

Massimiliano De Villa

Lingua, traduzione, redenzione: i casi di Rosenzweig, Benjamin e Celan (con preludio romantico)

RIASSUNTO: Il contributo mira a mettere in luce la centralità della riflessione ebraico-tedesca sulla lingua (*Sprachdenken*) e sulla traduzione letteraria, attraverso i nuclei concettuali di lingua, traduzione e redenzione, legati da nessi di reciproca funzionalità. Il piano redentivo-messianico, sostanziale all'ebraismo, viene rifunzionalizzato in un messianismo secolarizzato, influenzando entrambi i concetti di lingua e traduzione. Il percorso inizia con un'analisi dei prodromi romantici nel circolo di Jena, dove l'aspetto speculativo-teorico è predominante e si gettano le basi per le successive confluenze tra idea romantica e messianica nel Novecento. Successivamente, il contributo analizza la riflessione sulla traduzione letteraria di Franz Rosenzweig, con la sua distinzione tra "rifare" (*nachdichten*) e "tradurre" (*übersetzen*), e di Walter Benjamin che, nel saggio *Die Aufgabe des Übersetzers* (Il compito del traduttore, 1921) esplora la nozione di *reine Sprache* (lingua pura) e il potenziale trasformativo della traduzione. Il saggio si conclude con gli esiti di tale riflessione nell'idea linguistica e poetologica di Paul Celan, in particolare nel suo concetto di *Atemwende* (svolta del respiro) e nella retroversione del linguaggio che rasenta il silenzio.

PAROLE CHIAVE: Lingua, Traduzione, Redenzione, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Paul Celan.

ABSTRACT: This contribution highlights the importance of German-Jewish thought on language (*Sprachdenken*) and literary translation. It does so by exploring the interconnected concepts of language, translation, and redemption. The redemptive-messianic plan, integral to Judaism, is reinterpreted as a form of secular messianism, influencing the concepts of language and translation. The paper begins with an analysis of the Romantic precursors in the Jena Circle, where the speculative-theoretical aspect predominates and the foundations are laid for subsequent confluences between Romantic and Messianic ideas in the 20th century. It then analyses the reflections on literary translation by Franz Rosenzweig, who distinguishes between *Nachdichten* (rewriting) and *Übersetzen* (translating), and by Walter Benjamin, who, in the 1921 essay *Die Aufgabe des Übersetzers* (The Task of the Translator), explores the notion of *reine Sprache* (pure language) and the transformative potential of translation. The essay concludes by examining the outcomes of this line of thinking in the linguistic and poetological ideas of Paul Celan, particularly his concept of *Atemwende* (breath-turn) and the retroversion of language bordering on silence.

KEY-WORDS: Language, Translation, Redemption, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Paul Celan.

Messianesimo linguistico

Nel breve itinerario novecentesco che qui si propone¹, la riflessione ebraico-tedesca sulla lingua (*Sprachdenken*) e sulla traduzione letteraria è uno snodo cruciale, attraverso i nuclei concettuali di lingua, traduzione e redenzione che si legano in diversi affioramenti e in nessi di reciproca funzionalità. Il piano redentivo-messianico – ribadirlo è forse pleonastico – è consustanziale all'ebraismo, corollario teleologico di un'idea di storia in progressivo esaurimento, tesa a un punto conclusivo di palingenesi totale e radicale trasformazione, prossima all'avvento di un'era nuova, che accade per integrale capovolgimento dell'ordine mondano. Alla luce dell'isotopia messianica, i concetti di lingua e traduzione vengono rifunzionalizzati ovvero ridiscorsivizzati: si tratta, naturalmente, di un messianesimo secolarizzato, senza legame necessario a una prassi religiosa o culturale, dove i dispositivi semantici e la sintassi messianica entrano di peso a costruire un discorso culturale-filosofico².

Prodromi romantici

Va però fatto un passo indietro a questioni di età protoromantica e primoromantica, verso il movimento di pensieri del circolo di Jena (*Jenaer Kreis*), dove l'aspetto speculativo-teorico è in tutta evidenza: nel Novecento, infatti, idea romantica e idea messianica si incontrano in molte confluenze e reciproche fertilizzazioni nell'alveo del pensiero ebraico-tedesco. Mentre i classici della letteratura europea, da Shakespeare a Dante a Calderón a Petrarca, arrivano tradotti al pubblico tedesco grazie all'intuito fine e sicuro di August Wilhelm Schlegel, la traduzione subisce un'estensione concettuale, acquisendo portata e ampiezza filosofica³. Sono gli stessi atti comunicativi, orali o scritti che siano, a essere considerati, *in primis* dallo stesso August Wilhelm Schlegel, atti di

¹ Questo testo riprende e amplia un precedente contributo: M. De Villa, «Spazi continui di trasformazione». *Il pensiero sulla traduzione nei paesi di lingua tedesca da Lutero a Benjamin*, in «I castelli di Yale», IX, 1.2, 2021, pp. 1-27, <http://cyonline.unife.it/issue/view/289>.

² Cfr. E. Dubbels, *Figuren Des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900-1933*, Berlin-Boston 2011.

³ Sulla traduzione nel Romanticismo tedesco, cfr. P.E. Kofler, *La sostituzione negata: metafora e traduzione nel romanticismo tedesco*, in *Il viaggio della traduzione, Atti del convegno, Firenze 13-16 giugno 2006*, a cura di M.G. Profeti, Firenze 2006, pp. 3-13, e A. Nicoletti, *Übersetzung als Auslegung in Goethes West-östlichem Divan im Kontext frühromantischer Übersetzungstheorie und Hermeneutik*, Tübingen-Basel 2002.

traduzione. Per Friedrich Schlegel, tra i padri fondatori del primo Romanticismo tedesco, forse il suo maggior teorico, la traduzione è integralmente parte dell'enciclopedico, irraggiungibile progetto – formulato nel celebre frammento 116 della rivista «Athenäum» – di una «progressive Universalpoesie» («poesia universale e progressiva»). Di questo progetto, la traduzione conferma, attraverso l'infinita e asintotica approssimazione all'originale che le è connaturata, il carattere di eterno divenire e necessaria incompiutezza.

Coinvolta nell'utopia romantica, partecipe di quella “realtà aumentata” e potenziata che pone sempre a proprio oggetto, in un movimento insieme idealisticamente trascendentale e autoriflessivo, l'inseguimento di mete a prima vista tangibili ma da ultimo sempre sfuggenti, la traduzione diventa, nella teoresi primoromantica, in fondo, un discorso autotelico, risolto in circolare, pneumatico rispecchiamento. Un desiderio del desiderio, una poesia della poesia, una traduzione della traduzione. In una parola, una semiosi illimitata. Su questo doppio piano, essendo il linguaggio già di per sé una traduzione poetica e creativa della realtà e la poesia una rappresentazione metaforica del mondo, la traduzione letteraria diventa a sua volta – secondo la lezione della *Kunstlehre* (Dottrina dell'arte, 1801-1802) di August Wilhelm Schlegel, in accezione autoriflessiva e metalinguistica – «poesia della poesia»⁴.

In raccordo con idee già espresse sullo scorcio dell'Illuminismo da Johann Georg Hamann e Johann Gottfried Herder, per il pensiero primo-romantico, la traduzione deve essere poetica, salvando il più possibile non solo il significato ma anche la forma del testo originale. In senso contrario rispetto al progetto solare di traducibilità totale che aveva retto il discorso sul passaggio interlinguistico nell'epoca dell'Illuminismo, la traduzione in epoca romantica smette di essere retta dalla logica della sostituzione meccanica di parole nella lingua di partenza (*Ausgangssprache/Quellsprache*) con parole equivalenti nella lingua d'arrivo (*Zielsprache*) ma è intesa, in chiave metaforica, come continuo atto ermeneutico che schiude su prospettive di polivalenza e proliferazione semantica.

In linea con queste teorie, la traduzione romantica si intende come retrospettiva, orientata all'avantesto, a recuperare quei tratti dell'originale che possono provocare effetti di straniamento, di frammentazione – persino di oscurità, ma di un'oscurità produttiva – nella lingua ricevente. Una traduzione che, però, apre la strada a nuove possibilità di espressione e significazione, richiamando alla memoria la forma dell'originale, rispecchiata nel testo tradotto. Ogni interprete deve necessariamente passare attraverso la costituzione

⁴ A.W. Schlegel, *Kritische Schriften und Briefe*, vol. 2, a cura di E. Lohner, Stuttgart 1963, p. 226.

altra, estranea e straniera del testo per creare nuovo senso e nuovo discorso⁵. L'interpretazione muove, dunque, non dalla certezza della comprensione, ma dal fraintendimento, dalla possibile oscurità di un testo che va assunto e rispettato nel suo porsi. Che va lasciato oscuro, se quella è l'intenzione di chi quel testo produce. Anteposti all'analisi scientifico-oggettivante-grammaticale sono il metodo soggettivo-divinatorio, l'attenzione volta al soggetto creatore, l'analisi che va alla sorgente, all'insieme dei vissuti – pensieri, sentimenti, intenzioni – da cui scaturisce la scrittura, l'immedesimazione (*Einfühlung*) nel testo: questo il tragitto dell'ermeneutica romantica, dalla sua canonizzazione in Schleiermacher fino alla sua filiazione ultima in Dilthey, sullo scorcio dell'Ottocento.

Prima stazione: Schleiermacher

Uno dei grandi teorici della traduzione, nel suo intreccio con la filosofia, è il pensatore romantico Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) che feconda il futuro, ricadendo per influenza diretta anche sullo *Sprachdenken* ebraico-tedesco del Novecento. Elevando l'ermeneutica da semplice dottrina dell'interpretazione dei testi antichi o dei testi sacri, Schleiermacher pone un'idea di comprensione che si instrada non solo verso la decifrazione del significato letterale ma anche verso la ricostruzione dei processi mentali dell'autore, di cui vanno colti sia la dimensione grammaticale, legata al sistema linguistico e al contesto storico di riferimento, sia la dimensione psicologica, legata all'individualità di chi scrive, alle sue intenzioni comunicative, alle direttrici del suo pensiero.

A corollario, Schleiermacher ribadisce in più occasioni la diversità di ogni lingua – sistema unico e irripetibile in grado non solo di veicolare significati ma anche di plasmare, nei parlanti, pensieri e immagini del mondo – da tutte le altre. Questo carattere intrinseco e irriproducibile di ogni lingua, il radicamento di espressioni e categorie nella specificità di ciascuna di esse, implica che la traduzione non possa mai essere retta da una logica di perfetta equivalenza.

⁵ Impossibile non rimandare, in questa sede, allo splendido studio di A. Berman *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris 1984, a cura e trad. it. di G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Macerata 1997. Per Berman, che in queste pagine elabora una vera e propria teoria moderna della traduzione *sub specie philosophica*, la prospettiva sulla traduzione è quella che, meglio di altre, sonda la tradizione culturale tedesca perché implica, da sempre, il rapporto, tanto profondo quanto tormentato nella cultura tedesca, con ciò che è "estraneo", straniero e, in generale, con l'alterità.

Nel famoso discorso, preparato in tre giorni e presentato il 24 giugno 1813 presso la classe filosofica della Königliche Akademie der Wissenschaften di Berlino, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens* (Sui diversi metodi del tradurre), Schleiermacher, a sua volta traduttore di Platone, articola una dicotomia fondamentale nell'approccio a un testo in lingua straniera: «O il traduttore lascia lo scrittore il più possibile in pace e muove il lettore incontro a lui o lascia il lettore il più possibile in pace e muove lo scrittore incontro a lui»⁶.

Chi sceglie il secondo metodo, sposta l'autore verso un lettore che, senza troppo sforzo, potrà godere di un testo limpido, un testo senza asperità ma fondamentalmente diverso dall'originale; chi sceglie il primo, al contrario, muove dalla propria lingua e dal proprio tempo incontro a un'altra lingua e a un altro tempo, accollandosi il rischio dell'estraniamento, dell'incomprensibilità, rischio fecondo se è vero il principio euristico secondo cui, per Schleiermacher, ogni attività ermeneutica muove dal fraintendimento. Mentre il metodo "addomesticante" o "naturalizzante" (della cosiddetta *Einbürgerung*) implica l'adattamento del testo di partenza alle consuetudini linguistico-culturali della lingua di arrivo, rendendolo familiare e accessibile, il metodo straniante o alienante (anche detto della *Verfremdung*) preserva le peculiarità del testo di partenza, anche a costo di rendere la traduzione più impervia e meno "naturale" per chi la riceve, con l'obiettivo di far esperire al lettore l'alterità del testo straniero e, per questa via, spostare i confini della lingua ricevente.

L'idea protoromantica (o tardoilluministica, perché transita già in prima elaborazione attraverso il pensiero di Wilhelm von Humboldt, di Hamann e Herder) e romantica (soprattutto Schleiermacher) della traduzione, che conserva l'estraneità del prototesto e fa emergere, attraverso la tensione e persino la forzatura del mezzo linguistico, nuove possibilità nel testo di esito, con effetti di ampliamento ed estensione della lingua di destinazione, filtra spesso senza mediazioni in alcuni luoghi nodali del pensiero novecentesco, soprattutto ebraico-tedesco, che la recupera in modulazioni nuove, e in nuove confluenze, senza mai tuttavia offuscarne la provenienza.

