

Apparso in *Versus. Quaderni di studi semiotici*, 82, 1999, pp. 109-138.
Una versione precedente si trova online all'indirizzo: www.intralinea.it

Gabriele Pallotti

RELATIVITÀ LINGUISTICA E TRADUZIONE

La relatività linguistica, o ipotesi Sapir-Whorf, viene spesso vista in contrapposizione con l'idea stessa del tradurre. Il seguente passo, tratto dalla voce *Traduzione* della *Encyclopedia of semiotics*, è rappresentativo di una simile concezione:

Secondo Whorf (1956) e Sapir (1921), ogni lingua rappresenta una visione del mondo unica, incompatibile con ogni altro modo di percepire la realtà esterna. I parlanti sono prigionieri della loro lingua materna, incapaci di liberarsi dalle categorie e divisioni che la struttura della loro lingua impone sulle percezioni e i pensieri. *L'Ipotesi Sapir-Whorf* esclude la possibilità di successo della traduzione [excludes the possibility of successful translation]... (Schogt 1986:1108)

In questo articolo vogliamo innanzitutto rendere un po' più complicato questo quadro che appare fin troppo semplicistico. Il rapporto tra relatività linguistica e traduzione, sotto qualunque punto di vista lo si consideri - storico, filosofico o teorico - è complesso, sofferto e soprattutto irriducibile a una semplice contrapposizione polemica.

Per dare una definizione preliminare, si potrebbe dire che la (teoria, idea, ipotesi della) relatività linguistica tenta di rendere conto di due fatti: 1) le lingue umane sono diverse tra loro, in particolare per quanto riguarda le rappresentazioni semantiche; 2) la semantica di ogni lingua costituisce un sistema di riferimento per il pensiero e il comportamento umani (questi ultimi, in altri termini, sarebbero influenzati dalle lingue che gli individui parlano) (cfr. Gumperz e Levinson 1996b:25). Si noti che il secondo punto asserisce l'influenza delle *lingue*, e non del *linguaggio*. Il linguaggio, come facoltà di cui tutti gli esseri umani normali sono dotati, ha certo un'influenza su come si sviluppano e funzionano le capacità cognitive umane; tuttavia, la relatività linguistica cerca di dare conto di come le lingue - in quanto realizzazioni storicamente individuate di tale capacità e diverse tra loro (almeno se si accetta la premessa 1) - possano costituire, nella loro diversità, degli schemi di riferimento che contribuiscono a costituire la 'visione del mondo', ma anche la 'azione-nel-mondo', dei loro parlanti. Come si vedrà anche in seguito, la relatività linguistica ha palesi affinità - perlomeno storiche - con la relatività einsteiniana: come questa prevede che gli osservatori che si trovano in sistemi di riferimento diversi per localizzazione, velocità e direzione del moto giungano a diverse osservazioni e misurazioni degli stessi fenomeni, così la relatività linguistica whorfiana prevede un simile effetto dei sistemi di riferimento linguistici sulle osservazioni di parlanti lingue diverse.

Volendo sintetizzare al massimo, con una formula certo vaga ma che rende giustizia alla complessità della questione, si potrebbe dire che la relatività linguistica è data dagli 'effetti del linguaggio su qualcos'altro', o, meglio, dagli effetti della diversità delle lingue sulle attività umane. Sono chiare le relazioni tra questa nozione e il discorso sulla traduzione. Negli studi sulla traduzione è centrale il problema del rapporto tra il testo di partenza e quello di arrivo: per quanto alcune discussioni recenti abbiano suscitato dei dubbi legittimi sull'idea di equivalenza, specialmente se intesa acriticamente e semplicisticamente, credo che una definizione come quella di Newmark sia ancora valida. Per questo studioso, "con traduzione si intende il tentativo di sostituire un messaggio e/o un enunciato scritto in una lingua con lo *stesso* enunciato e/o messaggio in un'altra lingua" (Newmark 1981, tr. it.:24; corsivo aggiunto). È stato giustamente sottolineato come i problemi della traduzione non si riducano alla ricerca dell'equivalenza tra testo di partenza e testo di arrivo, ma che anche altri aspetti, primo tra tutti l'inserimento della traduzione in un certo contesto storico-culturale, siano

rilevanti; sono stati anche proposti concetti alternativi, e in generale più deboli, rispetto a quello di "equivalenza", quali "adeguatezza" (Hatim e Mason 1990), "coincidenza" (De Beaugrande 1991) o "similarità" (Chesterman 1996). In ogni caso, sembra difficile fare a meno dell'idea che - in qualsiasi forma, per quanto debole - nel processo di traduzione esista qualcosa in comune tra il testo di partenza e il testo di arrivo, che essi, in qualche modo, *dicano la stessa cosa*¹.

Ora, la relatività linguistica solleva il problema dell'identità e diversità delle 'visioni del mondo' e delle 'azioni-nel-mondo', insomma di quel 'qualcosa' che dovrebbe rappresentare *la stessa cosa* che i due testi, tradotto e traduttore, esprimono. Se la diversità delle lingue conduce gli individui ad avere diversi sistemi di riferimento per il loro pensiero e comportamento, come potranno essi dire che due frasi, o due testi, in due lingue diverse esprimono la *stessa* idea o servono per fare la *stessa* cosa? (Non mi pare che sostituire "stessa" con "simile" o "coincidente" sposti di molto i termini del problema). La conclusione, effettivamente scoraggiante, potrebbe essere che non si può tradurre, che non ci si può capire se non si condivide il sistema di riferimento linguistico. Ma si potrebbe anche concludere che, siccome le traduzioni esistono, deve essere errata l'ipotesi relativistica, almeno nella sua parte cosiddetta deterministica (il fatto 2): le lingue non condizionerebbero le attività non linguistiche dei parlanti, che possono così tradurre delle 'cose' che rimangono invariate translinguisticamente (su queste 'cose' torneremo nelle conclusioni).

E' di simili questioni che intendiamo parlare in questo articolo, assumendo una prospettiva essenzialmente storica. Cercheremo cioè di mostrare come gli autori che vengono solitamente definiti dei 'relativisti linguistici' abbiano trattato il problema della traduzione, sperando di mostrare che il rapporto tra le due nozioni non è di semplice contrapposizione polemica, ma esprime una tensione molto più complessa. La ricostruzione storica avrà come punto di arrivo e di riferimento Benjamin Lee Whorf, "il più celebrato relativista di questo secolo" (Lakoff, 1987: 304). Si tratteranno due percorsi storici che dalla prima metà dell'Ottocento conducono a Whorf: quello, più di frequente evocato, che da Herder e Humboldt passa, via Steinthal, a Boas e Sapir; un altro che tiene invece conto del ruolo di Fabre d'Olivet e della teosofia nella formazione delle idee di Whorf. Si esporranno poi le opinioni di quest'ultimo sulla relatività linguistica e sulla traduzione. Infine, si vedrà come esse siano state raccolte da alcuni teorici contemporanei e che ruolo possano avere per gli studi sulla traduzione.

Relatività linguistica e romanticismo

L'elaborata discussione di Kant sulla natura dell'intelletto umano ignorava quasi completamente il ruolo del linguaggio, "come se la ricerca della dimensione del trascendentale, del fondativo, dell'universalmente umano garantisse di per sé l'influenza del linguaggio, o se l'assoluto andasse interpretato anche secondo la sua radice etimologica di ciò che è sciolto da ogni condizionamento" (Valli 1993:252). Ma già alcuni dei suoi contemporanei misero in discussione questo atteggiamento. Johann Georg Hamann, ad esempio, scrisse una *Metacritica sul purismo della ragione* (1784), in cui si criticava il disconoscimento kantiano di tutto ciò che è tradizione, sensualità, fede e del ruolo del linguaggio nel costituire tali aspetti fondamentali della natura umana. Questa linea di pensiero proseguirà con Herder, che pure scrisse una *Metacritica alla critica della ragion pura* (1798). Le argomentazioni di Hamann, spesso inclini al misticismo, in Herder diventano riflessioni di antropologia linguistica. La tesi di fondo è che il linguaggio costituisca "non solo uno strumento abituale della ragione, ma anche uno strumento indispensabile. Attraverso il linguaggio abbiamo imparato a pensare, per mezzo di esso separiamo le idee o le colleghiamo" (Herder, cit. in Brown 1967:64): il linguaggio, insomma, costituirebbe un a-priori importante sottovalutato da Kant.

Oltre a queste riflessioni sul ruolo del linguaggio nel pensiero umano, emerge in Herder il tema, tipicamente romantico, del legame tra lingua e 'genio' di un popolo o di una nazione.² In Herder la molteplicità e intraducibilità dei 'geni linguistici' non viene ridotta a una mera constatazione, e tanto

¹ Non è mia intenzione addentrarmi oltre nel dibattito sul concetto di equivalenza negli studi sulla traduzione: praticamente ogni testo in materia gli dedica uno spazio consistente. Alcuni riferimenti recenti possono essere Halverson (1997), Koller (1995), Pym (1995), Scarpa (1997); per una critica, cfr. Snell-Hornby (1988, 1990). Sono grato anche a Federico Zanettin per un'utile discussione e per avermi fornito un suo manoscritto in corso di pubblicazione sull'argomento.

meno a una gerarchia tra lingue migliori e peggiori, ma difesa come una delle più grandi ricchezze dell'umanità: "ogni libro è un'aiuola di fiori e frutti, ogni lingua uno sterminato giardino di piante e alberi, velenosi e salutari, succosi o aridi per l'occhio, l'olfatto e il gusto, alti o bassi, provenienti da ogni continente e dai mille colori, di molteplici specie e varietà: davvero un panorama degno di essere contemplato!" (Herder 1766-67; tr. it.:245). Non esiste una 'lingua del pensiero' pura, universale, a cui aspirare e a partire dalla quale si possano criticare le manchevolezze delle lingue storico-naturali, ma ciascuno deve aderire fedelmente alla propria lingua nazionale, che ha formato il suo spirito individuale e che costituisce, per quel particolare individuo, l'unica e vera 'lingua perfetta': "siamo dunque tedeschi! Non perché la tedesca sia superiore a tutte le altre nazionalità, ma perché siamo tedeschi e non possiamo essere proprio nient'altro e possiamo contribuire all'umanità intera solo essendo tedeschi" (cit. in Fishman 1982: 12). Similmente nei *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente* Herder traccia il ritratto dell'"autore nazionale", che per essere veramente grande deve esprimersi necessariamente nella propria lingua materna.

Herder, come molti suoi contemporanei romantici, rivendica quindi tutto il valore dell'individuale, del particolare, della diversità, compiendo in pratica un elogio di Babele: la diversità delle lingue ha portato a una diversità delle visioni del mondo, e ciò è un bene. Vengono quindi sostenute le due premesse della relatività linguistica: le lingue sono molto diverse tra loro; esse non sono dei semplici strumenti che si equivalgono, ma degli strumenti che condizionano le attività in cui sono coinvolti e le persone che li usano; a ciò si aggiunge poi un elemento di valutazione positiva di questo stato di cose. Ma se da queste due premesse discende l'impossibilità della traduzione, Herder sarebbe da considerare un sostenitore dell'intraducibilità? Sempre nei *Frammenti sulla letteratura tedesca più recente* troviamo dei passi che sostengono sia l'intraducibilità che il contrario, addirittura la possibilità di una scienza universale dei segni. In un primo passo, Herder constata il rapporto tra lingua e genio del popolo, giungendo a una sorta di rigido determinismo linguistico: se non parli una lingua poetica, non tentare di fare il poeta, se non parli una lingua filosofica, lascia perdere la filosofia.

