

Furio Jesi teorico della traduzione

Ulisse Dogà

Ricercatore indipendente

Abstract The figure of the cultural anthropologist Furio Jesi has experienced a major rediscovery in recent years thanks to the commendable republication of his books and the publication of numerous unpublished works. In this rediscovery, however, a non-secondary aspect of this multifaceted author still remains in shadow, namely his philosophical and hermeneutic interest in the idea of translation. There are many traces of Jesi's interest in the theory of translation. A volume entitled *Translation and Duplicity of Languages* was not completed, but there are some chapters from this project (already published in magazines) and materials still awaiting publication. After the study of Walter Benjamin's *Essays on Language*, translation represents for Jesi a fundamental 'linguistic' junction of the relationship between the sacred and the profane, between myth and mythologem, between the origin and history of language. The aim of this essay will be to reconstruct and clarify Jesi's idea of 'translatability', trying to trace a common thread among the theoretical essays in which Jesi determines translation as a further gnoseological background of his 'mythological machine' on the one hand, and the excursus of history of the language and his critical essays on literature on the other.

Keywords Translation Studies. Philosophy of language. Gnoseology. German language. German literature.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Traducibilità del mito. – 2.1 Mito e linguaggio. – 2.2 Il mito del linguaggio in Walter Benjamin. – 2.3 La scienza del mito e la pura lingua. – 2.4 Il concetto di traducibilità. – 3 Traducibilità dei sistemi semiotici. – 3.1 La doppia significanza della lingua. – 3.2 La macchina mitologica come meccanismo traduttivo. – 3.3 La filosofia del linguaggio di Agamben. – 3.4 Linguistica e traduzione in Szondi. – 4 Conclusioni.



Peer review

Submitted 2021-04-07
Accepted 2021-04-17
Published 2021-07-26

Open access

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Dogà, U. (2021). "Furio Jesi teorico della traduzione". *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 55, 1-22.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2021/09/007

1 Introduzione

L'opera di Furio Jesi ha conosciuto negli ultimi anni una grande riscoperta. Dopo un periodo di oblio sono stati decisivi per una rinascita d'interesse gli interventi critici sulla sua opera da parte di interpreti come Schiavoni, Bidussa, Manera, Cavalletti e il prezioso contributo esegetico di Giorgio Agamben, la cui notorietà internazionale ha contribuito in modo decisivo alla divulgazione del pensiero di Jesi.¹ In questa riscoperta rimane però tuttora in ombra un aspetto non secondario del pensiero di Jesi, ovvero il suo interesse filosofico per l'idea di traduzione.² In particolare, è dopo lo studio approfondito del saggio di Benjamin «Die Aufgabe des Übersetzers» (Il compito del traduttore) che la problematica della traduzione, in senso esteso, si impone allo Jesi studioso della mitologia, ovvero quando si tratta di focalizzare lo snodo 'linguistico', ossia il passaggio dal mito come essenza metastorica al mitologema come materiale linguistico esperibile e indagabile scientificamente; un senso più ristretto del concetto di traduzione (linguistico-letteraria) diparte da questo sfondo per confluire in analisi particolari di testi letterari e poetici.³

1 Schiavoni, oltre a numerosi interventi nei volumi monografici di riviste dedicati a Jesi, ha portato a termine per Einaudi la monumentale traduzione del *Matriarcato* di Bachofen, promossa e iniziata da Jesi (Bachofen 1988); Bidussa aveva curato nel corso degli anni Novanta l'edizione de *L'accusa del sangue* (Jesi [1993] 2007) e la riedizione di *Germania segreta* (Jesi 1995); Cavalletti ha svolto una meritoria opera di riscoperta e cura di numerosi inediti: *Spartakus* (Jesi 2000), *Kierkegaard* (Jesi 2001), *Bachofen* (Jesi 2005), nonché di riedizione di libri ormai fuori commercio come *Letteratura e mito*, *Materiali mitologici*, *Cultura di destra*, *Esoterismo e linguaggio mitologico*; Manera ha raccolto il frutto di una lunga frequenza dell'opera di Jesi nella preziosa monografia *Furio Jesi: mito, violenza, memoria* (Manera 2012), ma a lui si devono anche la pubblicazione di inediti nella rivista *RIGA* (Belpoliti, Manera 2010); di Agamben si dirà dettagliatamente in seguito.

2 Fra i pochissimi interventi dedicati al tema della traduzione, Jesi, Cavalletti 2009 occupa un posto di rilievo, sebbene contenga dal nostro punto di vista delle problematiche; ricca di spunti interessanti, sebbene a volte troppo polemica, la tesi di laurea di Lolli (2015).

3 Per quanto riguarda i termini di traduzione 'allargata' come passaggio dal pensiero all'espressione e di traduzione 'specificata' come passaggio da una lingua naturale ad un'altra, si veda Mattioli (2001, 25). Dell'attenzione da parte di Jesi per la tematica della traduzione si hanno tracce a partire dalla metà degli anni Settanta, ovvero da un periodo in cui la riflessione sulla traduzione compiva passi fondamentali per trasformarsi in una disciplina autonoma (Meschonnic 1973; Folea [1973] 1991; Fortini 1974; Steiner 1975). Questa nuova tendenza influò però solo indirettamente sulle argomentazioni di Jesi e cioè nella misura in cui liberò da una certa patina esoterica e inserì di diritto nel canone classico degli studi traduttologici l'ardua speculazione teologico-linguistica di Walter Benjamin sull'idea di «pura lingua» e sul concetto di «traducibilità» contenuta nel saggio giovanile del 1921 *Die Aufgabe des Übersetzers*. Si vedano, per esempio, gli interventi di traduttori e critici al premio Monselice per la traduzione letteraria, fecondo laboratorio intorno al problema della traduzione in Italia. Fra i molti raccolti negli atti si segnala per acutezza un saggio di Cases proprio sul «Compito del traduttore» (cf. Cases 1973). In ogni caso, Jesi si colloca all'origine di questa discipli-

Di un volume intitolato *Traduzione e duplicità dei linguaggi. Studi su Rainer Maria Rilke II*, annunciato nella prefazione di *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke* del 1976, rimangono alcuni capitoli/saggi già editi nei primi anni Settanta, frammenti pubblicati postumi in riviste (Ferrari 2009; Belpoliti, Manera 2010) e materiali ancora oggi inediti. Obiettivo di questo lavoro sarà dunque chiarire l'idea jesiana di traduzione, cercando di tracciare un filo rosso fra i saggi e i passi teorici da un lato e gli excursus di storia della lingua e le indagini critico-letterarie e filologiche dall'altro. La prima parte di questo saggio sarà dedicata alla derivazione del concetto di traducibilità in Jesi dall'opera di Benjamin; nella seconda parte si tenterà uno sviluppo della problematica secondo categorie semiotico-linguistiche, facendo riferimento in particolare all'opera di Benveniste; si approfondiranno inoltre due ipotesi interpretative (di Agamben e di Szondi) sulla 'traduzione' di idee e concetti del pensiero in categorie linguistiche. Insieme si proverà la presenza dell'una e dell'altra ipotesi nell'approccio semiotico-linguistico di Jesi al dispositivo della macchina mitologica come anche nei passaggi dedicati dallo studioso alla traduzione di contenuti esoterici nel linguaggio poetico di Rilke.