⁶ F.D.E. Schleiermacher, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, in *Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften Berlin aus den Jahren 1812/13*, poi in *Sämmtliche Werke*, parte terza: *Zur Philosophie*, vol. II, Berlin 1838, p. 218. Si vedano a questo proposito, *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*, a cura di L. Cercel, A. Șerban, Berlin-Boston 2015. Dove non diversamente specificato, le traduzioni sono di chi scrive. Sulla posizione di Schleiermacher si veda anche *Das Problem des Übersetzens*, a cura di H.J. Störig, Darmstadt 1973.

Seconda stazione: Rosenzweig

Tra i più importanti pensatori dell'ebraismo in epoca post-assimilatoria, della traduzione Rosenzweig fa una delle espressioni principali nella sua attività intellettuale; pur temporalmente posteriore agli scritti sulla traduzione di Walter Benjamin, lo scritto teorico di Rosenzweig su questo tema mostra un grado di radicalità intermedia: si sceglie, per questo, di anticiparne qui la trattazione. Dopo gli esordi traduttivi dei primi anni Venti, Franz Rosenzweig lavora al canzoniere del poeta andaluso Yehudah ha-Lewi, che traduce dall'ebraico medievale sefardita al tedesco e pubblica, in una prima versione poi aumentata⁷, nel 1924. La versione tedesca del corpus lirico di ha-Lewi rivela un atteggiamento verso la traduzione, attinto a modelli d'età romantica, formulato nelle sue linee teoriche e applicato con conseguenza nella prassi. Testo-guida in questo nuovo orizzonte ermeneutico è la postfazione (*Nachwort*) del 1924 agli inni e alle poesie di ha-Lewi. In queste pagine, a illustrazione e giustificazione di un metodo deciso e risoluto, spesso azzardato, Rosenzweig opera una separazione netta tra due modi di affrontare il testo altrui, il semplice "rifare" e il vero "tradurre". Tra il *Nachdichten* e lo *Übersetzen* corre un solco che determina anche un diverso risultato: l'adattamento, la rielaborazione del testo di partenza da un lato, dall'altro l'incontro, la comunicazione autentica tra due lingue, il travaso di una nell'altra. Già all'inizio della postfazione, Rosenzweig pone il lettore di fronte al proprio concetto di traduzione:

Jehuda Halevi fu un grande poeta ebreo in lingua ebraica. La piccola scelta che presentiamo cerca di darne un'idea al lettore tedesco. Dunque non era mio obiettivo portare il lettore a credere che Jehuda Halevi abbia poetato in lingua tedesca, e nemmeno che abbia composto inni ecclesiastici cristiani, né che sia un poeta di oggi, fosse pure soltanto un poeta da giornale per famiglie di oggi – tutti obiettivi che, a quanto vedo, i miei predecessori nella traduzione, in particolare il più recente, hanno perseguito. Al contrario, queste mie traduzioni non vogliono essere altro che traduzioni. Esse vogliono che neppure per un istante il lettore resti immemore che non sta leggendo

⁷ *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi, deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen*, Konstanz 1924. Una seconda edizione ampliata, con novantadue componimenti tradotti, viene pubblicata tre anni dopo (*Jehuda Halevi. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen*. Der 60 Hymnen und Gedichte zweite Auflage Berlin 1927). L'edizione più recente, con novantacinque componimenti tradotti e il testo a fronte è: *Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte, deutsch und hebräisch. Mit einem Vorwort und mit Anmerkungen*, a cura di R.N. Rosenzweig, Den Haag 1983.

poesie mie, bensì poemi di Jehuda Halevi e che Jehuda Halevi non è un poeta tedesco e non è nostro contemporaneo. In una parola: la presente traduzione non è un rifacimento poetico e se poi qua e là tuttavia lo è anche, lo è solo per necessità di rima. A fondamento stava la mia intenzione di tradurre alla lettera, e, per quasi cinque sestetti dei versi che qui si presentano, è possibile che mi sia riuscito. Per l'ultimo sesto nel quale, sia pure in misura molto cauta, ho dovuto fare ricorso al "rifacimento poetico", porgo in ogni forma le mie scuse al lettore⁸.

L'autore – la sua lingua, il suo tratto idiosincratico, la sua epoca distante da quella a cui giunge tradotto – devono risaltare sopra ogni possibile diluizione nel presente. Sopra ogni attenuazione per ragioni di più facile accessibilità, di fruizione più ampia. Massimo rispetto, dunque, e massima considerazione per la fisionomia del testo di partenza. Anche a costo di sacrificare comprensibilità e trasparenza nella lingua d'arrivo. Di rendere scabro e difficilmente percorribile il testo tradotto. Estraneo addirittura, anche a un orecchio tedesco. Ponendosi in modo così volitivo e radicale di fronte al tradurre, Rosenzweig richiama, precisamente, i concetti espressi da Schleiermacher a Berlino.

Anche per Rosenzweig, lo scrittore deve essere lasciato in pace, mentre è il lettore a dover essere portato alla fonte. È infatti la lingua di esito, il tedesco in questo caso, a dover essere condotto incontro all'ebraico medievale di Yehudah ha-Lewi e Rosenzweig, coerentemente a questo assunto, rifiuta ogni «tedeschizzazione di ciò che è straniero»⁹ e pone a presupposto di qualsiasi atto traduttivo un lavoro deciso alla radice del tedesco. «Riprodurre il tono straniero nella sua estraneità, quindi non germanizzare ciò che è straniero, ma rendere straniero ciò che è tedesco»¹⁰: a guidare il traduttore non è, quindi, la ricerca continua di espressioni che, in linea con la norma grammaticale e sintattica, possano dare giusta corrispondenza al verso ebraico, ma piuttosto un'appropriazione fotografica, mimetica, dell'ebraico stesso, riversato, in ogni suo tratto, dentro il contenitore della lingua tedesca. Che per adattarsi a una forma linguistica estranea, per riceverla in sé, deve tendere, torcere

⁸ F. Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, in Idem, *Die Schrift - Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Königstein/Ts 1984, p. 81; trad. it. di G. Bonola, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevi*, in Rosenzweig, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma 1991, p. 145.

⁹ Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, cit., p. 82, trad. it. di Bonola, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevi*, cit., p. 145.

¹⁰ Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, cit., p. 83, trad. it. di Bonola, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevi*, cit., p. 147.

le proprie strutture fino a esserne quasi sfigurata, mettendo in conto ogni tipo di azzardo, ogni tipo di torsione, anche il cambio totale della fisionomia linguistica. Forse, ripetendo quanto dice Hans-Christoph Askani nel suo importante studio sul Rosenzweig traduttore¹¹, non è solo il testo ebraico a essere presente ovunque in quello tedesco, a essere quasi forzato alla vicinanza. È piuttosto, invertendo il senso, il tedesco a essere trasportato nell'ebraico, a compiere il salto, a tentare la mutazione¹². A essere sul punto di diventare un'altra lingua. È questo tratto metamorfico, dove è chiaramente in luce il momento trasformativo tipico della dinamica messianica, a distinguere il vero *Übersetzen* da un qualsiasi altro esercizio traspositivo, sia esso rifacimento, parafrasi o libera traduzione.

Ed è ancora Schleiermacher a fornire strumenti utili alla comprensione, ponendo origine e confini temporali a un'idea di traduzione che si rinserra a tenaglia a distanza di più di cent'anni. All'inizio del discorso già citato, Schleiermacher opera un'altra distinzione categoriale che, pur con termini diversi, non può non richiamare alla mente la differenza posta da Rosenzweig tra rifacimento e traduzione. La linea è tracciata tra i concetti di "Dolmetschen" e "Uebersetzen", differenti per Schleiermacher su un piano tematico e linguistico: il primo è un tradurre fattuale, inteso a uno scopo concreto, rispondente a meccanismi di «carattere aritmetico o geometrico»¹³, o più genericamente quantitativo. Un tradurre che non ha bisogno di far vibrare le corde del testo originale, ma che serve solamente a restituire, in modo quasi meccanico, «per legge e abitudine»¹⁴, un contenuto informativo tramite una serie fissa, spesso preimpostata, di vocaboli. In questi testi, soprattutto di carattere commerciale, l'autore, per così dire, retrocede, è semplice «organo»¹⁵, veicolo di un'informazione empirica, funzione di un «oggetto»¹⁶ che, invece, occupa il centro

¹¹ H-Ch. Askani, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Tübingen 1997. Oltre questa monografia, si veda, sul medesimo argomento, il saggio di E. Fox, *Franz Rosenzweig as Translator*, in «Leo Baeck Institute Year Book», XXXIV, 1989, pp. 371-384.

¹² «Rosenzweig traduce con una radicalità e una consapevolezza straordinarie, anche con uno sforzo e un'arte fuori dal comune, la forma linguistica di ciascuna poesia ebraica in tedesco, fin nelle più piccole sfumature. E lo fa finché si ha l'impressione che non sia più solo il testo ebraico a essere presente in quello tedesco [...] ma, allo stesso tempo, che sia il testo tedesco a saltare in quello ebraico. Che, cioè, il testo tedesco 'non sia ancora' diventato ebraico, ma che, per così dire, sia sul punto di diventarlo», Askani, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, cit., p. 94.

¹³ Schleiermacher, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, cit., p. 211.

¹⁴ Ivi, p. 212.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

della descrizione. All'opposto, in un testo diverso, di carattere artistico-letterario, è l'autore ad agire come filtro dell'informazione, a porre sull'oggetto il proprio segno, la propria «maniera caratteristica»¹⁷ e, in un caso come questo, chi traduce deve dare a questa impronta il massimo risalto: «l'Uebersetzer¹⁸ deve applicare al proprio lavoro altre forze e abilità, deve avere con il suo scrittore e con la sua lingua una familiarità diversa da quella del Dolmetscher»¹⁹.

Forte di questi concetti, alla traduzione Rosenzweig nega ogni strumentalità comunicativa; in questo senso, anche l'opposizione schleiermacheriana tra traduzione tecnico-veicolare e traduzione artistico-letteraria passa, quasi inalterata, nella sua postfazione al corpus di ha-Lewi, che distingue con chiarezza il tradurre per fini pratici da un tradurre più alto, in cui si veda la persona, in cui emerga il tratto inconfondibile di chi scrive:

Il compito del tradurre è [...] totalmente frainteso, se viene visto nel rendere tedesco ciò che è straniero. Una germanizzazione in questo senso la richiedo se, essendo commerciante, ricevo un'ordinazione dalla Turchia e la invio all'ufficio traduzioni della ditta. Già per la lettera di un amico turco la traduzione dell'ufficio non mi sarebbe più sufficiente. Perché? Perché, poniamo, non sarebbe abbastanza accurata? [...] Tedesca quanto basta lo diventerà. Ma non... turca quanto basta. Non udrò più l'uomo, il suo tono, la sua opinione, il pulsare del suo cuore²⁰.

Per questo, per evitare di spersonalizzare il testo, il vero traduttore – attento a coglierne le sfumature più riposte, a riprodurre la voce dell'autore – deve andare, con la propria lingua, verso l'altra, senza preclusioni, prevedendo torsioni linguistiche e anche il cambio totale della fisionomia linguistica. Cedendo, se occorre, ogni tratto di comprensibilità: «Il traduttore si fa portavoce della voce straniera, che egli rende percepibile oltre l'abisso dello spazio o del tempo. Se la voce straniera ha qualcosa da dire, allora la lingua, dopo, deve di necessità apparire diversa da prima. Questo risultato è il criterio per riconoscere se il lavoro del traduttore è stato eseguito a dovere»²¹.

¹⁷ Ivi, p. 210.

¹⁸ Si preferisce lasciare intradotti i due termini per non darne una connotazione imprecisa, lontana dal senso voluto da Schleiermacher che in essi vede differenti modi del tradurre, non attività legate all'oralità e alla scrittura.

¹⁹ Schleiermacher, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*, cit., p. 210.

²⁰ Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, cit., pp. 82-83, trad. it. di Bonola, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevy*, cit., p. 147.

²¹ Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, cit., p. 83, trad. it. di Bonola, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevy*, cit., p. 147.

Non si esaurisce con Schleiermacher, tuttavia, l'eredità ottocentesca che Rosenzweig raccoglie e rielabora. È al cuore della filosofia del linguaggio tra Sette e Ottocento, d'epoca protoromantica e romantica, che attinge l'intero *Sprachdenken* rosenzweighiano, quel pensiero che giustifica la sua attività di traduttore e che entra massicciamente a costituire l'impianto della *Stella della redenzione*. E i riferimenti sono, di volta in volta, Wilhelm von Humboldt, Herder, Hamann, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Jacob Grimm, oltre naturalmente a Schleiermacher. In Rosenzweig, l'intero paradigma romantico viene assunto e interiorizzato. Si tratta di quel pensiero che, attingendo a un retroterra biblico e più genericamente ebraico – la *nominatio rerum* adamitica, il pensiero cabbalistico e forse anche il metodo midrashico – pone alla base del linguaggio una consustanzialità fondamentale tra nomi e cose. Il nome, nella sua origine divina, lungi dal rappresentare una designazione arbitraria e convenzionale, cattura l'essenza della cosa, ne rivela un tratto sostanziale, getta un ponte tra l'esterno e l'interno. Dietro il nome si apre la strada che conduce alla realtà fondamentale, al segreto ultimo delle cose. E ciò vale per tutti i nomi – comuni, propri e, da ultimo, anche per il nome ineffabile di Dio. L'interesse per il linguaggio ruota dunque intorno a un cardine ontologico e si definisce come squarcio aperto sull'essenza, in una continuità di pensiero che dall'età protoromantica e romantica porterà, oltre Rosenzweig, fino a Heidegger che, proprio con Rosenzweig, dividerà pensieri analoghi su lingua e traduzione²².

