delle visioni del mondo." HW III, pp. 19-20.

⁴⁴ "Nessuna parola di una lingua corrisponde perfettamente ad una parola in un'altra lingua. Lingue diverse sono, sotto questo aspetto, solo altrettante sinonimie; ognuna esprime il concetto in maniera leggermente diversa, con questa o quella sfumatura; un gradino più su o più giù sulla scala delle sensazioni." HW V, p. 135.

⁴⁵ Cfr. G. Mounin: *Teoria e storia della traduzione*. Torino 1965, pp. 46 sg.

strumento principale di evoluzione in vista del raggiungimento del più alto ideale dell'umanità. Ogni lingua e ogni visione del mondo significa infatti, con i pregiudizi che la caratterizzano (HW III, pp. 147-48), un limite per la nazione e una prigione per l'individuo (HW V, pp. 129;131). Solo nella totalità delle lingue umane e delle loro differenti, opposte o complementari visioni del mondo si nasconde, secondo Humboldt, "la verità oggettiva" (HW III, p. 20); una verità che l'uomo non potrà mai raggiungere, ma che egli arriva a presentire dietro la diversità delle lingue e verso cui non può non tendere (ibid., p. 77), perché in essa riconosce il traguardo della propria evoluzione e l'unità dalla natura umana.

È chiaro che a tale compito di integrazione delle lingue e delle visioni del mondo potrà rispondere solo una traduzione che non cerchi di 'naturalizzare', ovvero di nascondere la distanza storica e culturale che la separa dall'originale. Una buona traduzione, scrive Humboldt, dev'essere ad un tempo il prodotto e lo stimolo di "un amore semplice e senza pretese per l'originale e dello studio che ne consegue" (HW V, p. 140). Essa dovrà quindi sì evitare "una certa sfumatura di estraneità", ma senza per questo nascondere ciò che è e rimane straniero nel testo tradotto.⁴⁶ Come già Novalis, anche Humboldt richiede al traduttore "sacrificio di sé e abnegazione" (ibid., p. 144): egli deve andare contro il proprio "gusto estetico" e guardarsi tanto dalla tentazione di abbellire, quanto da quella di esplicitare l'originale (ibid., p. 143). Perché solo attenendosi il più possibile fedele al testo originale e alle caratteristiche proprie della sua lingua egli può allargare le possibilità espressive della propria madrelingua e quindi lo spirito della intera nazione. In questa prospettiva 'perfettibilistica' ogni traduzione è per Humboldt un rinvio alla profonda unità di tutte le lingue, un'opera transitoria, un punto di riferimento su cui misurare "lo stato della lingua in un determinato momento storico, per poi agire attivamente su di essa."⁴⁷

Lo stesso rapporto dialettico che abbiamo ritrovato in Humboldt tra "stato della lingua" come sistema storico-sociale, da una parte, e influsso creativo dell'individuo su di essa, dall'altra, è anche alla base della distinzione operata da Schleiermacher tra "interpretazione grammaticale" e "interpretazione tecnico-psicologica". Poiché il soggetto è, per Schleiermacher, da una parte inserito nel "flusso" della tradizione – soprattutto linguistica –, dall'altra agisce in maniera autonoma e creativa su di essa, anche ogni discorso dev'essere interpretato tanto in quanto espressione di un determinato stadio dell'evoluzione linguistica e culturale (interpretazione grammaticale), che in quanto espressione di libera creatività individuale (interpretazione tecnico-psicologica).⁴⁸ Il rapporto tra questi due momenti

⁴⁶ "Fintanto che non viene sentita l'estraneità, bensì ciò che è straniero, la traduzione ha raggiunto il suo scopo più alto: quando invece appare l'estraneità in quanto tale, e addirittura oscura ciò che è straniero, il traduttore mostra di non essere all'altezza dell'originale." HW V, p. 140.

⁴⁷ perché le traduzioni non sono tanto opere destinate a durare nel tempo, quanto piuttosto lavori che vanno continuamente ripetuti e che, simili a punti di riferimento costanti, permettono di esaminare e misurare lo stato della lingua in un determinato momento storico e quindi di agire attivamente su di esso." HW V, pp. 144-45.

⁴⁸ Cfr. HK, pp. 101 sgg.; 167 sgg. In un appunto preparatorio Schleiermacher così riassume i due tipi di interpretazione: "Grammaticale. L'uomo con la sua attività scompare e appare solo come strumento della lingua. Tecnica. La lingua con la sua forza condizionante scompare ed appare solo in quanto strumento dell'uomo, al servizio della sua individualità, così come prima la personalità era al servizio della lingua." Ibid. p. 171. La formulazione più compatta e pregnante di questo rapporto si trova proprio nel saggio sulla traduzione: "Chi parla sta in un duplice rapporto con la lingua e il suo discorso può venir interpretato

interpretativi è di reciproca dipendenza⁴⁹ e rappresenta una variante del circolo ermeneutico: anche l'interpretazione tecnico-psicologica, infatti, soprattutto in quanto è interpretazione dell'individualità stilistica dell'autore,⁵⁰ non può fare a meno di una conoscenza "grammaticale" dei paradigmi stilistico-letterari validi nel momento in cui il testo o il discorso è stato prodotto. Solo a partire da questa conoscenza è possibile assolvere il compito principale dell'ermeneutica, che consiste nel "comprendere l'autore meglio di quanto si comprenda egli stesso" (HK, pp. 94; 104). È significativo il fatto che questa famosa formulazione del compito ermeneutico, che è servita ad avvalorare l'interpretazione dell'ermeneutica di Schleiermacher nel senso di una possibile "immedesimazione" e identificazione con-geniale con lo spirito dell'autore,⁵¹ non compaia nel contesto dell'interpretazione psicologica, bensì invece tra le considerazioni sull'interpretazione grammaticale (ibid., pp. 104). Al contrario di quanto hanno creduto gli interpreti del suo pensiero a partire da Dilthey e fino ancora agli anni '70, Schleiermacher non ha mai pensato infatti alla possibilità di una "immedesimazione" ed "identificazione" da parte dell'interprete con lo spirito dell'autore.⁵² Proprio il termine tecnico della "divinazione", usato da Schleiermacher a questo proposito, sottolinea piuttosto, se inteso quale "congettura ipotetica",⁵³ il carattere approssimativo e provvisorio (cfr. ibid., pp. 331; 335) di ogni atto conoscitivo: "posto in questi termini, il compito [dell'ermeneutica] è un compito infinito, poiché ciò che noi vogliamo vedere nel momento del discorso è un'infinità del passato e del futuro." (ibid., p. 94)

Proprio le riflessioni dedicate da Schleiermacher ai *Metodi del tradurre* (1813) dimostrano oltre ogni dubbio che egli, a differenza di quanto afferma Gadamer, non ha mai creduto né alla possibilità di una "immedesimazione con il lettore originario", né tanto meno alla possibilità di "abolire la distanza che vi è tra l'autore e l'interprete" (WM I, pp. 195 sgg.). La famosa alternativa proposta da Schleiermacher al traduttore, secondo cui egli "o lascia possibilmente in pace lo scrittore, e gli muove incontro il lettore, oppure lascia in pace il

correttamente solo in quanto questo rapporto viene correttamente interpretato. Ogni uomo è, da una parte, prigioniero della lingua che parla; lui e tutto il suo pensiero sono un prodotto della stessa. Egli non può pensare in maniera assolutamente distinta ciò che sta al di fuori dei confini della stessa; la forma dei suoi concetti, il modo e i limiti delle loro possibili combinazioni gli vengono prescritti dalla lingua nella quale è nato e cresciuto, la fantasia e la ragione ottengono da lei i loro confini. D'altra parte ogni uomo intellettualmente autonomo e che pensi liberamente influisce a sua volta in maniera attiva sulla lingua. Perché come avrebbe potuto essa svilupparsi e crescere dal suo rozzo stadio iniziale fino a raggiungere la forma perfetta che ha nella scienza e nell'arte, se non attraverso questi influssi?" SW, p. 213; cfr. anche sgg.

