

IL TRADURRE IN WITTGENSTEIN TRA COMPRENDERE E INTERPRETARE

MOIRA DE IACO
Università degli Studi di Bari

*«Tu entri in nuovo scenario
quando osservi più lingue
e le confronti l'una con l'altra».
(Wittgenstein)*

Abstract

Un segno non ha un significato, bensì è un significato. O meglio, un segno è molteplici, infiniti, indeterminati significati. Nella prassi linguistica quotidiana, dichiara radicalmente Wittgenstein, noi parliamo e ci comprendiamo, senza richiedere costantemente una spiegazione dei segni. Ricorriamo alla spiegazione del segno, ossia a una definizione di esso, quando vi è l'esigenza di un chiarimento circa la sua grammatica, vale a dire quando il segno è in qualche modo forestiero. Quando parliamo già sempre ci pre-comprendiamo per via dell'accordo nei segni, suoniamo infatti una tastiera comune. Solo quando non ci sentiamo a casa nostra nella lingua che parliamo, la comprensione si interrompe e ricorriamo perciò alla spiegazione. Solo in questi casi, solo nei casi in cui il non comprendere o il fraintendere interrompono il comprendere, allora siamo chiamati a interpretare la lingua, a tradurre cioè i segni momentaneamente fraintesi. Comprendere e interpretare, quindi, non coincidono. Per Wittgenstein, comprendere è parlare e interpretare è tradurre. Nella quotidianità comprendere è parlare nella misura in cui, sulla base di un sapere comune circa l'uso dei segni, parliamo e ci comprendiamo senza fermarci a interpretare i segni distinguendo da essi i significati. Noi interpretiamo i segni quando non li comprendiamo immediatamente e lo facciamo rinviando a segni altri. In tali casi quindi ricorriamo, per esempio, alle definizioni ostensive o verbali, le quali traducono i segni distinguendo da essi i significati.

1. La struttura della lingua

Ogni parola ha il suo posto nel linguaggio, il quale è determinato dalle regole grammaticali, ossia da tutte le *possibili* spiegazioni che di essa si possono dare, così come, dice Wittgenstein nelle *Lezioni* degli anni Trenta, «nel gioco degli scacchi il re ha un posto che è determinato dalle regole, ed è del tutto indipendente dalla forma reale del pezzo» (1995: 69). Tuttavia occorre dire, seguendo gli sviluppi successivi della filosofia wittgensteiniana, che le applicazioni delle regole linguistiche sono infinite: le regole stesse, quindi, mutano nel tempo con il divenire della lingua. Il posto di una parola nel sistema linguistico non è perciò mai un posto fisso, immobile, immutabile. La grammatica non può dunque considerarsi prescrittiva. Essa è, infatti, descrittiva¹: non prescrive gli usi finiti, determinati a priori, dei segni, bensì descrive, a posteriori, le norme per l'uso dei segni che sono diventate d'uso comune, che sono state accettate dalla comunità, entrando così a far parte della tradizione di una data lingua storica. La grammatica registra a posteriori. Rileviamo, inoltre, che il paragone con il gioco degli scacchi tanto caro a Wittgenstein, funziona solo entro certi limiti: il gioco del linguaggio, infatti, è infinitamente più imprevedibile. La lingua più che un sistema, parola che evoca una certa chiusura, si configura come una struttura, come una rete di giochi linguistici illimitata, aperta.

Il linguaggio, questo gioco al quale giocano gli uomini (Wittgenstein 2002: 197), è costitutivamente imprevedibile. Una grammatica consapevole della storia, della tradizione, di cui una parola si fa portatrice, una grammatica, potremmo dire, filosofica, può solo *descrivere* di volta in volta la lingua, senza mai avanzare pretese prescrittive. Tale grammatica non spiega alcunché, bensì si limita a rappresentare perspicuamente. Tra la lingua, intesa come sistema, e i molteplici giochi linguistici giocati quotidianamente, c'è l'imprevisto: uno scarto creativo che va da di volta in volta rilevato nel suo carattere ricreativo, rinnovante. La lingua *riscrive* di volta in volta la grammatica. La regola grammaticale, in questo senso, non può essere che una registrazione a posteriori operata dai parlanti al fine di tramandare la lingua. Essa entrerà in gioco consapevolmente, sarà cioè oggetto di riflessione, solo nei casi in cui vi sarà la necessità di spiegare i segni, altrimenti, farà da sfondo inconsapevole al quotidiano parlare. Non sempre quando parliamo, dice chiaramente Wittgenstein, riflettiamo sulle regole che applichiamo: non abbiamo costantemente bisogno di richiamare alla mente la regola che applichiamo mentre stiamo parlando.

