



LINGUE CULTURE MEDIAZIONI LANGUAGES CULTURES MEDIATION

6 (2019)

2

La traduzione della saggistica divulgativa
dal francese all'italiano: teorie e metodi

Translating Popularising Texts
from French into Italian: Theories and Practices

*A cura di / Edited by
Alberto Bramati, Fabio Regattin*

EDITORIALE

- Tradurre la saggistica divulgativa: un'introduzione 5
Alberto Bramati e Fabio Regattin
- Traduzione come conoscenza e rinunciazione 11
Silvana Borutti
- Lecture et typologie textuelle: la traduction des formes brèves 23
Charles Le Blanc
- D'histoires oubliées et langues perdues. Le lexique comme outil
de recherche dans l'histoire de l'alchimie et de la chimie 33
Leonardo Anatrini et Marco Ciardi
- Tradurre evoluzionismi. Due libri di Dan Sperber e Patrick Tort
in italiano 53
Fabio Regattin
- Les Damnés de la terre* di Frantz Fanon: la traduzione di Cignetti
cinquant'anni dopo 73
Chiara Lusetti
- Un essai de critique d'art sous forme de monologue: les traductions
en italien de *La toison de Madeleine* de Daniel Arasse 89
Alberto Bramati

Traduire l'environnement: prémisses méthodologiques et esquisse d'analyse d'un corpus d'ouvrages documentaires pour la jeunesse <i>Mirella Piacentini</i>	113
Le varie fasi di revisione del testo applicate alla traduzione della saggistica divulgativa <i>Francesca Del Moro</i>	135
Autori / Authors	153

Traduzione come conoscenza e rienunciamento

Silvana Borutti

DOI: <https://dx.doi.org/10.7358/lcm-2019-002-boru>

ABSTRACT

This article is divided in two parts. It first presents a philosophical conception of translation. From a philosophical standpoint, translation may be considered in a broad sense as a process of symbolic transformation endowed with a cognitive value. Translation establishes multi-level relationships. At the semantic level, translation deals with relationships between meanings; at the epistemological level, it deals with relationships between concepts and theories; at the philosophical and ontological level, it brings into play relationships between subjects and cultures. The second part of the article contrasts a semantic conception of translation as recoding of messages with a conception of translation as a re-enunciation of texts. When translating an essayistic text, attention must be paid not to a simple message, but to the conditions of enunciation, to the reference established by the text, to the speech acts realized in statements, to the co-textual and con-textual circumstances.

Parole chiave: conoscenza; ricodificazione di messaggi; rienunciamento di testi; traduzione; trasformazione simbolica.

Keywords: knowledge; recoding of messages; re-enunciation of texts; symbolic transformation; translation.

1. LA TRADUZIONE COME CONOSCENZA

Da un punto di vista filosofico, la traduzione riveste un forte interesse per il suo carattere di attività che produce conoscenza. Il che vale in particolare nel caso della traduzione della saggistica, e quindi della traduzio-

ne di testi volti alla comunicazione dei saperi. Nel mio contributo, prenderò appunto avvio dal tema della traduzione come conoscenza. Esporrò prima riflessioni su un concetto allargato di traduzione come conoscenza e come trasformazione simbolica; contrapporrò poi alla concezione semanticista della traduzione come trasposizione del contenuto una concezione della traduzione come rinenunciazione di testi.

Qualche riflessione di carattere filosofico sul concetto allargato di traduzione come esperienza a valore cognitivo. La traduzione è un'attività che ha a che fare con la conoscenza, in quanto si rivela nodo di problemi teorici e segnale di situazioni conoscitive cruciali. È in primo luogo un'esperienza di conoscenza e una dimensione di ricerca perché affronta il problema dell'accesso (conoscitivo, comunicativo e affettivo) alle differenze. L'accesso ai significati dell'altro testo o dell'altra cultura può avvenire solo in un processo di esperienza e di ricerca perché i significati, i concetti, i testi culturali non sono entità chiuse e isolate, ma forme dinamiche in trasformazione e in rapporto dialogico. Ora, la traduzione è la situazione esemplare in cui le forme significanti prodotte dalle lingue, dai saperi, dalle culture si fanno conoscere perché mostrano la propria specificità e la propria differenza, e questo avviene proprio nel momento in cui realizzano la vocazione a uscire da sé, a trascendersi, aprendosi al contatto con la lingua e con il sapere dell'altro.