⁴⁹ Cfr. sempre l'appunto di Schleiermacher citato nella nota precedente: "[Interpretazione] grammaticale. Non è possibile senza quella tecnica. [Interpretazione] tecnica. Non è possibile senza quella grammaticale. Perché da dove dovrei aver conoscenza dell'uomo, se non attraverso il suo discorso, tanto più in relazione a questo discorso?" HK, p. 171. H. Kimmerle, nella sua ricostruzione dell'ermeneutica di Schleiermacher a partire dai manoscritti, ha sostenuto la tesi secondo cui l'interpretazione tecnico-psicologica ha acquistato sempre maggior peso negli scritti più tardi dell'autore, mentre all'inizio dominava l'interpretazione grammaticale. Cfr. H. Kimmerle: *Einleitung*. In: Fr.D.E. Schleiermacher: *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu hrsg. von H. Kimmerle, Heidelberg 1959; qui p. 14. Per una critica a questa tesi cfr. M. Frank: *Einleitung*. In: HK, pp. 57 sgg.

⁵⁰ Cfr. Szondi: *Einführung* (vedi nota 3), pp. 185; Franke: *Einleitung*. In: HK, pp. 46 sgg.

⁵¹ Cfr. ad es. Gadamer: WM I, pp. 195 sgg.

⁵² Così, ad es., Gadamer: WM I, pp. 188 sgg. Cfr. a questo proposito Szondi: *Einführung* (vedi nota 3), pp. 166 sgg.

⁵³ Cfr. Franke: *Einleitung*. In: HK, p. 50.

lettore e gli muove incontro lo scrittore” (SW, p. 218), è infatti puramente ipotetica e indica solo due casi limite, mai completamente realizzabili. Schleiermacher definisce esplicitamente la possibilità di mettere il lettore moderno e l’autore antico nella stesso rapporto in cui si trovavano lo scrittore e il suo lettore originale “un’impresa folle” (ibid., pp. 215-16). Non solo è impossibile, infatti, trasformare il lettore in un contemporaneo dell’autore, ma è ancora più “irrealizzabile”, “senza valore e privo di significato” (ibid., p.233) voler “trasportare per magia l’autore straniero nel presente immediato” e farlo parlare come se parlasse oggi e nella lingua di chi lo legge (cfr. ibid., p. 231). A ciò si oppone infatti la coscienza che Schleiermacher ha del legame necessitante che in ogni lingua unisce il significante al significato⁵⁴ e che rende il rapporto tra le diverse lingue, il loro lessico e la loro sintassi, “irrazionale” (cfr. ibid., pp. 212; 216; 217).

Il traduttore funge dunque anche per Schleiermacher, come già per Herder, da “punto mediano” d’incontro tra le due istanze dell’autore e del lettore (ibid., pp. 219; 222). Ciò significa però che il traduttore, in qualità di “conoscitore ed esperto”, deve accompagnare il lettore fino al quel punto a cui lui stesso è giunto attraverso il suo “lavoro” e lo studio, procurandogli anche lo stesso tipo di piacere da lui provato: un piacere a cui rimangono mischiate cioè le tracce della fatica compiuta e la sensazione di estraneità (cfr. ibid. 215; 218; 222).

Per esprimere questa estraneità e obbligare così il lettore ad uno sforzo di avvicinamento a un testo che comunque gli rimarrà estraneo, il traduttore, invece di cancellare le differenze linguistiche e culturali tra i due testi e le due lingue, dovrà limitarsi a seguire il più possibile le forme e i modi della lingua dell’originale: la lingua della traduzione che ne deriverà non apparirà più, in tal modo, naturale, bensì artificialmente piegata ad un’analogia che le è estranea (ibid., pp. 226 sg.).

È evidente che un tale metodo di traduzione richiede al traduttore – lo avevano già sottolineato Humboldt e Novalis – grossi sacrifici e addirittura l’“umiliazione” della propria sensibilità linguistica e del proprio gusto estetico (ibid., p. 227). D’altra parte “solo questo metodo di traduzione” può adempiere al suo principale compito storico-linguistico, che consiste nel contribuire all’evoluzione linguistica, modificando ed allargando, assieme all’orizzonte della lingua del lettore, l’orizzonte culturale dell’intera nazione (ibid., pp. 223 sg.). Una traduzione ‘naturalizzante’, invece, che “non richiede al lettore nessuna fatica e nessuno sforzo” (ibid., p. 231), è per Schleiermacher, oltre che impossibile per motivi linguistici, soprattutto sterile: essa non serve infatti all’allargamento della propria cultura e della propria lingua, ed è piuttosto solo “il frutto di desiderio di piacere e spavalderia” (cfr. ibid., p. 241).

* * *

⁵⁴ “Chi è convinto che il pensiero e la sua espressione sono intimamente ed essenzialmente la stessa cosa - e su questa convinzione si fonda tutta l’arte dell’interpretazione del discorso, e con ciò anche di ogni traduzione -, costui non può voler separare qualcuno dalla sua madrelingua, e pensare che un uomo o un pensiero umano possano rimanere la stessa cosa in due lingue diverse”. SW, p.232. Cfr. anche ibid., pp. 238 sg.

L'idea di una traduzione "straniante", in cui convergono tutte le teorizzazioni romantiche, è dunque espressione, come si è visto, di una concezione della storia come discontinuità. Poiché il legame con il passato non è più garantito a priori dalla continuità irriflessa della tradizione, esso deve venir riconquistato di volta in volta attraverso un libero atto produttivo rivolto al futuro. In maniera analoga, anche la traduzione non potrà più, quindi, fingere una continuità ininterrotta tra lingue e culture differenti: invece di trasformare l'estraneo nel proprio, essa cercherà piuttosto di salvaguardarlo ed accoglierlo in quanto tale, mirando ad allargare i propri confini linguistici e culturali. In questo senso, la traduzione "straniante" non rappresenta una "fusione di orizzonti" rivolta al passato, ovvero la ricerca di una soluzione 'anticheggiante' di compromesso: il suo accento principale cade bensì sul futuro, sulla modifica dell'esistente. In opposizione all'idea di una dipendenza passiva dalla tradizione, essa sottolinea piuttosto lo spazio produttivo e critico di libertà concessa al soggetto.

Che a più di un secolo di distanza sia stato proprio Walter Benjamin a riprendere e condurre alle estreme conseguenze la teoria romantica della traduzione straniante,⁵⁵ non può sorprendere, se si considera che forse nessuno dei moderni ha sentito e formulato in maniera più radicale di lui la discontinuità dell'esperienza storica e la fine di ogni tradizione. Di fronte alla tragedia del nazionalsocialismo,⁵⁶ Benjamin ha smascherato – con vent'anni d'anticipo su Habermas –⁵⁷ la violenza e la sopraffazione che si nascondono dietro i concetti di tradizione e di "patrimonio culturale". Opponendo alla tradizione delle "classi vincitrici" una "tradizione dei vinti", la cui essenza più profonda consiste proprio nella discontinuità,⁵⁸ ovvero nella "continuità delle catastrofi" (PW I, p. 592), Benjamin afferma che solo "l'idea della discontinuità storica rappresenta il fondamento della vera tradizione" (GS I, 3, p. 1236).