2 Traducibilità del mito

2.1 Mito e linguaggio

La questione della traduzione emerge nella progressiva specificazione di quella che Jesi definisce «macchina mitologica», ovvero di quel meccanismo che produce materiali mitologici celando all'interno delle sue pareti impenetrabili l'essenza dei materiali stessi; la macchina è un paradigma gnoseologico che consente a Jesi di distinguere chiaramente il mito come vuoto insondabile rispetto al mitologema come concretizzazione linguistica e storica di quel punto di fuga. Jesi parla di «macchina mitologica» per la prima volta nel saggio «Lettura del *Bateau ivre* di Rimbaud» del 1972; qui Jesi paragona i luoghi comuni ai miti, nel senso che entrambi vogliono farci credere della loro esistenza celando però la loro essenza. Ma credere a questo rinvio, spiega Jesi, significa «credere che il mito esista autonomamente entro la macchina mitologica» mentre non credere a quell'essenza «equivale ad essere persuasi che la macchina mitologica sia di fatto vuota» (1996, 28). Ciò che in questa prima formulazione della «macchina» è importante

na e appartiene, se vogliamo, a quella che sarà poi definita la tendenza filosofico-ermeneutica della traduttologia, la quale ha avuto un effetto positivo sulla disciplina poiché colloca - oppure decentra - i suoi problemi in contesti più ampi e complessi, mettendo così in questione le tendenze formalistiche e normative in cui la traduttologia sembra periodicamente ricadere (Meschonnic 1982, 29).

per la nostra argomentazione è la coincidenza fra «macchina mitologica» e linguaggio della poesia moderna come «accezioni di un medesimo complesso funzionante» (1996, 29) la cui prerogativa è rimandare a un vuoto ontologico che gli strumenti linguistici della scienza del mito e della critica letteraria non possono determinare ulteriormente.

In ulteriori descrizioni e chiarificazioni da parte di Jesi della «macchina mitologica» (1979, 112; 1973, 105-9) egli ribadisce che la macchina non produce miti, ma materiali mitologici, dando così tregua alla fame di miti dell'uomo, ma celando al suo interno e collocando nel pre-essere ciò che continuamente stimola questa fame, ovvero il mito. Dal punto di vista gnoseologico lo scienziato del mito può alludere al cuore della macchina solo dicendo ciò che non è, sconfinando così inevitabilmente nell'ontologia negativa (1973, 84-5).

È nel capitolo «Scienza del mito e critica letteraria» contenuto nel libro *Esoterismo e linguaggio mitologico* e in una serie di materiali preparatori che Jesi torna sul legame fra mito e linguaggio e, introducendo paradigmi linguistici e traduttologici, cerca di decifrare «dalla parte del linguaggio» e non solo da un punto di vista gnoseologico il funzionamento della macchina mitologica; si tratta per Jesi di colmare una sfasatura che negli studi sul mito si crea inevitabilmente quando si considera il mito come sostanza che partecipa del linguaggio invece di considerarlo più propriamente «come atteggiamento linguistico», «linguaggio dei primordi» «in senso molto ampio» (Belpoliti, Manera 2010, 190) e cioè come linguaggio rituale, rappresentazione simbolica delle cose che accaddero in origine attraverso un codice di azioni e gesti. La sfasatura si colma quando il mito non è considerato dal punto di vista della verità metafisicamente intesa, più o meno adeguatamente esprimibile attraverso il linguaggio, ma dal punto di vista del linguaggio stesso che possiede una sua oggettività e verità (Agamben, Cavalletti 1999, 86).

Il rapporto fra mito e linguaggio - «dal punto di vista del linguaggio» - si determina come coagularsi in parola e narrazione non di un contenuto metafisico, ma delle gesta simboliche. Forzando il discorso jesiano possiamo definire tale passaggio come una vera e propria poetica della traduzione, in senso «molto ampio». Infatti, secondo Jesi, la funzione simbolica del mito e delle sue ripetizioni evocative

tende d'altronde a *tradursi* [corsivo nostro] naturalmente in parole: il mito non viene solo imitato ma, ovviamente, viene anche narrato affinché lo si possa imitare. E, il mito non può essere narrato che in forma mitologica. (Belpoliti, Manera 2010, 191)

Dal punto di vista della traduzione dei gesti e delle azioni mitiche in un lessico mitologico che vivifica il linguaggio quotidiano della cultura in cui esso sorge, si assiste secondo Jesi a una doppia articolazione storica del rapporto fra mito e linguaggio:

Da un lato, il decadere del nome mitico a nome comune profano, con il decadere degli istituti sociali corrispondenti ai miti in cui venne formulato come nome proprio e sacro. Dall'altro, il formarsi di *miti del linguaggio*, di cui si trova un'illustrazione specialmente nitida nella tradizione religiosa ebraica, che attribuisce particolare valore alla parola, al linguaggio, quale veicolo e addirittura quale precedente della creazione da parte della divinità. (191)

2.2 Il mito del linguaggio in Walter Benjamin

È qui evidente che Jesi si è appropriato per la determinazione delle due modalità storiche del rapporto fra mito e linguaggio dei concetti espressi da Walter Benjamin nei saggi giovanili presenti nella silloge *Angelus Novus*.⁴ «Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini» presenta la storia linguistica dell'uomo come un processo di decadenza, mentre «Il compito del traduttore» la descrive come un cammino verso una possibile restaurazione o redenzione. Il presupposto teologico del discorso di Benjamin è che all'uomo è stato conferito il dono della lingua grazie alla quale egli comunica la sua essenza spirituale «nominando» tutte le altre cose. Il nominare dell'uomo è «traduzione» della lingua muta delle cose nel sonoro e «traduzione» di ciò che non ha nome nel nome, è quindi

traduzione di una lingua imperfetta in una lingua più perfetta, e non può fare a meno di aggiungere qualcosa, vale a dire la conoscenza. (Benjamin 1995, 62)

Ma, secondo l'esegesi biblica di Benjamin, solo nel paradiso vi è un'unica lingua e quindi solo la lingua adamitica è perfettamente cono-

⁴ Manca nel discorso jesiano la terminologia del saggio che avrebbe potuto influenzarlo massimamente, ovvero *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* - pubblicato postumo negli *Schriften* del 1955, ma edito in Italia nel primo volume delle opere benjaminiane a cura di Giorgio Agamben *Metafisica della gioventù* nel 1982 - poiché il tema della critica di Benjamin è qui proprio il rapporto fra forma poetica e contenuti mitici. Il saggio fu scritto sotto l'influenza del filologo e curatore della prima edizione critica delle opere di Hölderlin Norbert von Hellingrath. Dal filologo Benjamin ricava, fra le altre cose, il concetto di *innere Form* che, a nostro avviso, corrisponderebbe in modo ancora più preciso all'interno della macchina mitologica di quanto possa fare la categoria di «pura lingua». Più in generale Hellingrath nella sua introduzione alle traduzioni di Hölderlin dal greco traccia un quadro storico e linguistico-culturale che sarà ripreso da tutti gli interpreti dello Hölderlin traduttore, Benjamin compreso. Della vastissima bibliografia sul tema si veda sull'edizione Hellingrath di Hölderlin il precisissimo saggio di Reitani 2011; su Hellingrath teorico della traduzione (Kitzbichler, Lubitz, Mindt 2008, 221-8); sul rapporto Benjamin-Hellingrath (Kaulen 1987). Nella costellazione di nomi che contiene Benjamin e Hellingrath rientrano anche Stefan George e, naturalmente, Rilke, con il quale Hellingrath ebbe un breve, ma intenso epistolario (Rilke, Hellingrath 2008).

scente. Non appena l'uomo cade dallo stato paradisiaco, la lingua delle cose passa nella lingua della conoscenza in molte traduzioni, in molte lingue. Con la caduta dal piano simbolico del nome si spalanca la selva allegorica dei significati. Critica e traduzioni delle opere letterarie sono le due vie che Benjamin prospetta per risalire alla simbolicità del nome, alla verità delle cose nel linguaggio. Se è nella storia, nella sua sopravvivenza, che l'opera dispiega tutto il suo valore, la traduzione è uno dei modi in cui l'opera, attraverso forme sempre rinnovate, raggiunge «il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento» (42). Le traduzioni in diverse lingue e in diversi momenti storici sono affini apriori metastoricamente, poiché in ciascuna di esse 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. (44)

Nelle traduzioni va distinto secondo Benjamin *das Gemeinte* (l'inteso) dalle *Arten des Meinens* (modi di intendere) delle diverse lingue: in *Brot* e *pain*, esemplifica Benjamin, l'inteso è senza dubbio lo stesso, ma il modo di intenderlo non lo è; ne consegue che l'inteso è in continuo divenire

in attesa di affiorare come la pura lingua dall'armonia di tutti quei modi di intendere (45).