La traduzione ha in questo senso un compito fondamentale ed elettivo: mettere in comunicazione produttiva le differenze, fare cioè in modo che i testi possano viaggiare, confrontarsi, cambiare, influenzandosi e comunicandosi reciprocamente la propria forza significante. Per questo Barbara Cassin, nel concepire un *Vocabulaire européen des philosophies*, ha scelto di privilegiare quei "symptômes de différence" che sono "les intraduisibles" (Cassin 2004, XVIII): cioè quelle parole, espressioni, testi che, per quanto siano di fatto tradotti, richiedono tuttavia che si ricominci continuamente a tradurli. È in questo processo che la traduzione, spostando sempre di nuovo il limite dinamico, mobile (Ferraresi 2010, 51), non definitivo dell'intraducibile, mette in atto e mostra le differenze tra le lingue e tra testi e discorsi, ciascuno con il proprio portato contestuale e culturale.

Mi spiego con un esempio particolare riferito alla filosofia: per Heidegger, è diffusa la tentazione e la pratica di commentare passaggi dei suoi testi lasciando non tradotte parole-concetto, come ad esempio *Vorhandenheit* o *Gelassenheit*, e introducendo così un vuoto nella resa traduttiva dei paradigmi lessicali che costruiscono l'ossatura dell'argomentazione del testo filosofico in generale, e dei testi di Heidegger in par-

ticolare. In questo modo, lo spettro dell'intraducibile blocca il compito del traduttore. Ritengo che l'intraducibile debba essere invece trampolino di lancio della comprensione, come fanno bene gli antropologi, i quali hanno riconosciuto che la parzialità della traduzione, l'ostacolo che appare insuperabile, è di fatto il motore della conoscenza di un'altra cultura. La distanza traduttiva e la parzialità della traduzione hanno significato dinamico, produttivo: le zone opache non vanno intese come fallimento, scacco, ma piuttosto come resistenza che rimette in moto il processo della comprensione (Clifford 1999, 226-227); perciò gli antropologi, nell'incontro sul campo, si soffermano su incomprensioni e inciampi traduttivi, sapendo che sono proprio gli ostacoli a far emergere le differenze pertinenti. Ritorno su questo tema. Più in generale, è significativa a questo proposito la risposta che Jacques Derrida diede a una mia domanda in un convegno a Venezia a metà degli anni Novanta. Gli chiesi: noi filosofi dobbiamo limitarci a leggere i testi originali e rinunciare a tradurre la parola filosofica, che è parola semanticamente densa e conoscitiva per definizione, e appare perciò stesso intraducibile? Niente affatto, fu la risposta, tradurre è progredire nella comprensione.

Pensare oggi la traduzione come un atto di rapporto conoscitivo con l'altro significa impegnarsi nella difesa della ricchezza espressiva e comunicativa delle lingue, e contro la crescente uniformizzazione delle forme di comunicazione; significa pensare la traduzione come vera e propria progettualità culturale – come ci insegnano le pagine finali del classico libro di George Steiner (1984). La traduzione come un “*acte de décentrement créateur conscient de lui-même*”, come scrive Antoine Berman (1984, 40). Le lingue, e non il linguaggio in generale, sono dunque protagoniste: protagonista è cioè la pluralità della vita simbolica delle società che si realizza nelle lingue e nelle culture, e nelle produzioni scientifiche sedimentate nelle lingue. Ma se la traduzione può essere considerata modello di rapporto tra le lingue e le culture, lo è non in quanto modello epistemologico elaborato in astratto, ma come un'esperienza, un atto che realizza un rapporto tra testi e lingue e che, per essere analizzato, richiede l'accesso a più saperi e a un saper fare. Per questa ragione la traduzione si presenta come uno spazio di riflessione essenzialmente transdisciplinare, che richiede cioè un'elaborazione concettuale impegnata su più fronti: filosofia, linguistica, epistemologia, teoria delle culture, teoria della letteratura, letterature comparate, poetica, stilistica.