Se il linguaggio è lo strumento delle scienze, allora è assurdo presumere che esista un popolo il quale senza una lingua poetica abbia avuto grandi poeti, senza una lingua esatta grandi filosofi. Provate a confutare la mia affermazione e a tradurre Omero in olandese senza tradirlo, o il lubrico Crébillon in lappone e Aristotele in una delle lingua primitive che non possiedono concetti astratti. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che in ogni campo delle scienze esistano pensieri e segni scritti del tutto intraducibili in questa o quell'altra lingua." (Herder 1766-67; tr. it.:244)

Si noti che l'intraducibilità di certi "pensieri" riguarda le lingue: Herder dice che non si possono esprimere *in una lingua* certi pensieri espressi da un'altra, ma non sostiene che sia impossibile *per un parlante* apprendere una lingua diversa dalla propria, e con essa la relativa *Weltanschauung*, per uscire dalle ristrettezze in cui il suo idioma lo costringe³. Inoltre, Herder non afferma che *tutti* i pensieri e i segni siano intraducibili: poche pagine più avanti, nello stesso scritto, arriva anzi a parlare addirittura di una scienza universale dell'animo umano e del suo manifestarsi attraverso il linguaggio.

Esiste una simbolica che è comune a tutti gli uomini, una sorta di forziere in cui sono custodite le conoscenze che appartengono all'intero genere umano. Il vero filosofo del linguaggio, che io però ancora non conosco, possiede la chiave di questo oscuro forziere; quando giungerà il tempo della sua venuta, egli lo dissigillerà, lo illuminerà e ci mostrerà i tesori contenutivi. Una chiave siffatta sarebbe la semiotica, di cui finora, negli indici

² Già nel Settecento alcuni *philosophes* avevano sollevato la questione, ma in modo abbastanza marginale e spesso nei termini di un forte campanilismo linguistico. La voce *Langue* dell'*Encyclopedie*, ad esempio, nota che le lingue, oltre ad avere delle caratteristiche universali, "ammettono tutte ... delle differenze che derivano dal genio dei popoli che le parlano, e che sono esse stesse contemporaneamente i principali caratteri del genio di queste lingue, e le principali fonti di difficoltà nel tradurle esattamente l'una nell'altra" (tr. it. in Gallotti 1993:236). Tuttavia, quando si parla delle inversioni, per l'*Encyclopedie* è il francese la lingua che "in modo quasi perfetto, senza alcuna inversione, ... è fondata sulla natura stessa del pensiero" (voce *Inversion*, cit. in Juliard 1970, tr. it.:79). La difesa del pluralismo linguistico da parte di molti romantici è in parte una reazione a questa asserita superiorità del francese come "lingua perfetta".

delle nostre enciclopedie filosofiche, troviamo registrato soltanto il mero nome: ovvero sarebbe l'arte di decifrare l'animo umano tramite il linguaggio. (Herder 1766-67; tr. it.:246)

Dunque per Herder sotto la grande - e benefica - diversità delle lingue esiste un sostrato comune, che resta tuttavia ancora sconosciuto. Il vero filosofo del linguaggio, usando come chiave una semiotica esistente al momento solo programmaticamente, potrà accedere anche a quest'altro tesoro, oltre a quello della diversità linguistica regalataci da Babele. Si nota dunque in Herder un'inversione di tendenza rispetto a una concezione come quella kantiana o, per quanto riguarda il linguaggio, portorealista: ciò che è particolare, individuale, viene messo al centro, analizzato ed enfatizzato; ciò che è universale rimane sullo sfondo, evocato come qualcosa di "oscuro".

Un'altra grande figura del romanticismo linguistico è quella di Wilhelm von Humboldt. Anche nel suo lavoro di filosofo del linguaggio la diversità delle lingue costituisce un tema centrale: la sua principale opera teorica, l'introduzione a un monumentale lavoro sulla lingua kawi che può però essere considerata anche un saggio autonomo di linguistica, ha appunto come titolo *La diversità di struttura delle lingue umane e il suo influsso sullo sviluppo spirituale dell'umanità* (Humboldt 1836). Comune a Herder, e alla tematica della relatività linguistica, è anche la constatazione che le lingue non sono semplici involucri per impacchettare pensieri preformati, ma l'elemento principale di strutturazione del pensiero stesso. Questo non è che uno tra i tanti passi indicativi di tale concezione:

La reciproca dipendenza di pensiero e parola mostra chiaramente che le lingue non sono mezzi per la presentazione di una verità già nota, ma piuttosto per scoprire una verità in precedenza ignota. La loro diversità non è solo di suoni e di segni, ma una diversità di visioni del mondo. (Humboldt 1820; cit. in Stam 1980:245)

Anche Humboldt accetta dunque il secondo fatto su cui si basa l'ipotesi della relatività linguistica: le lingue sono dei veri e propri sistemi di riferimento per le "visioni del mondo" dei loro parlanti. E, si badi, è lo stesso Humboldt a dire che sono *le lingue*, non solo *il linguaggio*, a esercitare questa influenza: il pensiero "non dipende solo dal linguaggio ma, fino a un certo grado, anche da ogni singola lingua" (Humboldt 1820; cit. in Di Cesare 1991:XXI). Viene approfondita da Humboldt anche la tematica herderiana della 'benedizione di Babele':

Le lingue rassomigliano nel loro insieme a un prisma di cui ogni faccia mostra l'universo sotto un colore diversamente sfumato. (Humboldt 1812; cit. in Di Cesare 1991:XLII)

Poiché lo spirito che si rivela nel mondo non può essere conosciuto esaurientemente mediante una quantità data di prospettive, scoprendo ogni nuova prospettiva sempre alquanto di nuovo, così sarebbe meglio addirittura moltiplicare le diverse lingue tanto quanto lo consente il numero degli uomini che abitano la terra. (Humboldt 1806; cit. in Di Cesare 1991:XLII)

Questa immagine delle lingue come prismi riflettenti la realtà in modi diversi potrebbe condurre all'affermazione dell'impossibilità del tradurre: per quanto ci si sforzi di trovare delle immagini equivalenti, esse saranno comunque sempre diverse, essendo filtrate diversamente dai prismi delle due lingue. Humboldt lascia intendere qualcosa del genere quando afferma che

³ Queste affermazioni sulla relativa capacità o incapacità delle lingue a svolgere certe funzioni parrebbero in contraddizione con l'invito herderiano citato prima a 'essere se stessi' dal punto di vista linguistico. La contraddizione può essere considerata solo apparente se si postula che non esistano lingue migliori di altre in senso assoluto, ma che ognuna di esse, oltre ai suoi limiti, ha un suo contributo da offrire all'umanità. Anche le lingue dette in questo passo "primitive" non sono per Herder da considerarsi *in toto* inferiori alle lingue 'civilizzate'. Si vedano queste affermazioni su una lingua indiana del Nord America: "gli Uroni hanno sempre un doppio verbo per una cosa animata o inanimata, di modo che 'vedere una pietra' e 'vedere un uomo' costituiscono due espressioni diverse. Si applichi ciò nei confronti di tutta la natura e si vedrà quale ricchezza. Per dire 'servirsi dei propri averi' o 'degli averi della persona di cui si parla' ci vogliono sempre due vocaboli diversi ... Quale dovizia!" (tr. it. in Formigari 1972:302).

astruendo dalle espressioni designanti semplicemente oggetti fisici, nessuna parola di una lingua è completamente uguale a una di un'altra lingua. Diverse lingue sono, sotto quest'aspetto, solo altrettante sinonimie: ognuna esprime il concetto un po' diversamente, con questa o quella determinazione secondaria, un gradino più alto o più basso sulla scala delle sensazioni (Humboldt 1816, tr. it.:134).

Ma, a parte l'accenno, che sarebbe tutto da approfondire, alle parole riferentisi "semplicemente" a oggetti fisici, il passo continua con un'interessante professione di fede nella comparazione linguistica: se le lingue sono insiemì di sinonimi, simili ma mai identici, perché non tentarne una raccolta e sistematizzazione?

Una tale sinonimica delle lingue principali, pur limitata al greco, latino e tedesco (e proprio ciò sarebbe oltremodo gradito) non è stata ancora tentata, anche se in molti scrittori si trovano degli avvii, ma una trattazione intelligente ne farebbe un'opera quanto mai avvincente (*ibid.*).

L'impossibilità di una sovrapposizione 'punto-per-punto' delle parole e degli enunciati di due lingue non rende cioè vano il tentativo di un loro accostamento, di un dialogo interlinguistico. E' infatti Humboldt a sottolineare l'aspetto di *energhēia*, processo dialogico, del linguaggio, che passa in primo piano rispetto a quello di *ergon*, prodotto, sistema. Lo studio della lingua in quanto organo formatore del pensiero deve sempre partire dalla considerazione che il linguaggio nasce nel dialogo, nella prassi in cui due esseri umani vengono a interagire (Humboldt 1836; tr. it.:43).

Questo aspetto di dialogicità viene ribadito da Humboldt quando suggerisce alcune vie di uscita alla possibile chiusura nei diversi "a-priori linguistici" (Gipper 1982). Una di esse consiste nel confronto con una lingua straniera.

Ogni lingua traccia intorno al popolo cui appartiene un cerchio da cui è possibile uscire solo passando, nel medesimo istante, nel cerchio di un'altra lingua. L'apprendimento di una lingua straniera dovrebbe essere pertanto l'acquisizione di una nuova prospettiva nella visione del mondo fino allora vigente ... Solo perché in una lingua straniera si trasporta sempre, in misura maggiore o minore, la propria visione del mondo, anzi la visione della propria lingua, si ha la sensazione di non aver raggiunto un risultato pieno e assoluto. (Humboldt 1836; tr. it.:47)

Anche le traduzioni possono contribuire a far passare in altri 'cerchi linguistici', a far vedere la realtà attraverso altre lenti. L'opinione di Humboldt al riguardo è infatti che una traduzione debba produrre degli effetti di "straniamento" nei lettori: "La traduzione ha raggiunto i suoi alti fini se ... fa sentire l'estraneo. ... Si distrugge la funzione del tradurre e ogni sua utilità per la lingua e la nazione se, per avverso timore dell'inconsueto, si arriva a evitare anche l'estraneo" (Humboldt 1816, tr. it.:137).⁴

Come quella di Herder, tutta l'opera di Humboldt ruota, in volute talvolta liriche, talaltra convulse e sofferte, attorno a questo rapporto tra individuale, idiosincratico, incomunicabile, da una parte, e universale, comune e condivisibile dall'altra. Lo Spirito del linguaggio è uno, eppure esso si manifesta e può essere colto solo attraverso un processo di *Entfremdung*, di allontanamento, di moltiplicazione delle prospettive linguistiche. Ogni essere umano partecipa, attraverso la propria lingua, al Linguaggio nella sua universalità, ma se vuole avvicinarsi all'"essenza" del Linguaggio deve partecipare anche della sua natura multiforme, seguirlo nella sua differenziazione in molteplici idiomi. Allo stesso modo, avverte Humboldt, se il fatto di possedere tutti un'identica facoltà di linguaggio è ciò che permette la comunicazione interlinguistica, non bisogna nemmeno sottovalutare l'infinita diversità delle *Weltansichten* linguistiche. Come sintetizza De Mauro (1982:158), per Humboldt,

⁴ Questa idea humboldtiana che la traduzione debba essere tanto più estraniante quanto più ci si vuole avvicinare all'essenza del linguaggio riemerge nel noto saggio di Benjamin sul "Compito del traduttore" (Benjamin 1923), in cui la traduzione massimamente estraniante, come quella interlineare, viene a essere detta il mezzo per attingere a una mistica ed universale "lingua pura".