L'osservazione di Benjamin che collega i due saggi sulla lingua è che le diverse lingue - risultato della caduta dallo stato paradisiaco del linguaggio - si sviluppano, nel divenire dell'inteso, «fino alla fine messianica della loro storia» (45). Ogni evento linguistico ha in sé una traccia della fine messianica e, in quanto testimonianza storica di un modo di intendere, appartiene alla tradizione, alla ricostruzione temporale della verità.

2.3 La scienza del mito e la pura lingua

Non può sorprendere allora se la filosofia del linguaggio del giovane Benjamin è posta da Jesi al centro del saggio «Scienza del mito e critica letteraria». Questo saggio è di fondamentale importanza poiché, interpretando il movimento⁵ dei materiali mitologici - la *Bewegung*

⁵ Un concetto di movimento linguistico di derivazione romantico-humboldtiana è centrale nelle teorie della traduzione di Apel 1982, di Meschonnic 1982 e Mattioli 2001; 2017. In tutti questi testi numerosi sono i rimandi a Walter Benjamin.

di cui parla Kerenyi - con la terminologia benjaminiana, esso declina intenzionalmente dalla parte della filosofia del linguaggio il materiale mitologico-letterario esaminato nei capitoli successivi.

Se si può parlare di scienza del mito, ribadisce Jesi, la si deve intendere con Kerenyi più propriamente come scienza della mitologia, indagine dei mitologemi, dei

racconti intorno a dèi, esseri divini, lotte di eroi, discese agli inferi. La mitologia è il *movimento* di questa materia: qualcosa di solido e tuttavia mobile, materiale e tuttavia non statico, bensì suscettibile di trasformazioni. (Jesi 2003, 43)

Questo principio metodologico non può ignorare tuttavia che la scienza della mitologia ha spesso cercato il fondamento di questo movimento e ha identificato - soprattutto nella sua fase romantica con Schelling - tale origine con un particolare linguaggio. In altre parole, l'identificazione romantica di mito e linguaggio o «il mito del linguaggio» non può essere liquidata come astrazione metafisica, essa spinge invece la scienza della mitologia a riconsiderare sempre e di nuovo i suoi limiti.

Nel libro *Il mito*, Jesi aveva definito «ontologia negativa» l'approdo strutturalistico alla mitologia come scienza del linguaggio che escludeva la possibilità di riconoscere nel mito null'altro che norme logiche e algebriche di una *langue* che si fa *parole*; opposta è la tendenza che considera il problema del rapporto fra mito e linguaggio a partire dalla dialettica fra idea metafisica del linguaggio (sacro) e forma artistica come massima espressione qualitativa del linguaggio umano (profano), sebbene anche questa prospettiva ponga problemi oggettivi a un approccio alla mitologia che vuole essere scientifico. In «Scienza del mito e critica letteraria» è il Benjamin del saggio «Il compito del traduttore» colui il quale ha dato secondo Jesi la formulazione più precisa di quel che si deve pensare quando si intende la mitologia come linguaggio, ma, puntualizza Jesi, nello stesso tempo ha sottratto alla mitologia-linguaggio la possibilità di essere oggetto di una scienza che non sia teologica (2003, 44).

La «pura lingua» di Benjamin, «la totalità delle intenzioni reciprocamente complementari», vettore messianico di cui si devono cogliere i frammenti sul piano della storia, è per Jesi sinonimo del mito che per la scienza della mitologia rimane insondabile, centro imperscrutabile della macchina mitologica. Benjamin definisce «pura lingua» ciò che per Jesi può essere considerato il *mito unico*, di cui tutti i materiali mitologici sono 'intenzioni reciprocamente complementari', e di cui tutto il movimento (secondo le parole di Kerenyi) è il gioco di quelle 'intenzioni' (44).

2.4 Il concetto di traducibilità

Ma Benjamin, per Jesi, mostra sempre anche un lato profano del presupposto teologico: critica e traduzione, come movimenti linguistici, danno forma e riottengono per frammenti continuamente sul piano della storia la pura lingua.⁶ Ciò che Jesi definisce icasticamente in *Esoterismo* il «paradosso» di Benjamin (ovvero la formulazione di una teoria della traduzione come dottrina) diviene il fulcro teorico di un seminario universitario sulla traduzione del 1978 di cui ci rimangono alcune cartelle ciclostilate titolate «Traducibilità e scienza del mito. Note sulla "Lutherbibel"». Oggetto di applicazione al materiale mitologico e alle sue traduzioni (la Bibbia di Lutero) è qui esattamente il concetto benjaminiano di «traducibilità» che, come già gli altri concetti benjaminiani nei saggi di Jesi, viene declinato secondo le modalità di un discorso scientifico/semiologico sul mito.

Benjamin apriva il suo saggio avvertendo che la traduzione di opere letterarie non va intesa come servizio al lettore, ma come poesia essa stessa ed è quindi rispetto al fatto se l'originale consenta o esiga una traduzione e non guardando al lettore anche idealmente inteso che va compresa la sua forma: la «traducibilità» di un'opera è esattamente questo suo consentire ed esigere una traduzione indipendentemente se vi risponde poi una traduzione di fatto:

La traducibilità inerisce essenzialmente a certe opere: ciò non significa che la loro traduzione sia essenziale per le opere stesse, ma vuol dire che un determinato significato inerente agli originali si manifesta nella loro traducibilità. (41)

Jesi recupera il concetto di traducibilità benjaminiano per impostare il problema della traduzione della Bibbia in Lutero che – sottolinea Jesi – non fu la prima traduzione in tedesco in assoluto, ma quella che per prima pose dal punto di vista del traduttore il problema della traducibilità dei testi sacri. In Jesi, però, i termini apodittici «consentire» ed «esigere» che contrassegnano la traducibilità in Benjamin si modificano nella non equivalente «possibilità», termine di un paradigma semiologico che sta a monte del problema ideologico della manipolazione dei materiali mitologici da parte di Lutero, ovvero dei rapporti che Lutero come traduttore stabilisce (può o meno stabilire) fra sistemi di segni diversi (ebraico, greco, latino) e fra questi e la lingua tedesca:

⁶ Cavalletti (2009), che offre il primo e più importante contributo alla chiarificazione del problema della traduzione nell'opera di Jesi, non specifica tuttavia in modo chiaro i due lati del pensiero di Benjamin, ovvero l'ambiguità che Jesi vi riscontra, e insiste sull'equivalenza assolutamente problematica di mito e pura lingua. Si tratta invece di capire come Jesi voglia sciogliere il paradosso di Benjamin.