²² In Heidegger, il linguaggio occupa una posizione preminente. Già nel quinto capitolo della prima sezione di *Essere e tempo*, al paragrafo 34 (*Da-sein und Rede. Die Sprache, L'Esser-ci e il discorso. Il linguaggio*) Heidegger ne mette in luce la struttura ontologica e la sua capacità di aprire sull'essere. Si veda M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a cura di F.-W. v. Herrmann, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, parte I, *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, vol. II, Frankfurt a.M. 1977, pp. 213-222, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi con le glosse a margine dell'autore, Milano 2005 (2010⁵), pp. 197-205. L'affinità concettuale sarà avvertita anche da Rosenzweig che, all'apparire di *Essere e tempo* nel 1927, accoglierà con entusiasmo l'idea heideggeriana. Sull'analogia tra Rosenzweig e Heidegger, si veda R.G. Horwitz, *Franz Rosenzweig on Language*, in «Judaism», 13, 1964, pp. 393-406. La riflessione heideggeriana sul ruolo ontologico del linguaggio proseguirà poi nel saggio del 1935-1936 *L'origine dell'opera d'arte*, Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Idem, *Holzwege*, a cura di von Herrmann, in Heidegger, *Gesamtausgabe*, parte I, *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, vol. V, Frankfurt a.M. 1977, pp. 1-74, trad. it. di Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in Heidegger, *Sentieri interrotti*, a cura di Chiodi, Firenze 1968, pp. 3-69; trad. it. di I. De Gennaro, G. Zaccaria, *L'origine dell'opera d'arte*, a cura di Zaccaria, De Gennaro, Milano 2000; trad. it. di V. Cicero, *L'origine dell'opera d'arte*, in Heidegger, *Sentieri erranti nella selva*, Milano 2002 (2006²), pp. 1-91. Altre emergenze dell'idea di lingua in Heidegger si trovano nel dialogo storico-ontologico con i poeti che Heidegger intreccerà a partire dalla conferenza romana del 2 aprile 1936, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, poi compresa nel volume Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, a cura di von Herrmann, in M. Heidegger, *Ge-*

La possibilità costitutiva della traduzione – sostiene Rosenzweig nella postfazione a Yehudah ha-Lewi – è garantita dal fatto che ogni lingua contiene, per così dire in *embrione*²³, il seme di tutte le lingue. Di quelle che sono state parlate e di quelle che saranno parlate. Ogni lingua ha quindi la potenzialità di esprimere tutto, e di esprimerlo in ogni altra lingua. Prima che tutte le lingue umane si frammentino e si polverizzino, prima, cioè, della *confusio linguarum* conseguente alla rovina della torre di Babele, c'è dunque l'idea di una lingua universale comune, una lingua primordiale, pre-babelica o adami-tica – forse la lingua di Dio – da cui derivano e si dipartono tutte le lingue. A monte di ogni differenza linguistica, tutte le lingue dividono un'unica radice e convergono in una struttura comune. Non c'è dunque tratto di qualsiasi lingua che non sia presente, latente o manifesto, in tutte le altre. Quest'idea di comunanza essenziale, che, proveniente da Dante²⁴, filtra nel pensiero di Humboldt²⁵, viene recuperata da Rosenzweig e trasmessa a Heidegger, mette in contatto tutte le lingue, aprendo su una prospettiva, fortemente messianica,

samtausgabe, parte I, *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, vol. IV, Frankfurt a.M. 1981, pp. 33-48, trad. it. di L. Amoroso, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, sotto la direzione scientifica di Volpi, Milano 1988, pp. 39-58. Si veda inoltre, con una maggiore enfasi sulla struttura dialogica del parlare umano, Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, a cura di von Herrmann, in Heidegger, *Gesamtausgabe*, parte I, *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, vol. XII, Frankfurt a.M. 1985, trad. it. di A. Caracciolo, M. Caracciolo Perotti, in Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di Caracciolo, Milano 1990. Si veda inoltre Heidegger, *Zum Wesen der Sprache*, in Idem, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, a cura di Th. Regelhy, in Heidegger, *Gesamtausgabe*, parte III, *Unveröffentlichte Abhandlungen - Vorträge - Gedächtnis*, vol. LXXIV, Frankfurt a.M. 2010, pp. 5-187. Proprio sulla traduzione, pochi decenni dopo Rosenzweig, Heidegger formulerà pensieri comuni, soprattutto sulla traduzione intesa come *über-setzen*, “portare dall'altra parte”, innestare lo spirito della lingua di partenza in quella di arrivo. Come Rosenzweig aveva criticato la traduzione della tragedia greca di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, nella sua tendenza, a suo dire, semplificante e attualizzante, così Heidegger criticherà la traduzione dei filosofi presocratici di Hermann Diels.

²³ Sulle figure dell'embrione e del germoglio, si veda *infra*.

²⁴ Nel *De Vulgari Eloquentia*, nei capitoli IV-VII del primo libro, Dante si sofferma a descrivere il *primiloquium* adamitico, l'imposizione di Adamo, per mandato divino, del nome alle cose, l'ebraico come lingua universale e divina, il dramma della *confusio linguarum* dopo Babele. Si veda D. Alighieri, *De Vulgari Eloquentia*, a cura di M. Tavoni in Alighieri, *Rime, Vita Nova, De Vulgari Eloquentia*, a cura di C. Giunta, G. Gorni, Tavoni, introduzione di M. Santagata, in Alighieri, *Opere*, edizione diretta da Santagata, vol. I, Milano 2011, pp. 1155-1195.

²⁵ Si veda W. v. Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*, in Idem, *Werke in fünf Bänden*, a cura di A. Flitner, K. Giel, vol. III, Darmstadt 1963 (2002⁹), trad. it. di G. Moretto, F. Tessitore, *Filosofia del linguaggio*, in Humboldt, *Scritti filosofici*, a cura di Moretto, Tessitore, Torino 2004, pp. 697-800. Sulla lingua in Humboldt, si veda, tra i molti titoli disponibili, B. Schlerath, *La concezione humboldtiana del linguaggio e il problema della genesi del linguaggio*, in «Quaderni Patavini di Linguistica», V, 1986, pp. 31-47.

di comprensione universale, di redenzione attraverso il linguaggio. A questo nucleo comune deve approssimarsi ogni traduttore, permettendo il passaggio continuo da una lingua all'altra, nella consapevolezza che il suo tentativo non potrà che rimanere un'approssimazione, un accostamento all'essenza, di cui ogni nome è preludio. Un'operazione, però, che giungerà tanto più vicina a questo nucleo quanto più chi traduce si farà portatore di un'idea di "traduzione totale", concomitante a quella formulata da Rosenzweig nel *Nachwort* a Yehudah ha-Lewi. Grazie alla traduzione, atto congiuntivo per eccellenza, le varie lingue del mondo possono quindi essere ricondotte all'unità originaria.

«C'è una sola lingua», dichiara Rosenzweig con un'affermazione vivida e squadrata, seguita da poche righe esplicative:

Non c'è peculiarità linguistica di una lingua (si trovi essa in modi di dire, nella stanza dei bambini o nei particolarismi di ceto) che non si lasci attestare in ogni altra lingua almeno *in nuce*. Su questa essenziale unità di tutte le lingue, e sul comandamento, che su di essa riposa, della comprensione tra tutti gli uomini si fondano tanto la possibilità che il compito del tradurre, il suo "può", "è concesso" e "deve". Si può tradurre perché in ogni lingua è contenuta, quanto a possibilità, ogni altra lingua; ci è concesso tradurre quando si può realizzare questa possibilità mediante il dissodamento di una tale terra incolta linguistica; e si deve tradurre così che venga il giorno di quell'armonia delle lingue che può crescere soltanto dentro ogni singola lingua e non nello spazio vuoto "tra" di esse²⁶.

Ne consegue che tutte le lingue del mondo possono essere riunite attraverso la traduzione, in una chiara prospettiva messianica. Già nella *Stella della redenzione*, d'altro canto, Rosenzweig aveva additato nella pluralità delle lingue il segno tangibile di un mondo ancora irredento²⁷ e, poche pagine oltre, la stessa traduzione era considerata processo unificante e congiuntivo sopra tutti, nel suo gettare ponti tra lingua e lingua²⁸.

L'idea di traduzione che emerge dalle pagine di Rosenzweig è dunque un processo estremo, un compito che, come si è detto, deve necessariamente

²⁶ Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, cit., p. 84, trad. it. di Bonola, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevi*, cit., p. 148.

²⁷ «Nulla ci insegna che il mondo è ancora irredento con evidenza maggiore della molteplicità delle lingue», Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 328, trad. it. di Bonola, *La stella della redenzione*, a cura di Bonola, Casale Monferrato 1985, pp. 317.

²⁸ «La prima operazione dello spirito è quella del tradurre, del gettare un ponte tra uomo e uomo, tra parlante e parlante», Rosenzweig, cit., *La stella della redenzione*, p. 391.

restituire la lingua di partenza il più possibile intatta, anche a scapito dell'intelligibilità e della trasparenza nella lingua di arrivo.

La traduzione del canzoniere di Yehudah ha-Lewi, e il suo tentativo di restituire in tedesco «la costruzione ciclopica della frase ebraica»²⁹ è il preludio alla traduzione integrale della Bibbia ebraica in tedesco, meglio nota come *Verdeutschung der Schrift*, che Franz Rosenzweig avvia nel 1925 con Martin Buber e che viene portata a conclusione, dal solo Buber, quasi quarant'anni più tardi³⁰. Lo stesso bagaglio concettuale verrà dunque recuperato, interamente, all'avvio della traduzione biblica e ne determinerà il corso, rivelando il medesimo retroterra. È un'identica idea di lingua a fare da presupposto a questa traduzione della Bibbia, che mira a una riappropriazione totale dell'aspetto ebraico del testo. Difficile trovare una traduzione della Scrittura che, al pari della versione di Buber e Rosenzweig, riveli una fedeltà così illimitata all'o-

²⁹ Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, cit., p. 84, trad. it. di Bonola, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevi*, cit., p. 149.

³⁰ Sulla traduzione biblica di Buber e Rosenzweig si vedano, tra gli altri titoli, K. Reichert, "It is Time": *The Buber-Rosenzweig Bible Translation in Context*, in *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Irvine Studies in the Humanities, a cura di S. Budick, W. Iser, 8, Stanford 1996, pp. 169-185; I. Bertone, *Martin Buber interprete e traduttore della Bibbia*, in «Filosofia», LIV, 1, 2003, pp. 79-113; Ead., *La traduzione del Pentateuco di Moses Mendelssohn e le osservazioni di Franz Rosenzweig: due prospettive a confronto*, in «Henoch», XXVI, 2004, pp. 87-100; Ead., *The Possibility of a Verdeutschung of Scripture*, in *New Perspectives on Martin Buber*, a cura di M. Zank, Tübingen 2006, pp. 177-183; M.H. Benjamin, *Rosenzweig's Bible. Reinventing Scripture for Jewish Modernity*, Cambridge 2009; I. Bertone, *La parola parlata. Martin Buber interprete e traduttore della Bibbia*, Biblioteca di filosofia. Centro studi Luigi Pareyson, Torino 2012; R. HaCohen, *Einleitung*, in M. Buber, *Schriften zur Bibelübersetzung*, a cura di HaCohen, in *Martin Buber Werkausgabe*, a cura di P. Mendes-Flohr, P. Schäfer, B. Witte, vol. XIV, Gütersloh 2012, pp. 11-31; *50 Jahre Martin Buber Bibel. Beiträge des Internationalen Symposiums der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg und der Martin Buber-Gesellschaft, Altes Testament und Moderne*, a cura di D. Krochmalnik, H.-J. Werner, 25, Berlin 2014; «*Alles in der Schrift ist echte Gesprochenheit*». *Martin Buber und die Verdeutschung der Schrift*, a cura di A. Losch, Th. Reichert, J. Waßmer, *Martin Buber-Studien*, a cura di U. Frost, E. Goodman-Thau, U. Gorki, W. Krone, Th. Reichert, Werner, vol. II, Lich / Hessen 2016, oltre ai contributi di chi scrive, *Una Bibbia tedesca. La traduzione di Martin Buber e Franz Rosenzweig*, Venezia 2012; *La Verdeutschung der Schrift di Martin Buber e Franz Rosenzweig e lo specchio della simbiosi*, in *Testimonianze della cultura ebraica: ricerca, valorizzazione, digitale. Il progetto Judaica Europeana*, a cura di G. Capriotti, P. Feliciati, Macerata 2012, pp. 155-204 e «*Es ist ja erstaunlich deutsch, Luther ist dagegen fast jiddisch. Ob nun zu deutsch?*» – *Die Schriftverdeutschung im Lichte der Zeit*, in «*Alles in der Schrift ist echte Gesprochenheit*». *Martin Buber und die Verdeutschung der Schrift*, cit., pp. 107-119; *La Bibbia di Buber e Rosenzweig: una traduzione estrema*, in «La Rassegna mensile di Israel», LXXXIV, 3, 2019, pp. 103-123; *La Bibbia di Martin Buber e Franz Rosenzweig: cortocircuiti tra nuovo e antico*, in *Una conversazione infinita: Perché ritradurre i classici*, a cura di A. Bibbò, F. Lorandini, Modena 2023, pp. 35-74; Bonola, *Verso nuovi confini dell'interpretazione biblica*, in Idem, *Introduzione*, in Rosenzweig, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, cit., pp. 23-66.

riginale ebraico. I due traduttori dimostrano infatti una straordinaria capacità di cogliere le più minute sfumature della morfologia, della sintassi e del lessico biblici, per poi riversarle nel tedesco. Per corrispondere a questa domanda di originarietà, la lingua tedesca deve essere manipolata, resa quasi altra da sé, forzata allo scontro con i propri vincoli. Il colore originario³¹ della parola ebraica va cercato e, fin dove è possibile, riprodotto nel tedesco. Nessuna sostituzione meccanica è ammessa, nessuna griglia di corrispondenze linguistiche predeterminate: si tratta di dissotterrare³² il significato originario delle parole ebraiche e tedesche. Chi traduce si assume dunque il difficile compito di scendere al fondo delle parole per trarne alla luce la corporeità³³ sommersa. Pertanto, ciò che Rosenzweig chiede al linguaggio nel processo di traduzione è un vero e proprio atto di mutazione, di metamorfosi, di rinnovamento e di trasformazione, sempre in linea con una chiara dinamica messianica di *restitutio ad integrum* che implica la disgregazione degli assetti precedenti e una configurazione nuova. L'unione delle lingue, il trasferimento dall'una all'altra, non restituisce dunque per Rosenzweig un'idea di ordine, di linearità o di trasparenza adamantina. Piuttosto, è ancora una volta l'immagine di un disordine produttivo a prevalere. Un disordine fertile che è approssimazione e anticipo (la *Vorwegnahme* è infatti figura ricorrente del discorso messianico oltre che della filosofia di Rosenzweig)³⁴ della lingua primordiale, indivisa e

³¹ Buber e Rosenzweig parlano di «Grundfarbe» («colore fondamentale»), in Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zum ersten Band. (Die fünf Bücher der Weisung)*, in *Die Schrift*, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Heidelberg 1976, pp. 3-44, qui p. 43.