A tal proposito nel *Libro Blu* leggiamo che non solo noi non usiamo il linguaggio secondo regole rigorose, ma esso non ci è stato nemmeno insegnato secondo un tal tipo di regole. Tuttavia, noi siamo costantemente tentati di paragonare il linguaggio a un calcolo che procede secondo regole rigorose: paragoniamo quindi la lingua che quotidianamente parliamo al linguaggio usato nelle scienze e nella matematica. Possiamo invece osservare che «ben di rado usiamo il linguaggio come un tale calcolo. Non solo noi non pensiamo alle regole d'uso (definizioni, etc.) mentre usiamo il linguaggio, ma in molti casi non

¹ Egli stesso ammette infatti, sempre nelle *Lezioni 1930-1932*, che «la grammatica è la descrizione del linguaggio» (1995: 67).

sappiamo neppure indicarle quando ce lo chiedono» (Wittgenstein 2000: 37). Il sistema delle regole che ci guida nel nostro parlare non è un sistema completo come quello delle regole che applichiamo in un calcolo. Quando noi parliamo, inoltre, non seguiamo le regole in modo rigoroso, giacché il corso di applicazione di una regola linguistica è imprevedibile, nella misura in cui sono imprevedibili gli spazi di gioco che una parola, con la sua vita, con la sua anima, con la sua storia e la sua tradizione, può aprire. In tal senso Wittgenstein scrive che «l'applicazione della parola non è regolata; non è regolato il gioco che giochiamo con essa» (1999: § 68).

Le parole non occupano mai un posto fisso nella struttura della lingua che parliamo: noi, infatti, non possiamo circoscriverle e ciò è mostrato dal fatto che, nella maggior parte dei casi, se qualcuno ci chiede di definirle, noi non siamo in grado di farlo. Vi sono parole, infatti, delle quali si potrebbe dire che sono usate in mille modi differenti, i quali sfumano gradualmente l'uno nell'altro. Ne consegue che non si possono enumerare le regole rigorose per il loro uso (Wittgenstein 2000: 40). Le possibilità di gioco delle parole sono indeterminate, possiamo parlare perciò di una vaghezza semantica. Un segno non *ha* un significato, bensì è un significato. O meglio, un segno è molteplici, infiniti, indeterminati significati. Osserviamo che l'è cade qui in contraddizione nel suo voler indicare l'identità: nel caso del segno possiamo al massimo indicare, quando se ne pone la necessità, un'identità nella differenza. Tuttavia l'è ci aiuta a evidenziare un'unità, quella tra segno e significato, di rilevante importanza: sottolinea un passaggio dal rapporto di proprietà estrinseca nel parlare del segno che *ha* un significato, a quello di relazione intrinseca nel dire che il segno è significato, vale a dire che significa nella molteplicità, nell'alterità, dei segni, dei significati, che incontra. Un segno è già sempre altro da sé, è un'unità squarciata. I significati che di volta in volta configura sono ontologicamente inseparabili, ma logicamente distinguibili al fine di un'operazione chiarificatrice, di un'operazione riflessiva.

2. Comprendere è interpretare?

Nella prassi linguistica quotidiana, dichiara radicalmente Wittgenstein, noi parliamo e ci comprendiamo, senza ricorrere costantemente alla definizione dei segni, senza richiedere ogni volta una spiegazione di essi. Ricorriamo alla definizione del segno quando vi è l'esigenza di un chiarimento circa la sua grammatica², vale a dire quando il segno è in qualche modo *forestiero*. Quando quotidianamente parliamo, suoniamo già sempre i tasti di una tastiera comune; siamo quindi inconsapevolmente d'accordo circa l'uso dei segni. Tale accordo è un sapere, una capacità reciprocamente condivisa, sempre presente nel commercio linguistico quotidiano: se così non fosse non ci sarebbe dialogo. Quando parliamo già sempre ci pre-comprendiamo per via dell'accordo nei segni. Solo quando, per

² In tal senso Wittgenstein scrive che «una definizione spesso ci chiarisce la grammatica di una parola» (2000: 38).

così dire, non ci sentiamo a casa nostra nella lingua che parliamo, la comprensione si interrompe e abbiamo perciò bisogno della spiegazione. Solo in questi casi, solo nei casi in cui il non comprendere o il fraintendere interrompe il comprendere, allora siamo chiamati a interpretare la lingua, a tradurre i segni momentaneamente fraintesi. Comprendere e interpretare, quindi, non coincidono. Per Wittgenstein, come vedremo, comprendere è parlare e interpretare è tradurre. Diversamente è la situazione del testo scritto, dell'opera letteraria, e anche dell'opera d'arte: qui il comprendere viene a intrecciarsi strettamente con la pratica dell'interpretare e quindi del tradurre.