Contro l'idea di un progresso ininterrotto dell'umanità – idea fondante dello storicismo, su cui si basa la teoria dell'immedesimazione, intesa come possibilità di accesso immediato ad ogni epoca passata –,⁵⁹ Benjamin propugna una storiografia dell'attimo presente, della "Jetztzeit", che riesca a dare conto dell'incomparabile individualità di ogni epoca e di ogni

⁵⁵ In una lettera a Scholem, Benjamin si lamenta, in realtà, di non avere trovato alcun aiuto nelle teorie filosofiche precedenti su questo tema (cit. in: GS IV, 2, p. 891), mentre nel saggio sul *Compito del traduttore* egli riconosce solo Goethe e Pannwitz come precursori della propria teoria (GS IV, 1, p. 20). La dipendenza di tutte le concezioni linguistiche e di teoria letteraria di Benjamin dal romanticismo tedesco è tuttavia evidente. Cfr. a questo proposito soprattutto: W. Menninghaus: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt a.M. 1980.

⁵⁶ Cfr. la lettera a Gretel Adorno dell'aprile 1940, citata in: GS I, 3, p. 1226.

⁵⁷ L'analisi compiuta da Habermas della concezione storica di Benjamin fa supporre che proprio da Benjamin egli abbia tratto gli argomenti principali utilizzati nella critica da lui mossa all'ermeneutica di Gadamer (vedi qui sopra, p. **). Cfr. J. Habermas: *Exkurs zu Benjamins Geschichtsphilosophischen Thesen*. In: Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a.M. 1985, pp. 21-26.

⁵⁸ Cfr. soprattutto gli appunti che portano il titolo: *{Il problema della tradizione I} La Dialettica in quiete* (GS I, 3, p. 1236 sg.): di qui anche la frase citata. "Il continuum della storia è solo uno degli oppressori", scrive Benjamin sempre in questo appunto, mentre "non esiste un documento della cultura che non sia anche un documento della barbarie" (Tesi VII, GS I, 2, p. 696; cfr. anche *ibid.* I, 3, p. 1241; II, 2, p. 476-77; PW I, p. 584).

⁵⁹ In questo senso Benjamin parla nella XVI tesi di filosofia della storia del "bordello dello storicismo" (GS I, 2, p. 702). Cfr. per la critica mossa da Benjamin allo storicismo, oltre naturalmente alle *Tesi*, il saggio su: *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker* (GS II, 2, pp. 465-505), nonché gli appunti e frammenti raccolti nella sezione »Über den Begriff der Geschichte« Frankfurt a.M. 1975.»

fenomeno storico. Egli frantuma, per così dire, il continuum storico in una serie di atomi irrelati, in cui le tensioni di un'epoca si cristallizzano in una "dialettica in quiete" (PW I, p. 577).⁶⁰ Se Benjamin riesce tuttavia a evitare quel nichilismo storico di fronte a cui era venuto a trovarsi Herder, ciò è possibile solo grazie all'idea della natura monadica da lui attribuita ad ogni fenomeno storico. Come la monade, così anche il fenomeno storico è bensì 'senza finestre', ma una sorta di armonia prestabilita tra il passato e il presente – Benjamin parla di un "accordo segreto" (GS I, 2, p. 694) – ne garantisce la conoscibilità. Ogni monade racchiude infatti in sé tanto il proprio passato che il proprio futuro (PW I, p. 594; cfr. *ibid.*, pp. 587; 588): simile ad una lastra fotosensibile, di cui solo il presente possiede lo sviluppatore (GS I, 3, p. 1238), il passato rinvia ad un presente che solo può accoglierlo e disvelarne le potenzialità.

Allo stesso modo in cui Benjamin, nell'*Infanzia berlinese*, opera un'inversione del *déjà vu* proustiano, trasformandolo in un rimando o appello al futuro contenuto in ogni attimo presente (GS IV, 1, pp. 251-52),⁶¹ così egli porta a termine anche nel campo della conoscenza storica una doppia "svolta copernicana" (PW I, pp. 490 sgg.):⁶² non solo il passato può venir conosciuto infatti unicamente dall'ottica e in funzione del preciso momento storico in cui si attua la sua conoscenza (GS I, 2, p. 703, Tesi XVI), ma questa conoscenza è già presente nel passato stesso, che aspetta di venir conosciuto per poter disvelarsi (cfr. PW I, p. 580). In questo senso anche la conoscenza dello storico è simile ad una "memoria involontaria" (cfr. GS I, 3, pp. 1233; 1243): non è lui a cercare nel passato, ma è il passato a rivelargli improvviso, "come un lampo", "nel momento del pericolo" (GS I, 2, p. 695, Tesi V-VI). È questo il significato più profondo di quell'idea, ripresa da Friedrich Schlegel, dello storico come profeta rivolto all'indietro: mentre il suo sguardo si infiamma sulle rovine del passato, egli vede più chiaro nel presente dei propri contemporanei che "tengono il passo coi tempi" (GS I, 3, 1237).

Ma lo sguardo dello storico, che nel passato non vede continuità, ma solo un ammasso di rovine e macerie, non è solo quello dell'angelo delle *Tesi di filosofia della storia* (GS I, 2, pp. 697 sg., Tesi IX), bensì anche quello allegorico del malinconico (*ibid.*, pp. 666; 670; PW I, p. 439), dello spleen (GS I, 2 pp. 660 sg.) e del "collezionista" (PW I, p. 466; cfr. GS I, 3, p. 1151). Come il "collezionista", così anche lo storico non cerca di trasportarsi nel contesto delle cose passate, bensì trasporta queste nel suo presente, strappandole e snaturandole al loro contesto originario (PW I, pp. 271; 273). È necessario interrompere la continuità storica, liberare un'epoca e un avvenimento dal loro contesto, affinché esse possano diventare oggetto

⁶⁰ Cfr. su questa figura concettuale: R. Tiedemann: *Dialektik im Stillstand*. In: ID.: *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt a.M. 1983, pp. 9-41.

⁶¹ Szondi, che parla a questo proposito di una "ricerca del futuro perduto", così sintetizza la differenza tra le intenzioni della *Ricerca* proustiana e dell'*Infanzia berlinese* di Benjamin: "Proust tende l'orecchio all'eco del passato, Benjamin alla premonizione del futuro, che nel frattempo è diventato esso stesso passato. Il tempo grammaticale di Benjamin non è il perfetto, bensì il futuro nel passato in tutta la sua paradossalità: quella cioè di essere futuro e nondimeno passato ad un tempo." P. Szondi: *Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin*. In: ID.: *Satz und Gegensatz*. Frankfurt a.M. 1964, pp. 79-97; qui p. 89 e pp. 90-91. Cfr. anche H. Stern: *Umkehrung des déjà vu. Zu einem Text der »Berliner Kindheit«* In: Walter Benjamin. *Text+Kritik* (Heft 31/32), Zweite Auflage, München 1979, pp. 91-93.»

⁶² Habermas descrive questa "svolta" nei termini di una "drastica inversione tra l'orizzonte d'attesa e lo spazio dell'esperienza". Cfr. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (vedi nota 57), p. 24.

di costruzione (ibid., p. 587; GS I, 3, p. 1242; II, 2, p. 468; I, 1, p. 703, Tesi XVII).⁶³ Per questo la storia non può, secondo Benjamin, venir raccontata, ma tutt'al più solo "citata" (PW I, p. 595): anche in queste "citazioni", in questi frammenti di passato, il contesto storico non va tuttavia perso completamente, poichè esso, come nel caso degli oggetti di una collezione (ibid., p. 271), è contenuto interamente, in quanto storia passata e futura di una vita e di un'epoca, in ogni singolo frammento (GS I, 2, p. 703, Tesi XVII).