³² «Dissotterrare» (*aufgraben*) è termine impiegato da Buber e Rosenzweig negli scritti composti a illustrazione della loro pratica traduttiva, per esempio ivi, p. 43.

³³ È la *Leiblichkeit* («corporeità») di cui scriveranno spesso i due traduttori, si veda, per esempio, Buber, *Über die Wortwahl in einer neuen Verdeutschung der Schrift*, in Buber, Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, pp. 135-167, in particolare a p. 147.

³⁴ In Rosenzweig, per esempio, nella formulazione del nesso tempo-eternità la categoria di «anticipazione» (*Vorwegnahme*) è centrale. Nell'attesa del compimento dei tempi, l'uomo può anticipare il domani nell'oggi, l'eternità nel presente. Il concetto di *Vorwegnahme* – che occorre per la prima volta nel saggio *Von Einheit und Ewigkeit. Ein Gespräch zwischen Leib und Seele* (Rosenzweig, *Von Einheit und Ewigkeit. Ein Gespräch zwischen Leib und Seele*, a cura di B. Casper, in «Bulletin des Leo Baeck Instituts», 74, 1986, pp. 65-78, trad. it. di F.P. Ciglia, «Unità ed eternità. Un colloquio tra corpo e anima», in «Humanitas», 6, 1998, pp. 923-940) e che viene successivamente esposto nella *Stella della redenzione* – prevede che l'avvento del Regno messianico possa, anzi debba, essere precorso. Il futuro va anticipato nel presente, il Messia va fatto venire prima del tempo («il voler far venire il Messia prima del suo tempo», Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, a cura di R. Mayer, Frankfurt a.M. 1988, p. 253; trad. it. di Bonola, *La stella della redenzione*, a cura di Bonola, Casale Monferrato 1985, p. 244 e al Regno dei cieli va fatta violenza («fare violenza al regno dei cieli», Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, cit., p. 253, trad. it. di Bonola, *La stella della redenzione*, cit., p. 244).

originaria, quella *Ursprache* a mezza via tra *qabbalah* e Romanticismo che squarcia sull'essenza, rivelando l'intima sostanza del creato e in cui nome (o parola) e cosa si coappartengono. Un concetto, quello di *Ursprache*, di cui molto si è discusso, dal tardo Medioevo all'età moderna e su cui anche la *qabbalah* (zoharica, provenzale, luriana, attraverso la riflessione di Chayyim Vital e Mosheh Cordovero fino alla *qabbalah* cristiana) ragiona a più riprese. Già in epoca primoromantica, Franz Joseph Molitor e altri, avevano inoltre fatto confluire la filosofia e l'estetica del primo romanticismo tedesco (Humboldt, Hamann, Jacob Grimm) e dell'idealismo (Schelling), con l'idea cabbalistica della lingua adamitica pura e trasparente e dell'ebraico come la più stretta approssimazione a quella perfezione irraggiungibile³⁵. Sul filo di questa riflessione d'epoca romantica, per Rosenzweig la traduzione, se intesa nel verso giusto, spiana il terreno, proprio per approssimazione e anticipazione, alla reintegrazione messianica della *Ursprache*³⁶.

³⁵ Si veda, *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*, a cura di Goodman-Thau, G. Mattenklott, Ch. Schulte, Tübingen 1999; A. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Stuttgart-Weimar 1998.

³⁶ La nozione di lingua adamitica e primordiale è sviluppata dal pensiero cabbalistico. Come lo stesso Gershom Scholem afferma, i cabbalisti riflettono, dandone sviluppo ulteriore e gradazione molteplice, sui concetti biblici e talmudici circa l'origine del mondo dalla parola divina, a partire dall'assunto secondo cui una metafisica della lingua non trova avvio solo con le correnti esoteriche del pensiero ebraico ma è insita nella stessa Torah, dal momento che i concetti di creazione e rivelazione, nella loro dimensione metafisica, possiedono una natura essenzialmente linguistica (si veda E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York 2003, pp. 123-128). L'idea del linguaggio come veicolo della creazione è già presente in quello che è considerato il testo cabbalistico più antico, il *Sefer ha-Bahir*; (Il libro fulgido); la creazione come atto ermeneutico è poi ulteriormente articolata nel *Sefer ha-Zohar* (Il libro dello splendore), il *locus classicus* della *qabbalah* ebraica. Nell'immaginario zoharico, la linea che attraversa la triade Dio-Torah-Israele, accomunandone le componenti, è lo statuto ontologico riconosciuto all'ebraico, non solo lingua della creazione di ogni cosa ma anche vera e propria *Ursprache*, lingua primordiale che rivela l'intima sostanza dell'essere e non ammette duplicazioni da parte di alcun altro idioma, nemmeno dall'aramaico, ritenuto da alcuni pensatori medievali di uguale importanza e identico valore. Più avanti, nei suoi tentativi di sintesi e sistematizzazione delle diverse scuole cabbalistiche, Mosheh Cordovero vedrà nella lingua della Torah, che in sé racchiude tutto il creato, l'esito di una catena di trasformazioni a partire da una lingua primordiale e nascosta nella quale sarebbe ancorata la struttura profonda del reale e che sarebbe soggetta a mutamenti attraverso le epoche. La teoria di Cordovero pone una corrispondenza linguistico-ontologica tra linguaggio e mondo, reciprocamente determinantisi. Sebbene non sia in sé una teoria linguistica della creazione, la stessa *qabbalah* luriana getterà luce ulteriore sul linguaggio come veicolo e strumento della creazione e come sostanza ultima del mondo. I tre momenti costitutivi della dinamica cosmogonica luriana (*shevirat ha-kelim* [rottura dei vasi], *tzimtzum* [contrazione] e *tiqqun* [ristaurazione]) possono infatti essere letti e interpretati entro una cornice linguistica. Gli interpreti di Yizchak Luria, specie Mosheh Chayyim Luzzatto, svilupperanno ulteriormente

Terza stazione: Benjamin

Il famoso e impervio saggio *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo), composto probabilmente tra il 4 e il 9 novembre del 1916 e rimasto a lungo inedito³⁷, è un primo punto di coagulo delle riflessioni giovanili di Benjamin intorno al problema del linguaggio e disegna una teologia linguistica con aspetti gnoseologici per certi versi acerba ma anche vertiginosa e densissima, che contiene *in nuce* le basi teoriche dell'intera ermeneutica benjaminiana su poesia, arte e letteratura, lungo tutta la prima fase del suo pensiero, fino almeno allo *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Origine del dramma barocco tedesco) composto nel 1925 e pubblicato tre anni dopo.

la teosofia luriana accentuandone, infatti, proprio la componente linguistica. Nell'*imago mundi* cabbalistica, la parola di Dio rivelata in lingua ebraica è condizione preliminare non solo del pensiero e dell'azione umana ma, in prospettiva storica e cosmologica, della stessa creazione, lungo le linee di un'ermeneutica universale costituita su una *Ursprache* di natura divina. La *qabbalah* distingue, dunque, una lingua mitica, sovrastorica, originaria e incorrotta – la lingua parlata da Dio ad Adamo – e, diminuito di un grado, l'ebraico biblico, residuo della lingua primordiale e riflesso attenuato di quella prima, irriproducibile espressione, ma prima tra le lingue storiche ad approssimare la perfezione della lingua pura. La priorità assegnata all'ebraico si rafforza nei secoli XV e XVI e la *qabbalah* cristiana, da Joannes Reuchlin a Christian Knorr von Rosenroth, continuerà a riflettere estesamente sulla lingua adamitica e sul suo rango assoluto di trasparenza e purezza cui l'ebraico si avvicina più che ogni altra lingua umana, si veda G. Scholem, *Cabbalisti cristiani*, a cura di S. Campanini, Milano 2024. I medesimi concetti, specie in rapporto all'ebraico come "lingua pura" (*reine Sprache*), saranno poi ripresi durante il XIX secolo, in convergenza e confluenza con la filosofia e l'estetica del primo romanticismo tedesco e dell'idealismo, soprattutto da Franz Xaver von Baader e da Franz Joseph Molitor i cui interessi saranno diretti alla teosofia, al misticismo cristiano e alla *qabbalah* ebraica nel tentativo di congiungere, con legame diretto, il cristianesimo e la *qabbalah* sulla traccia di una forma più alta di conoscenza, di una superiore armonia derivante dalla sintesi. Insieme alle discussioni e allo scambio intellettuale con l'amico Scholem, l'*opus magnum* di Molitor – la *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* (1827-1834-1839-1855) in quattro volumi e mai completato – è la fonte da cui Walter Benjamin trae le sue nozioni sulla tradizione, la teologia e il misticismo ebraico, e il bacino da cui attinge il concetto di *reine Sprache*. Si veda *infra* e, inoltre, *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, a cura di K.E. Grözinger, J. Dan, Berlin-New York 1995; B. Mertens, *Das Denken der Lehre: Walter Benjamin, Franz Molitor and the Jewish Tradition*, tesi di dottorato discussa presso la University of Nottingham, 2001.

³⁷ Il saggio è di pubblicazione tarda, nell'edizione in due volumi di scritti benjaminiani a cura di Theodor e Gretel Adorno, W. Benjamin, *Schriften*, 2 voll., vol. II, Frankfurt a.M. 1955, pp. 401-419, poi Idem, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in Idem, *Gesammelte Schriften*, vol II.1, *Aufsätze, Essays, Vorträge*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1977, pp. 140-157, trad. it. di R. Solmi, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, *Scritti 1906-1922*, a cura di E. Ganni, Torino 2008, pp. 281-295.

Nel saggio del 1916, Benjamin aveva descritto la lingua pura e autentica – la lingua nominale, comunicata da Dio ad Adamo – come priva di ogni veicolarità, mediazione e intenzionalità. Con la sua idea di lingua originaria (*Ursprache*) – concetto a mezza via tra il romantico e il cabbalistico, in cui parola e cosa sono consustanziali – Benjamin aveva, già a quest'altezza, tagliato i ponti con la discorsività logico-razionale, con la strumentalità della lingua e, in modo ancora più radicale, con la significazione. In *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, già molto lavorato dalla critica³⁸, Benjamin ragiona sulla scorta del primo capitolo della Genesi e della teoria cabbalistica. Ne risulta un'idea teologica che pone nel linguaggio l'origine di tutte le manifestazioni spirituali e che distribuisce la lingua per gradi successivi di purezza e perfezione, dalla lingua divina della creazione, alla lingua adamitica, pura e solo nominale, rotonda e compatta, fino alla lingua dell'uomo. Negli stadi più alti, quello divino della creazione e quello adamitico della nomina-zione, la lingua per Benjamin non divide nulla con la strumentalità, con la mediazione dei significati e con l'intenzione comunicativa (quell'*intentio* che Benjamin chiama «la concezione borghese della lingua»)³⁹, ponendosi dunque in direzione contraria rispetto al senso e all'intelligibilità, dove la purezza risalta al degradare della veicolarità e all'allentarsi del nesso logico.