"possedendo una lingua, si possiede una chiave per intendere tutte le altre, per attingere esperienze che scavalcano la diversità delle lingue". La propria lingua madre sarebbe cioè il punto di accesso alla Lingua - al linguaggio - e la condivisione di questa facoltà universalmente umana sarebbe ciò che permette agli uomini di comprendersi al di là delle differenze linguistiche.

Sia in Herder che in Humboldt si osserva così tanto un'appassionata difesa dell'individuale, della diversità, quanto una tensione verso ciò che è universale, l'"essenza" della lingua. Questo universale viene detto essere interno, profondo, ignoto, conoscibile con atti intuitivi e non mediante un'analisi minuziosa. La formula Humboldtiana "infinita è la varietà di modi in cui l'identico può assumere forme diverse" condensa, nella sua natura paradossale, questa ineffabilità dell'universale, sempre indicato e mai descritto, vera e propria utopia linguistica.

Le idee di Herder e Humboldt furono ben presenti a tutti i linguisti tedeschi dell'Ottocento, anche se le ricerche comparativistiche e storiche suscitate dalla scoperta dell'indoeuropeo orientarono la discussione su un piano piuttosto diverso. Attraverso Steinthal (il curatore delle opere Humboldtiane), tali idee furono conosciute da Franz Boas, che si trasferì poi negli Stati Uniti, e dal suo allievo Sapir, anch'egli di origine tedesca. Come dice Steiner (1992, tr. it.: 118), "si può riassumere questa storia [il passaggio Humboldt, Boas, Sapir] come un tentativo di fornire alle intuizioni di Humboldt una solida base di dati semantici e antropologici". Il passaggio da Sapir a Whorf, poi, è più che noto. Ma prima di procedere a un esame delle idee whorfiane in merito ai problemi della traduzione sarà opportuno considerare un altro elemento della vicenda: Antoine Fabre d'Olivet. Carroll (1956), nella sua biografia di Whorf, narra come Fabre d'Olivet abbia rappresentato il suo primo incontro con lo studio delle lingue e Whorf stesso, in alcuni suoi scritti (Whorf 1956; tr. it.:60-62), non manca di riconoscere il suo debito intellettuale verso Fabre; pare invece che né Herder, né Humboldt figurino tra le sue letture (Mounin 1963, tr. it.:89). Tuttavia, i resoconti storici dell'ipotesi della relatività linguistica (ad es. Miller 1968; Stam 1980; Schlesinger 1991) menzionano sempre gli autori tedeschi del Sette - Ottocento ma mai, se non di passaggio, Fabre d'Olivet. Per comprendere Whorf, e la sua discussione sulla relatività e traducibilità delle lingue, però, è indispensabile presentare almeno di sfuggita questo suo predecessore e ispiratore.

Fabre d'Olivet

Antoine Fabre d'Olivet (1767 - 1825) nacque lo stesso anno di Wilhelm von Humboldt⁵. Dopo avere composto alcune raccolte di poesie e melodrammi, e alcune opere di teosofia e filosofia della storia, nel 1805 inizia a scrivere quella che considero sempre la sua opera principale: *La langue Hébraïque Restituée* (1815), un volume di quasi mille pagine diviso in tre parti. Nella prima, vengono esposti i principi generali della nuova "scienza del segno" proposta da Fabre: si tratta di una versione del fonosimbolismo, che assegna a ogni "carattere" un significato. Nella seconda parte, munito di questa tavola dei significati dei caratteri ebraici, Fabre compila un vero e proprio dizionario ebraico: le radici delle parole, quasi tutte bisillabe, vengono 'spiegate' una a una mediante l'applicazione dei principi fonosimbolici. Nella terza parte, infine, Fabre applica il suo vocabolario ai primi dieci capitoli della Genesi, dandone la vera e "spirituale" interpretazione-traduzione.

La langue Hébraïque Restituée rappresenta una delle più grandi utopie nel campo della traduzione: l'idea che con una manciata di primitivi, allo stesso tempo semantici e fonetici, si possa esprimere qualunque significato. Certo, occorre qualche qualificazione. I significati, innanzitutto, non possono essere 'prosaici': perché le 'traduzioni' dal suono al senso diano i risultati desiderati è necessario non pretendere una versione troppo letterale. E' ciò che fa Fabre nella sua traduzione della Genesi: se i 'significati' dei caratteri ebraici, applicati alle parole del testo biblico, avessero prodotto una versione letterale, si sarebbe avuta una normale traduzione come già ne esistevano. Ma per Fabre occorre "restituire", "svelare" il senso della Genesi, con una traduzione che produca qualcosa di assai

⁵ Sulla vita e l'opera di Fabre d'Olivet si veda Cellier (1953); per gli aspetti semiotici, e in particolare *La langue Hébraïque Restituée*, cfr. Pallotti (1992).

più "spirituale" del testo che tutti conosciamo. Un esempio sarà sufficiente per capire in che modo procedesse Fabre d'Olivet.

La Genesi inizia con due frasi, che la Conferenza Episcopale Italiana ha così tradotto:

In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. (Gen 1, 1-2)

Fabre, applicando ai caratteri ebraici che compongono queste frasi il suo metodo, produce una traduzione come la seguente.

Premièrement-en-principe, il-créa, Aelohim (il détermina en existence potentielle, LUI-les-Dieux, l'Etre-des-êtres), l'ipséité-des-cieux et-l'ipséité-de-la-terre. Et-la-terre existait puissance-contingente-d'être: et l'obscurité (force compressive et durcissante)-était sur-la-face de-l'abîme (puissance universelle et contingente d'être); et-le-souffle de-LUI-les Dieux (force expansive et dilatante) était-générativement-mouvant sur-la-face des-eaux (passivité universelle).

Traduzione-commento, come si vede, che Fabre però non riconosce come tale: per lui si tratta della pura e semplice "restituzione" del significato "profondo" della *Cosmogonia di Mosè*, quale era stata originariamente concepita dal teosofo ebreo allevato alla corte del faraone e iniziato a tutti i misteri dei sacerdoti di Iside.

Fabre applicò la sua teoria fonosimbolista anche ad altre lingue, come la lingua d'oc e il francese, risalendo però a quelle che chiamava le forme originali delle parole, con procedimenti etimologici disinvolti ma non troppo insoliti per quell'epoca (queste ricostruzioni non erano necessari per l'ebraico, lingua già molto vicina al "Principio della Parola"). Con simili analisi Fabre intendeva mostrare che ogni parola significa ciò che significa perché la sua forma fonica (quella originaria, opportunamente ricostruita l'etimologia) è la somma di determinate figure dell'espressione / figure del contenuto. Queste figure minime, primitive, dell'espressione e del contenuto insieme, sono dette da Fabre "segni" e non sono in numero maggiore delle lettere di un alfabeto. Esse sono dotate di una particolare "potenza", e si capisce anche perché: munito di esse, chiunque potrebbe decifrare qualunque lingua sconosciuta, almeno traducendone i significati "profondi" e "spirituali", che sono comunque ciò che più interessa a un teosofo come Fabre. Il lavoro del filologo consiste quindi nel trovare nelle lingue, al di sotto della loro diversità apparente, i significati profondi, veri e propri germi dell'universale "Principio della Parola".

E' incontrando questa teoria della traduzione e interpretazione delle lingue che Whorf inizia a vedere una soluzione ai problemi che gli si erano posti sino ad allora, e in particolare a quello che più gli stava a cuore: come conciliare scienza e religione (Rollins 1980). Scienza e religione si esprimono attraverso il linguaggio: se il linguaggio ha un'unità profonda di significati, al di sotto dell'apparente eterogeneità dei diversi codici, dovrebbe essere possibile trovare, sempre a un livello profondo, un'identità di vedute tra il linguaggio scientifico e quello teologico. Per il teosofo, non dimentichiamolo, la Verità è una, e la religione e la scienza non sono che due vie per avvicinarla: lo studio delle lingue, della loro interpretazione e del loro ruolo nella nostra visione del mondo, da secoli un interesse comune di filosofi della scienza e della religione, promette di essere un luogo importante in cui scoprire questa unitarietà profonda.

Benjamin Lee Whorf

I primi approcci di Whorf allo studio del linguaggio, dunque, sono costituiti dalla lettura di un testo sulla traduzione della Bibbia, che promette di rivelarne il "vero" significato. Anche il primo tentativo da parte di Whorf di ricevere una sovvenzione per condurre degli studi linguistici, nel 1929, fu un progetto in cui si sentivano ancora forti gli echi di Fabre d'Olivet:

Con l'ausilio di questa borsa di ricerca, se possibile ho in progetto di compiere e pubblicare lavori sulla linguistica messicana sufficienti a rendere il principio dell'oligosintesi un argomento di attualità e a interessare altri ricercatori al sostrato linguistico fondamentale di cui fa parte.

Il passo successivo consisterà nell'usare questi principi per sviluppare il fondamento primitivo sottostante a tutto il comportamento linguistico. ... E con lo sviluppo ultimo di queste ricerche diverrà manifesto il più profondo significato psicologico, simbolico e filosofico contenuto nella cosmologia della Bibbia, che costituisce il punto di partenza e l'ispirazione originaria di questi studi. ...

L'oligosintesi è il nome di quel tipo di struttura linguistica in cui tutto o quasi tutto il vocabolario può essere ridotto a un numero esiguo di radici o elementi significanti ... Quasi tutto e probabilmente tutto il vocabolario nahuatl attualmente conosciuto deriva dalla diversa combinazione e dal diverso sviluppo semantico di *non più di trentacinque radici*, per le quali chi scrive preferisce il termini "elementi", ciascuno dei quali elementi indica una determinata idea generale, compreso qualcosa del circostante campo di idee affini in cui questa idea centrale sfuma insensibilmente. (Whorf 1956; tr. it.:6-7)

Whorf, non diversamente da Fabre d'Olivet, è alla ricerca di un Principio della Parola, ed è convinto che esso si manifesti in un numero ristretto di primitivi fonico-semantici. Nel suo ultimo articolo pubblicato - non a caso su una rivista chiamata *The Theosophist* - Whorf mostra di non avere mai abbandonato la ricerca del "fondamento primitivo sottostante a tutto il comportamento linguistico" e di ogni altro comportamento umano.