Traducibilità: dunque, possibilità di essere tradotti. Non: modalità della traduzione; non: problemi inerenti al modo di tradurre. Questi problemi se li pose anche Lutero; ma prima di tutto, pre-eliminarli all'impostazione di questi problemi, si pose quello della traducibilità: della possibilità di quei testi di essere tradotti [...]. Chi eseguì la traduzione del 1466 accettava la soluzione del problema sancita dall'ortodossia cristiano-occidentale, e quindi gli unici suoi veri problemi vertevano sul modo in cui eseguire la traduzione; la possibilità della traduzione era data. Ma per Lutero, non disposto ad accettare la soluzione del problema sancita da quell'ortodossia cristiano-occidentale che egli si poneva come oggetto di riforma, il problema era aperto. [...] Come risolve Lutero il problema della traducibilità dei testi biblici? Per formulare una risposta la più articolata possibile a questo quesito che, mentre mette in primo piano rapporti fra sistemi di segni, pone in causa l'eventualità che un struttura ideologica strumentalizzi una struttura semiotica, tanto che si possa parlare di una prevaricazione ideologica su una semiosi in fieri, - per formulare, appunto, una risposta la più articolata possibile a questo quesito, ricorriamo al saggio di Walter Benjamin *Ueber die Aufgabe des Uebersetzers*. (1976, 3-5)

Dopo aver sintetizzato la premessa benjaminiana sulla traducibilità, Jesi si sofferma su alcune apparenti contraddizioni del saggio di Benjamin che nascondono però importanti chiavi ermeneutiche.⁷ Può sembrare «sconcertante», dice Jesi, che Benjamin nomini Lutero fra quelli che, secondo l'arcinota osservazione di Rudolf Pannwitz, invece che germanizzare il greco, l'inglese, ecc., si propongono di grecizzare, inglesizzare il tedesco. Infatti è risaputo che a guidare Lutero fu proprio l'intenzione di trasporre in una lingua comprensibile da tutte le classi sociali le diverse lingue della Bibbia, rifiutandosi di grecizzare, latinizzare o ebraizzare il tedesco. Secondo Jesi questa cosa era perfettamente nota a Benjamin e quindi se egli applica l'osservazione di Pannwitz anche a Lutero è per un altro motivo e cioè perché il compito del traduttore è integrare le diverse lingue nella sola vera lingua: «redimere nella propria quella pura lingua che è racchiusa in un'altra» (Benjamin 1995, 48). Questa considerazione, sostiene Jesi, calza in effetti perfettamente per il compito che si era assunto

⁷ Jesi, a contrario di molti commentatori più recenti di Benjamin teorico della traduzione, non può aver presente le numerosissime indicazioni e i preziosi suggerimenti pratici per i traduttori compresi ora nel terzo volume dei *Gesammelte Schriften* di Benjamin che contiene tutte le sue critiche e recensioni. Un'indagine approfondita di questo volume - in particolare la differenza nei risultati fra *Meisterschaft* e *Gewissenhaftigkeit* - mostrerebbe un Benjamin attento ai problemi concreti della prassi traduttiva che non squalifica di per sé le traduzioni che non possono certo dirsi «magistrali», ma che dimostrano in ogni caso «coscienziosità» (Benjamin 1991, 66).

Lutero, ma, di nuovo, il concetto benjaminiano di 'redenzione' non è lasciato da Jesi riverberare liberamente: da un lato viene definito con una certa decisione in termini strettamente linguistici, dall'altro è criticato come ideologia, cristallizzazione di un'idea (cf. Jesi 2000, 6). Il concetto di redenzione benjaminiano è per Jesi

squisitamente ideologico e appartiene a un'attività ideologica che si avvale innanzitutto di strutture semiotiche di materiali mitologico-religiosi, così come si avvale di strutture semiotiche di materiali mitologico-religiosi l'attività altrettanto ideologica di Lutero traduttore. (1976, 7)

Fra la tradizione ebraica cui Benjamin fa riferimento e quella cristiana di Lutero vi è però per Jesi una fondamentale differenza nel modo in cui l'ideologia interpreta e manipola la lingua della Bibbia: entrambe considerano il testo biblico come appartenente alla «vera lingua», ma la prima lo considera intraducibile e vede in ogni traduzione una profanazione poiché solo nella «vera lingua» si è concretizzato l'eloquio divino; la seconda invece lo considera traducibile così come il figlio di Dio si è fatto uomo. La differenza fra Lutero e i suoi oppositori cattolici sta invece nel fatto che questi ultimi considerano solo il latino come lingua rituale e sacra (cosa che non esclude naturalmente che la Bibbia possa essere tradotta in altre lingue), mentre per Lutero

è lecito tradurre in tedesco i testi biblici dall'ebraico, dall'aramaico, dal greco e dal latino, soltanto se quel particolare tedesco in cui vengono tradotti consente la redenzione della 'pura lingua' che è presente nell'ebraico, nell'aramaico, nel greco e nel latino. (9)

La particolarità della traduzione di Lutero sta per Jesi nel fatto che la sua struttura ideologica include nella lingua del sacro la lingua tedesca dei ceti sociali più bassi secondo il principio che la loro redenzione coincide con la redenzione della lingua stessa, così come l'ebraico, il greco e il latino avevano promosso la redenzione degli ultimi sulla base della loro sacralità. In conclusione, il gesto di Lutero ottiene per Jesi il risultato di «ampliare i confini del tedesco», così come diceva Benjamin, ma nel senso che esso eleva ideologicamente a lingua del sacro la lingua profana, legittimando il suo tedesco (la sua traduzione) come eco/redenzione della «pura lingua», e non certo in quanto Lutero introduca strutture semiotiche nuove, come invece potrebbe pretendere una teoria della 'traduzione' che misuri le innovazioni sul piano del lessico, della sintassi, ecc., ma che si preclude il problema ideologico della traducibilità del mito in materiale mitologico:

Le strutture semiotiche del testo biblico originale sono dichiarate funzionalmente omologhe di quelle delle versioni latine della Bibbia e di quelle della stessa versione tedesca, perché la loro eterogeneità nei confronti delle strutture ideologiche del traduttore-apostolo è messa fra parentesi da una prevaricazione dell'ideologia: prevaricazione che l'ideologia compie, proponendosi come unica lecita modalità di percezione della salienza delle strutture semiotiche degli originali e delle versioni convalidate ritualmente. Non si tratta soltanto della modalità di percezione di una salienza, perché questa modalità, nel momento in cui si dichiara unica lecita, si dichiara anche redentrica, dunque 'fondante' nel significato tecnico che questa parola ha entro la cosiddetta 'scienza della mitologia'. Sottolineo: 'scienza della mitologia', non 'scienza del mito', perché, se accettiamo la distinzione di Kerényi fra mito e mitologia [...], scienza della mitologia è quella con cui ora stiamo operando, mentre scienza del mito è quella di Lutero, così come traducibilità del mito oltre che del testo mitologico è il problema che Lutero si pose. (12)

Dopo aver portato la scienza della mitologia kerényiana attraverso Benjamin «dalla parte del linguaggio» e averla spinta ai limiti di una teoria mistica della lingua al fine di determinare in termini linguistici il problema del centro insondabile della macchina mitologica (mito/pura lingua), ecco che Jesi con un gesto uguale e opposto riconduce all'interno dei limiti della scienza della mitologia il compito di determinare ciò che a partire dal problema per il mitologo della traducibilità di un testo considerato sacro, della sua 'possibilità' di essere tradotto, si configura poi come manipolazione ideologica di strutture semiotiche secondo paradigmi di fondazione, dominio, prevaricazione. Il 'compito' dello scienziato della mitologia, possiamo dedurre, non consta tuttavia nella differenziazione qualitativa fra strutture semiotiche originarie e derivate, ma nel determinare tempi e modi del funzionamento della macchina mitologica, la quale ha di volta in volta e secondo modalità determinate la possibilità di tradurre il repertorio di materiale mitologico a sua disposizione.