Lo sguardo del collezionista, così come quello dell'allegoria, rappresentano, d'altra parte, un *analogon* dell'alienazione e della mercificazione tipiche della modernità (GS I, 2, pp. 660; 670; I, 3, p. 1074; PW I, pp. 438 sg.). Non stupisce, quindi, che il modello ideale della ricezione del passato, e in particolare dell'antichità, sia rappresentato per Benjamin proprio dalla moda: la moda, in quanto categoria dell'effimero per antonomasia, si appropria del passato compiendo quel "salto di tigre" che è proprio anche dei movimenti rivoluzionari, annullando cioè qualsiasi distanza temporale (GS I, 1, p. 701, Tesi XIV; I, 3, p. 1236). Il risultato di una tale appropriazione dell'antichità non è tuttavia il classico, ciò che è destinato a durare nel tempo, bensì, al contrario, l'effimero, il transitorio (GS I, 2, p. 586): due categorie che non hanno in Benjamin alcun significato negativo, se è vero che esse sono proprie anche dell'angelo (cfr. GS II, 1, p. 246). Anche l'effimero, ogni attimo fuggente, contiene infatti in sé, secondo Benjamin, l'eternità intera: la realizzazione messianica non sta alla fine della storia, bensì in ogni "origine", in ogni singolo attimo, che rappresenta la porta attraverso cui può giungere il messia (GS I, 1, p. 704).

Benchè l'elaborazione esplicita di tale concezione della storia sia di quasi vent'anni posteriore al saggio di Benjamin sul *Compito del traduttore*, pure questa teoria può e deve essere considerata come la premessa diretta alle idee sulla traduzione espresse in quello scritto.⁶⁴ C'è infatti, come dimostra la ricorrenza di alcune figure concettuali dominanti, una continuità sostanziale tra le tesi sulla storia di Benjamin, la sua concezione della letteratura e del ruolo della critica, e i suoi scritti metafisici giovanili sul linguaggio. Proprio il saggio sulla traduzione rappresenta però, non a caso, il punto d'incontro di queste diverse fasi della produzione benjaminiana e contiene in sé, per usare un'immagine cara a Benjamin, la propria preistoria e il proprio futuro.⁶⁵ mentre collega infatti, da una parte, le riflessioni di Benjamin sul linguaggio ai lavori di critica letteraria, esso rimanda dall'altra, in quanto introduzione alla traduzione dei *Tableaux Parisiens*, direttamente a Baudelaire, nel nome del quale si attuerà quella trasposizione ed applicazione di alcuni motivi centrali della teoria letteraria alla teoria della storia.

È infatti soprattutto in Baudelaire, incarnazione suprema dell'"eroe moderno", che Benjamin trova esemplarmente rappresentato un modello di mediazione produttiva tra passato e presente, tra antichità e modernità (cfr. GS I, 2, pp. 584 sgg.). In Baudelaire Benjamin vede espressa "una concezione monadologica" della storia dell'arte (PW I, p. 378), in cui "il

⁶³ "Premessa della »costruzione« è la »distruzione«, afferma Benjamin, e continua: affinché l'attualità possa riferirsi a un frammento di passato, è necessario che non vi sia nessuna continuità tra di loro" (PW I, p. 587).»

⁶⁴ Benjamin afferma, in una lettera a Gretel Adorno, di aver portato in sé quella concezione della storia che ha poi formulato nelle *Tesi*, per più di vent'anni (GS I,3, p. 1226).

⁶⁵ Benjamin stesso sembra aver avuto chiara coscienza della centralità di questa tematica per il suo pensiero. Cfr. la lettera già ricordata a Scholem (vedi nota 55).

progresso non consiste nella continuità temporale, bensì nelle sue interferenze” (ibid., p. 593). La modernità, più che rappresentare un’epoca storica determinata, si definisce secondo Baudelaire solo in rapporto all’antichità, in quanto energia capace di appropriarsene (GS I, 2, p. 584; PW I, p. 309). La modalità di tale appropriazione, che Benjamin non ritrova tanto nelle elaborazioni teoriche di Baudelaire, che gli appaiono invece alquanto superficiali (GS I, 2, p. 585),⁶⁶ quanto piuttosto nelle sue poesie, non è quella della continuità storica, bensì, al contrario, quella dello sguardo allegorico della malinconia, che, immerso nell’incessante mutamento e nella caducità del presente, supera d’un balzo la distanza di secoli e si affissa su un’immagine del passato, per ritrovarvi la propria esperienza di estraneità e caducità (GS I, 2, pp. 584 sgg.).⁶⁷

In contrasto con l’armoniosa e in sé conchiusa “falsa apparenza di totalità” simulata dal simbolo classico (cfr. GS I, 1, pp. 336 sgg.), l’allegoria rappresenta per Benjamin il luogo dell’interruzione, del frammento e della rovina (cfr. ibid., pp. 350 sgg.). È quanto egli riconosce soprattutto dall’analisi del dramma barocco tedesco, in cui la storia, che pure ne costituisce l’oggetto principale (cfr. ibid., pp. 242 sgg.), non vi appare come continuità di un passato concluso, bensì solo come decadenza (ibid., p. 343), come ammasso di rovine e repertorio di frammenti sempre aperto all’utilizzazione allegorica di una poesia intesa come *ars inveniendi* (ibid., pp. 353 sgg.).

Alla frammentarietà dell’oggetto di ricerca corrisponde, come spesso in Benjamin, una specifica teoria critica: tanto nell’opera progettata sui *Passaggi parigini*, quanto nel *Dramma barocco*, Benjamin cerca di render conto della frammentarietà ed individualità dei fenomeni attraverso la categoria dell’”origine” (cfr. PW I, p. 557). Simile all’”immagine dialettica” delle tesi sulla storia, l’”origine” non implica una dimensione temporale di nascita e divenire, ma rappresenta bensì un arresto del flusso temporale, un vortice che contiene in sé il proprio passato e il proprio futuro (GS I, 1, p. 226). Anche l’opera d’arte dunque, come il fenomeno storico, rappresenta per Benjamin una monade, in cui è racchiusa, per un’armonia prestabilita, la propria interpretazione oggettiva (ibid., p. 228). Il soggetto di tale interpretazione non è, dunque, il fruitore dell’opera, bensì, come Benjamin aveva già scritto nel *Concetto di critica d’arte nel romanticismo tedesco*, l’opera stessa (cfr. ibid., pp. 65 sgg.). Nella “vita delle opere” (ibid., p. 227) si attua un progressivo movimento di decadenza del “contenuto oggettivo” che lascia posto al “contenuto di verità”, in cui l’opera, rinata, “si afferma come rovina” (ibid., p. 358; pp. 125 sg.). La distanza temporale, quindi, lungi dal rappresentare un ostacolo all’interpretazione critica, ne costituisce la premessa necessaria (ibid., pp. 125 sg.). La funzione della critica, in quanto parte della “vita delle opere”, consiste proprio in questa separazione: in quanto “mortificazione dell’opera” (ibid., p. 357), essa deve distruggerne la

⁶⁶ Habermas parte invece proprio dalle teorizzazioni di Baudelaire per introdurre la propria concezione della modernità. Cfr. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (vedi nota 57), pp. 17 sgg.