Dopo la caduta – di Adamo e della torre, due momenti che Benjamin tiene metonimicamente insieme e compianari – l'unica lingua si frammenta e

³⁸ Sul pensiero benjaminiano rivolto a lingua e traduzione, si vedano tra i molti titoli, W. Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a. M. 1980; G. Agamben, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Walter Benjamin*, in *Walter Benjamin: tempo, storia, linguaggio*, a cura di L. Belloi, L. Lotti, Roma 1983, pp. 65-82; H. Schweppenhäuser, *Nome / Logos / Espressione. Elementi della teoria benjaminiana della lingua*, in *Walter Benjamin: tempo, storia, linguaggio*, cit., pp. 49-64; G. Carchia, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Roma 2000; G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Milano-Udine 2009, pp. 53-61; C. Guarnieri, *Il linguaggio allo specchio. Walter Benjamin e il primo romanticismo tedesco*, Milano-Udine 2009; B. Moroncini, *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, Napoli 2000, pp. 205-273; M. Alberts, *Zur Funktion der Sprache bei Walter Benjamin. Von den theoretischen Grundlagen bis zur literarischen Praxis*, Hamburg 2010; M. Ponzi, *Hidden Refusal. Name and Sprachmagie in Benjamin's Theory of Language*, in «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», VIII, 2, 2014, <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/234>; Ponzi, *Il compito del traduttore. La teoria del linguaggio di Walter Benjamin*, in «Links», XIV, 2014, pp. 13-22; *Walter Benjamin, Gershom Scholem e il linguaggio*, a cura di T. Tagliacozzo, Milano-Udine 2016; si veda De Villa, *Dalla lingua di Adamo alla lingua pura: la riflessione del primo Benjamin sul parlare umano e sulla traduzione*, in *Lingue naturali, lingue inventate*, Atti della Giornata di studi, Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, 29 novembre 2019, a cura di S. Baggio, P. Taravacci, Alessandria 2020, pp. 71-96.

³⁹ W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in Idem, *Aufsätze, Essays, Vorträge*, cit., p. 414, trad. it di Solmi, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit, p. 284.

si moltiplica nella dispersione caotica delle lingue plurali. Dalla disobbedienza di Adamo e dalla tracotanza dei costruttori di Babele in avanti, la lingua sarà comunicazione, mediazione, intenzionalità. Per Benjamin, al contrario, la lingua del nome è parola assoluta e incondizionata, e irraggia sé stessa di colpo, si comunica immediatamente, non trasporta un senso né media significati. La lingua pura e nominale di Adamo è dunque *senza intenzione e senza espressione*, nella prefigurazione di due concetti che, negli stessi anni di *Sulla lingua* e del *Compito del traduttore*, come negli anni appena successivi, emergeranno a più riprese⁴⁰. Nell'ottica benjaminiana, la lingua è retta da una legge di proporzionalità inversa: tanto più pura, tanto meno comprensibile; tanto più pura, tanto meno governata da concatenazioni di causa ed effetto; tanto più pura, tanto meno comunicativa. Già nel 1916, dunque, la scrittura di Benjamin mostra i germi di un discorso che, tra i nuclei principali, include la revoca della sequenza razionale, la slegatura dal nesso logico, il declino della sintassi, dunque gli snodi principali dello *Sprachdenken* benjaminiano anche in successivi affioramenti. E già nel 1916, in linea consequenziale, Benjamin si sofferma, seppure fuggevolmente, sul concetto di traduzione: la *nominatio rerum* adamitica trasporta, per Benjamin, un'entità muta verso la sua configurazione sonora. È, letteralmente, una traduzione dal muto (o

⁴⁰ Per quanto riguarda l'inespressivo, merita menzione il frammento giovanile del 1919 *Analogie und Verwandtschaft*, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, *Fragmente vermischten Inhalts – Autobiographische Schriften*, a cura di Tiedemann, Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1985, pp. 43-45, trad. it. di F. Boarini, *Analogia e affinità*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VIII, *Frammenti e Paralipomena*, a cura di H. Riediger, Ganni, Torino 2014, pp. 39-41 – composto negli anni che separano i due saggi sulla lingua del 1916 e del 1921 – dove compare la categoria di *ausdruckslos* (inespressivo), che sarà centrale nel saggio sulle *Affinità elettive* di Goethe, appena più tardo (*Goethes Wahlverwandschaften*, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I.1, *Abhandlungen*, a cura di Tiedemann, Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974, pp. 123-201, trad. it. di Solmi, *Le affinità elettive di Goethe*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, *Scritti 1906-1922*, cit., pp. 523-589). Intorno all'inintenzionale (*intentionslos*) ci sono diverse annotazioni tra gli anni Dieci e i Venti. Il rifiuto dell'*intention*, del fine comunicativo, è consustanziale al primo pensiero linguistico di Benjamin; lo sarà anche oltre i due saggi del 1916 e del 1921, per esempio nel lapidario e quasi apodittico frammento del 1923: «la lingua della verità priva di intenzione è autorevole», dove l'idea linguistico-metafisica trascorre nel dominio della politica o della teologia politica (W. Benjamin, *Zum Thema Einzelwissenschaft und Philosophie*, in Idem, *Gesammelte Schriften*, vol. VI, *Fragmente vermischten Inhalts – Autobiographische Schriften*, cit., pp. 50-51, trad. it. di G. Schiavoni, *Sul tema scienza singola e filosofia*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VIII, *Frammenti e Paralipomena*, cit., pp. 45-46). Più avanti, nello *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, sarà asserita, a più riprese e in modo ugualmente categorico, la «morte dell'intenzione» (*der Tod der Intention*), in W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, vol. I.1, *Abhandlungen*, cit., pp. 203-430, trad. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. II, *Scritti 1923-1927*, a cura di Ganni, Torino 2001, pp. 69-269.

dall'inacustico) al sonoro, da ciò che è senza nome al nominato⁴¹. Per atto di traduzione, dunque, l'uomo riceve da Dio la lingua muta e innominale delle cose e la trasla in suono, in lingua nominale: «La lingua delle cose può passare nella lingua della conoscenza e del nome solo in traduzione»⁴². Insieme alla polverizzazione delle lingue, la caduta della torre di Babele darà poi luogo a una pluralità di traduzioni, tante quante le lingue: «Tante traduzioni, tante lingue, non appena l'uomo sia caduto dallo stato paradisiaco che conosceva una lingua sola»⁴³. Il passaggio dalla lingua inacustica alla lingua edenica e nominale è dunque una trasformazione e un mutamento delle forme. In una parola, una metamorfosi. E infatti, per Benjamin, la traduzione schiude «spazi continui di trasformazione»⁴⁴.

Interamente dedicato al tema della traduzione è lo scritto del 1921, noto con il titolo *Die Aufgabe des Übersetzers* (Il compito del traduttore), dove Benjamin delinea un modello teorico estremo, intorno alla capacità trasformativo-metamorfica che la traduzione, se intesa correttamente, può dispiegare, in una prospettiva in cui la traduzione si inserisce in una dinamica messianica con funzione di anticipo e approssimazione redentivi. Nel 1923, alla versione tedesca dei *Tableaux parisiens* di Baudelaire, Benjamin fa precedere un'introduzione cui dà titolo, appunto, *Il Compito del traduttore*⁴⁵, composta già due anni prima, che mostra, più evidente che mai, la confluenza tra pensiero romantico sul linguaggio e pensiero cabbalistico. Qui Benjamin, sviluppa ancora la nozione – cabbalistica sul versante ebraico, protoromantica e romantica su quello tedesco – della *Ursprache*, la lingua originaria, sovraindividuale e metastorica⁴⁶, di cui la traduzione, se intesa nel giusto modo, può provare a recuperare un riflesso.

⁴¹ In *Sulla Lingua*, Benjamin invita a considerare la traduzione non solo come dinamica interlinguistica, ma anche come processo intralinguistico, come struttura profonda e fondativa della lingua: «È necessario fondare il concetto di traduzione nello strato più profondo della teoria linguistica, poiché esso è di portata troppo ampia e grave per poter essere trattato in qualunque rispetto a posteriori (come a volte si pensa)», W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, cit., p. 151, trad. it di Solmi, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 290.

⁴² Ivi, p. 291.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in Idem, *Gesammelte Schriften*, vol. IV.1, *Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*, a cura di T. Rexroth, Frankfurt a.M. 1972, pp. 9-21, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol I, *Scritti 1906-1922*, a cura di Ganni, Torino 2008, pp. 9-21.

⁴⁶ Si veda *supra*, e nota 36.

Nel saggio di Benjamin sulla traduzione, il termine *Ursprache* non compare: qui l'autore parla diffusamente di *reine Sprache*, «lingua pura», ma il riferimento è sempre alla lingua nominale e adamitica dove parole e cose sono coessenziali, della quale aveva già detto cinque anni prima. Nel *Compito del traduttore*, Benjamin sostiene infatti che «tutta l'affinità sovrastorica delle lingue si fonda sull'intenzione che è alla base di ogni lingua presa come un tutto – un'intenzione tuttavia che nessuna lingua singola può raggiungere in sé ma che è realizzata dalla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: la lingua pura»⁴⁷.

La traduzione – affiancando le lingue pur nella consapevolezza della loro fondamentale e radicale estraneità – è per Benjamin un tentativo di accostamento alla lingua pura e primigenia. Un tentativo di armonia e di riparazione dell'infranto, della lacerazione linguistica di Babele, dove lo scorcio messianico è in piena luce. Un tentativo che solo una traduzione letterale, non libera, può avviare, e dove il tratto più evidente è il travaso, per quanto possibile, dei tratti morfologici, sintattici, lessicali della lingua straniera nel testo tradotto, con l'avvio, un'altra volta, di procedimenti *metamorfici* nella lingua di esito.

Per ricevere in sé e contenere la costituzione altra del testo di partenza – in linea con quanto Rosenzweig affermerà tre anni dopo nella postfazione a Yehudah ha-Lewi⁴⁸ – questa dovrà di necessità cambiare figura, mutare la propria fisionomia. Oltre la comunicazione, ormai è chiaro, rimane in ogni lingua «qualcosa di ultimo e decisivo»⁴⁹. C'è per Benjamin, al fondo di ogni lingua, qualcosa di non trasmissibile a parole. È questa l'essenza ultima, il nucleo della lingua pura. Un nucleo nascosto, costretto nelle maglie delle singole lingue, che solo la traduzione, muovendosi tra lingua e lingua, può sprigionare: «Riottenere – nel movimento linguistico – foggiate la pura lingua, è il grande ed unico potere della traduzione [...]. Redimere nella propria quella

⁴⁷ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 13, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 504.

⁴⁸ *Supra*, note 7-29. Tutto lascia immaginare che Rosenzweig conoscesse il saggio benjaminiano, anche per il ricorrere plurimo, nel *Nachwort* a ha-Lewi, del medesimo sintagma-cardine «il compito del traduttore» (o, con lieve variazione, «il compito del tradurre», *Die Aufgabe des Übersetzers*, *supra*, nota 20) e di altre riprese puntuali dal saggio benjaminiano del 1921. Sulla contiguità tra lo *Sprachdenken* di Benjamin e Rosenzweig e sulla ricezione, da parte del secondo, della *Aufgabe des Übersetzers*, si vedano De Villa, «Der Fern-und-Nah»: la congiunzione tra le lingue nelle traduzioni di Franz Rosenzweig, in «Archivio di filosofia», LXXXVI, 1, 2018, pp. 143-152 e Idem, *Es gibt nur eine Sprache: The Task of the Translator in Rosenzweig's Idea of Language and Redemption. Its Conceptual Homologies and Expansions*, in «Naharaim», XIV, 2, 2020, pp. 153-171.

⁴⁹ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 19, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 504.

pura lingua che è racchiusa in un'altra; o prigioniera nell'opera, liberarla nella traduzione – è questo il compito del traduttore»⁵⁰.

Il compito del traduttore è dunque inteso a portare a maturazione nella lingua verso cui si traduce la quota e il gradiente di incomprensibilità, di inespressività o di assenza di significato che sono il contrassegno della lingua pura e che sono contenuti nella lingua di partenza da riversare il più possibile nella lingua di esito. L'autentica traduzione, sostiene Benjamin, è dunque trasparente, ma non nel senso della linearità, della comprensibilità e della chiarezza delle strutture. È anzi più opacizzante che cristallina e la sua trasparenza è piuttosto il tentativo di non coprire l'originale, di non fargli ombra, lasciando cadere sulla lingua di esito la luce della pura lingua, o perlomeno qualche suo raggio obliquo.

Intesa in questo senso, la traduzione sarà dunque 'estrema', il più possibile letterale; non dovrà procedere per compromessi, adattamenti, adeguamenti in nome di una più facile comprensibilità. Sulla medesima linea, Benjamin propone un letteralismo che misura l'efficacia della traduzione sulla sua capacità, in nome della lingua pura, di frantumare la lingua di esito, spezzando vincoli e allargando confini, così da creare un'alterazione e una dissonanza necessarie proprio perché «intese a far maturare nella traduzione il seme della pura lingua»⁵¹ e, per questa via, a portare a compimento l'armonia, «la grande aspirazione all'integrazione linguistica»⁵².

Esiste, dunque, un segreto rapporto di originaria comunione interlinguistica e la traduzione non può certo rivelarlo, ma può rappresentarlo re-alizzandolo «in forma embrionale o intensiva»⁵³. L'embrionale comunanza linguistica, il convergere del molteplice nell'unica lingua primordiale, sono racchiusi da Benjamin nell'avverbio *keimhaft*, («in germe», «in boccio»), dove è nitida la componente messianica. Il germoglio – insieme principale metafora della discendenza e della generazione, figura della massima concentrazione, dell'assoluta densità e della massima potenzialità di futuro – è da sempre, fin dalle profezie dell'avvento del Messia dalla linea davidica, l'immagine forse

⁵⁰ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 19, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 509.

⁵¹ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 17, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 507.

⁵² W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 18, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 508.