Uno degli esempi adottati a sostegno della tesi che vede distinguersi il comprendere dall'interpretare nel caso del parlare, potrebbe essere quello in cui «udiamo qualcuno che usa la parola "rosso" e dubitiamo che la capisca, allora, per metterlo alla prova, possiamo chiedergli: "Quale colore chiami 'rosso'?"» (Wittgenstein 1990: 47-48) e l'altro potrebbe risponderci indicando qualcosa di rosso e dicendo: "Chiamo rosso questo". Ci fornirebbe così una definizione ostensiva come prova della sua comprensione della parola 'rosso'. Un caso come questo appena descritto sarebbe un *caso-limite*, in cui si dubita che l'altro abbia compreso, ossia si dubita che l'altro sia abile a usare la parola 'rosso', e si chiede perciò una dimostrazione della sua comprensione. Tuttavia, dobbiamo ammettere che non dubitiamo costantemente della comprensione altrui e che per dubitare ci deve sempre essere qualcosa fuori da ogni dubbio. Il dubbio infatti, come dice Wittgenstein, poggia sempre sulla certezza, cioè occorre essere già certi di qualcosa per poter dubitare. In tal senso possiamo dire che il comportamento tipico del dubbio c'è solo se c'è il comportamento tipico dell'assenza di dubbio (Wittgenstein 1999: § 354). Nel caso della comprensione la certezza è data dall'abilità condivisa dai membri di una data comunità linguistica nell'usare i segni. O meglio, in modo più preciso, possiamo dire che si tratta di una certezza data dall'accordo nella *forma di vita* (*Lebensform*), un accordo tacito che ci guida nell'applicazione delle regole grammaticali, le quali non necessitano di essere costantemente esplicitate. La certezza è data dalla condivisione di un sapere, quello dell'operare con segni e in tal senso diciamo, per esempio, che «comprendere una parola può voler dire *sapere* come la si usa; *essere in grado* di applicarla» (1990: 13). Tale sapere non consiste nell'afferrare la grammatica della frase o della parola tutta d'un colpo, per così dire, in modo non discorsivo (Ivi: 15), ma fa parte, piuttosto, dello sfondo linguisticamente articolato che ci è stato tramandato; fa parte di quegli usi, di quelle tradizioni, di quelle pratiche, con cui è connesso l'uso della lingua, ossia fa parte della *Lebensform* che condividiamo con i membri della comunità linguistica. La comprensione di una frase o di una parola presuppone la padronanza dell'intero linguaggio ed essere in grado di tradurre un segno con un altro può essere considerato perciò segno di comprensione. Tuttavia, comprendere non è interpretare.

3. Tradurre è interpretare

Nella quotidianità, dunque, comprendere è parlare nella misura in cui, sulla base di un'abilità condivisa, di un sapere comune, circa l'uso dei segni, parliamo e ci comprendiamo senza fermarci costantemente a chiedere la spiegazione dei

segni, senza fermarci cioè a interpretare i segni distinguendo da essi i significati. Noi interpretiamo i segni quando non li comprendiamo immediatamente e lo facciamo rinviando a segni *altri*. In tali casi quindi ricorriamo, per esempio, alle definizioni ostensive o verbali, le quali traducono i segni distinguendo da essi i significati. Questi ultimi non sono perciò, nella prospettiva wittgensteiniana, delle entità materiali o immateriali corrispondenti ai segni che le denotano, bensì sono quelle spiegazioni che intervengono quando i segni non vengono compresi, quando l'ordinaria comprensione si interrompe. In tal senso Josef Simon scrive che un segno che noi comprendiamo è un significato: i segni non *hanno* significati, bensì *sono* significati³. Wittgenstein dice infatti che il senso dell'enunciato si dà nei segni in cui esso si articola, così come l'espressione di un volto si dà nei tratti che la configurano; l'enunciato non *ha* quindi un senso, bensì è un senso, cioè il senso dell'enunciato non è qualcosa da esso separato, così come l'espressione di un volto non può essere separata dal volto stesso. Il volto, infatti, è un'espressione e non *ha* un'espressione (2000: 207). Il senso di un enunciato è lo stesso enunciato così come il significato di una parola è la stessa parola: non c'è separazione tra la frase e il senso, tra la parola e il significato. Quando

³ Precisamente Simon scrive che «un segno è ciò che noi comprendiamo e per quanto noi comprendiamo un segno non chiediamo che cosa esso significhi». Quindi, «un segno che noi comprendiamo senza domandare sul suo significato è un significato. La *differenza* tra segno e significato nasce dal non comprendere» (1995: 61).