Uno dei futuri passi importanti della scienza occidentale è il riesame del retroterra linguistico del suo pensiero e addirittura di tutto il pensiero. ... Questa idea è troppo drastica per poter essere rinchiusa in una formula e la lascerò piuttosto indeterminata. E' l'idea che *tutte le scienze saranno unificate da un mondo noumenico*, da un iperspazio di più alte dimensioni, che attende di essere scoperto sotto il primo aspetto di regno di *relazioni strutturate*, inconcepibilmente molteplice, eppure dotato di una riconoscibile affinità con la ricca e sistematica organizzazione del *linguaggio*. (Whorf 1956; tr. it.: 207; primo corsivo aggiunto).

Queste affermazioni paiono molto strane sapendo che sono state scritte dal "più celebrato relativista del secolo" (Lakoff 1987). Esse però non rappresentano una svista, o una concessione retorica, ma sono in linea con tutta una serie di altri passi whorfiani, passi che quasi mai sono stati collegati per mostrare quali fossero i motivi che ispirarono Whorf a formulare il suo "principio di relatività linguistica"⁶. Per illustrare meglio questo punto prenderemo ora in esame un articolo di Whorf in cui egli espone anche, a grandi linee ma nel modo più completo che sia rinvenibile nei suoi scritti, un programma di teoria della traduzione. Si tratta di "Gestalt techniques of stem composition in Shawnee", composto nel 1939 e apparso nel 1940.⁷

Lo scopo del lavoro è di mostrare come sia possibile descrivere la grammatica di una lingua 'esotica' come lo shawnee. Per Whorf, i linguisti hanno studiato le lingue indoeuropee così a lungo da avere "generalizzato le loro sequenze più tipiche e gli effetti semantici che ne conseguono in formule generali quali soggetto e predicato, attore, azione, scopo, attributo e testa" (Whorf 1956:160). Queste categorie analitiche si dimostrano però inefficaci, se non addirittura fuorvianti, quando vengono applicate a lingue non indoeuropee. In questi casi occorre trovare un modo di descrizione che non sia legato ad alcuna lingua particolare e che possa allo stesso tempo permettere di rendere le costruzioni di un dato idioma comprensibili anche ai parlanti di altre lingue: secondo Whorf, quindi,

⁶ Per una rivalutazione critica si vedano Lee (1996) e Pallotti (1995).

⁷ Per motivi inspiegabili l'articolo non è stato incluso nella traduzione italiana di *Language, Thought, and Reality*. Lee (1996) fornisce, oltre a un'analisi approfondita dell'articolo, anche una ricostruzione filologica delle fonti e dei manoscritti su cui Whorf si è basato.

il nostro problema è determinare come lingue diverse isolino diversi elementi essenziali a partire dalla stessa situazione ... Per confrontare i modi in cui lingue diverse 'segmentano' diversamente la stessa situazione o esperienza, è desiderabile essere in grado di analizzare o 'segmentare' preliminarmente l'esperienza in un modo indipendente da qualsiasi lingua o repertorio linguistico, un modo che sia lo stesso per tutti gli osservatori." (Whorf 1956: 162)

Whorf scarta, come possibili candidati per un simile metalinguaggio descrittivo, le categorie della grammatica tradizionale latina (come già avevano fatto Boas e, prima di lui, Humboldt e Fabre d'Olivet) e "termini familiari che vanno dal senso comune al semi-scientifico, che cerchino di suddividere la situazione in 'cose, oggetti, azioni, sostanze, entità, eventi'" (*ibid.*). Per l'elaborazione di un metalinguaggio neutro Whorf si rivolge alla psicologia, e in particolare a quella della Gestalt:

Una scoperta fatta dalla moderna psicologia configurativa o della Gestalt ci offre un canone di riferimento per tutti gli osservatori, indipendentemente dalle loro lingue o gerghi scientifici ... Questa è la scoperta che la percezione visiva è sostanzialmente la stessa per tutte le persone normali dopo l'infanzia ed è conforme a delle leggi definite, molte delle quali sono abbastanza ben conosciute. (Whorf 1956: 163)

Tra queste leggi, Whorf discute in modo più approfondito la distinzione figura-sfondo: secondo lui, "c'è una cosa su cui concorderanno tutti gli osservatori dell'apparizione di un ragazzo che corre", ed è che la situazione è divisibile in una figura in movimento contro uno sfondo fisso. Un'altra distinzione fondamentale e universale è per Whorf quella tra "campo esterno" e "campo egoico": il primo riguarda la percezione visiva, il secondo quella non visiva. Anche "il campo egoico ha le sue leggi gestaltiche di qualità sensoriale, ritmo ecc. che sono universali" (Whorf 1956:164).

Certo, sembrerebbe un punto di partenza interessante ma anche un po' troppo generico per la ricerca di universali percettivi (e di conseguenza metalinguistici). Eppure, armato di queste poche categorie, Whorf tenta di dare una descrizione delle regole sintattiche che governano l'ordine delle parole in shawnee. In questa lingua, esisterebbe una regola generalissima per cui "la figura precede lo sfondo esterno, il più figurale precede il meno figurale, ma il campo egoico precede generalmente tutte queste categorie" (Whorf 1956:166), con una sola eccezione, rappresentata da "una radice speciale di figura vaga" la quale precede tutte le altre classi di radici.

Per i nostri scopi poco importa sapere se questa descrizione della sintassi shawnee sia corretta o meno: ciò che conta, per comprendere il presunto 'padre di tutti i relativisti', è il suo tentativo di fornire un "principio di classificazione dei referenti non-linguistico e non-semantico nel senso ordinario di semantico" (Whorf 1956:164). Infatti, spiega Whorf, "un isolato di esperienza nel campo esterno o in quello egoico, cioè una forma o un rumore, non è un significato" (*ibid.*).⁸ Whorf è dunque convinto di avere rotto il cerchio linguistico in cui, secondo Humboldt, siamo tutti prigionieri: il nostro destino non è solo quello di passare da un cerchio linguistico a un altro, ma possiamo anche tentare di "classificare i referenti" in modo indipendente dal linguaggio, seguendo quelle leggi percettive "universali" che i gestaltisti hanno messo in luce.

In questo quadro di ricerca di universali non linguistici per la descrizione e traduzione delle lingue sembra difficile trovare il posto per un principio di relatività. Tuttavia Whorf, come Herder e Humboldt, manifesta una tensione tra la ricerca di ciò che è comune e l'enfasi verso ciò che è particolare, che appare nella stessa formulazione del "principio di relatività linguistica". E' esaminando l'articolo in cui tale principio viene enunciato che cercheremo di vedere come ricerca di universali e principio di relatività possano coesistere nel pensiero dello stesso autore. L'articolo verrà visto nel suo complesso, seguendone da vicino i passaggi: troppo spesso, infatti, Whorf viene citato a brevi frasi che rappresentano come degli slogan decontestualizzati. Il saggio che discuteremo è comunque proprio quello da cui provengono molti di questi brani 'classici': si tratta di "Scienza e linguistica", scritto e pubblicato nel 1940 sulla *Technology Review* del M.I.T. e destinato quindi a un pubblico generale di non linguisti.

⁸ Lee (1996) mostra come la nozione whorfiana di "isolato di esperienza" [isolate of experience] sia sostanzialmente analoga a quella di "figura" nella psicologia della Gestalt.

Whorf inizia con un'esposizione ironica di quella che l'uomo comune chiama "logica naturale", una sorta di senso comune. Secondo la logica naturale, "il parlare, o l'uso del linguaggio, 'esprime' soltanto ciò che è già essenzialmente formulato in maniera non linguistica. La formulazione è un processo indipendente, chiamato pensiero o pensare, ritenuto in larga misura indipendente dalla natura delle lingue particolari" (Whorf 1956; tr. it.:163). Sempre secondo la "logica naturale", "lingue diverse sono essenzialmente metodi paralleli per esprimere questa unica e identica razionalità del pensiero e, quindi, esse differiscono solo per particolari secondari" (Whorf 1956; tr. it.:164). Secondo Whorf, tutto ciò appariva plausibile fintanto che tali idee venivano formulate tra parlanti della stessa lingua, o di lingue appartenenti comunque allo stesso ceppo indo-europeo: in qualche modo, afferma Whorf, si riusciva sempre a "raggiungere un accordo". Whorf fa a questo punto un esempio dal sapore wittgensteiniano: immaginiamo un popolo che, per qualche "difetto fisiologico", possa vedere soltanto il blu⁹. Queste persone "non sarebbero in grado di formulare la regola che essi vedono solo il blu" (Whorf 1956; tr. it.:165). Le loro espressioni denotanti diversi tipi di blu servirebbero a tradurre i nostri 'chiaro', 'scuro', 'bianco', 'nero', ma non i termini cromatici. Insomma, dice Whorf,

non avendo mai sperimentato nulla in contrasto con [la regola], non possiamo isolarla e formularla come regola, fintanto che non allarghiamo la nostra esperienza e la nostra base di confronto tanto da incontrare un'interruzione della sua regolarità. (Whorf 1956; tr. it.:165).

Quando i linguisti hanno avuto a che fare con lingue radicalmente diverse da quelle indoeuropee, così proseguì la storia, "hanno avuto esperienza della interruzione di fenomeni fino allora ritenuti universali, e un nuovo ordine di significati è venuto alla loro portata" (Whorf 1956; tr. it.:169). Si sono così resi conto che il linguaggio non costituisce solo un mezzo di espressione per pensieri preformati, ma che

esso stesso dà forma alle idee, è il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo ... Il mondo si presenta come un flusso caleidoscopico di impressioni che deve essere organizzato dalle nostre menti, il che vuol dire che deve essere organizzato in larga misura dal sistema linguistico delle nostre menti. Sezioniamo la natura, la organizziamo in concetti e le diamo determinati significati, in larga misura perché siamo partecipi di un accordo per organizzarla in questo modo, un accordo che vige in tutta la nostra comunità linguistica ed è codificato nelle configurazioni della nostra lingua. L'accordo è naturalmente implicito e non formulato, ma i suoi termini *sono assolutamente tassativi*; non possiamo parlare affatto se non accettiamo l'organizzazione e la classificazione dei dati che questo accordo stipula.

Questo fatto è molto importante per la scienza moderna, perché significa che nessun individuo è libero di descrivere la natura con assoluta imparzialità, ma è costretto a certi modi di interpretazione, anche quando si ritiene completamente libero. La persona più libera [most nearly free] da questo punto di vista sarebbe un linguista che avesse familiarità con moltissimi sistemi linguistici assai differenti. Ma ancora nessun linguista è in questa posizione. Siamo così indotti a un nuovo principio di relatività, secondo cui diversi osservatori non sono condotti dagli stessi fatti fisici alla stessa immagine dell'universo, a meno che i loro retroterra linguistici non siano simili, o non possano essere in qualche modo tarati" (Whorf 1956; tr. it.: 169-170)

Il passo è stato riportato integralmente perché ci sembra importante rendere nel loro contesto le numerose frasi che da esso sono state più volte estrapolate separatamente. Se prese nel loro insieme, infatti, queste frasi mostrano tutta la tensione whorfiana tra relatività linguistica e aspirazione all'universale, tra intraducibilità e suo superamento. Il brano inizia con l'enunciazione del determinismo linguistico, l'idea che ciò che chiamiamo 'pensiero' sia condizionato dal linguaggio.