3 Traducibilità dei sistemi semiotici

3.1 La doppia significanza della lingua

L'accento posto sul concetto di strutture semiotiche negli ultimi scritti di Jesi, e lo sviluppo mancato di questa prospettiva che si manifesta nei pochi frammenti rimasti come fecondissima, ci spinge a chiederci come intendere esattamente il paradigma semiotico di Jesi applicato alla scienza della mitologia. La questione va posta necessariamente

perché della cosiddetta 'svolta semiotica' (cf. Fabbri 1998) avvenuta nel corso del Novecento egli sembra rifiutare la variante strutturalista, mentre («può sembrare sconcertante») non cita mai l'autore che – come ha sottolineato Manera – aveva inaugurato già dalla fine degli anni Cinquanta l'indagine semiotica dei 'miti d'oggi', ovvero Roland Barthes (2012, 136). Ma oltre a questa strana mancanza, vale la pena di sottolineare una singolare affinità e cioè quella fra l'idea jesiana della macchina mitologica come meccanismo traduttivo e il concetto di traduzione nella semiologia di Benveniste.

Anche in Benveniste, come nell'ultimo Jesi, il mito è articolazione linguistica di riti simbolici e questo significa per il linguista essenzialmente due cose: anzitutto, i segni del rito possono entrare in relazione con la semiologia «solo grazie alla mediazione del discorso» (2009, 9) che li produce e li costituisce come elementi di un sistema; in secondo luogo, sono le «relazioni» (9) fra sistemi semiotici diversi – che rendono possibile o meno la mediazione – a costituire l'oggetto proprio della semiologia. Benveniste distingue vari tipi di relazioni fra sistemi semiotici, ma quella che ci interessa più da vicino, poiché riguarda precisamente il caso della conversione dei riti/gesti in miti/discorsi, è quella che il linguista definisce «relazione di interpretanza»:

Dal punto di vista della lingua, si tratta del rapporto fondamentale, atto a separare i sistemi che articolano – perché manifestano la loro propria semiotica – dai sistemi che sono articolati e la cui semiotica appare solo attraverso la griglia di un altro modo d'espressione. Si può così introdurre e giustificare il principio che la lingua è l'interprete di tutti i sistemi semiotici. Nessun altro sistema dispone di una 'lingua' per categorizzare e interpretare secondo distinzioni semiotiche proprie, mentre la lingua può, in via di principio, fornire categorie e interpretazione a tutto, se stessa compresa. (18)

Rispetto all'unidimensionale sistema semiotico dei riti/gesti, privo di una semantica, la lingua può rapportarsi a esso come sistema interpretante in virtù della sua doppia natura semiotica e semantica; ma oltre a questo il potere maggiore della lingua sta per Benveniste nella sua facoltà metalinguistica di creare «un secondo livello di enunciazione in cui diventa possibile tenere discorsi significanti sulla significanza» (21). Se il primo livello corrisponde all'ambito traduttivo del mitologo, possiamo comparare il secondo alla scienza della mitologia come metadiscorso sui materiali mitologici. In ogni caso, esplicitare ulteriormente questi due livelli della lingua come sistema interpretante di altri sistemi (linguistici e non) e di sé stessa, sempre tenendo a mente il nostro punto di partenza (la traducibilità dei riti/gesti in miti/discorsi e la collocazione di tale rapporto all'interno di un paradigma interpretativo semiologico) significa ora affrontare la nota definizione

di Benveniste della doppia significanza della lingua da una prospettiva particolare, ma di grande interesse per la teoria della traduzione.

Unico fra tutti i sistemi semiotici, quello della lingua «combina» sia un «modo semiotico» sia un «modo semantico» di significanza. Il primo riguarda il modo di significare del segno, il suo essere «base significativa della lingua» (20), il secondo emerge invece solo quando l'atto dell'enunciazione dà forma con i segni a un discorso determinando i segni in parole e ordinandoli in frasi; la funzione del semiotico è «designare» sul piano paradigmatico, mentre la forma semantica dà sempre vita a una particolare «significanza» sul piano sintagmatico (20-1). La differenza fra «designazione» e «significazione» è di capitale importanza per il Benveniste studioso delle etimologie proprio perché permette di individuare «traduzioni semplicistiche» (2001, 78) che ostacolano la messa a fuoco di evoluzioni linguistiche complesse e profonde: «Si tratta», così Benveniste nella prefazione al suo *Vocabolario*,

attraverso la comparazione e per mezzo di un'analisi diacronica, di far apparire una significazione là dove, in partenza, non abbiamo che una designazione. La dimensione temporale diventa così una dimensione esplicativa. (7)

Se da un lato stiamo cercando di mostrare l'affinità del discorso di Benveniste con le argomentazioni di Jesi a proposito della macchina mitologica, dall'altro non si potrà non notare una generale similitudine fra il quadro diacronico generale di Benveniste - che comprende gli estremi del fatto linguistico primitivo e dell'attualità della lingua - e il discorso di Benjamin che nella nostra argomentazione rappresenta sempre anche il punto di fuga filosofico e mistico nella teoria della traduzione di Jesi.

Consideriamo ora del complesso quadro teorico di Benveniste un aspetto particolare: la definizione della significanza semantica, come *inté* (intento).⁸ Benveniste scrive nel saggio «La forme et le sens dans le langage» (La forma e il senso nel linguaggio) del 1966 che

⁸ Fra i numerosi commentatori e interpreti dell'opera di Benveniste è sicuramente Kristeva ad aver sottolineato con maggior vigore il fatto che Benveniste sia interessato a un aspetto trascurato dalla linguistica, ovvero al 'senso'. Si veda soprattutto la lunga introduzione di Kristeva al volume che raccoglie le ultime lezioni di Benveniste (Benveniste 2012, 13-40). Queste lezioni sono importanti perché approfondiscono un aspetto che «Semiologia della lingua» aveva programmaticamente evitato: la scrittura. Certamente la scrittura - per Benveniste un'attività autosemiotica che converte la lingua in «immagine della lingua» - era il tema centrale degli studi di Benveniste prima di essere colpito dall'ictus. Non potendo qui approfondire adeguatamente la questione del rapporto fra linguaggio e scrittura (ordinaria e poetica), rimandiamo fra gli studi nel frattempo numerosi sulle ultime lezioni e sul saggio rimasto abbozzo di Benveniste sul linguaggio poetico di Baudelaire a Laplantine 2008; Bédouret-Larraburu, Laplantine 2015; Fenoglio et al. 2016.