In questa prospettiva, è importante far riferimento a un concetto allargato di traduzione come *trasformazione simbolica*. Parlo di “simbolico” nel senso cassireriano di “forma simbolica” (Cassirer 1961, “Introduzione

e posizione del problema”), in quanto attività di “donazione di forma” (*Form-gebung*) alla materia di per sé insignificante: la forma può essere un nome, un simbolo, una rappresentazione conoscitiva o artistica, un mito, un modello scientifico, una teoria. Per Cassirer, la forma simbolica non è copia del mondo, ma è la funzione attiva, tipicamente umana, del lasciar essere assenti le cose in quanto dati, e di poterle presentare nella distanza, mediate e costruite da quella funzione schematica, di configurazione, di articolazione, di sintesi del contenuto, che sono le forme linguistiche. Le rappresentazioni linguistiche vanno intese come elemento formale e vitale insieme: “la vita [...] deve necessariamente darsi una forma, giacché solo in questa ‘alterità’ della forma essa acquista, se non la sua realtà, almeno la sua ‘conoscibilità’” (Cassirer 1966, 53).

Assumere un concetto allargato di traduzione¹ come forma simbolica significa considerare la traduzione come trasformazione che concerne non solo le lingue, ma anche la conoscenza e l’ontologia. In quanto operazione esemplare che viene a rompere il legame significante-significato, cioè il nesso del senso con il suo corpo, nesso che è costitutivo di ogni insieme significante, la traduzione mette a contatto con forme diverse di interazione tra corpo e senso. Come tale, la traduzione viene ad assumere significati teorici e filosofici, poiché mette in campo ad un tempo problemi semantici (*rapporto tra significati*), problemi epistemologici (*rapporto tra concetti e teorie*), problemi filosofico-ontologici (*rapporto tra soggetti e culture*).

Mi limito a qualche osservazione su questi tre livelli. Nel passaggio tra le lingue (come insiemi storici e sovra-individuali di significato), un problema conoscitivo fondamentale che la situazione della traduzione pone è il problema semantico delle unità di significato. Ci si può chiedere, come si è chiesto Willard Van Orman Quine (2008, cap. II) nel suo famoso saggio sulla traduzione radicale: ci sono delle componenti di significato che rimangono costanti nel passaggio tra una lingua e un’altra, e che possono costituire la base della traduzione? Quali sono le unità di significato da considerare, se ci sono? Dobbiamo dire con Frege che la traduzione deve impegnarsi a preservare le componenti del significato

¹ Una prospettiva di ampliamento proponeva Roman Jakobson (1976, 57) nel saggio “Aspetti linguistici della traduzione”, distinguendo traduzione *intra*linguistica o endolingua (riformulazione), traduzione *inter*linguistica o traduzione propriamente detta (trasferimento di un messaggio in un messaggio equivalente in un’altra lingua), e traduzione *intersemiotica* (trasferimento, ad esempio, da una semiotica linguistica, come una lingua naturale, a un diverso sistema semiotico, come un medio audiovisivo: trasposizione di un soggetto o di un romanzo in un film).

che sono condizioni del valore di verità degli enunciati, cioè la *Bedeutung*, il riferimento, e il *Sinn*, il senso o contenuto cognitivo delle parole, mentre invece risulta problematico se non impossibile – come lui ritiene – conservare gli elementi connotativi del significato (Morra 2009, 19)? Quine esclude che si diano unità di significato che funzionino da nuclei sinonimici; il significato non è identificabile né con un oggetto individuo che corrisponda a un termine, né con un contenuto concettuale isolato che corrisponda a un enunciato, ma è piuttosto una questione olistica, che implica il tutto del linguaggio, della conoscenza e della cultura.