⁹ Si noti bene: vedono solo il blu per un "difetto fisiologico", non perché nella loro lingua esiste solo la parola 'blu'. Whorf, come si è visto, era convinto che "la percezione visiva è sostanzialmente la stessa per tutte le persone normali" (Whorf 1956:163) e non avrebbe mai sottoscritto affermazioni, da altri attribuitegli, del tipo 'si vedono/distinguono solo i colori per cui esistono etichette nella lingua che si parla'.

Questo determinismo tuttavia non è assoluto: il "flusso di sensazioni" viene organizzato "in larga misura" dal sistema linguistico mentale; restano ad esempio, al di fuori di tale "misura", le generalissime leggi della Gestalt di cui si è parlato¹⁰. Ma si noti un parallelo: anche nell'esposizione della "logica naturale", all'inizio dell'articolo, Whorf usa il qualificatore "in larga misura", quando dice che, secondo tale logica, il pensiero è "ritenuto in larga misura indipendente dalla natura delle lingue particolari" (Whorf 1956; tr. it.:163). La differenza tra la posizione whorfiana e quella del suo ipotetico antagonista non è di tipo assoluto, sì/no, ma una questione di grado: per uno il pensiero è *in larga misura* condizionato dal linguaggio, per l'altro ne è *in larga misura* libero¹¹. Whorf insomma, come Herder o Humboldt, si distinguerebbe da altri per l'insistenza, l'enfasi particolare che impiega nel farci notare il ruolo del linguaggio nel costituire la nostra "visione del mondo".¹²

Si è notato che Humboldt sosteneva non solo l'influenza del linguaggio, in generale, ma anche delle singole lingue sullo "sviluppo spirituale dell'umanità". Il "principio di relatività" whorfiano cerca di dare conto, in termini più attuali, di questo stesso problema, del modo in cui lingue diverse possono condizionare la visione del mondo dei parlanti. Whorf *solleva* il problema e lo *porta all'attenzione* dei lettori che sarebbero inclinati invece a sottovalutarlo, ma non lo dichiara *insolubile*. Anzi, assieme alla formulazione del "principio", Whorf presenta anche delle possibili vie di uscita alla relatività degli a-priori linguistici. Si osservi infatti dove viene collocata l'enunciazione del "principio" nel contesto della discussione: viene dapprima affermato che "nessun individuo è libero di descrivere la natura con assoluta imparzialità" (un'affermazione che difficilmente verrebbe negata anche da un anti-relativista o da un seguace della "logica naturale"); si indica poi chi potrebbe essere "più" libero o "quasi" libero da questa parzialità di vedute - il linguista poliglotta; e solo a questo punto viene enunciato il "principio di relatività", con le indicazioni che ne chiariscono i limiti e ne indicano le possibilità di superamento: le immagini dell'universo sono diverse *solo nei casi* in cui i retroterra linguistici degli osservatori non siano "simili" o non possano essere "in qualche modo tarati".

Nella stessa formulazione del principio di relatività linguistica è quindi insito anche tutto un programma per il suo superamento: la ricerca di *similitudini* translinguistiche e l'elaborazione di strategie per la *taratura* dei sistemi linguistici in modo da renderli mutualmente accessibili; in breve, un programma di ricerca in linguistica comparata e teoria della traduzione. Che Whorf credesse

¹⁰ Per quanto riguarda l'espressione "assolutamente tassativi", che molti considerano indicativa del fatto che Whorf pensasse che non c'è via di scampo al condizionamento linguistico, essa in realtà si riferisce alle regole dell'accordo tra parlanti per parlare allo stesso modo, ed è una ripresa delle idee boasiane sull'obbligatorietà delle categorie grammaticali (cfr. il commento di Jakobson (1959:142): "la vera differenza tra le lingue non consiste in ciò che può o non può essere espresso, ma in ciò che deve o non deve essere trasmesso dai parlanti"). Infatti, subito dopo Whorf afferma che la trasgressione delle regole dell'accordo impedisce il parlare (una certa lingua), non il pensare. Esemplificando, ciò significa che se voglio parlare italiano *sono obbligato*, ogni volta che pronuncio un sostantivo singolare, a definire se è specifico o generico, essendo obbligato a premettervi un articolo che non può essere altro che determinativo o indeterminativo (i rari casi in cui è possibile in italiano produrre un sostantivo senza articolo hanno un significato ugualmente determinato di non-specificità).

¹¹ Whorf mostra quindi, nei confronti del suo ipotetico avversario, molto più rispetto di quanto ne abbiano avuto per lui certi anti-whorfiani, che hanno fatto sostenere al defunto antagonista assurdità come l'identità assoluta tra linguaggio e pensiero. Si veda ad esempio Takano (1989:141): "Una volta veniva sostenuto che linguaggio e pensiero sono sinonimi (Sapir 1921; Whorf 1956)".

¹² Si noti poi che i passi più discussi e discutibili di Whorf provengono da articoli divulgativi, in cui la necessità di scuotere i sostenitori della "logica naturale" prevaleva sul rigore e la cautela dello scienziato. In una lettera del 1939 a L. Spier (riportata in Lee 1996:153) Whorf stesso scrive: "... posso avere data troppa enfasi al ruolo del linguaggio ... Non volevo dare questa impressione, ma in un articolo piuttosto breve dove occorre dire tante cose, mi sembrava preferibile correre questo rischio a beneficio dell'enfasi e della chiarezza, piuttosto che dare una presentazione troppo cauta, annacquata e piena di precisazioni. ... Avevo pensato alla possibilità di aggiungere una breve frase o una nota per dire che non intendo implicare che il linguaggio sia l'unico fattore e nemmeno quello determinante nei tipi di comportamento menzionati, come quello dell'incuria che provoca gli incendi per un fraintendimento indotto dalla lingua, ma che esso è semplicemente un fattore accanto ad altri. Non mi è sembrato tuttavia che ciò fosse necessario se il lettore usa il normale buon senso, ma non si può mai dire". Non è però certo che se Whorf avesse aggiunto quella nota si sarebbe risparmiato tutte le critiche che in seguito gli sono state rivolte: anche le pagine pubblicate contengono molte qualificazioni rispetto alla tesi del determinismo linguistico, ma generazioni di detrattori le hanno semplicemente ignorate.

realmente nella possibilità di un simile programma appare evidente dai suoi primi progetti di ricerca sugli universali linguistici, dall'articolo sulla traduzione delle radici shawnee, dai suoi tentativi di stendere uno "schema e bozza di sistematizzazione" per la raccolta e il confronto dei dati di qualsiasi lingua (Whorf 1956; tr. it.:233-243) e, soprattutto, dalla prefazione a uno dei suoi ultimi progetti di ricerca. È, quest'ultimo, un documento fondamentale per capire gli obiettivi di Whorf nel proporre il principio di relatività linguistica, ed è stato pubblicato solo nel 1996 come appendice al libro di Lee (1996). Vi si legge: "nel descrivere le differenze tra le lingue dobbiamo avere un modo di descrivere i fenomeni secondo standard nonlinguistici, e con termini che si riferiscano all'esperienza quale deve essere per tutti gli esseri umani, indipendentemente dalle loro lingue e filosofie. Ciò è possibile, e la psicologia della Gestalt ci ha indicato la via. La percezione visiva è lo standard, la norma e l'inquadramento di tutta l'esperienza. Le forme e le leggi della percezione visiva sono le stesse per tutti gli individui - anche le anomalie più evidenti, come il daltonismo, sono relativamente secondarie e non disturbano i principi configurativi universali della percezione visiva" (Whorf, "Report on Linguistic Research in the Department of Anthropology of Yale University", 1938, ora in Lee 1996: 259)¹³. Solo la sua morte prematura gli ha impedito di proseguire questo programma di ricerca.

Nella conclusione dell'articolo esaminato si capisce anche perché un ricercatore di universali, un sostenitore della possibilità e della necessità di tradurre e imparare le lingue straniere, sia giunto a formulare il principio di relatività linguistica.

Un contributo importante che potrebbe derivare alla scienza dal punto di vista linguistico potrebbe essere il maggiore sviluppo del nostro senso della prospettiva. Non saremmo più capaci di considerare pochi recenti dialetti della famiglia indoeuropea, e le tecniche di razionalizzazione elaborate a partire dalle loro strutture, come l'apice dell'evoluzione della mente umana, né la loro attuale diffusione come dovuta alla sopravvivenza del migliore e non invece a pochi eventi storici, eventi che possono essere chiamati fortunati solo dal limitato punto di vista di quelli che ci hanno guadagnato. Non possiamo più ritenere che queste lingue, e con esse i nostri processi di pensiero, spazino per tutta la gamma della ragione e della conoscenza, ma dobbiamo renderci conto che sono solo una costellazione in una estensione galattica ... Ma né questa sensazione, né il senso di precaria dipendenza di tutto quel che sappiamo da strumenti linguistici che sono essi stessi largamente sconosciuti, deve scoraggiare la scienza; deve piuttosto accrescere quell'umiltà che accompagna il vero spirito scientifico, e impedire così quell'arroganza dello spirito contraria al disinteresse [detachment] e alla curiosità della vera scienza. (Whorf 1956; tr. it.: 175-176)

Whorf credeva al "vero spirito scientifico" e al disinteresse della "vera scienza". Ed è proprio per questo che ha formulato il "principio" e lo ha difeso in quel modo a volte così enfatico da prestare il fianco alle facili critiche degli anti-relativisti. Come il principio di relatività di Einstein non consiste nel constatare con rassegnazione scettica che la meccanica classica e la fisica dei campi elettromagnetici sono intraducibili, ma rappresenta al contrario un tentativo di trovare una visione comune che le ricomprenda, così il principio di relatività whorfiano non ha come conseguenza l'irrimediabile chiusura di ciascuno nel proprio universo linguistico, ma è lo stimolo a riconoscere questa (parziale) chiusura come un dato di fatto e a cercare di superarla avendo chiaro ciò in cui essa consiste.¹⁴

Così inteso il principio di relatività linguistica, si capisce anche meglio perché Whorf non abbia mai sostenuto l'impossibilità della traduzione, ma abbia in realtà solo messo in evidenza le

¹³ A questa conclusione sono arrivati anche tutti coloro che si sono occupati di Whorf come autore, cercando di capirlo, e non lo hanno solo 'usato' come spaventapasseri per le loro polemiche anti-relativistiche. Si vedano ad esempio Carroll (in Whorf 1956; tr. it.:233): "in parecchi luoghi nei suoi scritti Whorf parla dei vantaggi di un'indagine su scala mondiale delle lingue"; oppure Rollins (1980:60): "Whorf credeva che alla fine la scienza del linguaggio sarebbe stata in grado di formulare un medium veramente essenziale consono con la fondamentale struttura della mente umana. Un tale linguaggio sarebbe emerso da una ricognizione globale di tutte le lingue umane e la sua creazione avrebbe portato risultati senza precedenti"; anche per Lucy (1992a:36) "Whorf ha esplorato la variazione e quindi la 'relatività' delle categorie linguistiche allo scopo di superare la loro influenza e non come un fine in sé e per sé".

difficoltà, o meglio, ulteriori difficoltà e l'importanza di queste difficoltà, insite nella pratica traduttoria. Per Whorf la traduzione è possibile, ma certo difficile e delicata; ne è testimone un passo come il seguente.