«l'intento è ciò che il locutore vuole dire, l'attualizzazione linguistica del suo pensiero» (2009, 65). L'intento della semantica si esplicita sul piano sintagmatico attraverso la connessione delle parole, a contrario del senso della semiotica che si determina attraverso una relazione paradigmatica, ovvero attraverso l'alternativa o sostituzione dei segni. I segni, concettuali e generici, costituiscono il repertorio semiotico che nell'articolazione specifica e unica di un discorso divengono parole portatrici di nozioni circostanziali e contingenti. Solo quando si passa dal generale e astratto piano semiotico all'attualizzante e vincolante piano semantico diviene possibile la traduzione di idiomi differenti, ovvero la verifica se il loro dire si riferisce allo stesso «intento», se le diverse parole esprimono la stessa idea:

Si può trasporre la semantica di una lingua in quella di un'altra, "salva veritate", da cui la possibilità della traduzione; ma non si può trasporre la semiotica di una lingua in quella di un'altra, da cui l'impossibilità della traduzione. La differenza fra il semiotico e il semantico si tocca con mano. (68)

L'intera ricerca etimologica di Benveniste è la prova di questo asserito teorico. In particolare il suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* rappresenta la determinazione del senso di parole, verbi, concetti delle lingue antiche sulla base del loro impiego, ovvero dal punto di vista dell'analisi diacronica semantica. La traduzione di queste antiche parole nella lingue contemporanee deve tener conto certamente dell'asse paradigmatico dove esse si oppongono e specificano rispetto ad altri termini, ma soprattutto deve chiarirsi il loro impiego sul piano sintagmatico e alla luce del contesto originario o del referente.⁹

Se le relazioni fra sistemi semiotici diversi, e in particolare il rapporto di interpretanza, ha fatto emergere la differenza della lingua dotata di una doppia significanza rispetto agli altri sistemi unidimensionali, ecco che la traduzione interlinguistica mostra la differenza fra dimensione semiotica e livello semantico nella lingua stessa. «Traduire», riassume Benveniste in un articolo edito solo recentemente,

c'est instituer, entre sa propre langue et le monde, le même rapport que dans la langue source, soit par des équivalences littérales entre signes, s'ils peuvent composer le même 'sens', soit par des équivalences globales obtenues au moyen de relations tout autres, qui ne sont plus entre signes. (Fenoglio et al. 2016, 39)

⁹ Si veda, fra i mille esempi possibili, la critica di Benveniste alla traduzione anacronistica di *civis* con 'cittadino', mentre l'uso del termine spesso affiancato da un possessivo e la sua presenza in contesti diversi dimostra che la traduzione più corretta è 'concittadino' (2009, 149).

3.2 La macchina mitologica come meccanismo traduttivo

Da quanto detto possiamo assumere che la macchina mitologica di Jesi, come meccanismo gnoseologico e semiologico/traduttivo, intreccia due dimensioni o due vettori diversi: da un lato, contro una ontologia negativa che nega il cuore della macchina, Jesi si rifà alla teoria mistica della lingua di Benjamin per indicare «dalla parte del linguaggio» il mito, alludendo al fatto che potrebbe trattarsi non di sostanza metafisica, ma di «pura lingua», un estremo concettuale/ideale rispetto alla mitologia come materiale formato. Dall'altro, attraverso l'uso della terminologia della linguistica di derivazione strutturalista, egli cerca di limitare il compito dello scienziato della mitologia alla circoscrizione di funzioni, relazioni, proiettati dalla macchina. E abbiamo visto come, da questo secondo punto di vista, la prospettiva potrebbe arricchirsi enormemente se si facesse riferimento alla teoria semiologica di Benveniste. Inoltre, la prospettiva mistica benjaminiana e quella semiologica sembrano in parte coincidere nel loro gesto di 'tradurre' in categorie linguistiche idee e concetti del pensiero. Poiché proprio questa particolare coincidenza è rimasta purtroppo solamente *in nuce* nei lavori di Jesi, prendiamo in considerazione due ipotesi interpretative diverse, ma jesianamente complementari, della 'traduzione' di idee e concetti del pensiero in categorie linguistiche: se Agamben cerca di ricondurre il dato linguistico offerto dall'auscultazione etimologica e grammaticale di Benveniste nella cornice speculativa di Benjamin, alla luce di una intrinseca potenzialità filosofica della terminologia di Benveniste, ecco che Szondi, al contrario, cerca di ridimensionare l'ipoteca cabalistica nella filosofia del linguaggio di Benjamin e di calare o mediare i suoi concetti sul piano orizzontale della linguistica strutturale.

3.3 La filosofia del linguaggio di Agamben

Sono molti i luoghi in cui Agamben fa riferimento in modo originale all'opera di Benveniste, ma è in un capitolo di *Infanzia e storia*, un libro pubblicato nel 1978 e quindi coevo agli ultimi lavori di Jesi, che egli avvicina il piano semiotico di Benveniste al concetto benjaminiano di «pura lingua». Anzitutto Agamben definisce «infanzia dell'uomo» quel limite trascendentale di non coincidenza fra uomo e linguaggio, sicché fra uomo e linguaggio vi è sempre uno scarto, mai il secondo può inglobare del tutto il primo (l'uomo nel linguaggio), mentre la verità nel linguaggio si determina sempre a partire dal quell'«archilimite» che è appunto l'infanzia dell'uomo. Proprio perché l'uomo ha un'infanzia e non è già da sempre nella lingua, ecco che egli scinde questa lingua una e si pone come colui che, per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire io (2001, 50).

Agamben riprende così la differenza fra piano semiotico e piano semantico di Benveniste per collocarla in un contesto prettamente antropologico e di filosofia del linguaggio: non la lingua in generale caratterizza l'uomo rispetto agli altri essere viventi, dato che anche gli animali hanno un linguaggio, ma la scissione fra lingua e parola, fra semiotico e semantico (nel senso di Benveniste), fra sistema di segni e del discorso (50).

Quando si dice che la lingua è la natura dell'uomo, bisogna secondo Agamben specificare che questa lingua naturale è la lingua senza parola, l'astorico livello semiotico, mentre con il discorso l'uomo esce dalla sua infanzia ed entra nella storia: proprio in virtù della differenza fra semiotico e semantico l'uomo esce dallo stadio naturale e produce la storia. Detto questo, Agamben può da un lato reinterpretare i concetti e le metafore della mistica del linguaggio benjaminiana, circostanziandoli in un discorso antropologico e di filosofia del linguaggio, dall'altro introdurre in questo altro orizzonte i termini linguistici di Benveniste, ovvero: da un lato Babele, che per Benjamin rappresenta l'uscita dal piano edenico della pura lingua, diventa per Agamben «l'ingresso nel balbettio dell'infanzia» e «rappresenta l'inizio trascendentale della storia» (51); dall'altro è proprio il fatto che l'uomo debba uscire dall'infanzia per costituirsi come soggetto nel linguaggio che permette quel passaggio dal semiotico qualificabile come «pura lingua» al semantico come discorso:

Semiotico e semantico non sono due realtà sostanziali, ma sono, piuttosto, i due limiti trascendentali che definiscono l'infanzia dell'uomo e, insieme, ne sono definiti. Il semiotico non è che la pura lingua prebabelica della natura, di cui l'uomo partecipa per parlare, ma da cui è sempre in atto di uscire nella Babele dell'infanzia. Quanto al semantico, esso non esiste se non nell'emergenza momentanea dal semiotico nell'istanza del discorso, i cui elementi - appena proferiti - ricadono nella pura lingua, che li riaccoglie nel suo muto dizionario di segni. (55)

Nelle argomentazioni di Agamben vi sono due precisazioni fondamentali per la nostra analisi della macchina mitologica di Jesi: 1) se il mito era stato da Jesi paragonato alla pura lingua di Benjamin, ora possiamo affiancarlo al semiotico di Benveniste 2) la produzione di miti, la traduzione dei riti in materiale mitologico, è sempre anche la transizione/uscita dalla pura lingua naturale, dall'unidimensionale e primitivo livello semiotico al piano interpretante, storico e discorsivo del semantico.