Di recente mi sono imbattuta nella breve analisi che Roland Barthes svolge a proposito del significato nei suoi *Elementi di semiologia*. Tale analisi si iscrive all'interno di un controverso dibattito storico circa la natura del significato. Quest'ultimo, anche nelle moderne prospettive di studio del linguaggio, continua a essere considerato un'entità a sé, qualcosa di interno, una traccia psichica (pensiamo alle teorie di matrice saussuriana), come un'anima che dà vita a un corpo. Anche quando il significato può essere riferito al mondo esterno, quando coincide dunque con un designato *reale*, un oggetto fisico, si crede comunque che sia il risultato di un processo associativo mentale (la significazione), un processo ineffabile, mai del tutto visibile, per il quale il parlante che enuncia o l'ascoltatore che comprende, addita interiormente il designato, l'immagine mentale dell'oggetto. Il significato, quindi, sarebbe sempre un prodotto del nostro pensiero e, in quanto tale, un'entità interiore che dà vita ai segni. Ora, è interessante evocare brevemente l'analisi di Barthes, il quale, per svincolare il significato dagli assunti dello psicologismo, ci rimanda agli Stoici e dice che loro «distinguevano scrupolosamente la rappresentazione psichica, la cosa reale e il dicibile». Il significato, sostenevano, non è né la rappresentazione psichica né la cosa reale, ma il dicibile, ciò che può essere interpretato, il frutto di un'interpretazione, di una spiegazione, aggiungiamo noi; «né atto di coscienza né realtà, esso può essere definito solo all'interno del processo di significazione, in modo quasi tautologico: è quel "qualcosa" che colui che impiega il segno intende con esso. In questo modo si perviene appunto a una definizione puramente funzionale: il significato è uno dei due *relata* del segno; l'unica differenza che l'opponesse al significante è che quest'ultimo è un mediatore» (2002: 33). Non è verificato se Wittgenstein avesse approfondito lo studio della filosofia stoica, ma sembra che questa riflessione contenga il germe dell'approdo radicale circa *il concetto di significato* a cui egli giunge.

comprendiamo, perciò, comprendiamo la frase stessa o la parola stessa e non qualcosa da esse separabile. La differenza tra la frase e il senso, tra la parola e il significato, nasce dal non comprendere: quando non comprendiamo un segno, la spiegazione che interviene per trasmettere la comprensione, distingue da esso il significato.

Il significato è il segno che comprendiamo poiché esso esiste come qualcosa di distinto dal segno solo nelle situazioni-limite di non comprensione o fraintendimento in cui si pone la necessità logica di una distinzione. Quando spieghiamo un segno non compreso, l'interpretazione che ne diamo, quella che troviamo, per esempio, cristallizzata nei vocabolari (non a caso strumenti a cui ricorriamo quando siamo in dubbio circa l'uso di un segno o quando non siamo affatto in grado di giocare con esso), può essere considerata *un significato*. A questo punto osserviamo che, radicalmente, ci è concesso di dire che *solo un segno non compreso è un significato*. È sensato parlare del significato, infatti, solo nei casi-limite in cui esso entra in gioco, in cui se ne pone la necessità. In tal senso la Di Cesare parla del significato come di un *Grenzbegriff*, di un *concetto-limite* (2006: 130-140): giacché esso si configura, così scrive Wittgenstein, come ciò che viene spiegato dalla spiegazione del significato (2002: 39). Al fine di chiarire tale argomentazione potrebbe essere d'aiuto chiederci: quando facciamo uso del vocabolario? Quando ricorriamo alle definizioni dei segni in esso contenute? Nel vocabolario sono contenuti i significati dei segni sotto forma di definizioni, di spiegazioni, che li distinguono da essi. Noi ricorriamo a tali spiegazioni solo quando siamo in dubbio circa l'uso di un segno oppure quando non lo comprendiamo. Ciò vuol dire che comprendiamo i segni della nostra lingua senza ricorrere sempre ai loro significati, ossia alle spiegazioni di essi; solo quando dubitiamo di aver compreso un segno ricorriamo al suo significato, a questo concetto-limite, facendo uso, per esempio, del dizionario.