Per descrivere la struttura dell'universo secondo gli Hopi, è necessario tentare, per quanto è possibile, di rendere esplicita questa metafisica, che a rigore può essere descritta soltanto in lingua hopi, cercando di fornire un'approssimazione, sia pure inadeguata, servendoci di quei concetti che noi abbiamo elaborato e che sono *abbastanza simili* al sistema su cui si basa la concezione hopi dell'universo" (Whorf 1956; tr. it.:42; corsivo aggiunto).

Si noti ancora una volta il ricorso alla "similitudine", già invocata nella formulazione del principio di relatività linguistica: la "metafisica" hopi, il loro modo di vedere il mondo, non è aporofeticamente trasferibile in inglese - questo era il modo in cui molti antropologi prima di Boas trattavano i popoli 'esotici' e le loro lingue, mettendoli a confronto con un presunto parametro universale costituito dalla loro cultura e dalle loro grammatiche. C'è invece in Whorf una tensione, uno sforzo, testimoniati anche dalla sintassi involuta di questo periodo, di esprimere in inglese ciò che vedono gli hopi (e che dice di intravedere anche lui, avendone appresa la lingua), ma non troviamo una professione scettica sull'inaccessibilità dei mondi di pensiero di altre culture: Whorf "tenta", "per quanto possibile", di fornire un'"approssimazione sia pure inadeguata" della visione del mondo hopi, facendo ricorso a concetti inglesi che sono "abbastanza simili" a essa. Le "immagini dell'universo", linguisticamente condizionate, degli osservatori hopi e inglesi, in linea con il "principio di relatività linguistica" sono diverse, ma sotto certi aspetti sono anche "simili" e "possono essere in qualche modo tarate". Nelle pagine successive a questo passo, infatti, Whorf cerca di spiegare al lettore di lingua inglese/indoeuropea come gli hopi vedono il mondo, attraverso una quantità di esempi rimasti poi celebri.

La formulazione del principio di relatività linguistica da parte di Whorf, quindi, non rappresenta affatto un tentativo di negare la possibilità di tradurre, di sancire in modo irrevocabile una chiusura degli individui e dei popoli all'interno dei cerchi che le lingue tracciano attorno a loro, ma l'esatto contrario. Whorf voleva comprendere gli hopi e voleva che essi fossero compresi dai suoi lettori, ma voleva che questa comprensione fosse quella *vera*, che non fosse una semplice proiezione di categorie interpretative dell'"uomo bianco", il quale, in virtù della sua superiorità economica, pretende di imporre il suo punto di vista come se fosse assoluto.¹⁵ Non dimentichiamo che la preoccupazione che spinse Whorf a occuparsi di linguistica era nientemeno che scoprire la Verità, rivelata nella Bibbia e nella creazione, ed egli si gettò in questa impresa con passione. Il principio di relatività linguistica serviva a demolire le certezze di tutti coloro che credevano di avere la verità a portata di mano solo perché la loro voce si imponeva su quella di altri più deboli.

Da questo punto di vista Whorf, in linea con Herder, Humboldt e quanti altri hanno sollevato il problema della non neutralità dello sguardo degli osservatori europei, si è preoccupato della traduzione, dei suoi limiti e delle sue possibilità di successo, molto più di tanti universalisti dichiarati che, dietro l'ideologia del 'in fondo siamo tutti uguali, una lingua vale l'altra', procedevano 'traducendo' le visioni del mondo altrui incorporandole in realtà nella propria. Per Whorf, invece, per poter dire che due osservatori parlanti lingue molto diverse vedono la "stessa situazione" allo stesso

¹⁴ E' sempre Whorf a sostenere, rispondendo in anticipo alle obiezioni che i critici rivolgono di solito ai cosiddetti 'relativisti', che "la scienza PUO' avere una base razionale o logica, anche se è una base relativistica ... Anche se è una logica che può variare per ciascuna lingua e può richiedere una rilevezione estesa a tutto il pianeta delle dimensioni di questa variazione, è tuttavia una base logica con leggi scopribili. La scienza non si trova costretta a vedere i suoi procedimenti di pensiero e di ragionamento trasformati in processi obbedienti solo a necessità sociali e impulsi emotivi." (Whorf 1956; tr. it.:197) Se Whorf dovesse oggi prendere posizione nell'attuale dibattito sul relativismo nella filosofia della scienza non sarebbe certo quella che molti si aspetterebbero.

¹⁵ Whorf, dal punto di vista etico, era un idealista che sperava di mostrare come, almeno sul piano linguistico, gli hopi fossero in certi casi meglio equipaggiati dei parlanti inglese per comprendere la realtà quale essa appariva dopo le rivoluzioni di Einstein in fisica e Bergson in filosofia (cfr. Lakoff 1987; Pallotti 1995).

modo - che hanno cioè raggiunto un *vero* accordo, non che uno ha sopraffatto l'altro - occorre un lungo lavoro di "taratura" dei loro "retrotterra linguistici", un paziente ma fruttuoso percorso di *Entfremdung* in cui ognuno, cercando di ricostruire l'a-priori linguistico dell'altro, arricchisce allo stesso tempo se stesso di un nuovo modo di comprendere la realtà.

Il popolo che vede solo il blu non soltanto è limitato nella visione della realtà, ma non si rende nemmeno conto di esserlo: secondo Whorf, "per poter formulare la regola o norma di vedere solo il blu, avrebbero bisogno di momenti eccezionali in cui vedessero gli altri colori" (Whorf 1956; tr. it.:165). Se l'impedimento alla vista, invece di un difetto fisiologico, fosse il parlare una certa lingua, allora l'occasione di vedere colori diversi potrebbe essere costituita dal comprendere altre lingue che offrono diverse visioni della realtà. Viene così riaffermata da Whorf l'idea humboldtiana che le lingue costituiscono tanti "prismi" ciascuno riflettente la realtà a suo modo e che per comprendere la realtà stessa occorrerebbe essere in grado di vederla attraverso quanti più prismi possibile. E ritorna in Whorf anche un'altra idea tipicamente romantica, che abbiamo visto essere sostenuta sia da Humboldt che da Fabre d'Olivet, quella che è solo attraverso lo straniamento linguistico (consistente nell'analisi, comprensione, e quindi traduzione, di altre lingue) e la moltiplicazione delle prospettive che si coglie l'unitarietà del genere umano:

La comprensione scientifica di lingue molto diverse, non necessariamente il parlarle, ma l'analizzarne la struttura, è una lezione di fratellanza che è la fratellanza del principio umano universale, la fratellanza dei 'figli di Mana'. Essa ci permette di trascendere i limiti delle culture locali, delle nazionalità, le particolarità fisiche chiamate 'razza', e di trovare che nei loro sistemi linguistici, per quanto largamente essi differiscano, nel loro ordine, nella loro armonia e nella loro bellezza, nella loro sottigliezza e nella loro penetrante analisi della realtà, tutti gli uomini sono uguali (Whorf 1956; tr. it.: 224).

Troviamo qui l'espressione di ciò che Fishman (1982) chiama "whorfismo del terzo tipo". I primi due tipi di ipotesi whorfiane, il determinismo linguistico e la relatività delle lingue, sono state sopravvalutate a danno di quest'ultima, di carattere più etico e, secondo Fishman, più importante sia per Whorf che per noi che lo leggiamo oggi. Whorf, riprendendo le idee dei romantici, può essere considerato uno dei "padri del bilinguismo positivo" (Fishman 1978), cioè dell'idea che la molteplicità delle lingue *proprio perché* induce a una molteplicità di prospettive sul mondo sia un bene tanto per il singolo individuo che per l'umanità. Una molteplicità benefica, quindi, che permette agli esseri umani di scoprire chi sono e che non conduce a una loro chiusura negli universi linguistici, ma li porta semmai ad avvicinarsi a quella "lingua pura", essenziale e universale di cui parla Benjamin (1923). Ma per giungere alla lingua pura, alla vera comprensione degli uomini e tra gli uomini, Whorf non ammette scorciatoie: è solo attraverso un'applicazione rigorosa del principio di relatività linguistica che si riuscirà a squarciare "il velo di Maya, l'illusione fondata su un incallito egocentrismo" (Whorf 1956; tr. it.:222). L'egocentrismo, il solipsismo e l'incomunicabilità sono dei dati di fatto che il principio di relatività linguistica constata e si propone di superare, non sono le sue conseguenze.

Whorf ha quindi messo in evidenza la chiusura dei suoi contemporanei nei loro a-priori linguistici, avvertendoli che certi 'effetti di unanimità' sono in realtà il risultato di una mancanza di dialogo, e queste preoccupazioni whorfiane hanno certamente reso i traduttori "più vigili e più agguerriti" (Mounin 1963; tr. it.:118). Tuttavia l'eredità di Whorf per quanto riguarda la teoria della traduzione non consiste solo in questa sollecitazione a prendere sul serio il problema del confronto tra punti di vista linguisticamente determinati: come si è mostrato, Whorf ha lanciato anche il programma di una 'teoria generale della relatività linguistica' che, analogamente a quella einsteiniana, avrebbe dovuto fornire un quadro analitico per il confronto di tutte le lingue umane. Vedremo ora come questa eredità sia stata raccolta da due autori contemporanei¹⁶.

Il metalinguaggio universale

¹⁶ Per una trattazione più approfondita del dibattito attuale sulla relatività linguistica si vedano Gumperz e Levinson (1996a), Hill e Mannheim (1992), Lucy (1992a) e Pallotti (1994).

Non c'è alcun dubbio sul fatto che John Lucy sia, oggi, un'autorità su Whorf e la relatività linguistica. Nessuno, che io sappia, ha lavorato come lui per venti anni su problemi whorfiani quali l'influenza del linguaggio sulla percezione dei colori e sulla categorizzazione, e si è impegnato nella ricostruzione filologica del pensiero di Whorf e le possibilità di renderlo attuale. Lucy è l'autore del libro più sistematico e completo sulla relatività linguistica (Lucy 1992a), in cui vengono discussi i precursori di Whorf, trattate dettagliatamente le sue idee e riportati tutti gli studi empirici che hanno tentato in seguito di verificarle. A questo libro se ne accompagna un altro che riporta i risultati di studi dimostranti l'influenza del linguaggio nella classificazione della realtà da parte di parlanti inglese e yucatec (Lucy 1992b).