⁶⁷ Il modello di questo rapporto tra passato e presente Benjamin lo vede rappresentato soprattutto nella poesia di Baudelaire: *Le cygne* (GS I, 2, pp. 585 sg.) Cfr. l’analisi di questa tematica condotta da F. Apel in riferimento alla traduzione compiuta da Benjamin di alcune poesie di Baudelaire: “Das Alte und das Neue in Benjamins Baudelaire-Übersetzungen”. In: F. Apel: *Sprachbewegung* (come nota 3), pp. 177-192.

“bella apparenza” e la “falsa totalità”, per trasformarla quindi in frammento e liberarne così il “contenuto di verità” (ibid., p. 181; cfr. p. 85).⁶⁸

In questa prospettiva anche per Benjamin, come già per il romanticismo tedesco, la critica e la traduzione vengono praticamente a coincidere (GS IV, 1, p. 15; cfr. anche GS I, 1, p. 70). Le traduzioni rappresentano infatti un momento della vita dell’opera, quando questa abbia “raggiunto l’epoca della sua fama. [...] In esse la vita dell’originale raggiunge sempre di nuovo il suo ultimo e più comprensivo sviluppo.” (ibid., p. 9) Anche nel campo della traduzione, come in quello della filosofia della storia, Benjamin compie una “rivoluzione copernicana”, liberando la traduzione dal compito della mediazione di contenuti: poichè l’essenziale dell’opera d’arte non consiste nella comunicazione, allo stesso modo anche la traduzione non può e non deve servire al lettore (ibid., p. 9). Indipendentemente dalla possibilità concreta di una trasposizione in un’altra lingua, la “traducibilità” fa parte infatti dell’essenza stessa dell’opera, allo stesso modo in cui ogni attimo storico contiene in sé il proprio futuro e “l’attimo indimenticabile” rimane tale anche se nessuno dovesse più ricordarlo (ibid., p. 10).

Solo dopo aver liberato la traduzione dal compito della trasmissione di senso, Benjamin può ridurla alla pura traduzione del nome, operando così un’‘atomizzazione’ paragonabile a quella che egli porterà poi a termine nel campo della teoria letteraria e nella filosofia della storia. Già nei suoi scritti linguistici giovanili Benjamin aveva sviluppato, in opposizione all’uso “borghese”, puramente strumentale della lingua (GS II, 1, p. 144), una sorta di ‘metafisica del nome’. Solo nel nome, infatti, si manifesta secondo Benjamin “in un attimo” e “simile a un lampo” (ibid., pp. 206; 209), l’essenza stessa delle cose; un’essenza che è, a sua volta, linguistica, in quanto riflesso del nome creatore di Dio. Il nome utilizzato dalla lingua umana, invece, non ha più questa forza creatrice, ma in esso l’uomo acquista conoscenza delle cose, e nominandole le comunica a Dio, chiudendo in tal modo una sorta di circolo emanazionistico (cfr. ibid., p. 157), in cui la lingua degli uomini è una “traduzione” della lingua inferiore delle cose, mentre “l’oggettività della traduzione” è garantita dal nome creatore di Dio (ibid., p. 151). È significativo il fatto che anche questa “traduzione” da una lingua inferiore ad una superiore non avvenga, secondo Benjamin, attraverso “astratte regioni di uguaglianza e di somiglianza”, bensì attraverso “una continuità di trasformazioni” (ibid., p. 151). Il legame esistente tra il nome e l’essenza non è infatti, come Benjamin ha scritto in un altro saggio dello stesso periodo, quello di una continuità analogica, bensì, al contrario, un rapporto di discontinuità che è forse possibile chiamare “allegorico”, secondo il significato proprio che questo termine ha nel *Dramma barocco tedesco*.⁶⁹

⁶⁸ Sulla funzione che la critica riveste secondo Benjamin nella vita dell’opera, a partire dagli scritti giovanili fino alle tesi sulla storia, cfr. K. Garber: *Benjamins ästhetische Theorie der Rezeption*. In: ID.: *Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin*. Tübingen 1987, pp. 3-58.

⁶⁹ Cfr. in particolare: J. Leinweben: *Mimetisches Vermögen und allegorisches Verfahren. Studien zu Walter Benjamin und seiner Lehre vom Ähnlichen*. Marburg 1978. Per caratterizzare la “somiglianza non sensibile” tra il nome e il suo significato, Benjamin non solo anticipa l’immagine della “costellazione” (GS II, 1, p. 206), di cui si servirà nel *Dramma barocco tedesco* per esemplificare il rapporto tra idea e fenomeno (GS I, 1, pp. 214 sg.), ma si riferisce, in particolare, al rapporto tra significato e lettera scritta, piuttosto che a quello tradizionale tra suono e significato (GS II, 1, pp. 208 sg.): proprio nella lettera scritta, però, nel geroglifico e nel rebus, l’allegoria trova la propria origine e il proprio *analogon* (cfr. GS I, 1, pp. 344 sgg.).

Se il nome rappresenta dunque il centro monadico della lingua paradisiaca, la frase invece, ovvero il “giudizio”, in cui il nome, uscendo da se stesso per comunicare qualcosa che sta al di fuori di sé, si trasforma in puro strumento, rappresenta il vero peccato originale ed è la causa della molteplicità delle lingue umane (ibid., pp. 152 sgg.). Seppure questo processo di disgregazione non può essere invertito e l’unità originaria di tutte le lingue non è più accessibile all’uomo, pure il compito principale della traduzione consiste secondo Benjamin proprio nell’ “espressione dell’intimo rapporto delle lingue tra di loro” (GS IV, 1, p. 12). Benjamin sembra trovarsi qui molto vicino a Humboldt, quando afferma l’intima parentela delle lingue, consistente in ciò che esse “vogliono dire” (ibid., p. 12), e attribuisce alla traduzione – citando Pannwitz – il compito di allargare e di approfondire gli orizzonti della lingua del traduttore (ibid., p. 20). Una tale concezione ‘lineare’ dell’evoluzione linguistica contrasterebbe tuttavia con l’idea che Benjamin ha dell’evoluzione storica in generale. Egli sa infatti – come scriverà all’epoca delle *Tesi di filosofia della storia* –, che proprio sulla fede in una lingua universale si fonda l’idea della storia universale e quindi la fede nell’infinito progresso dell’umanità (GS I, 3, pp. 1240 sgg.). Per questo, nel saggio sulla traduzione Benjamin si affretta a negare che l’affinità delle lingue umane consista in una “parentela” storica: la loro affinità è data piuttosto dal fatto che “in ognuna delle lingue, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: la pura lingua.” (GS IV, 1, p. 13). Questa “pura lingua”, che “non indica e non esprime più nulla” (ibid., p. 19), è quella che Benjamin definirà più tardi anche come “prosa del mondo messianico”: una lingua dell’assoluta attualità, che non viene parlata ma solo vissuta come festa (GS I, 3, pp. 1238 sg.). E così come la realizzazione messianica della storia non sta alla fine di un’evoluzione, ma è presente in ogni singolo attimo storico, anche la “lingua pura”, in quanto “prosa messianica”, è contenuta quale “intenzione”, ovvero come “rinvio”,⁷⁰ in ogni lingua umana. Ciò significa, però, che essa non va ricercata tanto in una qualche caratteristica positiva della lingua, bensì, al contrario, proprio nel suo limite, in ciò che una lingua non è e non può esprimere. Per questo, quando Benjamin parla di una “integrazione” delle lingue attraverso la traduzione, egli non pensa assolutamente, come potevano pensare ancora Humboldt o Schleiermacher, ad un processo di progressivo avvicinamento, e quindi allargamento semantico e sintattico delle lingue. La “pura lingua”, di cui ogni lingua umana è un frammento, non rappresenta infatti una sorta di fondo comune o di spirito universale, atto a garantire a priori la comunicabilità delle lingue tra loro: i diversi “modi di pensare”, che ogni lingua ritaglia all’interno della “lingua della verità”, sono tra loro opposti ed incommensurabili (cfr. GS IV, 1, p. 14), cosicché non vi è comunicazione possibile tra lingue diverse. Il compito della traduzione allora non è quello di far coincidere, almeno tendenzialmente, i diversi “modi di pensare”, ovvero di sovrapporli secondo una “vaga somiglianza” (ibid., p. 13), bensì piuttosto quello di giustapporli nella loro assoluta estraneità. È questo il significato di quell’immagine notissima di Benjamin, in cui la traduzione viene