Ricapitolando, possiamo dire che interpretare è rinviare da un segno a un altro: esso diviene necessario quando si tratta di ristabilire la comprensione momentaneamente interrotta. Quando non comprendiamo un segno lo traduciamo in un segno *altro*. Pensiamo al caso seguente:

Immaginiamo un linguaggio di segni, un linguaggio "astratto"; voglio dire un linguaggio che ci sia estraneo, in cui non ci sentiamo a casa nostra, in cui, così diremmo, non *pensiamo*, e immaginiamo che questo linguaggio venga interpretato traducendolo in quello che chiameremmo un linguaggio non equivoco di immagini; in un linguaggio, cioè, che consiste d'immagini, dipinte dalla prospettiva di chi rappresenta [...]. Qui potremmo anche dire che non vivevamo nel linguaggio dei segni, ma nell'immagine dipinta (Wittgenstein 1990: 110).

L'esempio qui proposto è paradossale. Si immagina il caso in cui un linguaggio ideale, a noi estraneo, venga tradotto in un linguaggio apparentemente inequivocabile, un linguaggio di immagini dipinte. Come se quest'ultimo potesse essere considerato più familiare del primo e fosse perciò più adatto a tradurlo. Tale esempio è paradossale, in quanto sarebbe impossibile per noi familiarizzare con un linguaggio ideale attraverso la traduzione di esso in immagini dipinte, giacché, come lascia chiaramente intendere l'ultima frase del paragrafo citato, non viviamo in un linguaggio di immagini dipinte. In quest'ultimo non ci sentiremmo affatto a casa: avremmo, infatti, la costante necessità di ricorrere a una traduzione verbale.

Perché “verbale”? Perché noi abitiamo nel linguaggio verbale: anche se dialoghiamo con tante altre forme di linguaggio, il linguaggio verbale è comunque per noi preminente al punto che sarebbe più corretto dire che esso *ci* abita. Se le immagini dipinte fossero a noi familiari non avremmo bisogno di interpretarle, ma il nostro rapporto con le opere d’arte è prova del fatto che esse necessitano di essere interpretate. La comprensione di un’opera d’arte, infatti, non è mai immediata: necessita sempre di un codicillo, necessita sempre delle interpretazioni. Emblematico è poi il fatto che le interpretazioni che diamo delle opere d’arte, nel vano tentativo di comprenderle, rimandino ai segni verbali, quelli con cui abbiamo familiarità, quelli in cui quotidianamente abitiamo e che, quindi, già sempre comprendiamo.

Interpretare è, possiamo dire con Wittgenstein, *vedere-come*. Noi non *vediamo-come* tutte le volte che comprendiamo (1999: 255-256). Non *vediamo-come*, per esempio, le parole della nostra madrelingua, almeno non sempre. Solo quando, *ciechi all’aspetto* di una parola, a noi forestiera perché appartenente a un linguaggio specialistico o facente parte di un altro sistema linguistico, o, semplicemente, una parola che riconosciamo come appartenente alla nostra lingua, ma con cui non abbiamo familiarità, con la quale, quindi, non saremmo in grado di giocare, abbiamo bisogno di interpretare, di *vedere-come* la parola in questione. In che senso? Nel senso che abbiamo bisogno di una spiegazione che ci permetta di vedere tale parola *come* un’altra: *come* un’altra parola dello stesso sistema linguistico, *come* quella di un’altra lingua, *come* il segno di un altro sistema. Possiamo aprire qui una piccola parentesi, in quanto questa distinzione ci evoca i tre tipi di traduzione analizzati da Jakobson. Tale parallelismo può essere occasione di ulteriore chiarimento di quel che qui si sta sostenendo. Quando si presenta la necessità di interpretare una parola non compresa o fraintesa, possiamo *vederla-come* in tre sensi, ossia possiamo tradurla in tre modi: possiamo interpretarla attraverso i segni della stessa lingua e questa sarebbe una traduzione *endolinguistica*; possiamo rinviare ai segni di un altro sistema linguistico, traducendo la parola in quella di un’altra lingua, e tale traduzione si direbbe *interlinguistica*; infine, potremmo ricorrere ai segni di un altro sistema non linguistico, potremmo cioè interpretare la parola non compresa o fraintesa con i segni di un altro sistema e questa sarebbe una traduzione, nel gergo jakobsiano, *intersemiotica*⁴.