Quanto ai problemi epistemologici della traduzione, questi nascono dal confronto tra le teorie come diversi insiemi simbolico-concettuali. Nel passaggio tra le teorie, i problemi sono di carattere metodologico (nel confronto tra teorie – ci si chiede – è possibile costruire parametri di commensurabilità e di scelta?) e storico (che cosa succede ai significati e ai concetti in quei momenti di mutamento concettuale che sono le rivoluzioni scientifiche?)². A proposito della traducibilità delle teorie, in questo contesto merita un cenno il fatto che il confronto tra teorie diverse o storicamente distanti può interessare la nostra prospettiva non tanto per la questione della possibilità o impossibilità di elaborare algoritmi di traducibilità delle teorie, quanto per quello che la questione della traduzione di teorie può suggerirci intorno alla necessità di considerare la specificità e storicità dei campi concettuali. Consideriamo l'esempio dell'ovvia intraducibilità della chimica del flogisto in quella dell'ossigeno. Intraducibilità ovvia, dicevo: la rivoluzione chimica di Lavoisier significa, infatti, una completa ristrutturazione della rappresentazione della materia e del mondo degli elementi, poiché sostituisce al principio delle quattro radici sostanziali della materia il principio dell'omogeneità della materia – per cui la purezza degli elementi non è data in natura, ma nel laboratorio del chimico, come risultato di tecniche di purificazione (Bachelard 1975, cap. II). Ma, a ben vedere, il non poter tradurre il flogisto nell'ossigeno ci fa capire che l'incommensurabilità delle teorie non è una tesi metafisica sul significato: ci fa capire cioè che il significato non è un'entità isolata e atemporale, ma una relazione complessa di appartenenza a un insieme teorico e alla sua storicità. Come ha mostrato lo storico della scienza Georges Canguilhem (1968), concetti, teorie, gesti speculativi e sperimentali non sono tutti confrontabili in uno spazio astratto, metodologico e metalin-

² Per una breve presentazione del problema della traducibilità delle teorie, cf. Borutti 2014. Sulla traducibilità inter-teorica come questione connessa al cambiamento concettuale nelle rivoluzioni scientifiche, cf. Thagard 1994.

guistico, ma assumono significato nel loro insieme semantico, sociale e storico. E questo non comporta un'intraducibilità assoluta: il filosofo della scienza Thomas Kuhn (1983) precisa che, se la teoria del flogisto è intraducibile nella teoria dell'ossigeno, tuttavia lo storico può ricostruire e comprendere l'uso del termine "flogisto" e le relazioni concettuali che il termine presuppone – così come nelle situazioni di impatto con una lingua e cultura radicalmente diverse dalle nostre possiamo comprendere l'uso contestuale dei termini, e anche imparare la lingua indigena, senza poterla tradurre parola per parola nella nostra, ma ingegnandoci in quella che possiamo chiamare una pratica locale di interpretazione.

Il punto centrale è dunque che la traduzione ci fa incontrare l'altro come differenza: come differenza semantica, come differenza teorica, non solo, ma anche come differenza ontologica, differenza nell'essere dei soggetti in traduzione. Se la traduzione è considerata come rapporto tra soggetti, i problemi che si pongono sono filosofici e ontologici: riguardano i soggetti enunciatori e gli aspetti ontologici e categoriali consegnati alle lingue. Rientrano in quest'ambito i problemi legati ai passaggi tra lingue radicalmente eterogenee, tra culture lontane in antropologia, o tra diversi livelli psichici in psicoanalisi (come il passaggio da un sintomo manifesto a un contenuto latente di difesa). In questa prospettiva, il problema della traduzione è il problema del rapporto con la distanza radicale dell'altro, che sia l'altro individuo, l'altra cultura, o il nostro "altro" intraindividuale che è l'inconscio – rapporti in cui è in questione la propria identità culturale o individuale e il riconoscimento di sé. A questo proposito, riprendo un riferimento già fatto alla traduzione come paradigma del lavoro conoscitivo dell'antropologo. Dan Sperber (1984, 26-27) commenta il lavoro etnografico di Evans-Pritchard: l'antropologo traduce la pratica del *kuk kwoth* presso i Nuer come "sacrificio a Dio (o a uno spirito)", ma dopo aver tradotto spende pagine di commento per allontanare questa espressione dai significati di ispirazione classica o cristiana che noi assegniamo ad essa, e per spiegare che nel rito Nuer ci sono le idee di scambio, riscatto, trattativa, redenzione da disgrazie tutti elementi che rientrano nel campo semantico della nozione di "sacrificio Nuer", e che consentono di ripensare la nostra stessa nozione di sacrificio. Il lavoro conoscitivo dell'antropologo inizia dunque come una lunga glossa sull'attività del tradurre, da cui risulta che il confronto tra culture è subito un confronto tra ontologie, tra modi di essere³.