⁷⁰ Sul significato del termine “Intention”, usato da Benjamin, cfr. Menninghaus: *Sprachmagie* (vedi nota 55), p. 51.

paragonata ad un'opera di restauro che cerca di far collimare, indipendentemente dalla loro forma, i cocci di un vaso rotto (ibid., p. 18). Il risultato di tale operazione rimarrà, bensì, anch'esso un frammento, ma proprio il suo carattere incompiuto indicherà un'unità superiore e susciterà la nostalgia di una integrazione delle lingue. È vero altresì, che ogni traduzione viene condannata, in tal modo, ad essere un'opera solo transitoria, "un modo provvisorio di fare i conti con l'estraneità delle lingue." Ma d'altra parte "una soluzione diversa di questa estraneità, che non sia solo temporale e provvisoria, bensì momentanea e definitiva", riamane per Benjamin "preclusa all'uomo e nemmeno perseguibile immediatamente" (ibid., p. 14).

Anche il processo di traduzione, come quello dell'evoluzione storica e letteraria, è caratterizzato dunque per Benjamin, in quanto mediazione tra due lingue o due culture diverse, dalla discontinuità. Una discontinuità che si riflette anche nella "frattura" che distingue il rapporto tra espressione linguistica e contenuto nella traduzione da quello dell'originale: se nell'originale essi formano infatti "una certa unità come il frutto e la scorza, la lingua della traduzione avvolge invece il proprio contenuto come un mantello regale in ampie pieghe." (ibid., p. 15) Questa estraneità dell'espressione linguistica al suo contenuto, che potrebbe senz'altro venir definita "barocca",⁷¹ può essere raggiunta secondo Benjamin solo da una traduzione letterale, che si attenga unicamente al nome, tralasciando invece la frase, che si frappone come un muro davanti alla lingua dell'originale (ibid., p. 18). Affermando in tal modo la necessità di un'assoluta fedeltà alla lettera e prescindendo completamente dal senso (cfr. ibid., pp. 17 sg.), Benjamin capovolge uno dei principi classici fondamentali della teoria della traduzione, che raccomandava, secondo la nota formulazione di San Gerolamo: "Non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu".⁷²

L'ideale o l'archetipo di questo tipo di traduzione Benjamin lo ritrova, d'altra parte, nella versione interlineare della Bibbia, il cui testo appartiene immediatamente alla verità e alla dottrina: una dottrina che pretende una traducibilità infinita e che porta scritta tra le righe la propria traduzione virtuale (ibid., p. 21). Quest'ultimo rimando di Benjamin alla Bibbia, e in particolare alla "dottrina", rinvia di nuovo al problema centrale della tradizione e dello studio, da cui siamo partiti. È infatti proprio nel costante confronto con la tradizione ebraica che Benjamin ha sviluppato la sua concezione di un rapporto produttivo e liberatorio con la tradizione,⁷³ derivandone anche il suo "metodo ermeneutico", che consiste "in un'esegesi in movimento che si offre quale mediazione liberatoria nei confronti dei testi letterari stessi."⁷⁴ Non è quindi un caso, che proprio mentre sta lavorando ai *Passaggi Parigini* e poco prima di

⁷¹ Non a caso le traduzioni di Hölderlin, che Benjamin nel *Dramma barocco tedesco* chiamerà appunto "barocche" (GS I, 1, pp. 364-65), rappresentano gli "archetipi della loro forma" (GS IV, 1, p. 21)

⁷² Cfr. Hieronymus: *Brief an Pammachius*. In: H.J. Störig [Hrsg.]: *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt 1973., pp. 1 sgg. Per una storia di questo principio cfr. Georges Mounin: *Teoria e storia della traduzione* (vedi nota 45), pp. 31 sg. In realtà, però, Benjamin stravolge questo concetto tradizionale, interpretandolo come "libertà di una resa del senso e al suo servizio la fedeltà nei confronti della parola". Per questo motivo egli crede di scoprire una contraddizione insita in questa equazione, poiché la fedeltà alla lettera non può servire alla resa del senso (GS IV, 1, pp. 17 sg.). In conclusione Benjamin fa però ugualmente proprio questo principio, credendo di ritrovarvi un significato più profondo e interpretando la libertà come superamento della necessità della resa del senso (ibid., p. 19). Poco dopo Benjamin complica tuttavia ulteriormente le cose, attribuendo la libertà anche al rapporto con la lingua propria del traduttore (ibid.).

⁷³ Cfr. G. Schiavoni: *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*. Palermo 1980, pp. 149 sgg.

⁷⁴ Ibid., p. 151.

stendere le *Tesi di filosofia della storia*, Benjamin ritorni ancora una volta sull'opera di Kafka, che rappresenta per lui la massima espressione della moderna "malattia della tradizione". Kafka è infatti per Benjamin colui che ha rinunciato a qualsiasi verità ultima, pur di non rinunciare alla trasmissibilità della tradizione.⁷⁵ Il mezzo di questa trasmissione è rappresentato però in Kafka, ma anche in Benjamin stesso, dallo studio, perché "il sapere diventa tramandabile solo in colui che lo ha concepito come tramandato – il quale acquista poi una libertà inaudita."⁷⁶ Questa "libertà inaudita" nei confronti della tradizione non è rappresentata, tuttavia, solo dalla leggerezza e dal fanatismo quasi clowneschi dei molti "studenti senza dottrina" nell'opera di Kafka (GS II, 2, pp. 434 sgg.). Lo studio, in quanto "categoria messianica" in Kafka (GS II, 3, p. 1166), è diretto infatti innanzitutto "contro il poter dei capi": pur fondando la tramandabilità della tradizione, esso rende liberi dal potere coercitivo di una tradizione non legittimata, quale poteva essere per Kafka quella rappresentata dallo *Zaddiktum*.⁷⁷

Che Gadamer definisca invece "formazioni orribili" le traduzioni del tipo propugnato da Benjamin, in cui viene ricercata una corrispondenza parola per parola tra testi di due lingue diverse (WM II, 197), è l'espressione coerente di un diverso rapporto con la tradizione. "Una frase tradotta – afferma Gadamer –, se non è stata trasformata da un maestro della traduzione in maniera così radicale, che non sia più possibile riconoscere dietro di essa la presenza di una frase viva, è come una carta geografica in confronto al paesaggio stesso che rappresenta." (ibid., 197) Proprio quest'immagine utilizzata da Gadamer esprime però perfettamente ciò che per Benjamin la traduzione doveva rappresentare: essa non doveva imitare e nascondere l'originale, ma farsi invece trasparente e, ad un più alto grado di astrazione, rinviare ad esso in ogni momento.