Se la trasposizione dei termini linguistici di Benveniste in un orizzonte filosofico può irritare chi deduce dalle 'delimitazioni' di Benveniste i limiti di una disciplina canonicamente intesa (cf. l'introduzione di Fabbri a Benveniste 2009, x; D'Alonzo 2018, 154), è vero

al contrario che la definizione agambeniana del semiotico come pura lingua della natura che attende la sua attualizzazione da parte del soggetto sul piano semantico è confermata proprio dal testo inedito sulla traduzione di Benveniste – che Agamben nel 1978 non poteva conoscere – in cui il linguista scrive che la particolarità del linguaggio, irriducibile a qualsiasi «teoria unitaria», è che esso si sviluppa sempre all'incrocio tra natura e cultura: il linguaggio ha una base «biologica», «naturale» – i suoni – che poi si articolano in lingua, la quale fa parte invece della cultura; la base materiale naturale-biologica del linguaggio è costituita originariamente per Benveniste da onomatopoeie, esclamazioni, grida, ma la cultura dà a tutto questo materiale vocale una «forma» specifica:

Le langage reflète la nature dans le système des références qui comporte inévitablement tout ce qui concerne l'homme, son corps, ses émotions, etc., mais la relation de ces données de base est dynamisée par la culture. Le caractère double du langage est fondé par là. (2016, 38)

Troviamo qui confermata l'ipotesi di Agamben interprete di Jesi che la macchina mitologica che trasforma il semiotico (gesti/riti) in semantico (miti/linguaggio) è sempre anche una «macchina antropologica» che specifica processualmente l'individuo rispetto agli altri, simili e diversi (cf. Belpoliti, Manera 144), come, aggiungiamo, ogni processo antropologico è leggibile attraverso il paradigma linguistico della macchina mitologica, ovvero come traduzione/dinamizzazione di tutto ciò che riguarda l'uomo in cultura.

3.4 Linguistica e traduzione in Szondi

Il gesto di Szondi è tacitamente polemico nei confronti della possibilità di poter considerare i termini della mistica del linguaggio benjaminiano come concetti-limite di una filosofia del linguaggio utile alla teoria della traduzione e nello specifico alla comprensione della poetica traduttiva di Celan; al contrario, si tratterebbe in sostanza per il filologo di saltare un passaggio, fare a meno della filosofia del linguaggio e calare direttamente i termini benjaminiani in categorie linguistiche e traduttologiche (cf. Dal Bo 2019, 153-4). Tale gesto è del tutto simile ai tentativi di Jesi di delimitare il compito dello scienziato della mitologia rispetto al fascino e al pericolo rappresentati dall'insondabile e imperscrutabile vuoto della macchina mitologica per ogni indagine che vuole essere oggettiva e riscontrabile.

Nel saggio *Poetry of Constancy – Poetik der Beständigkeit. Celans Übertragung von Shakespeares Sonett 105*, testo canonico degli studi traduttologici, Szondi sostiene che il rapporto della traduzione di

Celan con l'originale non può essere adeguatamente inteso secondo i criteri classici della teoria della traduzione poiché ciò che caratterizza la traduzione rispetto all'originale non è tanto un mutamento degli accenti tematici o dello stile, ma più essenzialmente di ciò che Benjamin definisce *Intention auf die Sprache* (intenzione verso la lingua) (Benjamin 1995, 47), sicché se in *Constancy* e *Beständigkeit* 'l'inteso' è lo stesso, originale e traduzione divergono nel 'modo di intenderlo' (cf. Mattioli 2001, 34). Tuttavia, precisa Szondi, questa terminologia benjaminiana va intesa nel proseguo della sua argomentazione sganciata dallo sfondo teologico-linguistico del pensiero di Benjamin (cf. Szondi 1978, 325) e calibrata piuttosto sui paradigmi della nuova linguistica. La *Intention auf die Sprache* diventa allora *das Gerichtetsein des Bewusstseins auf die Sprache* (l'essere rivolto della coscienza verso il linguaggio); la *Sprache* è intesa da Szondi come «die allem Sprechen vorausliegende Sprachkonzeption; als die Art des Meinens, welche die Sprachverwendung prägt» (come quella concezione della lingua che precede ogni dire; come il modo di intendere che plasma l'impiego della lingua) (325).¹⁰ Ma soprattutto, la relazione fra 'inteso' e 'modo di intendere' - che in Benjamin è letta alla luce della reintegrazione delle lingue nella «pura lingua» - è concepita ora da Szondi secondo il modello delle scienze strutturaliste come una relazione soggetta storicamente alle condizioni di possibilità epistemologiche di una data epoca. In base a questo presupposto l'indice storico di una traduzione non dà primariamente lo stato storico della lingua impiegata, quanto piuttosto del modo in cui essa è impiegata, ovvero non rinvia a una determinata *Sprachstufe* (livello della lingua), quanto invece a una determinata *Sprachkonzeption* (concezione della lingua) (326).

La conclusione di Szondi è che la traduzione di Celan (nel succedere a Mallarmé e come contemporaneo e attento osservatore della moderna linguistica) trae le conseguenze da una concezione del linguaggio tardo-simbolista ed è leggibile secondo i paradigmi formalistici di Jakobson: nella traduzione di Celan la 'costanza' non è il contenuto del dettato, non è oggetto di celebrazione, e non è nemmeno più il materiale verbale di cui è composta una poesia che celebrando la costanza celebra sé stessa, ma è piuttosto «il mezzo», «l'elemento su cui il suo verso si trattiene» (339); detto con i termini di Jakobson a cui Szondi fa riferimento: la 'costanza' è il principio, la modalità secondo cui Celan traspone i dati linguistici dal piano paradigmatico a quello sintagmatico.

Nonostante lo sforzo di determinare il più precisamente possibile attraverso concetti e paradigmi della linguistica strutturale e del-

10 Data l'imprecisione delle traduzioni italiane di questo testo szondiano, abbiamo preferito fornire originale e nostra traduzione letterale.

la poetica formalistica i procedimenti poetico-traduttivi di Celan, Szondi sente anche sempre il limite di tale sollecitazione poiché è evidente che qualcosa di questo processo sfugge alla griglia formale così tesa. Egli lo scrive nell'ultima nota che chiude veramente il saggio: l'analisi dell'intenzione verso la lingua di Celan offerta andrebbe secondo Szondi integrata con un'analisi del suo *Sprachgestus* (gesto linguistico), ossia dei particolari valori espressivi e tonali della traduzione in cui è l'io poetico a divenire oggetto della funzione poetica. In tale modo si dimostrerebbe secondo Szondi che Celan non solo 'esprime' la distanza del malinconico da sé stesso e dall'oggetto del suo amore, ma fa di tale distanza un momento della soggettività. Tale 'luce abbagliante' che Celan farebbe così cadere sull'io, tale mezzo di vivisezione della soggettività - opposto alle ombre sotto cui si nasconde l'io del malinconico - resta per Szondi una questione aperta e possiamo solo ipotizzare quale sarebbe stata la portata e la qualità della sua analisi se si fosse servito, anziché dei dicotomici paradigmi formalistici e strutturalistici impossibilitati a cogliere tale 'gesto linguistico', proprio delle teorie di Benveniste sulla significanza semantica, sul discorso come attività di un io che mette in azione la lingua.

4 Conclusioni

Non è certo un paradosso che il limite dell'interpretazione di Szondi che sgancia volutamente la poetica traduttiva di Celan dallo sfondo teologico di Benjamin per forzarla entro le maglie della nuova linguistica strutturale sia esso stesso indice storico di un'modo di intendere' la critica letteraria. Non è qui il luogo per indagare nei dettagli lo sforzo ermeneutico di Szondi nei confronti di opere/linguaggi di autori amati, ma che possono sconfinare nel mistico e nell'orfico - come quelle di Benjamin, Rilke, Celan - al fine di ricavarne interpretazioni oggettive, filologicamente e linguisticamente fondate da contrapporre a qualsivoglia *misreading*, apologetico come diffamatorio. Ed è lo stesso limite che si è posto Jesi nei momenti in cui ha sentito più forte il pericolo del richiamo del mito e per questo ha avvertito la necessità di declinare la ricerca secondo paradigmi linguistici 'intesi' in quel momento storico come oggettivi e scientifici contro possibili fraintendimenti delle 'intenzioni' della scienza della mitologia in generale e della sua in particolare.