³ Più in generale, sono questi i problemi posti negli approcci ermeneutici alla conoscenza: in Hans G. Gadamer (1983, 445-446), la traduzione è una forma paradigmatica

Va detto che in ogni attività di traduzione questi livelli problematici sono mescolati tra loro: ad esempio, il passaggio tra culture distanti è insieme semantico-lessicale, concettuale e ontologico – un passaggio che è una vera trasformazione simbolica, e che, come proponevo all’inizio, è traduzione in senso allargato.

2. CONTRO IL SEMANTICISMO.

LA TRADUZIONE COME RIENUNCIAZIONE TESTUALE E DISCORSIVA

Nella prima parte del mio contributo, ho sostenuto che la traduzione è una pratica che ha valore teoretico, perché porta le differenze alla luce. La traduzione è infatti il problema del corpo significante, cioè della specifica interazione tra suono e senso e della specifica segmentazione del contenuto che si realizza in una lingua non solo attraverso il lessico, ma anche attraverso specifiche strutture grammaticali e sintattiche che costituiscono il corpo di quella lingua, e attraverso forme specifiche di messa in testo e di messa in discorso. Tradurre è in fondo mostrare e accettare la differenza, accettazione che si esprime in un legame a doppio senso: per cui da una parte *non posso non tradurre*, cioè esporre la mia lingua e il mio sistema concettuale a modelli diversi di interazione tra suono e senso, e a modelli diversi di segmentazione del contenuto, di visione del mondo e di costruzione della realtà; ma dall'altra parte e nello stesso tempo *non posso tradurre*, non posso riprodurre nella mia lingua il corpo significante dell'altra, che è comunque costitutivo del senso.

Questa specifica interazione tra suono e senso che è una lingua è plurale fin dall'origine. La pluralità, scrive Tullio De Mauro, non è “fatto accidentale o addizivo rispetto alla natura del linguaggio, ma al contrario fatto corradicale al suo costituirsi ad essere” (De Mauro 2003, XXXVII). È un fatto originario, dice il famoso passo di *Crise de vers* di Mallarmé: “Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême” (Mallarmé 1982, 230). Non c'è linguaggio, senza il moltiplicarsi delle realizzazioni in lingue differenti, senza traduzione e forse anche senza proiezione di una lingua originaria assente – senza la proiezione del mito di Babele, condiviso da tutte le civiltà (Steiner 1984, 86 ss.). Nel mito, la necessità della traduzione per superare l'incomunicabilità resta sini-

di interpretazione, perché è nella traduzione che si pone il problema interpretativo di conoscere il senso e l'opera dell'altro attraverso la sua distanza simbolica.