È vero che in *Wahrheit und Methode* Gadamer, pur senza ricordare né le teorie romantiche, né tantomeno Benjamin, aveva fatto almeno apparentemente delle concessioni alla teoria della traduzione "straniante" (cfr. WM I, p. 390 e nota 2). In realtà, però, egli intende questo effetto "straniante" come un tentativo di "compromesso", come una fusione degli orizzonti della lingua dell'originale e di quella del traduttore. L'accento cade cioè anche qui, come nel caso del rapporto con la tradizione, sulla continuità con il passato e con ciò che è estraneo. Mentre Gadamer sottolinea la fedeltà che il traduttore deve alla propria madrelingua (WM I, 390), manca invece nella sua teoria qualsiasi accenno alla funzione innovativa esercitata dalla traduzione sulla lingua e sull'orizzonte culturale della nazione.⁷⁸ È

⁷⁵ Lettera a Gershom Scholem del 12 giugno 1938. In: Walter Benjamin: *Briefe*. Hrsg. und mit Anmerkungen versehen von G. Scholem und Th. Adorno. Frankfurt a.M. 1978, vol. II, p. 763.

⁷⁶ Lettera a Scholem del 6 settembre 1917. In: Walter Benjamin: *Briefe* (vedi nota 75), vol. I, p. 146.

⁷⁷ Cfr. sul rapporto di Kafka con la tradizione: G. Baioni: *Kafka. Letteratura ed ebraismo*. Torino 1984, in particolare il capitolo sesto, pp. 152 sgg. Qui anche i riferimenti a Benjamin, pp. 163 sgg.

⁷⁸ È vero altresì che Gadamer cita più tardi le concezioni di Humboldt sull'infinita perfettibilità delle lingue umane, ricordando anche la possibilità da quest'ultimo attribuita al soggetto di agire produttivamente sulla lingua, allargandone l'orizzonte culturale ed espressivo (cfr. WM I, pp. 443 sgg.). Partendo di qui Gadamer giunge anche ad affermare la fondamentale ed essenziale libertà dell'uomo dal mondo e dall'ambiente che lo circonda: una libertà che è anche linguistica, "nei confronti dei nomi che diamo alle cose" (ibid., p. 448). Gli strumenti di questa libertà e di questa apertura sono anche per Gadamer, sempre sulle tracce di Humboldt, lo studio delle lingue e delle letterature straniere (ibid., pp. 445 sg.; p. 452). Questo argomento, che indica la via

significativo a questo proposito il fatto che “la costante rinuncia” che anche Gadamer richiede al traduttore non riguardi, come ad esempio in Humboldt o in Schleiermacher, né la sua sensibilità linguistica, né quella estetica. A farne le spese è in Gadamer, piuttosto, sempre l’originale stesso, necessariamente semplificato e banalizzato dalla traduzione (cfr. *ibid.* p. 390). A differenza di Humboldt, Gadamer sostiene infatti la necessità per il traduttore di prendere posizione e di chiarire tutti i punti oscuri dell’originale: “la traduzione, come ogni interpretazione, è una chiarificazione enfaticamente. Chi traduce deve assumersi la responsabilità di tale enfaticazione. Non può lasciare in sospeso nulla che non gli riesca chiaro. Deve decidere il senso di ogni sfumatura.” (*ibid.*, p. 389).

Proprio il modello della traduzione può servire, d’altra parte, a esemplificare una delle aporie fondamentali a cui necessariamente conduce la fede di Gadamer nella continuità storica e quindi nella coappartenenza originaria di interprete e oggetto dell’interpretazione nel contesto della tradizione. Per giustificare la pretesa di universalità dell’ermeneutica filosofica, Gadamer ricorre infatti all’“universalità della ragione”, che “si sottrae alla prigionia del linguaggio” e permette quindi di capire qualsiasi “tradizione che ci è estranea”, garantendo a priori anche la traducibilità di ogni testo e di ogni lingua in un’altra. Con questo ricorso alla “ragione universale”, Gadamer giunge però addirittura a negare quello che Schleiermacher aveva inteso come il principio fondamentale di tutta l’arte dell’interpretazione,⁷⁹ ovvero “l’intima connessione tra contenuto e parola”. Superando questo principio, che rappresenta anche il “tormento del tradurre”, Gadamer finisce però non solo per trasformare in pura apparenza ogni problematica della traduzione, bensì per rendere vano anche qualsiasi approccio ermeneutico (cfr. WM I, pp. 405 sg.).

L’idea che Vincenzo Errante ha della traduzione non è lontana da quella di Gadamer, e in qualche caso la coincidenza è quasi letterale. Così, ad esempio, quando anche Errante sostiene la necessità di una “traduzione esegetica (cioè: esplicativa: e quindi a volte, per conseguente necessità, più *effusa* dell’originale).”⁸⁰ Sempre in consonanza con Gadamer, anche Errante rifiuta decisamente quel tipo di traduzioni “stranianti” che rimandano continuamente all’originale e obbligano “tutte le energie della nostra lingua magnifica [...] a piegarsi sotto il giogo crudele di un mostruoso ricalco letterale.”⁸¹ Più che ai teorici romantici della

di un rapporto più produttivo e aperto verso il futuro con la tradizione, non è tuttavia mai stato utilizzato da Gadamer in risposta alle critiche di “conservatorismo” mossegli dai rappresentanti della teoria critica (vedi più sopra, pp. **).

⁷⁹ Cfr. qui sopra: nota 54.

⁸⁰ V. Errante: *Prefazione alla terza edizione di J.W. Goethe: Faust. Tragedia*. Traduzione in versi italiani di V. Errante. Firenze 1948, p. XVIII. Errante prosegue, affermando che “a trasferir veramente e compiutamente in Poesia italiana Poesia germanica, non si giunge senza questo accorto processo di continua chiarificazione ed esplicazione in atto, attraverso i mezzi della parola poetica nel discorso poetico”. *Ibid.* Cfr. anche V. Errante: *La lirica di Hoelderlin*. Volume Primo. Riduzione in versi italiani. Saggio biografico e critico. Firenze 1943, pp. 106 sg.

⁸¹ V. Errante: *La lirica di Hoelderlin* (vedi nota 80), p. 108. Cfr. anche, contro una traduzione “filologicamente fedele”, “nel senso del ricalco letterale e metrico”: *Faust. Tragedia* (vedi nota 80), p. XVII.

traduzione, che pure ricorda,⁸² Errante si riferisce, non a caso, a Willamowitz,⁸³ il cui ideale di traduzione consisteva nel “far parlare il poeta antico in maniera così chiara e immediatamente comprensibile, come egli ha parlato ai suoi contemporanei.”⁸⁴ Proprio Willamowitz aveva però duramente criticato le traduzioni di Humboldt e Schleiermacher, rigettando qualsiasi calco metrico e sostenendo invece la necessità per il traduttore di trovare nella tradizione della propria lingua e letteratura un metro corrispondente a quello del testo straniero.

Due cose, fondamentalmente, impedivano a Errante un approccio diverso al problema della traduzione: la fede nell’universalità dello spirito umano e quindi nella immutata validità dei valori umanistici, da una parte, la sua sensibilità estetica e la fedeltà alla distinzione crociana tra Poesia e non-Poesia, dall’altra.