⁵³ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 12, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 502.

più potente della dinamica messianica⁵⁴. Nella sintassi redentiva, l'aggettivo *keimhaft* o il sostantivo *Keim* («germe», «germoglio», «embrione») indicano dunque il momento germinale, il preludio a un compimento ultimo, l'armonia *in statu nascendi*: poco oltre, Benjamin impiegherà anche il termine *Keim*⁵⁵ per indicare l'accenno di armonia che la traduzione può abbozzare quando tenta di rappresentare, senza poterlo produrre *ex novo*, il rapporto intimo e segreto tra le lingue. Nella traduzione, per Benjamin, sono dunque in chiara evidenza il tentativo di riparazione della frattura linguistica post-babelica e il ripristino dell'accordo edenico.

Così intesa, la traduzione si realizza in modo *intensivo*, *allusivo* e *anticipatorio*⁵⁶. Del concetto di anticipo redentivo, figura ricorrente del discorso messianico, si è già detto⁵⁷, e il legame intensivo, stabilito tra lingua e lingua

⁵⁴ Si veda, su tutti i passi, *Isaia* 11,1: «Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse, un virgulto germoglierà dalle sue radici».

⁵⁵ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 12, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 503. Lo stesso Rosenzweig, a riprova della conoscenza del testo benjaminiano o comunque del sovrapporsi delle direttrici concettuali, aveva usato il medesimo avverbio nella postfazione a ha-Lewi, a illustrazione dell'embrionale, sostanziale convergenza di tutte le lingue: «C'è soltanto Una lingua. Non c'è peculiarità linguistica di una lingua [...] che non si lasci attestare in ogni altra lingua almeno *in nuce* (*keimhaft*). Su questa essenziale unità di tutte le lingue, e sul comandamento, che su di essa riposa, della comprensione tra tutti gli uomini si fondano tanto la possibilità che il compito del tradurre, il suo "può", "è concesso" e "deve", Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, cit., p. 84, trad. it. di Bonola, *Postfazione agli inni e poemi di Yehudah Halevi*, cit., p. 148. *Supra*, nota 26.

⁵⁶ «Realizzazione intensiva, e cioè allusiva e anticipatoria», W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 12, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 503.

⁵⁷ *Supra*, nota 34. Affine alle categorie temporali di anticipo/anticipazione messianica è l'idea, di marca paolina, di una condensazione del tempo o della sua contrazione (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος, 'il tempo si è fatto breve', 1 Corinzi 7,29) insieme al trapasso della forma o della figura di questo mondo (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, 'perché passa la figura di questo mondo', 1 Corinzi 7,31), specie all'approssimarsi della fine del tempo. Il testo-matrice, molto produttivo per Benjamin, sono pochi versi paolini dalla *Prima lettera ai Corinzi* (1 Corinzi 7, 29-32), dove la vita messianica – segnata da un'indistinzione in cui ogni concetto è anche, contemporaneamente, il suo opposto – viene racchiusa nella formula "come (se) non" (ὡς μή), un dispositivo che, secondo l'interpretazione di Jacob Taubes (J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, trad. it. di P. Dal Santo, *La teologia politica di San Paolo*, Milano 1997) ricadrà per luce diretta sul *Theologisch-politisches Fragment* di Benjamin (in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol II.1, *Aufsätze, Essays, Vorträge*, cit., pp. 203-204; trad. it. di Agamben, *Frammento teologico-politico*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol I, *Scritti 1906-1922*, cit., pp. 512-513) attraverso il filtro dell'*als ob* nicht delle lezioni heideggeriane di fenomenologia della religione (Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a cura di M. Jung, Th. Regehly, C. Strube, in Heidegger, *Gesamtausgabe*, seconda parte, *Vorlesungen 1919-1944*, vol. LX, Frankfurt a.M. 1995, trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano 2003, p. 160). Dal passo paolino, Benjamin trarrà l'idea di trapasso (*Vergehen*), di eterno tramonto – luogo per eccellenza dell'indistinzione – e di caducità dell'ordine mondano, caratterizzato da una continua approssimazione e da un costante avvicina-

dalla traduzione, può rimarginare la differenza linguistica e ripercorrere, a ritroso, il cammino verso l'unità originaria e perduta.

Rasentando la lingua pura – «che più nulla intende e più nulla esprime», che è «parola priva di espressione»⁵⁸ – «inespressivo» e «inintenzionale» sono, si è detto, concetti che Benjamin aveva già impiegato in frammenti e aforismi tra gli anni Dieci e Venti per definire la lingua adamitica⁵⁹ – la traduzione ideale, dunque sommamente letterale, estingue la linearità del contenuto ed elimina ogni intenzione comunicativa. La traduzione, dunque, ha tanto più valore e dignità quanto meno mira alla comunicazione. Anzi, se intesa come strumento redentivo e via alla comprensione universale, come anticipazione del tempo messianico, essa deve essere, quasi per paradosso e per antilogismo, contraria alla comunicazione, deve liberarsi dal «senso greve ed estraneo»⁶⁰. C'è dunque, nella traduzione ideale, un grado zero di comunicazione e un grado altissimo di armonia e di ricostituzione messianica; per la via dell'anticipo e per approssimazione messianica, la traduzione ricompone l'unità prebabelica delle lingue lambendo la lingua primordiale. Privata del senso – è questo il risvolto estremo – la lingua procede inevitabilmente verso il suo annullamento, ma in questo modo può, forse, riunire i frantumi dispersi sotto la torre di Babele e dirigersi ancora verso la compatta inespressività e inintenzionalità della lingua adamitica, riconducendo messianicamente, sempre per atto di congiunzione linguistica propria della traduzione, il molteplice all'uno⁶¹.

mento all'ordine messianico. Si vedano E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e pensiero messianico*, Brescia 2004; L. Azzariti-Fumaroli, *Passaggio al vuoto. Saggio su Walter Benjamin*, Macerata 2015, pp. 102-103; F. Stefanini, *Als ob 'e als ob nicht: congiunzioni e disgiunzioni tra Paolo, Franz Rosenzweig e Walter Benjamin*, in «Filosofia», LXIII, 2018, *Franz Rosenzweig: storia e redenzione*, a cura di L. Bertolino, I. Kajon, Milano-Udine 2018, pp. 115-132.

⁵⁸ «In questa pura lingua, che più nulla intende e più nulla esprime, ma come parola priva di espressione e creativa è l'inteso in tutte le lingue, ogni comunicazione, ogni significato e ogni intenzione pervengono a una sfera in cui sono destinati a estinguersi», W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 19, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 509.

⁵⁹ *Supra*, nota 40.

⁶⁰ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 12, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 503.

⁶¹ Dopo aver accennato, in *Sulla lingua*, alla costruzione della torre di Babele, alla sua distruzione e alla conseguente *confusio linguarum*, l'argomento benjaminiano, nel *Compito del traduttore*, si muove in contiguità con il dramma cosmico della rottura dei vasi, con chiari riferimenti alle figure cabalistiche dello *tzimtzum* (contrazione), dell'infrangersi dei vasi (*shevirat ha-kelim*) e della conseguente restaurazione (*tiqqun ha-'olam*), *supra*, nota 36. Per una trattazione di queste figure, tipiche soprattutto della *qabbalah* di Yizchak Luria, si vedano G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Torino 1999, pp. 390-397, pp. 445-452; M. Idel, *Mistici messianici*, trad. it. di F. Lelli, Milano 2004.; M. Idel, *Qabbalah. Nuove prospettive*, nuova edizione riveduta

In questa unione delle lingue, nel trascorrere dell'una nell'altra, non c'è dunque l'idea dell'ordine, della sintassi, della linearità trasparente. Piuttosto, a prevalere è di nuovo l'immagine di un disordine fertile e produttivo. Proprio per il tramite della connessione tra le lingue sulla traccia della perduta, primordiale unità, la traduzione che precorre e avvicina la redenzione passa necessariamente per uno spegnimento del nesso logico-causale e, come sempre nella dinamica redentiva, innesca processi germinativi e trasformativi nella lingua di arrivo.

Fino alla «fine messianica»⁶² dell'evoluzione linguistica, la redenzione del significato attraverso l'armonia dei significanti rimarrà nascosta, ma nel pre-

e aggiornata, trad. it. di F. Lelli, Milano 2010. Attraverso l'approccio mimetico e il rispecchiamento della lingua-sorgente nella lingua di esito, la traduzione autentica tende a cancellare la diversità interlinguistica lasciando intravedere una traccia della lingua prebabelica e contribuendo, metonimicamente, alla *restitutio ad integrum*, la ricomposizione della frattura primordiale: «Come i frammenti di un vaso, per lasciarsi riunire e ricomporre, devono susseguirsi nei minimi dettagli, ma non perciò somigliarsi, così, invece di assimilarsi al significato dell'originale, la traduzione deve amorosamente, e fin nei minimi dettagli, ricreare nella propria lingua il suo modo di intendere, per far apparire così entrambe – come i cocci frammenti di uno stesso vaso – frammenti di una lingua più grande. Proprio perciò essa deve prescindere, in misura elevata, dall'intento di comunicare alcunché, dal senso, e l'originale le è essenziale, in questo, solo in quanto ha già liberato il traduttore e la sua opera dalla fatica e dall'ordine della comunicazione», W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 18, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 508.

⁶² «Nelle lingue singole, non integrate, il loro inteso non si trova mai in relativa indipendenza, come nelle singole parole o proposizioni, ma è piuttosto in un continuo divenire, in attesa di affiorare come la pura lingua dall'armonia di tutti quei modi di intendere. Fino a quel momento esso rimane nascosto nelle lingue. Ma se esse si sviluppano così sino alla fine messianica della loro storia, è la traduzione, che si accende all'eterna sopravvivenza delle opere e all'infinita reviviscenza delle lingue, a fare sempre di nuovo la prova di quella sacra evoluzione o crescita delle lingue: quanto il loro segreto sia lontano dalla rivelazione, quanto possa diventare presente nel sapere di questa distanza», W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 14, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 505. Parlando, in questo contesto, della fedeltà alla sintassi del testo originale che deve condurre, per necessità, a uno sconvolgimento del senso fino a lambire l'inintelligibilità, Benjamin sostiene che l'intenzione comunicativa, dunque il senso, non debbano essere preservati ma ricostituiti e «restaurati» sulla base di relazioni nascoste e fondamentali. Per illustrare questo metodo, Benjamin impiega l'immagine della ricomposizione dei frantumi, e della riunione delle schegge disperse – una similitudine che, con nitore analogico, riconduce alla dinamica tripartita della *qabbalah* luriana (contrazione dell'energia divina – rottura dei vasi contenenti la luce di Dio e conseguente grave alterazione dell'equilibrio cosmico e restaurazione-reintegrazione anticipata nel presente ma compiuta solo alla pienezza del tempo, con l'arrivo del Messia, si veda *supra*, note 36 e 61). La ricostituzione dei frammenti, quando è anticipata dalla traduzione, non deve procedere in base a rapporti di analogia o di somiglianza tra le lingue ma secondo la riproduzione del «modo di intendere» (*Art des Meinens*) della lingua di partenza. Il concetto di *Art des Meinens* coincide, ma solo in parte, con quello di «significante»; oltre all'immagine acustica della parola, esso implica infatti anche la struttura frastico-sintattica della lingua-sorgente e la sua riproduzione nella lingua di esito, l'unico processo in grado di far apparire, di scorcio, le tracce della lingua pura. È dunque necessario seguire gli orli, le suture dei cocci, le linee marginali dei frammenti con l'implicita, conseguente, creazione di una lingua altrettanto frammentaria, acuminata e scabra, tendente all'implosione o all'esplosione.

sente potrà essere anticipata nella traduzione che, nel movimento interlinguistico, crea un riflesso della *reine Sprache* e che, di questa lingua pura, è la più stretta approssimazione.