stramente legata alla colpa e alla punizione. Ma conviene a mio parere cambiare la prospettiva sul significato del mito, e considerare la traduzione non come punizione per una colpa di *hybris*, ma come un atto di assunzione del limite e del necessario distacco da quell'universo identico e indifferenziato che sarebbe, se esistesse, una lingua unica e totalitaria: Babele come un atto, quindi, di conoscenza e di crescita (Borutti 2013, 21-22). Il fantasma di una lingua originaria e motivata che non c'è può essere considerato un mito retroattivo e consolatorio; ma mentre consola della perdita elaborando la mancanza (è l'aspetto regressivo del mito), il mito attira anche l'attenzione sulle differenze e sul limite (ed è questo il suo aspetto progressivo) (Amati Mehler, Argentieri, e Canestri 2003, 21). Interpretato in questo modo, il mito di Babele insegna in fondo a pensare il problema dell'uno e dei molti, perché rappresenta le differenze sullo sfondo di un'unità perduta: rappresenta dunque la presa d'atto della necessaria differenziazione, e inaugura il progetto della traduzione nel suo aspetto produttivo – cioè la capacità di trasformare l'impossibilità di “dire la stessa cosa” in un frutto euristico, in un arricchimento e potenziamento della possibilità di significare.

Dal mio punto di vista, l'interesse del tema della produttività della traduzione, cioè del reciproco scuotersi e arricchirsi delle lingue a confronto, consiste nel fatto che questa prospettiva implica una decisa critica alle teorie semanticiste o *ciblistes* (nei termini di Ladmiral 1986) della traduzione. Per la concezione semanticista, compito della traduzione è restituire il senso inteso da una parola o da un testo; la traduzione è allora pura trasposizione del contenuto, inteso come denotazione o informazione. Una declinazione del semanticismo finisce per essere anche la teoria della traduzione di Jakobson, in quanto ci dice che la traduzione è un'operazione che offre due messaggi equivalenti in due codici diversi: nella traduzione, non si passa da unità a unità, ma si passa da un codice all'altro, ricodificando il messaggio complessivo (Jakobson 1976, 58)⁴. Ciò vuol dire che il significato tradotto viene a trascendere ogni sua particolare espressione, e a porsi come *l'invariante* di tutti i processi sinonimici, che sviluppano ciascuno il senso del segno. In ultima analisi, per Jakobson “dire la stessa cosa” è comunicare l'informazione contenuta nel messaggio in una veste verbale e grammaticale diversa, secondo le risorse e i limiti della lingua di arrivo (*ibid.*, 61). È significativo che egli debba

⁴ Si traducono messaggi in quanto contenuti cognitivi, scrive Jakobson (1976, 64), si tradiscono i valori linguistici nel senso di Saussure, intesi cioè come legame differenziale tra i segni nella lingua.

invece mettere da parte il semanticismo quando tratta della traduzione poetica, dove, egli dice, il senso non è il contenuto, ma il lavoro delle somiglianze e delle equazioni, dei parallelismi e dei contrasti costruiti sugli elementi del codice linguistico, sul metro, sul ritmo, sul fonosimbolismo (*ibid.*, 63).

Ora, a mio parere, la traduzione della poesia non è l'eccezione; anzi, la poesia pone il *problema-spia della traduzione* in generale, e non solo il problema dei testi poetici o letterari: cioè il problema del tradurre il corpo verbale, di tradurre, in altre parole, la messa in lingua, la messa in testo e la messa in discorso, affrontando i problemi del genere, del ritmo, delle forme retoriche, dei riferimenti al contesto culturale e sociale, ecc. Radicalizzando la questione, potremmo dire che a tutti i testi, anche a quelli saggistici, può essere applicato quello che il poeta Yves Bonnefoy dice della poesia, cioè che "la lingua è *sistema*, mentre la sua parola *presenza*" (Bonnefoy 1989, 77). Assumendo l'opposizione saussuriana tra lingua e parola, potremmo dire che, se la lingua è codice, sistema, insieme di vincoli, la parola del testo va considerata come una presenza messa in opera in un co-testo e in un con-testo.