Nei casi in cui traduciamo una parola, quindi, noi vediamo la parola estranea *come* quella a noi familiare che la traduce. Nei casi-limite in cui non comprendiamo un segno della nostra lingua a noi estraneo o quello di per sé forestiero di una lingua straniera, noi interpretiamo, cioè vediamo ciò che non comprendiamo *come* qualcos’altro. Tale *vedere-come*, nella filosofia di Wittgenstein, per quanto riguarda i segni verbali, resta dunque marginale, ossia resta limitato a delle situazioni, appunto, al limite. E non a caso viene analizzato, nella seconda parte delle *Ricerche* e nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, in relazione alle immagini, le quali, a differenza dei segni verbali, come abbiamo già detto, non sono a noi altrettanto familiari, non sono di

⁴ Per l’argomentazione di Jakobson si tenga presente 1995: 53.

immediata comprensione. Pensiamo alla nota immagine lepre-anatra (Wittgenstein 1999: 256-261). Essa è un'immagine equivoca che ci induce a interpretare quel che vediamo: non è di poco conto il fatto che per poter vedere entrambi gli aspetti, ossia quello della lepre e quello dell'anatra, per vederla quindi ora *come* questo ora *come* quest'altro, dobbiamo già conoscere entrambi gli animali, dobbiamo avere familiarità con essi. Ciò non è di poco conto in quanto esibisce un aspetto rilevante dell'interpretazione: per poter interpretare occorre già aver compreso qualcosa; possiamo dire che dobbiamo comprendere per poter interpretare. Ma chiediamoci: "Che cosa accade nel caso in cui qualcuno sia cieco al cambiamento d'aspetto di tale immagine, ossia non riconosca uno dei due animali?" Egli viene di sicuro rimandato a una descrizione di esso oppure gli viene indicata un'immagine dell'animale in questione. Egli, dunque, è costretto a interpretare, a tradurre, e tale traduzione avviene attraverso una spiegazione verbale o una spiegazione ostensiva: entrambe necessitano di segni verbali altri; entrambe presuppongono la padronanza del linguaggio verbale. Per colui che è cieco all'aspetto, infatti, la comprensione viene trasmessa attraverso il linguaggio a lui familiare sia nel caso in cui gli si descriva l'animale sia nel caso in cui gli si dica: "Guarda quest'immagine. Questa è...".

Tale rinvio ai segni verbali finalizzato a gettare luce su un linguaggio in cui non abitiamo, accade ogni volta che abbiamo a che fare con il linguaggio delle immagini e, ancor di più, con quello delle opere d'arte, anche di quelle letterarie. Le opere d'arte, infatti, sia letterarie che artistiche, presentano un enigma, ci stupiscono, esibiscono l'impossibilità di concettualizzare. Esse non vengono mai *immediatamente* comprese, come può venir compreso un testo ordinario, quotidiano. Le opere d'arte sono la manifestazione per eccellenza dello straniero, dell'estraneità, dell'altro, e per questo necessitano di essere interpretate, tradotte. Noi le interpretiamo (potremmo dire proviamo a comprenderle, visto che nel loro caso comprendere è sempre interpretare e quindi tradurre) rinviando ai segni quotidiani, quelli della nostra lingua. Una parola poetica, per esempio, non è mai semplicemente vista, immediatamente compresa: comprendere il linguaggio poetico è sempre, infatti, un *vedere-come*, un interpretare. Essa mette in discussione la possibilità di possedere il linguaggio, ci pone davanti al fatto che le parole non sono mai una nostra proprietà. La parola poetica rimette in gioco l'intero linguaggio, ne pone in discussione le possibilità di comprensione ed è perciò in grado di rinnovarlo. Sia il linguaggio poetico che quello artistico esibiscono l'imprevedibilità del linguaggio: le opere d'arte non si lasciano mai prevedere nella loro infinita possibilità di significare. Il linguaggio ordinario, quello che quotidianamente parliamo, deve dialogare con esse affinché possa sempre, continuamente, rinnovarsi, ricrearsi. Il *vedere-come* permette al linguaggio quotidiano di restare sempre aperto, di non diventare mai univoco. Interpretare, tradurre, i segni è fonte di grande rinnovamento. Potremmo perciò dire che le nostre parole quotidiane, familiari, devono farsi estranee per vivere: esse, per sopravvivere, devono accogliere l'altro, devono far spazio al diverso. Si pone la necessità di tradurre tutte le volte che incontriamo l'altro e il linguaggio, nel suo costante rinnovarsi, è già sempre altro. Il tradurre, quindi, in senso più ampio, potrebbe non riguardare soltanto i casi-limite del tentativo di comprendere una lingua straniera o una parola della nostra lingua a noi forestiera, bensì

potrebbe, o meglio dovrebbe, divenire costitutivo della nostra prassi linguistica nella misura in cui il linguaggio deve farsi carico dell'altro, del diverso, per sfuggire alla trappola dell'identico, per rimettersi continuamente in gioco. Questa tesi sul tradurre, però, ci porta lontani da Wittgenstein, oltre la sua filosofia, e ci spinge al confronto con altri pensatori.