Le conclusioni di Lucy (1992a) sono particolarmente interessanti per una discussione sui rapporti tra relatività linguistica e traduzione. L'autore parte dalla constatazione che "l'ipotesi della relatività linguistica può essere concepita come un interessarsi al modo in cui le categorie referenziali del linguaggio 'classificano' la realtà e come queste classificazioni influenzano il pensiero sulla realtà o il modo di concepirla" (Lucy 1992a:273)¹⁷. Da ciò segue, in perfetto stile whorfiano, che "il problema teorico principale diventa lo sviluppo di una *descrizione neutra della realtà per fini comparativi*, cioè una descrizione che non privilegi preventivamente le categorie di qualsivoglia lingua o cultura" (*ibid.*). Dove cercare gli strumenti per compiere una tale descrizione neutra?, si chiede Lucy come già si chiedeva Whorf. Lucy scarta la psicologia, perché in essa sono "sostanzialmente inesistenti" delle analisi comparative sistematiche che confrontino transculturalmente "le categorie o visioni della realtà" (p. 274). Anche l'antropologia è inadeguata, in quanto non ha ancora sviluppato un quadro comparativo per una tipologia dei "modi di pensare culturali". Occorre allora rivolgersi alla linguistica comparata, che ha fatto finora i tentativi più sistematici per elaborare un "framework" generale per il confronto tra le lingue. E' chiaro però che, in questa direzione, la descrizione della realtà potrà forse essere imparziale nel senso di non favorire alcun gruppo linguistico-culturale particolare, ma sarà sempre una descrizione mediata dal linguaggio: "la realtà può essere descritta così come appare attraverso la finestra del linguaggio. La descrizione sarà neutra nella misura in cui riuscirà a non favorire alcuna lingua particolare, ma rimarrà una visione del mondo decisamente linguistica" (p. 275). Questo "linguaggio teorico", essendo derivato da uno studio delle lingue e nella misura in cui ha a che fare con la struttura e le funzioni delle lingue, può essere detto anche un "metalinguaggio" (*ibid.*) e la sua formulazione costituisce "l'obiettivo teorico fondamentale" (p. 274; corsivo nell'originale). Per Lucy, dunque, "un nuovo approccio alla relatività linguistica dovrebbe ... produrre una caratterizzazione della realtà esplicita e neutra" e "per fare ciò occorre articolare più chiaramente le basi di un metalinguaggio descrittivo" (p. 274).

Parlando di metalinguaggio neutro per la descrizione delle lingue non si può non accennare al lavoro di Anna Wierzbicka, che ha messo al centro dei suoi interessi di ricerca l'identificazione delle 'parole' fondamentali di questo metalinguaggio. Semplificando un po', l'idea della Wierzbicka è che sia possibile identificare pochissimi "primitivi semantici" (qualche decina, o comunque "un numero che alla fine sarà più vicino a 50 che a 100", Wierzbicka 1996:110) la cui primitività è rappresentata da due fattori: 1) essi sono indefinibili ed entrano nella definizione di molte altre parole; 2) essi hanno equivalenti in tutte le lingue. Per la Wierzbicka "uno schema analitico universale e indipendente dalla cultura è indispensabile per un'analisi e un confronto rigoroso dei significati codificati e trasmessi dal linguaggio" (1993:27). La traduzione *à la* Wierzbicka avviene parafrasando dapprima le parole di una lingua nei termini primitivi del metalinguaggio semantico universale, e, dato che per definizione questi devono avere equivalenti in tutte le lingue, traducendo poi con facilità i termini primitivi da una lingua all'altra: ciò che si ottiene non è naturalmente una traduzione parola-per-parola, ma qualcosa che assomiglia più a una interpretazione o un'analisi componenziale (il prodotto della traduzione è cioè sostituibile all'originale "*salvo sensu*, ma non *salva elegantia* o *salva naturalitate orationis*"; Wierzbicka 1986:291). In un approccio di questo tipo, dunque, "le lingue differiscono per quanto riguarda la loro struttura semantica, ma solo a un livello

¹⁷ Questa visione della relatività linguistica come un fenomeno avente a che fare esclusivamente con la funzione referenziale del linguaggio sarebbe criticata da molti (ad esempio Steiner (1978), Friedrich (1986), Lakoff (1987)), che sostengono che gli 'effetti whorfiani' sono in realtà più pronunciati ed interessanti nelle aree del linguaggio che hanno a che fare con l'espressione dei sentimenti, l'arte verbale, l'immaginazione. Essa, tuttavia, si avvicina abbastanza alle preoccupazioni whorfiane di analizzare l'influenza del linguaggio nella descrizione della realtà oggettiva.

molecolare - a livello atomico, gli 'atomi' concettuali (ad es. 'maschio', 'adulto' ecc.) sono identici e sono semplicemente assemblati in qualche nozione culturalmente specifica come 'zio'" (Gumperz e Levinson 1996b:24).

Secondo Wierzbicka, Whorf aveva ragione nel sottolineare le differenze nei modi in cui le lingue classificano la realtà, e il discredito in cui sono cadute le sue idee dipende in gran parte dal fatto che non sono mai stati disponibili "strumenti rigorosi per il confronto dei sistemi concettuali delineati dai lessici delle diverse lingue" (Wierzbicka 1993:39). Per Wierzbicka,

chiunque abbia tentato un simile confronto deve giungere alla conclusione che i lessici di lingue diverse suggeriscono veramente diversi universi concettuali e che non tutto ciò che può essere detto in una lingua può essere detto (senza aggiunte o sottrazioni) in un'altra. D'altro canto, abbiamo buone ragioni per credere che ogni lingua disponga di parole per i concetti umani fondamentali, e che tutto ciò che può essere espresso può essere espresso combinando questi concetti fondamentali nel modo giusto. In questo senso - ma solo in questo senso - qualunque cosa possa essere detta in una lingua può essere tradotta, senza mutamenti di significato, in un'altra. (Wierzbicka 1993:39-40)

Certo, questa discussione sullo "schema analitico universale e indipendente dalla cultura" (Wierzbicka) o sulla "descrizione neutra della realtà" (Lucy) potrà suonare decisamente positivista e fare aggrottare le ciglia a più di un pensatore 'post-moderno'. Un articolo a carattere essenzialmente storico come questo non è la sede per approfondire una simile discussione: ciò che si voleva mostrare era che il discorso intorno alla relatività linguistica, dai precursori romantici a Whorf fino ai suoi epigoni contemporanei, non può essere visto come una semplice contrapposizione all'idea della traduzione, ma che al contrario pare configurarsi come complementare rispetto a essa.

Conclusioni

Troppo spesso si accendono pseudo-battaglie tra relativisti e anti-relativisti che non producono altro che polemiche sterili, anche e soprattutto perché nessuno definisce se stesso un relativista: si tratta quindi in realtà di dispute tra anti-relativisti e anti-anti-relativisti. Un importante articolo di Clifford Geertz porta infatti il titolo di "anti-anti-relativismo" (Geertz 1984). Geertz sostiene che in molti casi tutto il trambusto sollevato contro il relativismo proviene in realtà da duelli con i mulini a vento o, meglio, con gli spaventapasseri (si tratta cioè di ciò che in inglese si definiscono *strawman arguments*). Si costruisce lo spauracchio relativista (visto che nessuno si costruisce spontaneamente come tale) e lo si bersaglia a piacimento: se lo spauracchio è una persona reale ma morta e quindi incapace di replicare, come Whorf, tanto meglio. Chiunque allora manifesti o abbia manifestato perplessità, o raccomandi cautela, verso le generalizzazioni universali viene tacciato di relativismo, e vengono agitati gli spettri dello scetticismo, del solipsismo e del nichilismo. L'argomentazione, come dice Geertz, è del tipo "se non credi al mio dio, allora credi nel mio diavolo" (1984; tr. it.: 77). Nella costruzione del relativista-come-avversario si usa spesso anche una strategia consistente nel parlare di forme 'forti', 'estreme', persino 'assolute' di relativismo, le quali consistono in collezioni di proposizioni insostenibili, e di fatto mai sostenute da nessuno, che vengono facilmente smentite.¹⁸

Invece di continuare in una simile polemica col *relativismo*, sarebbe ora di cominciare ad affrontare seriamente il problema della *relatività*. Si tratta di due cose molto diverse: il relativismo

¹⁸ Il brano di Schogt citato all'inizio di questo articolo è un esempio di applicazione di questa strategia. Schogt dice infatti che "l'*Ipotesi Sapir-Whorf* esclude la possibilità di successo della traduzione [excludes the possibility of successful translation]". Rimanendo ambiguo in che cosa consista una traduzione *successful*, ciò che resta al lettore è l'idea di impossibilità della traduzione, affermazione di grande effetto ma totalmente estranea sia a Whorf che a Sapir.

viene professato o sostenuto (ma, appunto, nessuno dice di farlo), la relatività viene invece constatata. Einstein ha constatato la relatività di una nozione fino ad allora considerata assoluta come il tempo, ma non per questo si è detto un relativista (scettico, solipsista, nichilista...). Lo stesso vale per Whorf e la relatività linguistica, come si è visto. Inoltre, anche la relatività di cui si parla non è mai 'assoluta': ci sono molti assi di variabilità delle coordinate e altrettante forme di relatività tra i sistemi di riferimento. George Lakoff (1987) analizza le diverse forme di relatività rilevanti per la discussione di come le lingue costituiscano dei sistemi di riferimento più o meno traducibili, e vale la pena riassumerne almeno alcune:

- *Grado di variazione*: quando si parla relatività, si può intendere che nessun concetto sia condiviso tra due sistemi linguistici o culturali, ma anche che la non condivisione riguardi molti, alcuni concetti o al limite uno solo.
- *Profondità della variazione*: certi concetti sono più fondamentali di altri: un conto è affermare la relatività di due sistemi concettuali causata dalla strutturazione linguistica di nozioni come lo spazio e il tempo, altra è la relatività derivante da parole come *chutzpah* in yiddish o *agape* in greco.
- *Natura della variazione*: cosa varia tra due sistemi linguistici? Solo alcuni item lessicali o anche molte regolarità morfologiche, sintattiche, pragmatiche che ricorrono pressoché in ogni enunciato?
- *Sistema vs. capacità*: la relatività può riguardare i sistemi linguistici o le capacità cognitive dei parlanti: un conto è dire che *una lingua* non distingue il verde e il blu, altro è dire che non lo fanno (o non lo sanno fare) *i suoi parlanti*.
- *Traduzione e comprensione* [understanding]: Lakoff nota che "questioni di traduzione e comprensione sorgono continuamente nelle discussioni sul relativismo" (1987:311). Le due nozioni però vanno tenute distinte: un concetto può essere intraducibile in una lingua, ma essere nondimeno comprensibile ai suoi parlanti.
- *Fatto o valore*: è la differenza tra chi crede che la relatività esista e chi crede che *debba* esistere (che sia un bene, un valore da perseguire, ecc.).

Oltre a questi criteri in base ai quali si può dire che due sistemi linguistico-concettuali sono *diversi*, che esiste cioè una relatività, Lakoff esamina anche i molti modi in cui si può intendere che i due sistemi sono *commensurabili*: anche in questo caso, i giudizi variano a seconda dei criteri utilizzati. Questi criteri possono essere:

- *Traduzione salva veritate*: due sistemi linguistici sono commensurabili se è possibile una traduzione enunciato-per-enunciato che preservi i valori di verità.
- *Comprensione*: due sistemi sono commensurabili se una stessa persona può comprendere entrambi.
- *Uso*: due sistemi sono commensurabili se usano gli stessi concetti allo stesso modo.
- *Strutturazione* [framing]: due sistemi sono commensurabili se strutturano le situazioni allo stesso modo e se la corrispondenza è struttura-per-struttura.
- *Organizzazione*: due sistemi sono commensurabili se i concetti sono organizzati tra loro alla stessa maniera.

Questi criteri, inoltre, possono valere tanto per i sistemi nel loro complesso quanto per loro parti (ci può essere cioè commensurabilità per quanto riguarda la concettualizzazione del tempo ma non quella dello spazio; alcuni enunciati o testi possono essere commensurabili e altri no).