Quanto detto conferma l'idea di Agamben che la macchina mitologica nomini in Jesi «in ultima analisi il linguaggio, l'essere parlando dell'uomo»:

di qui prende le mosse la straordinaria lettura jesiana delle *Elegie* e dei *Sonetti* rilkiani come poesia che non ha più nulla da dire,

che cerca soltanto occasioni retoriche per esprimere il proprio silenzio, pura asseverazione del nucleo asemantico della parola. (Belpoliti, Manera 150)

Tale metodo analitico messo a punto da Jesi è infatti esplicito e produttivo soprattutto in quei saggi su Rilke in cui Jesi cerca di sottrarre le *Elegie duinesi* alla consueta interpretazione orfica mostrando invece come la macchina mitologica funzioni qui come volontà del poeta di far coincidere i materiali/scorie tematiche con la volontà di forma dell'io poetico, ovvero, secondo Jesi, come volontà di «autoreificazione» che produce non simboli rinviati oltre sé stessi, ma «riposanti in sé stessi» (2003, 177), forme concluse che non rinviano a nulla. L'esoterismo di Rilke si determinerebbe così per Jesi nel «privilegio» e nel «limite» dell'io poetico di essere chiuso dentro a un segreto e di non poterne uscire, non poter accedere a un oltre. Ma – e così veniamo al cuore della nostra argomentazione – «privilegio» e «limite» non sono per Jesi tanto poli esistenziali, quanto piuttosto poli semantici fra cui oscilla tutto il materiale lessicale rilkeiano. Il prodotto di questa «oscillazione semantica» (59) è ciò che è traducibile, ciò che prende forma di simbolo muto nel processo che vede la volontà del poeta tesa a cogliere/tradurre ciò che si palesa al limite dell'esistenza umana, non al di là di questa. Se, come scrive Jesi, anche l'opera tarda di Rilke è concepibile – così come il *Malte*, le *Elegie* e i *Sonetti* – come *hohle Form* (forma in cavo) (175) e mai colmabile di una dimensione extraumana, allora possiamo ipotizzare, in conclusione, che il volume lasciato incompiuto sulle poesie tarde, le poesie francesi e le traduzioni di Rilke avrebbe approfondito questa particolare significazione semantica del materiale poetico e cioè avrebbe interpretato la macchina mitologica dell'ultimo Rilke come meccanismo semiologico-linguistico produttore di forme retoriche che testimoniano non di una piena coincidenza fra «tempo del segreto e il motore immobile del linguaggio mitologico», come «la cosiddetta destra tradizionale direbbe» (213), bensì di una fondamentale frattura o non-coincidenza fra il piano dell'umano e dell'extraumano.

Bibliografia

- Agamben, G. [1978] (2001). *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Nuova edizione accresciuta. Torino: Einaudi.
- Agamben, G.; Cavalletti, A. (a cura di) (1999). «Furio Jesi», num. monogr., *Cultura tedesca*, 12.
- Apel, F. (1982). *Sprachbewegung. Eine historisch-poetologische Untersuchung zum Problem des Übersetzens*. Heidelberg: Winter.
- Bachofen, J.J. (1988). *Il matriarcato*. A cura di G. Schiavoni. Torino: Einaudi
- Bédouret-Larraburu, S.; Laplantine, C. (éds) (2015). *Émile Benveniste: vers une poétique générale*. Pau: Presses universitaires de Pau.
- Belpoliti, M.; Manera, E. (a cura di) (2010). «Furio Jesi», num. monogr., *RIGA*, 31.
- Benjamin, W. [1962] (1995). *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. A cura di R. Solmi. Torino: Einaudi.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benveniste, É. (2009). *Essere di parola. Semantica, società, cultura*. A cura di P. Fabbri. Milano: Bruno Mondadori.
- Benveniste, É. [1976] (2001). *Il vocabolario delle istituzioni europee*. A cura di M. Liborio. Torino: Einaudi.
- Cases, C. (1973). «Walter Benjamin teorico della traduzione». *Premio città di Monselice per una traduzione letteraria = Atti del primo convegno sui problemi della traduzione letteraria*. Monselice: s.e., 39-44.
- Cavalletti, A. (2009). «Traduzione e mitologia». *Nuova corrente*, 56 (143), 163-74.
- D'Adolozzo, J (2018). «Agamben lettore di Benveniste. Tra linguistica e filosofia». *Horizonte. Nuova serie*, 3, 137-56.
- Fabbri, P. (1998). *La svolta semiotica*. Roma-Bari: Laterza.
- Fenoglio, I.; Coquet, J-C.; Kristeva, J.; Malamoud, C.; Quignard, P. (2016). *Autour d'Émile Benveniste sur l'écriture. Avec deux inédits d'Émile Benveniste*. Paris: Seuil.
- Ferrari, R. (a cura di) (2009). «Furio Jesi», num. monogr., *Nuova corrente*, 56(143).
- Folena, G. [1973] (1991). *Volgarizzare e tradurre*. Torino: Einaudi.
- Fortini, F. (1974). *Saggi italiani*. Bari: De Donato.
- Jesi, F. (1973). *Il mito*. Milano: Isedi.
- Jesi, F. (1976). «Traducibilità e scienza del mito. Note sulla *Lutherbibel*». Materiali per il seminario *Teoria e pratica della traduzione*. Palermo.
- Jesi, F. (1979). *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino: Einaudi.
- Jesi, F. (1995). *Germania segreta*. Milano: Feltrinelli.
- Jesi, F. (1996). *Lettura del "Bateau ivre" di Rimbaud*. Macerata: Quodlibet.
- Jesi, F. (2000). *Spartakus. Simbologia della rivolta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jesi, F. (2003). *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*. Macerata: Quodlibet.
- Jesi, F. [1993] (2007). *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Kaulen, H. (1987). *Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*. Tübingen: Niemeyer.
- Kitzbichler, J; Lubitz, K.; Mindt, N. (2008). *Theorie der Übersetzung antiker Literatur*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Laplantine, C. (2008). *Émile Benveniste: poétique de la théorie. Publication et transcription des manuscrits inédits d'une poétique de Baudelaire* [thèse de doctorat]. Paris: Université Paris 8.

- Lolli, A. (2015). *Furio Jesi e la filosofia del linguaggio* [tesi di laurea]. Roma: Università degli studi Roma 3.
- Manera, E. (2012). *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*. Roma: Carocci.
- Mattioli, E. (2001). *Ritmo e traduzione*. Modena: Mucchi Editore.
- Mattioli, E. (2017). *Il problema del tradurre (1965-2005)*. A cura di A. Lavieri. Modena: Mucchi Editore.
- Meschonnic, H. (1973). *Pour la poétique*, vol. 2. Paris: Gallimard.
- Meschonnic, H. (1982). *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*. Paris: Verdier.
- Reitani, L. (2011), «Die Entdeckung der Poesie. Norbert von Hellingraths bahnbrechende Edition der Werke Hölderlins». Kamzelak, R.; Nutt-Kofoth, R.; Plachta, B. (Hrsgg), *Neuromanistische Editoren im Wissenschaftskontext*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Rilke, R.M.; Hellingrath, N.V. (2008). *Briefe und Dokumente*. Hrsg. von K.E. Bohnenkamp. Göttingen: Wallestein Verlag.
- Steiner, G. (1975). *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- Szondi, P. (1974). *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Szondi, P. (1978). *Schriften*, Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.