4. Il tradurre tra Benjamin e Derrida

La possibilità di traduzione tra le lingue è possibilità di dialogo interculturale, di apertura al diverso. La difficoltà di afferrare la visione del mondo emergente dalla struttura semantica di una lingua diversa dalla nostra, pone in discussione la possibilità di un dialogo di questo tipo. Tuttavia, tale dialogo accade, anche se, assumendo la portata della diversità linguistica e culturale che si viene a incontrare, resta sempre, in un certo senso, un dialogo al limite. Un dialogo necessario e impossibile. L'impostazione comune, dice Riverso, vuole che ci si accosti a quanto detto in una lingua diversa dalla propria, supponendo che ciò che viene detto corrisponda a qualcosa che si potrebbe dire con i propri segni. Si lascia così sfuggire il diverso dal proprio ricercando l'identico della propria cultura: la prospettiva dell'altra lingua resta, in un certo qual modo, estranea (1993: 28). È inevitabile che ciò avvenga e rendersi consapevole di questo significa assumere che il tradurre sia sempre un tentativo di ridurre il dissimile, il diverso, ciò che fuoriesce dall'orizzonte semantico della nostra lingua e quindi, anche, dal nostro orizzonte culturale. Senza questa riduzione non si darebbe contatto, non si darebbe scambio, non ci sarebbe interculturalità. Occorre tuttavia tentare di rendere, il più possibile, dissimile il simile, occorre assumere il diverso, farsi carico dell'altro in tutta la sua alterità: nel tentativo di tradurre il dissimile dobbiamo renderci consapevoli dell'impossibilità di ridurlo al simile, lasciando così che il resto, ciò che resta in qualche modo intraducibile, renda la traduzione possibile e impossibile allo stesso tempo, lasciando, cioè, che la traduzione tenda sempre verso l'impossibile, verso l'intraducibile. Nella traduzione la lingua compie la propria crescita, si completa nella lingua straniera ingrandendosi. In tal senso Derrida scrive che «ogni lingua è come atrofizzata nella sua solitudine, magra, arrestata nella sua crescita, inferma». Attraverso la traduzione «una lingua dà all'altra ciò di cui è mancante» e questo incrocio delle lingue assicura la loro crescita (2002: 415).

Ciascuna lingua dovrebbe farsi carico dell'altro, del diverso, ancor prima che esso si manifesti sotto forma di lingua altra. Ogni segno, infatti, è già sempre altro, traduce già sempre un segno altro. Nella misura in cui ogni lingua e ogni testo sono già in posizione di traduzione e di risposta, ossia sono già sempre anticipati da altro, possiamo dire che «all'interno di ogni lingua e di ogni testo la traduzione, il trasferimento, lo scambio sono necessariamente all'opera» (Di Martino 2007: 67). In tal senso Derrida scrive che «ogni testo è unico e, nel contempo, è la traduzione di un altro testo. Nessun testo è completamente originale, poiché lo stesso linguaggio, nella sua essenza, è già una traduzione [...], perché ogni segno e ogni frase sono la traduzione di un altro segno e di un'altra frase» (2002: 411). Allora la traduzione non può essere considerata un processo

che avviene solo quando si traspone da una lingua all'altra, bensì deve essere considerata un processo costitutivo della prassi linguistica. Il rapporto all'altro è quindi originario, ossia in ogni lingua non vi è che «*transfert*, traduzione, metaforizzazione, contaminazione, debito e rapporto all'altro» (Di Martino 2007: 67). Una lingua non muore mai, in quanto la comprensione che di essa si dà è sempre una traduzione, un trasferimento, una sostituzione. C'è sempre un resto, un'intraducibile che la tiene in vita.