Questa operazione di "re-instituzione del corpo del testo" (con un'espressione di Jacques Derrida 1971, 272) può essere definita ri-enunciazione. A una forma di rinunciazione si riferisce ad esempio Henri Meschonnic quando parla del problema della traduzione della Bibbia come problema di resa del ritmo e dell'intonazione del testo. Poiché il testo della Bibbia, che si istituisce su un ritmo continuo, un'intonazione, un recitativo, non implica l'opposizione poesia/prosa, ma piuttosto l'opposizione cantato/parlato, ciò che fa il testo ebraico non è dire il senso, ma intonarlo, cantarlo: far cantare la traduzione. La traduzione della Bibbia non deve allora restituire il senso, ma il canto del testo. La traduzione della poesia e la traduzione della Bibbia rappresentano in modo emblematico quella che mi sembra di poter definire la sfida della traduzione, o l'utopia della traduzione, che è riuscire a rendere l'intonazione e il ritmo del testo, la sua voce singolare, l'"organizzazione della parola nella scrittura, la socialità e soggettività del discorso, la sua storicità" (Meschonnic 1986, 75).

La traduzione dunque come rinunciazione di testi, una nuova enunciazione che è un vero atto di scrittura, se pur derivato: derivato, certo, ma non secondario. Dire che la traduzione non è *parola per parola*, ma *enunciazione per enunciazione*, e che la traduzione ha la forma di correlazione di enunciazioni (Quine 2008, 91-93), o di effetti di discorso prodotti dall'incontro dei testi, significa dire che traducendo facciamo

ipotesi di corrispondenza tra occorrenze testuali: cerchiamo di rendere il semantismo del testo, la pertinenza testuale, le condizioni enunciative e le circostanze contestuali, la referenza istituita dal testo, gli atti linguistici realizzati negli enunciati, il dintorno di enunciati. Cerchiamo in altre parole di tener conto dell'integrazione delle parole nei testi per produrre un testo tradotto che sia espressivamente e comunicativamente equivalente: facciamo un'operazione semantica e pragmatica insieme.

Come scrive De Mauro, richiamando la concezione del significato di Wittgenstein: la parola "ha un significato né cristallino, né fumoso, ma, piuttosto, plastico, filamentoso, suscettibile di estendersi in direzioni imprevedibili sotto la spinta dei bisogni e delle pratiche vitali" (De Mauro 2003, XXXVI). Il significato non è ciò che è designato da una parola, ma un intorno, una configurazione – ciò che Wittgenstein esprime con la metafora del volto e della fisionomia della parola, che rimandano non a un insieme di dettagli e di componenti, ma a una configurazione di senso irriducibile a particolari⁵. Siamo qui a livello non del codice, ma del discorso, cioè di un insieme di enunciati iscritti nel contesto di condizioni di enunciazione particolari. Se *nel lessico* sono date le definizioni dei significati delle singole parole, *nella frase* la parola significa nell'*ordine sintagmatico* dell'interazione con le altre parole: significa per l'evocazione di altri contesti, per il riferimento al mondo, alla situazione enunciativa, per gli atti discorsivi che la frase realizza congiunturalmente. Nei termini di Foucault (1971, 120), per tradurre un enunciato dobbiamo stabilire che enunciato sia. Gli enunciati non sono unità logico-semantiche che descrivano referenti dati; non sono cioè sintesi di parole e cose, ma sono occorrenze, eventi, istanze che proiettano un riferimento, formano un campo di oggetti e assegnano posizioni e ruoli soggettivi. Nella traduzione, le lingue si confrontano a livello della semantica e pragmatica del testo.

La traduzione si configura come un processo, che si determina dinamicamente e processualmente nel corpo del testo riannunciato nell'altra lingua, in un processo storicamente correggibile, e forse infinitamente correggibile (Chiurazzi 2018). Al limite, come ho già detto, l'operazione di traduzione dovrebbe somigliare alla comprensione della poesia, cioè alla cura che mettiamo nel comprendere le parole poetiche e i versi come attrattori di universi di senso e come realizzazioni del ritmo enunciativo della composizione.

⁵ Wittgenstein scrive (1967, I, § 568): "((Il significato: una fisionomia.))".