La vera traduzione è dunque un atto sintetico e metamorfico, la creazione di qualcosa di totalmente nuovo e, sulle prime, estraneo. Una dinamica trasformativa, un rinnovamento per mutazione che sovverte le categorie preparando o messianicamente anticipando nuove categorie di significato, dove lo sfaldamento delle configurazioni preesistenti, l'improvviso irrompere del diverso, il rovesciamento o l'inversione categoriale⁶³, il momento palinge-

⁶³ L'inversione messianica (*messianische Umkehr / Inversion*), con il suo impiego tecnico-retorico del dispositivo del paradosso e di una figuralità *contra sensum*, è una delle categorie maggiormente impiegate da Benjamin per esprimere l'irrompere di tempi nuovi o la loro preparazione, anche oltre questi primi scritti fin dentro alle *Tesi sul concetto di storia*. Sul concetto di "inversione messianica" in Benjamin e sull'intelaiatura paolina a monte di quest'idea, oltre che sulla disattivazione della funzione comunicativo-informativa del linguaggio (*katárgēsis*) si vedano i fondamentali studi di Giorgio Agamben (Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000; Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza 2007). Lo stesso Agamben ricorda (Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 74) che una tesi scholemiana, l'ottantatreesima tra le novantacinque pubblicate nel 1918 che lo stesso Scholem desiderava regalare a Benjamin per il suo ventiseiesimo compleanno, recita: «Il tempo messianico è il tempo del waw inversivo» (Scholem, *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, in *Gershom Scholem zwischen den Disziplinen*, a cura di Schäfer, G. Smith, Frankfurt a.M. 1995, pp. 287-295, qui p. 295, trad. it. di Bonola e M. Ranchetti, *95 tesi su ebraismo e sionismo*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di Bonola, Ranchetti, Torino 1997, pp. 295-303, qui p. 302), dove il riferimento è all'uso, frequentissimo nell'ebraico biblico, di premettere un *waw* a una forma verbale per invertirne il valore temporale da compiuto (passato) a incompiuto (futuro), e viceversa. È appena il caso di ricordare poi come le figure del rivolgimento, della metamorfosi, del capovolgimento dal negativo al positivo (*Umkehr*, *Umwandlung*, *Umschlag*) siano centrali nei discorsi del rinnovamento culturale e della rinascenza ebraica tra Ottocento e Novecento, a preparare l'irrompere di tempi nuovi, con una nettissima componente messianica e una chiara confluenza nella concettualità primoromantica (*Umschlag* è termine ricorrente anche negli scritti di Friedrich Schlegel). Si vedano, per esempio, gli scritti di Buber degli anni Zero e Dieci, specie i primi tre *Discorsi sull'ebraismo*. (Buber, *Drei Reden über das Judentum*, in Idem, *Werkausgabe*, cit., vol. III, *Frühe jüdische Schriften 1900-1922*, a cura di Schäfer, Gütersloh 2007, pp. 219-256., trad. it. di A. Lavagetto, *I discorsi di Praga. Tre discorsi sull'ebraismo*, in Buber, *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, a cura di Lavagetto, Milano 2013, pp. 110-153. Il tempo vicino alla fine, che si fa breve o che si contrae del passo paolino in 1 Corinzi 7,29 (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος, si veda *supra*, nota 57) trasformando e rendendo indistinte le categorie del mondano, viene talora reso con il concetto di 'svolta' («il tempo ha avuto una svolta»), dove il momento messianico e l'inversione categoriale sono ancora più evidenti. Un altro termine impiegato, dal lessico messianico, per esprimere l'irruzione del nuovo, il mutamento radicale e la dinamica 'rotativa' e inversiva è infatti *Wende* ('svolta'), che occorre per esempio in Rosenzweig. Lo stesso Heidegger, nella *Fenomenologia della vita religiosa*, aveva utilizzato gli stessi termini in senso conversivo: «Il punto di partenza della via che porta alla filosofia è l'esperienza effettiva della vita. Sembra però che la filosofia riconduca poi di nuovo fuori dall'esperienza effettiva della vita. In realtà, quella via conduce per così dire solo dinanzi alla filosofia, non fino a essa. La filosofia stessa può essere raggiunta soltanto mediante

netico – così come l'isotopia del ceppo e del germoglio⁶⁴, la coesistenza dei contrari⁶⁵ – sono da sempre tratti della dinamica messianica. Con Benjamin è dunque descritta, come necessità costitutiva ed esito teorico della traduzione, una lingua inusuale e metamorfozzata che, attraverso l'autentica congiunzione interlinguistica, sovverte l'ordine e la sintassi, giungendo ad affermarsi ai margini del silenzio e a spegnere la parola.

In questo senso, la traduzione più fedele è quella che sconvolge il senso, lambisce la lingua pura e affretta la redenzione, conducendo però, «difilato all'inintelligibilità»⁶⁶ e al proprio annullamento. La traduzione rappresenterebbe dunque, per estensione semantica, l'inversione messianica della lingua⁶⁷, il rovescio improvviso e inaspettato delle categorie sintattiche e semantiche. La redenzione presuppone dunque un'estinzione del significato, e questa è tanto una necessità quanto un rischio. Nell'idea linguistica benjaminiana, in cui Adorno vedrà un «momento anticomunicativo» che «non conosce riguardi»⁶⁸, la congiunzione insita nell'atto traduttivo è potenziata al massimo, fino a disgiungere i nessi logici e ad arrivare a un passo dal silenzio o addirittura a sconfinare oltre.

La lingua che Benjamin prospetta come esito della traduzione può essere dunque un dono salvifico ma insieme insidioso⁶⁹ dal momento che, per anticipare la redenzione, essa deve diventare aspra, quasi refrattaria, non dicibile e non comprensibile. Esempio di questa via che conduce al non-senso sono, per Benjamin, le traduzioni del tardo Hölderlin, specie quelle da Sofocle, «esempi

un'inversione di percorso (*Umwendung*) lungo la via, non però una semplice inversione che si limiti a indirizzare la conoscenza verso altri oggetti, bensì, in senso più radicale, una vera e propria conversione (*Umwandlung*)», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a cura di Jung, Th. Regehly, Strube in Heidegger, *Gesamtausgabe*, seconda parte, vol. LX, *Vorlesungen 1919-1944*, Frankfurt a.M., 1995, p. 10, trad. it. di Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano 2003, pp. 42-43. Sull'inversione messianica in Benjamin, si veda L. Rose, *Legge, linguaggio, crisi. Benjamin e Scholem lettori di Kafka*, in «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», VIII, 2, 2014, pp. 278-291. Si vedano inoltre Dubbels, *Figuren des Messianischen*, cit.; S. Khatib, «Teleologie ohne Endzweck». *Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Marburg 2013.

⁶⁴ Si veda *supra*, note 53 e 54.

⁶⁵ *Isaia* 11, 6-8: «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà. / La mucca e l'orsa pascoleranno insieme; si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia come il bue. / Il latitante si trastullerà sulla buca dell'aspide; il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi».

⁶⁶ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 17, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 508.

⁶⁷ L'idea emerge anche nel saggio di L. Rose, si veda *supra*, nota 63.

⁶⁸ Th. Adorno, *Über Walter Benjamin. Aufsätze, Artikel, Briefe*, a cura di Tiedemann, Frankfurt a. M. 1990, p. 46.

⁶⁹ *Supra*, nota 66.

mostruosi di questa fedeltà alla lettera»⁷⁰, dove il senso si inabissa all'affiorare del letteralismo. Ma nella rinuncia al senso c'è un risvolto ulteriore: «Le traduzioni da Sofocle», prosegue Benjamin, «furono l'ultima opera di Hölderlin. In esse il senso precipita di abisso in abisso, fino a rischiare di perdersi in profondità linguistiche senza fondo»⁷¹. Come pura letterarietà e sconfinamento, priva di comunicazione e priva di senso, la traduzione procede inevitabilmente verso la non comprensione. Verso l'arresto, verso il proprio annullamento. Percorrendo questi spazi, essa corre «il pericolo terribile e originario di ogni traduzione: che le porte di una lingua così estesa e dominata si chiudano e chiudano il traduttore nel silenzio»⁷². La lingua in Benjamin sarebbe dunque la felice e luminosa utopia redentiva di una liberazione dal gravame del senso, di un'emancipazione dalla comunicazione strumentale, dalla già citata «concezione borghese della lingua»⁷³. Non fosse, questa, una condizione fragilissima, sempre a rischio di alterazioni e incrinature: il ritrarsi della parola, il rientrare del linguaggio in sé, la retroversione e la contrazione della lingua fino al suo totale estinguersi mostrano, oltre la luce di una nuova dicibilità, un risvolto nascosto e terribile.

Mentre – nella sua assoluta e sconfinata fedeltà alla lingua originale e, attraverso la proliferazione sintattica di chiara matrice romantica, l'estensione e il potenziamento della lingua di arrivo – Rosenzweig procede per addizione, Benjamin sottrae e assottiglia, rastrema verso il silenzio.

La redenzione condotta per via linguistica presuppone quindi l'estinzione del significato. In altre parole, la *Erlösung* implica una *Erlöschung*⁷⁴. In questa articolazione, la congiunzione linguistica viene potenziata a tal punto da disgiungere ogni rapporto logico prima di arrivare ai margini del silenzio o addirittura di oltrepassarli.

Quarta stazione: Celan

Questo percorso, se lo seguissimo fino agli esiti estremi, porterebbe a Paul Celan, lettore ammirato sia di Rosenzweig che di Benjamin oltre che traduttore infaticabile tra gli altri di Osip Mandel'stam, Paul Valéry e Giuseppe Ungaretti e

⁷⁰ W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 17, trad. it. di Solmi, *Il compito del traduttore*, cit., p. 508.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Supra*, nota 39.

⁷⁴ Il termine *erlöschen* ("spegnere", "estinguere"), in dittologia sinonimica con *erlösen* ("redimere"), è utilizzato dallo stesso Benjamin nel *Compito del traduttore*. Si veda *supra*, nota 58.

teorico di una lingua salvifica proprio perché erosa e capovolta. Nel suo discorso di Darmstadt⁷⁵, Celan accenna a un «rapido declino della sintassi»⁷⁶ e, negli appunti preparatori della stessa *Büchner-Rede*, riprende i concetti di Benjamin facendo annotazioni sulla tendenza al silenzio (*Neigung zum Verstummen*), evidente nel carattere franto e ruvido della lingua (*Schroffheit der Sprache*)⁷⁷.

La richiesta di una traduzione che sia fedelmente vicina al testo originale, rompendo i vincoli e allargando i confini della lingua d'arrivo, violandone la norma morfologica, sintattica e lessicale, viene così condotta da Celan alle sue estreme conseguenze. Celan abbraccia la radicalità di Benjamin e il suo privare la traduzione (e il linguaggio in generale) dell'intenzione comunicativa come alternativa alla discorsività lineare e alla coerenza logica, così da raggiungere il dominio dell'inespressivo e il margine del silenzio. È dunque riconosciuto l'assunto benjaminiano secondo cui la traduzione deve muoversi contro il senso innescando processi trasformativo-metamorfici nella lingua di arrivo. A differenza di Benjamin, tuttavia, Celan non mette in guardia dal pericolo del silenzio. Come emerge dal discorso di Darmstadt, Celan abbraccia la necessità di rovesciare il linguaggio, di sovvertirne i significati conducendolo *ad absurdum* sino a farlo diventare paradossale⁷⁸. La "morte del significato" e l'estinzione della sintassi sono quindi i presupposti per creare nuovo linguaggio e "nuovo respiro".

Qui Celan trova un collegamento con Rosenzweig, elaborando le implicazioni non solo delle traduzioni di Rosenzweig da Yehudah ha-Lewi ma anche della traduzione biblica di Rosenzweig e Buber⁷⁹. Nel tentativo di creare un nuovo tedesco ebraicizzato, la loro versione della Bibbia, estremamente letterale, può essere vista come il culmine delle relazioni tra lingua e cultura

⁷⁵ Paul Celan viene insignito del *Büchnerpreis* dalla Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung di Darmstadt il 22 ottobre del 1960; il discorso di ringraziamento pronunciato per l'occasione e noto con il titolo *Der Meridian* (Il meridiano) è uno dei documenti più importanti nella sua riflessione poetologica.

⁷⁶ P. Celan, *Der Meridian*, in Idem, *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, vol. III, a cura di B. Allemann, S. Reichert, R. Bücher, Frankfurt a.M. 1983, p. 197, trad. it. di G. Bevilacqua, in Celan, *La verità della poesia. «Il meridiano» e altre prose*, a cura di Bevilacqua, Torino 1993 p. 15.

⁷⁷ «Non si può fingere di non percepire la tendenza all'ammutilamento. Nella [...] ruvidità della lingua si annuncia, ineludibile, questa tendenza», Celan, *Der Meridian. Vorstufen - Textgenese - Endfassung. Tübinger Ausgabe*, a cura di J. Wertheimer, B. Böschstein, H. Schmult, Frankfurt a.M. 1999, p. 125, trad. it. di C. Miglio, *Vita a fronte. Saggio su Paul Celan*, Macerata 2005, p. 61.

⁷⁸ «E il poema in tal modo sarebbe il luogo ove tutte le metafore e tutti i tropi vogliono essere condotti *ad absurdum*», Celan, *Der Meridian*, in Idem, *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, vol. III, cit., p. 199, trad. it. di Bevilacqua, in Celan, *La verità della poesia. «Il meridiano» e altre prose*, cit., p. 17.

⁷⁹ *Supra*, nota 30.

tedesca, da un lato, e, dall'altro, lingua e cultura ebraica. Questa traduzione, così come la filosofia del linguaggio che ne è alla base, sono state influenti nella poesia di Celan, in particolare l'attenzione che Rosenzweig e Buber hanno dedicato al respiro. Per dare visibilità e udibilità alla dimensione orale della Scrittura e per riprodurre l'oralità della Bibbia ebraica all'interno del tedesco, Buber e Rosenzweig liberano il testo dalla tradizionale suddivisione in capitoli e versetti, basando la loro traduzione su un segmento minimo di produzione sonora. Per questa via, intuiscono quale debba essere l'unità minima del discorso, un'unità che avrebbe assecondato il ritmo del respiro, le leggi naturali della produzione di suono. È in primo luogo l'occhio, la percezione di un testo segmentato in porzioni, a dover sciogliere la lingua. Le partizioni interne non sono però, come da tradizione, delimitate dalla punteggiatura *stricto sensu* – che, così i traduttori, ostacola la lettura ad alta voce – ma danno luogo a unità elementari governate dal ritmo del respiro, corrispondenti ciascuna a un'emissione di fiato⁸⁰. Le partizioni interne non sono però, come da tradizione, delimitate dalla punteggiatura: le unità in cui Rosenzweig e Buber segmentano i versetti biblici sono *cola* (*Kolen*), unità ritmiche di respiro (*Atemzug-Einheiten*) che sono anche unità di significato⁸¹. Intervalli tra un'immissione d'aria e l'altra, prolungati fino al rinnovo del respiro, fino all'irruzione di quella che Rosenzweig chiama «svolta del respiro» (*Atemkehre*)⁸², dove è di nuovo evidente quell'inversione (*Umkehr*) che, si è detto, è parola chiave del discorso messianico⁸³.