Questa è la prospettiva entro la quale si inscrivono le riflessioni sul tradurre di Benjamin e Derrida. Per entrambi comprendere è tradurre, coincide quindi con l'interpretare, a differenza di quanto sostenuto da Wittgenstein. Possiamo infatti dire con Di Martino che vi è «lingua, testo, segno linguistico, solo là dove vi è una certa separabilità del senso e del corpo, come altro lato del loro intreccio o della loro originaria coincidenza» (2007: 72). È come dire che vi è sì unità originaria tra significato e segno, ma se essi fossero inseparabili, o meglio, indistinguibili, non sopravviverebbero; se non ci fosse sempre anche la differenza tra essi, non ci sarebbe segno. Diciamo dunque che vi è lingua, testo, segno linguistico laddove vi è allo stesso tempo traducibilità e intraducibilità, distinguibilità e indistinguibilità, tra segno e significato. Questa tensione è insuperabile per Derrida, il quale la considera originaria, connaturata a ciascuna lingua. Quest'ultima, infatti, costituisce e mostra la propria unità sempre nella differenza: il movimento del *transfert*, della differenza, è ciò a cui partecipano tutte le lingue. Tra di esse vi è una contaminazione, la quale assicura la crescita di ciascuna lingua. Per Benjamin, invece, ogni autentica traduzione tende alla fine della molteplicità delle lingue, della confusione babelica, e all'integrazione di ciascuna di esse nella lingua pura⁵. La traduzione, scrive Benjamin, «tende all'espressione del rapporto più intimo delle lingue tra loro». Le lingue, infatti, aggiunge, non sono estranee tra loro, bensì affini a priori in ciò che vogliono dire (2007: 42).

Bibliografia

- Wittgenstein, L., *Logisch-philosophische Abhandlung*, in *Annalen der Naturphilosophie*, 14, 1921; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1998.
- *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1999.
- *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958; trad. it. *Libro blu e marrone*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 2000.
- *Zettel*, herausgegeben von G. Elizabeth, M. Anscombe und G. H. von Wright, Oxford, 1967; trad. it. *Zettel*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2007.

⁵ La distinzione di queste posizioni è delineata in De Martino 2007: 79-80.

- *Philosophische Grammatik*, herausgegeben von R. Rhees, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969; trad. it. *Grammatica filosofica*, a cura di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze, 1990.
- L. Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford, 1969; trad. it. *Della Certezza*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1999.
- *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen*, «Philosophia»1976; *Lectures on Freedom of the Will. Notes by Jorick Smythies*, in *Philosophical Investigations*, 1989; trad. it. *Causa ed effetto* seguito da *Lezioni sulla libertà del volere*, a cura di A. Voltolini, Einaudi, Torino, 2006.
- *Wittgenstein's Lectures Cambridge 1930-1932*, Basil Blackwell, Oxford, 1980; trad. it. *Lezioni 1930-1932. Dagli appunti di John King e Desmond Lee*, a cura di A. G. Gargani, Adelphi, Milano, 1995.
- *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Basil Blackwell, Oxford, 1980; trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright, Adelphi, Milano, 1990.
- *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Basil Blackwell, Oxford, 1982; trad. it. *Ultimi scritti sulla filosofia della psicologia*, a cura di A. G. Gargani e B. Agnese, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- *The Big Typescript*, Springer-Verlag, Wien, 2000; trad. it. *The Big Typescript*, Einaudi, Torino, 2002.
- Benjamin, W., “Il compito del traduttore” in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1995, pp. 39-52.
- Baker, G. P. and Hacker, P. M. S., *Wittgenstein. Understanding and Meaning*, Blackwell, Oxford, 1980.
- Barthes, R., *Eléments de sémiologie*, Roland Barthes et Édition de Seuil, Paris; trad. it. *Elementi di semiologia*, a cura di G. Marrone, Einaudi, Torino, 2002.
- Derrida, J., „Des tours de Babel“ in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987; trad. it. A cura di A. Zinna in S. Nergaard (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano, 2002.
- Di Cesare, D., „Die Beduetung dekostruieren. Bemerkungen anhand des Big Typescript“, in *Wittgensteins „große Maschienenenschaft“*, a cura di S. Majetschak, Lang, Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-Oxford-New York-Wien, pp. 131-145, 2006.
- Di Martino, C., *Il problema della traduzione. A partire da Jacques Derrida* in *Doctor Virtualis*, 2007, pp. 67-81.
- Nergaard, S. (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano, 2002.

- Riverso, E., *Cose e parole nella traduzione interculturale*, Borla, Roma, 1993.
- Simon, J., *Philosophie des Zeichens*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1989; trad. ingl. *Philosophy of the sign*, a cura di G. Heffernan, State University of New York Press, Albany, 1995.