È infatti la fede di Errante nell’ “identità sostanziale dell’ignuda anima umana”⁸⁵ a permettergli non solo di ascoltare, simile all’eco del mare rinchiuso in una conchiglia, “la voce dei secoli trascorsi”⁸⁶ e di assorbire per una sorta di osmosi le opere passate, integrandole alla propria natura organica più profonda,⁸⁷ bensì ad aprirgli l’accesso alla poesia dell’umanità intera, dalla preistoria fino al presente, in tutte le terre e quindi in tutte le lingue del mondo.⁸⁸

Per quanto riguarda poi la “*vexata questio*” sulla legittimità della traduzione poetica, Errante non solo ne sostiene la possibilità, ma afferma “anche la »necessità del tradurre in poesia la poesia. Proprio per non defraudare la poesia dell’elemento suo forse più peculiare, più organico e più vitale: il *melos*.”⁸⁹ Il fatto che ogni traduzione, in quanto prodotto dell’incontro con le “caratteristiche della nuova lingua e con tutta la sua tradizione poetica”, con “gli spiriti dell’epoca nuova” e, non da ultimo, con “il temperamento e la sensibilità dell’interprete”, rappresenti per Errante un’ “interpretazione soggettiva”,⁹⁰ non le toglie nulla della sua legittimità, se è vero che la poesia stessa è per lui espressione della più assoluta individualità e varia continuamente nella mutevole soggettività dei suoi lettori e dei suoi critici.⁹¹

Traducendo, Errante intende dunque scrivere poesia italiana, fedele ai suoi metri poetici⁹² e alle “sue inviolabili peculiarità e tradizioni”,⁹³ senza obbligare i suoi lettori ad uscire dal loro orizzonte culturale. Per questo egli si sforza, ad esempio, “d’importar sotto il nostro cielo” la lirica hölderliniana, attribuendole, per così dire, “la cittadinanza italiana”, e trasferendo la “rarefatta atmosfera della *Unendlichkeit*, e cioè dell’»in-finito« germanico, sul piano della

⁸² Cfr. l’introduzione a: *Orfeo*. Il tesoro della lirica universale interpretato in versi italiani. A cura di V. Errante e E. Mariano. Firenze 1950, p. XVIII. Tra i motti premessi a questa raccolta figura anche una frase tratta dall’introduzione di Humboldt alla versione dell’*Agamennone*.

⁸³ Cfr. Vi. Errante: *La poesia di Catullo*. Volume secondo. Commento. Milano 1943, p. 14.

⁸⁴ Cfr. U. von Willamowitz-Moellendorff: *Die Kunst der Übersetzung*. In: *Das Problem des Übersetzens* (vedi nota 72), pp. 139 sgg. Il passo citato a p. 143.

⁸⁵ *Orfeo* (vedi nota 82), p. XIII

⁸⁶ V. Errante: *Il mito di Faust*. Bologna 1924, pp. X-XI.

⁸⁷ Cfr. *Faust. Tragedia* (vedi nota 80), p. XIV.

⁸⁸ Cfr. *Orfeo* (vedi nota 82), pp. XI sgg.

⁸⁹ V. Errante: “Prefazione” a: *Parnassiani e simbolisti francesi*. Firenze 1953, p. XXXVIII. Cfr. anche: *Orfeo* (vedi nota 82), pp. XVI sgg.

⁹⁰ Errante: *Faust. Tragedia* (vedi nota 80), p. XV.

⁹¹ Cfr. *Orfeo* (vedi nota 82), pp. XVI sg.

⁹² Cfr. Errante: *Hoelderlin* (vedi nota 80), pp. 109 sgg.

⁹³ Errante: *Faust. Tragedia* (vedi nota 80), p. XVII.

“Vollendung”, e cioè del »finito« latino.” Il risultato di questo trasferimento di “una poesia germanica – la lirica di Hölderlin – in poesia italiana”,⁹⁴ è rappresentato da un compromesso anticheggiante, che si rifà ad un gusto poetico impressionistico anteriore alle due guerre.⁹⁵ È pur vero che Errante, attraverso questo compromesso, riesce nell’intento di “render più agevole ai lettori il godimento diretto e immediato della poesia hölderliniana come Poesia”,⁹⁶ e ci offre talvolta dei “frutti succulenti”.⁹⁷ Pure noi dobbiamo chiederci ugualmente se una tale traduzione abbia oggi ancora un significato, o se non corrisponda piuttosto maggiormente alla nostra epoca – in cui non solo l’universalità della ragione, ma nemmeno la continuità della tradizione, sia pure quella umanistica, sono più date a priori – una traduzione “inattuale”, nel senso nietzscheano del termine; una traduzione, cioè, che si opponga ad un puro godimento estetico e museale di ciò che è passato o è estraneo, e invece di nascondere le fratture che ci dividono da altre epoche e da altre culture ne provochi, proprio sottolineandone l’alterità, un’appropriazione attiva e costruttiva, rivolta al futuro.

D’altra parte però Errante è sempre assolutamente cosciente non solo della distanza storica e culturale che separa la traduzione dall’originale, bensì anche della funzione – spesso oppositiva – che ha per lui e per il presente la traduzione e quindi la trasmissione di un determinato testo.⁹⁸ Di qui quella contraddizione fruttuosissima, per cui Errante, che voleva risparmiare al lettore ogni fatica, sente poi il bisogno di accompagnare le sue più significative traduzioni con ampi commenti “integrativi della versione”, che mostrino al lettore quel “lavoro storico-filologico-estetico, e insomma critico, che, non fissato sulla carta, ma svoltosi nell’intimità del traduttore, rimane pertanto del tutto ignoto ai lettori.”⁹⁹ La traduzione poetica è infatti anche secondo Errante “«il risultato poetico» di un proprio solertissimo studio. Lavoro di preparazione storico-filologica, prima; di valutazione estetica, poi.”¹⁰⁰ Ed ecco allora ritornare anche in Errante quella categoria dello “studio” a mio avviso fondamentale per qualsiasi fondazione ermeneutica, in quanto contiene in sé il piacere disinteressato della vera esperienza estetica, assieme al lavoro dell’interprete e a una volontà plasmatrice rivolta verso il futuro. Anche le traduzioni di Errante sono, in questo senso, come egli è solito ripetere, il risultato di una “frequentazione assidua”, ovvero, per utilizzare le parole di Herder, l’espressione della “vita intera di uno studioso”.

⁹⁴ Ibid., p. 108.

⁹⁵ Cfr. il contributo di Luciano Zagari che apparirà negli atti del Convegno.

⁹⁶ Errante: *Hoelderlin* (vedi nota 89), p. 107.

⁹⁷ Così li ha chiamati Zagari nella relazione tenuta al Convegno su Errante.

⁹⁸ Frequenti sono nell’opera di Errante i riferimenti alla barbarie della guerra, a cui egli cerca di opporre le proprie traduzioni delle opere più rappresentative dei valori dell’umanesimo classico.

⁹⁹ Errante: *Catullo* (vedi nota 83), p. 10.

¹⁰⁰ Ibid.

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI UTILIZZATE:

- GS = Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1974 sgg.
- HI = Apel, Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel, Habermas: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt a.M. 1971
- HK = F.D.E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. Hrsg. v. M. Frank. Frankfurt a.M. 1977
- HSW = Johann Gottfried Herder: *Sämtliche Werke*. Hrsg v. N. Suphan. Berlin 1877 sgg.
- HW = Wilhelm von Humboldt: *Werke in fünf Bänden*. Hrsg. v. A. Flitner und L. Giel. Darmstadt 1979 sgg.
- KA = *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. v. E. Behler. München-Paderborn 1958 sgg.
- NW = Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. v. H.-J. Mähl und R. Samuel. München Wien 1978 sgg.
- PW = Walter Benjamin: *Das Passagenwerk*. Hrsg. v. R. Tiedemann. Frankfurt a.M. 1982
- SW = *Friedrich Schlegel's sämtliche Werke*. Dritte Abteilung. Zweiter Band. Berlin 1838
- WM = Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl., Tübingen 1990