⁸⁰ Nel saggio *La Scrittura e la parola* (*Die Schrift und das Wort*), scritto alla fine del 1925, quando un solo libro della Bibbia tradotta era stato pubblicato (*Das Buch im Anfang*, ossia Genesi), è lo stesso Rosenzweig ad affermarlo: «Il respiro è la materia prima del discorso; quindi il prendere fiato è la sua scansione naturale. Esso ha una sua legge peculiare: più di venti o, nella migliore delle ipotesi, trenta parole non si possono pronunciare senza una inspirazione profonda, non puramente un rabbocco di respiro; per lo più si possono pronunciare addirittura solo da cinque a dieci parole. All'interno di questi confini la ripartizione delle pause di silenzio per riprendere il respiro segue la scansione interna del discorso, la quale appunto solo occasionalmente è determinata dalla sua costruzione logica, ma per lo più riflette direttamente i movimenti e le emozioni dell'anima stessa nelle sue quantità di forza e soprattutto di tempo», Rosenzweig, *Die Schrift und das Wort*, in Buber, Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, p. 80, trad. it di C. Milani, in Rosenzweig, *La Bibbia ebraica. Parola, testo, interpretazione*, a cura di Bonola, Milani, R. Bigliardi, Macerata 2013, pp. 44-45.

⁸¹ Sul respiro nella *Verdeutschung der Schrift* di Buber e Rosenzweig e nel discorso poetico di Paul Celan, si veda De Villa, «Svolte del respiro» in Rosenzweig e Celan, in «Humanitas», LXXVII, 3, 2022, pp. 466-481.

⁸² Rosenzweig, *Die Schrift und das Wort*, in Buber, Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, cit., p. 120, trad. it di Milani, in Rosenzweig, *La Bibbia ebraica. Parola, testo, interpretazione*, cit., p. 81.

⁸³ *Supra*, nota 63.

Celan utilizza il medesimo concetto, leggermente modificato, parlando a sua volta di «svolta del respiro» (*Atemwende*). Il concetto occorre per la prima volta a Darmstadt⁸⁴, per poi diventare il titolo di una raccolta di poesie pubblicata nel 1967⁸⁵. Solo intervenendo sul linguaggio, liberando le parole dalle dipendenze logiche e cifrandone le immagini, solo sconvolgendo il senso, rompendo la lingua, portando i versi sull'orlo dell'incomprensibilità è possibile realizzare quell'inversione del respiro. L'aria immessa al momento dell'inspirazione cambia direzione, subisce una "svolta" e viene restituita, al momento dell'espirazione, come nuova parola poetica cui Celan affida il compito di rappresentare ciò che, per i mezzi ordinari della figurazione e della discorsività, sarebbe irrepresentabile.

Sulla scorta dei saggi composti da Buber e Rosenzweig a corredo della loro traduzione – scritti in cui occorre il concetto di *Atemzug-Einheiten* – Celan parla proprio dell'esigenza di suddividere il tessuto poetico in *Atemeinheiten* («unità di respiro») e a un appunto che reca la data del 30 maggio 1960 affida una riflessione sul respiro come via maestra per la lettura del testo poetico, criterio strutturante e di comprensione:

«Come nel polmone così nella lingua» («Was auf der Lunge, das auf der Zunge»), era solita dire mia madre. Ha a che fare con il respiro. Bisognerebbe finalmente imparare a leggere questo respiro, questa unità di respiro⁸⁶ nella poesia; nei *cola*, il senso è connesso e disposto in modo più veritiero che nella rima; forma della poesia: è presenza del singolo, di colui che respira.

Il legame tra la parola rastremata fino a diventare silenzio e la svolta del respiro che quasi diventa un balbettio, o persino un rantolo, è dunque, in Celan, ancora più evidente; negli appunti che preparano il discorso di ringraziamento a Darmstadt, la sintassi messianica è ancora riconoscibile in una soluzione più radicale e in prospettiva inversa:

Lingua come involuzione, dispiegamento del senso nell'unica sillaba straniera alla parola [...] riconoscibile nella "sillaba originaria" rantolata, balbettata. Lingua come ritornata nel suo germoglio – il significato è affidato alla bocca

⁸⁴ «Poesia: ciò può significare una svolta del respiro», P. Celan, *Der Meridian*, in Id., *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, vol. III, cit., p. 195, trad. it. di Bevilacqua, in Celan, *La verità della poesia. «Il meridiano» e altre prose*, cit., p. 13.

⁸⁵ Celan, *Atemwende*, Frankfurt a.M. 1967.

⁸⁶ Il termine (*Atemeinheit*, unità di respiro) è molto simile, quasi sovrapponibile oltre che identico per significato, alle *Atemzug-Einheiten* di cui parlava Rosenzweig, *supra*.

mortale, le cui labbra non riescono più ad arrotondarsi. *Muta cum liquida* – sostenuta dalla vocale, la rima come suono, rumore di se stessi⁸⁷.

Nell'immagine della lingua che involve, che si richiude su di sé, Celan riprende l'immagine tipica della sintassi messianica, quella cioè del germoglio o del virgulto (*Keim*) cui si è già fatto cenno⁸⁸.

Che questa dinamica discorsiva debba sempre tenere conto del silenzio e della morte come dimensioni da lambire e in cui trasgredire è chiaro anche da un brevissimo appunto del 1960, dove Celan, per molti versi debitore al pensiero relazionale buberiano, articola una forma estrema di dialogismo. In questa nota interrogativa si legge, infatti, «La morte come tu?» («Der Tod als Du?»)⁸⁹, dove la seconda persona singolare, tipica della dinamica dialogica, racchiude in sé tutte le vittime in un discorso che si pone di fronte alla morte, la incorpora e, nella sua dinamica allocutoria, le si rivolge.

La sintassi messianica è dunque ancora riconoscibile sebbene in scorcio estremo, quasi capovolta; l'embrionalità *in statu nascendi* è sostituita da un nuovo *status creaturalis*, una creaturalità nuova che, come scrive lo stesso Celan in una lettera del 26 marzo 1960 al giornalista svizzero e critico letterario Werner Weber, è *in statu moriendi*⁹⁰, dove la svolta del respiro, e il linguaggio più puro che ne deriva, non solo si trasformano in silenzio ma danno luogo a un balbettio, persino a un rantolo. È una lettera difficile, percorsa di nozioni metriche e prosodiche, dove Celan parla, con richiami goethiani, della capacità di tacere pur parlando, di ricavare il sonoro dal muto, di porsi nell'intervallo tra una parola e l'altra alternando contrazioni e ispirazioni a distensioni ed espirazioni:

Quanti sono oggi quelli che percepiscono questi aspetti del poetico? Che percepiscono la poesia come presenza umana, dunque accompagnata dal segreto dell'unicità⁹¹. Quanti sono quelli che sanno tacere con la parola, rimanere

⁸⁷ Celan, *Der Meridian. Vorstufen - Textgenese - Endfassung*, *Tübinger Ausgabe*, cit., pp. 123-124, trad. it. di Miglio, *Vita a fronte. Saggio su Paul Celan*, cit., p. 213.

⁸⁸ *Supra*, nota 54. Poco oltre, lo stesso passo, annunciando l'avvento del re futuro, contiene anche l'esplicitazione dell'inversione categoriale tipica del tempo messianico, si veda *supra*, nota 65.

⁸⁹ Celan, *Der Meridian. Vorstufen - Textgenese - Endfassung*, cit., p. 191.

⁹⁰ Lettera di Paul Celan a Werner Weber, 26 marzo 1960, citata in A. Gellhaus, "Fremde Nähe". *Celan als Übersetzer. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs in Verbindung mit dem Präsidialdepartement der Stadt Zürich im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar und im Stadthaus Zürich*, Frankfurt a.M. 1997, p. 398.

⁹¹ La parola tradotta con "unicità" è *Einmaligkeit* che letteralmente – ma qui è particolarmente significativo – vuol dire "l'esserci (anche nel senso dell'essere in vita) una volta soltanto".

presso di lei quando sta nell'intervallo [...] e ricavare il sonoro dal sordo, chiarendo la diastole nella sistole [...]. Lingua, come dice Valéry, *in statu nascendi*, lingua che si libera, lingua della monade-uomo e – se mi è permesso aggiungere qualcosa – lingua *in statu moriendi*, la lingua di chi vuole guadagnare il mondo proprio perché spera – e penso che questo sia un vecchissimo sogno della poesia – di liberarsi dal mondo, di liberarsi dalla contingenza⁹².

Dopo «ciò che è stato»⁹³, il silenzio è consustanziale alla poesia, margine ineliminabile del discorso, che va sempre rasentato⁹⁴.

Le unità di respiro diventano in Celan una misura del silenzio e trasformano le pause tra un verso e l'altro in svolte del respiro che sono anche veri e propri punti di respiro interrotto, ristagni del respiro (*Stauungen des Atems*) che comportano un incontro doloroso con la sfigurazione e con la morte, fuoriuscendo in parola poetica nuova, capace di dire ciò che i normali mezzi della significazione farebbero irrepresentabile.

In questo senso, per Celan, la svolta del respiro è vicina a un punto zero del fiato, a una contrazione, a una retroversione del linguaggio. Un silenzio in cui, però, è contenuto un tentativo di salvezza, una possibilità redentiva. Questa possibilità non è legata a una particolare inclinazione di Celan verso il discorso messianico in termini religiosi, ma alla nuova parola capovolta e paradossale che, sola, rappresenta la via all'autenticità.

In un appunto senza data, scritto sempre a ridosso del Premio Büchner, Celan riprende alcune immagini ricorrenti nella sua poesia e torna ai *cola* della traduzione di Rosenzweig e Buber, rendendo chiaro il nesso tra la morte nei campi e la necessità di un linguaggio fatto di parole nuove, balbettii, silenzi, svolte o interruzioni del respiro, richiamando il concetto di *Atemwende* e quell'inversione (*Umkehr*) che, si è detto, è parola chiave del discorso messianico⁹⁵:

⁹² Gellhaus, "Fremde Nähe", cit., p. 398.

⁹³ È questa l'espressione circonlocutoria («das, was war») che Celan impiega per indicare lo sterminio degli ebrei.

⁹⁴ Lo stesso Rosenzweig, nell'introduzione alla terza parte della *Stella*, fa riferimento a un certo tipo di silenzio, diverso dal mutismo del pre-mondo di cui aveva parlato nella prima parte dell'opera. Un silenzio che non ha più bisogno di parole, che è simile a una voce balbettante, la vera giuntura che collega le diverse lingue non redente: «Qui vi è un tacere diverso dal mutismo del pre-mondo che ancora non possiede parole, un tacere che non ha più bisogno della parola. È il silenzio del comprendere giunto a compiutezza [...] Tra lingue diverse è mediatrice solo la balbettante parola e il gesto cessa di essere d'intendimento immediato», Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, cit., p. 317. A questo passo si aggancia il paragrafo, citato in precedenza, sulla molteplicità delle lingue come segno del carattere irredento del mondo (*supra*, nota 27).

⁹⁵ *Supra*, nota 83. Il concetto di *Umkehr* compare, inoltre, in diverse poesie di Paul Celan,

La tua inversione (*Umkehr*) – che cos'è? è la parola della bella dagli occhi a mandorla, che ti sento ripetere, variata nel modo più opportuno? Solo se tu con il dolore che più ti appartiene sarai stato con i morti dal naso adunco, col loro tedesco dialettale, col loro gozzo, con i morti di Auschwitz e Treblinka e altrove, solo allora potrai incontrare anche l'occhio e il suo Eidos: la mandorla. E allora ti troverai, con il pensiero che si fa muto, nella pausa⁹⁶ che ti ricorda del tuo cuore, e non ne parlerai. Ma più tardi parlerai di te. In questo «più tardi», posto nelle pause del ricordo, nei *cola* e nelle more⁹⁷, culmina la tua parola; la poesia oggi – è una svolta del respiro [...] lì riconosci la poesia. Percepiscila⁹⁸.

come in *Spät und tief*, nella raccolta *Papavero e memoria*, che presenta una tessitura di inversioni categoriali, di immagini messianiche e profetico-apocalittiche: «Venga il mare gorgogliante, / l'aspra ventata del ritorno (*Umkehr*), il giorno di mezzanotte, venga ciò che ancora non fu mai!», Celan, *Spät und tief*, trad. it. di Bevilacqua, *Tardo e profondo*, in Celan, *Poesie*, a cura di Bevilacqua, Milano 1998, p. 57. Che il discorso poetico sia più simile a un disarticolato balbettio è evidente anche nell'ultima strofa di *Tübingen, Jänner* – nella raccolta *La rosa di nessuno* – che ritorna all'ultimo Hölderlin con un'intelaiatura messianica evidentissima: «Venisse, / venisse un uomo, venisse al mondo un uomo, oggi, / con la barba di luce che fu / dei patriarchi: potrebbe, / se parlasse di questo / tempo, solamente / bal-balbettare / conti-, conti-, / nuamente, mente. // ("Pallaksch. Pallaksch.")», Celan, *Tübingen, Jänner*, trad. it. di Bevilacqua, *Tubinga, gennaio*, in Celan, *Poesie*, cit., p. 381.

⁹⁶ La pausa di cui qui si parla richiama l'intervallo nella lettera a Werner Weber, *supra* nota 92.

⁹⁷ In metrica, la mora è un'unità di suono che determina la quantità di una sillaba.

⁹⁸ Celan, *Der Meridian. Vorstufen - Textgenese - Endfassung*, cit., p. 127, trad. it. di Miglio, *Vita a fronte. Saggio su Paul Celan*, cit., p. 195 e, nella seconda parte, di chi scrive.