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Amati Mehler, Jacqueline, Simona Argentieri, e Jorge Canestri. 2003. *La Babele dell'inconscio. Lingua madre e lingue straniere nella dimensione psicoanalitica*. Milano: Raffaello Cortina.
- Bachelard, Gaston. (1953) 1975. *Il materialismo razionale*. Bari: Dedalo [trad. it. Livia Semerari].
- Berman, Antoine. 1984. *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.
- Bonnefoy, Yves. 1989. "La traduzione della poesia". *Testo a fronte* 1: 75-81.
- Borutti, Silvana. 2013. "Traduction et expérience, traduction et connaissance". In *The Frontiers of the Other: Ethics and Politics of Translation*, edited by Gaetano Chiurazzi, 21-40. Berlin: LIT Verlag.
- Borutti, Silvana. 2014. "Traduzione e linguaggi scientifici moderni". *Tradurre* 6: 1-14.
- Canguilhem, Georges. 1968. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- Cassin Barbara, éd. 2004. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Le Seuil - Le Robert.
- Cassirer, Ernst. (1923) 1961. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I: *Il linguaggio*. Firenze: La Nuova Italia [trad. it. Eraldo Arnaud].
- Cassirer, Ernst. (1929) 1966. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, 1: *Fenomenologia della conoscenza*. Firenze: La Nuova Italia [trad. it. Eraldo Arnaud].
- Chiurazzi, Gaetano. 2018. "La storicità della traduzione. Asimmetria, irreversibilità, entropia". In *Culture in traduzione. Un paradigma per l'Europa / Cultures in Translation: A Paradigm for Europe*, a cura di Irena Fiket, Saša Hrnjez, e Davide Scalmani, 103-111. Milano: Mimesis.
- Clifford, James. (1997) 1999. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri [trad. it. Michele Sampaolo e Giuliana Lomazzi].
- De Mauro, Tullio. 2003. "Introduzione". In Jacqueline Amati Mehler, Simona Argentieri, e Jorge Canestri, *La Babele dell'inconscio. Lingua madre e lingue straniere nella dimensione psicoanalitica*, XXIII-XXXVIII. Milano: Raffaello Cortina.
- Derrida, Jacques. (1967) 1971. *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi [trad. it. Gianni Pozzi].
- Ferraresi, Mauro. 2010. "La traduzione infinita. Tradurre Peirce (e non solo) con Peirce". In *Tradurre saggistica. Traduttori, traduttologi ed esperti a confronto*, a cura di Clara Montella, 45-59. Milano: FrancoAngeli.
- Foucault, Michel. (1969) 1971. *Archeologia del sapere*. Milano: Rizzoli [trad. it. Giovanni Bogliolo].
- Gadamer, Hans Georg. 1960. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani [trad. it. e cura Gianni Vattimo].

- Jakobson, Roman. (1959) 1976. "Aspetti linguistici della traduzione". In *Saggi di linguistica generale*, a cura di Luigi Heilmann, 56-76. Milano: Feltrinelli [trad. it. Luigi Heilmann e Letizia Grassi].
- Ladmiral, Jean-Réné. 1986. *Traduire. Théorèmes pour la traduction*. Paris: Payot.
- Mallarmé, Stéphane. (1895) 1982. "Crisi di verso". In *Poesia e prosa*, a cura di Cosimo Ortosta, 224-241. Milano: Guanda [trad. it. Valerio Magrelli].
- Meschonnic, Henri. 1986. "Alors la traduction chantera". *Revue d'esthétique* 12: 75-90.
- Morra, Lucia. 2009. "Prima di Quine". *Paradigmi* 2: 17-31.
- Quine, Willard Van Orman. (1960) 2008. *Parola e oggetto*. Milano: il Saggiatore [trad. it. e cura Fabrizio Mondadori].
- Sperber, Dan. (1982) 1984. *Il sapere degli antropologi*. Milano: Feltrinelli [trad. it. Mariangela Zanusso].
- Steiner, George. (1975) 1984. *Dopo Babele. Il linguaggio e la traduzione*. Firenze: Sansoni [trad. it. Ruggero Bianchi].
- Thagard, Paul. (1992) 1994. *Rivoluzioni concettuali*. Milano: Guerini e Associati [trad. it. Emanuele Giorgi].
- Wittgenstein, Ludwig. (1953) 1967. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi [trad. it. e cura Mario Trinchero].