Una schematizzazione come quella di Lakoff può essere un punto di partenza per riprendere la discussione del principio di relatività linguistica in modo serio. E la teoria della traduzione è un luogo privilegiato per una simile discussione. Infatti, cercare di definire cosa è relativo, cosa è diverso, è una questione specularmente complementare a quella, da sempre centrale negli studi sulla traduzione, di definire cosa è uguale (Halverson 1997). Per Susan Bassnett, infatti, i *Translation Studies* sono "una disciplina affidabile che indaga sul processo della traduzione, cercando di chiarire il problema dell'*equivalenza* e di esaminare ciò che costituisca un *significato* all'interno di tale processo" (1993:57). Detto in altri termini, i molti modi in cui, secondo Lakoff, si può affermare

che due concetti sono diversi corrispondono alle tipologie che si incontrano spesso nei testi di teoria della traduzione sui molti modi in cui si può declinare la nozione di equivalenza tra parole o testi¹⁹.

Questa inevitabile complementarità tra la questione della relatività e quella dell'equivalenza si ritrova in Whorf e in tutti gli autori che a lui sono collegati. Dai discorsi dei filosofi ottocenteschi sull'unitarietà dello Spirito o del Principio del linguaggio, ai problemi whorfiani (1956: 162) di "analizzare ... l'esperienza in un modo indipendente da qualsiasi lingua o repertorio linguistico" per poter dire come lingue diverse rappresentano la "stessa" situazione, fino ai tentativi di Lucy e Wierzbicka di definire un metalinguaggio *language- and culture-free*, tutti gli autori che hanno preso sul serio la relatività causata dalla diversità delle lingue hanno avuto a che fare con il problema di definire altrettanto seriamente le condizioni di equivalenza. Allo stesso modo, alcuni tra i maggiori studiosi della traduzione hanno visto in Whorf e nel suo principio non dei nemici, ma degli aiuti per l'elaborazione di teorie e metodi per il confronto tra sistemi linguistici.²⁰

Sia dal punto di vista storico che da quello del dibattito contemporaneo, quindi, il principio di relatività linguistica e le ipotesi empiricamente verificabili che si possono formulare a partire da esso possono essere considerati parte integrale di una teoria della traduzione. Un'indagine approfondita di tali principio e ipotesi costituisce una vera e propria critica delle possibilità e limiti della traduzione, oltre che un importante passo per migliorare le pratiche traduttorie.

Riferimenti bibliografici

- BASSNETT-MCGUIRE, S. 1993. *La traduzione: teoria e pratica*. Milano: Bompiani.
- BENJAMIN, W. 1923. "Die Aufgabe des Übersetzers", introduzione alla traduzione di C. Baudelaire, *Tableaux Parisiens*. Heidelberg. (Tr. it. in Nergaard 1993).
- BROWN, R. L. 1967. *Wilhelm von Humboldt's conception of linguistic relativity*. The Hague, Mouton.
- CARROLL, J. B. 1956. "Introduction". In Whorf (1956).
- CELLIER, L. 1953. *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects religieux du Romantisme*. Paris: Nizet.
- CHESTERMAN, A. 1996. "Review of Gideon Toury, 1995. *Descriptive Translation Studies and beyond*". *Target* 8 :1.
- DE BEAUGRANDE, R. 1991. "Coincidence in translation: glory and misery again". *Target* 3:1, 17-53.
- DE MAURO, T. 1982. *Minisemantica*. Roma-Bari: Laterza.
- DI CESARE, D. 1991. "Introduzione" alla traduzione italiana di Humboldt (1836).
- FABRE D'OLIVET, A. 1815 *La langue hébraïque restituée*. Paris. (ristampa Paris-Lausanne: L'age d'homme, 1971)
- FISHMAN, J. A. 1978. "Positive bilingualism: Some overlooked rationales and forefathers". In J.E. Alatis (ed), *Georgetown University Roundtable on Language and Linguistics*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- 1982. "Whorfianism of the third kind: Ethnolinguistic diversity as a worldwide societal asset". In *Language in Society*, 11: 1-14.
- FORMIGARI, L. 1972. *Linguistica e antropologia nel secondo Settecento*. Messina: La Libra.

¹⁹ Si vedano ad esempio le discussioni in Snell-Hornby (1988), Bassnett-McGuire (1993), Scarpa (1997).

²⁰ Si veda ad esempio Mounin (1963, tr. it.:118): "Oggi non dimentichiamo mai quanto contengono di ricco e di vero gli avvertimenti di un Humboldt e di un Whorf: avvertimenti che ci hanno resi a un tempo più vigili nelle nostre traduzioni e più agguerriti di fronte a quelle difficoltà ch'essi ci hanno descritte con tanta minuzia".

- 1977. *La linguistica romantica*. Torino: Loescher.
- FRIEDRICH, P. 1986. *The language parallax: Linguistic relativism and poetic indeterminacy*. Austin: University of Texas Press.
- GALLOTTI, C. 1993. "Il linguaggio nella filosofia tra Seicento e Settecento". In U. Volli (a cura di), *I filosofi e il linguaggio*. Bologna: Esculapio.
- GEERTZ, C. 1984. "Anti-anti relativism". *American Anthropologist*, 86:263-278. (Tr. it. in *Il mondo* 3, 1 (2): 72-86, 1994)
- GIPPER, H. 1982. "The language apriori: A contribution of Humboldtian linguistics to the theory of cognition". In *Georgetown University Roundtable on Language and Linguistics*, 191-202.
- GUMPERZ, J. e LEVINSON, S. (a cura di) 1996a. *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUMPERZ, J. e LEVINSON, S. 1996b. "Introduction: linguistic relativity re-examined". In Gumperz e Levinson (1996a).
- HALVERSON, S. 1997 "The concept of equivalence in translation studies: much ado about something." *Target*, 9, 207-233.
- HATIM, B. e MASON, I. 1990. *Discourse and the translator*. London: Longman.
- HERDER, J. G. 1766-67 *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*. (tr. it. in Formigari 1977).
- HILL, J. e MANNHEIM, B. 1992. "Language and world view". *Annual Review of Anthropology*, 21.
- HUMBOLDT, W. von 1806. "Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassische Alterthum". In Leitzmann (1903-1936), III, 136-170.
- 1812. "Essai sur les langues du nouveau Continent". In Leitzmann (1903-1936), III, 300-342.
- 1816. "Einleitung zur Agamennon-Übersetzung". In A. Leitzmann (1903-1936), VIII, 117-230. (Tr. it. "Introduzione alla traduzione dell'*Agamennone* di Eschilo", in Nergaard 1993).
- 1820. "Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung". In A. Leitzmann (1903-1936), IV, 1-35.
- 1836. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, introduzione a *Über die Kawi-Sprache der Insel Java*. Berlin: Dümmler. (tr. it. *La diversità delle lingue*. Bari: Laterza, 1991).
- JAKOBSON, R. 1959. "Boas' view of grammatical meaning". *American Anthropologist*, 61, 139-45.
- JULIARD, P. 1970. *Philosophies of language in Eighteenth century France*. The Hague: Mouton. (tr. it. *Le filosofie del linguaggio nella Francia del XVIII secolo*. Bologna: Patron, 1974).
- KOLLER, W. 1995. "The concept of equivalence and the Object of Translation Studies". *Target* 7, 2, 191-222.
- LAKOFF, G. 1987. *Women, fire and dangerous things*. Chicago, London: Chicago University Press.
- LEITZMANN, A. (a cura di) 1903-1936. *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, Berlin: Behr.
- LEE, P. 1996. *The Whorf theory complex*. Amsterdam: Benjamins.
- LUCY, J. A. 1992a. *Grammatical differences and cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992b. *Language Diversity and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILLER, R. L. 1968. *The linguistic relativity principle and Humboldtian ethnolinguistics: A history and appraisal*. The Hague: Mouton.
- MOUNIN, G. 1963. *Traductions et Traducteurs*. Paris: Gallimard. (Tr. it. *Teoria e storia della traduzione*. Torino: Einaudi, 1965).
- NERGAARD, S. (a cura di) 1993. *La teoria della traduzione nella storia*. Milano: Bompiani.
- NEWMARK, P. 1981. *Approaches to translation*. Oxford: Pergamon Press. (Tr. it. *La traduzione: problemi e metodi*. Milano: Garzanti, 1988).
- PALLOTTI, G. 1992. "Scoprire ciò che si crea: l'ebraico-egiziano di Fabre d'Olivet". *Versus*, 61/63, pp. 227-245.
- 1994. "Parlare di relatività linguistica oggi: una rassegna critica". In *Versus*, 67: 35-56.
- 1995. "Whorf era un relativista?" *Il mondo* 3, II: 204-214.
- PYM, A. 1995 "European translation studies, *Une science qui dérange*, and why equivalence needn't be a dirty word". *TTR*, 8, 1, 153-176.
- ROLLINS, P.C. 1980. *Benjamin Lee Whorf: Lost generation theories of mind, language and religion*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilm International for the Popular Culture Association.
- SAPIR, E. 1921. *Language*. New York: Harcourt, Brace & World (tr. it. *Il linguaggio*. Torino: Einaudi, 1969).

- SCARPA, F. 1997 "Equivalenza funzionale e tipologie testuali nella traduzione. In M. Ulrych (a cura di) *Tradurre. Un approccio multidisciplinare*. Torino: UTET.
- SCHLESINGER, I. M. 1991. "The wax and wane of Whorfian views". In R. L. Cooper e B. Spolsky (a cura di), *The influence of language on culture and thought*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- SCHOOT, H. G. 1986. "Translation". In T. A. Sebeok (ed.), *Encyclopedia of semiotics*.
- SNELL-HORNBY, M. 1988. *Translation Studies*. Amsterdam: Benjamins.
- 1990. "Linguistic transcoding or cultural transfer? A critique of translation theory in Germany". In S. Bassnett e A. Lefevere (a cura di), *Translation, history and culture*. London: Pinter.
- STAM, J. H. 1980. "An historical perspective on 'linguistic relativity'". In R.W. Rieber (ed.), *Psychology of language and thought*. New York: Plenum Press, pp. 239-262.
- STEINER, G. 1978. "Chomsky, Whorf, and the student of literature". In *On difficulty and other essays*. Oxford: Oxford University Press.
- 1992 *After Babel* (2nd edition). New York-London: Oxford University Press. (Trad. it. *Dopo Babele*. Milano: Garzanti, 1994).
- TAKANO, Yohtaro 1989. "Methodological problems in cross-cultural studies of linguistic relativity". In *Cognition*, 31: 141-162.
- VOLLI, U. 1993. "L'Ottocento - Verso il dibattito contemporaneo". In U. Volli (a cura di), *I filosofi e il linguaggio*. Bologna: Esculapio.
- WHORF, B. L. 1956. *Language, thought and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, Mass.: MIT Press. (tr. it. *Linguaggio, pensiero e realtà*. Torino: Boringhieri, 1970).
- WIERZBICKA, A. 1986. "Italian reduplication: cross-cultural pragmatics and illocutionary semantics". In *Linguistics*, 24: 287-315.
- 1993. "The alphabet of human thoughts". In R. A. Geiger e B. Rudzka-Ostyn (a cura di), *Conceptualizations and mental processing in language*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- 1996. *Semantics. Primes and universals*. Oxford: Oxford University Press.