

Stefano Marino

La (ragionevole) prassi dialettica della traduzione e le sue regole

Abstract

In this article I outline a conception of translation as a human practice that is dialectical, reasonable and not entirely governed by rules. In my contribution I use a concept of dialectics that is general and broad, not connected in a strict way to a single thinker or a single paradigm of dialectical thinking, and that is aimed to emphasize that a translation work is always characterized by dualities, by the simultaneous presence of different or even opposite dimensions that a good translator must take into account and be aware of. Following a stimulating insight offered by the Italian historian of philosophy and translator Franco Volpi, I attempt to investigate the particular form of reasonableness that a good translator must have and that can be understood in terms of sensitivity, tactfulness, know-how and respect for the otherness of the translated text. On this basis, following the suggestions offered by such different thinkers as Quine, Davidson, Benjamin and Gadamer about the partial indeterminacy and incompleteness of every translation and about the role played by interpretive components, I finally propose to understand translation as a human practice that, while necessarily relying on the possession of certain norms, methods or techniques, at the same time cannot be simply reduced to a mechanical application of rules. This leads me, in the final section of my article, to take into account Wittgenstein's so-called rule-following paradox and to see if, how and to what extent it also applies to the specific case of translation.

Keywords

Aesthetics, Translation, Rule-Following.

Received: 24/01/2022

Approved: 15/02/2022

Editing by: Stefano Marino

© 2022 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.
stefano.marino4@unibo.it (Università di Bologna)

A Vittoria:
all'amicizia in cui ci si traduce reciprocamente,
all'intendersi con un sorriso.

1. *La traduzione come problema filosofico*

Nel secondo capitolo (*Traduzione e significato*) del suo libro *Parola e oggetto* del 1960 (lo stesso anno di *Verità e metodo* di Gadamer, com'è stato notato da Picardi 2004: 278), Quine espone la famosa tesi secondo cui "l'impresa della traduzione è coinvolta in una certa indeterminatezza sistemica", avendo precedentemente chiarito nel libro che "[i]l linguaggio è un'arte sociale" o, volendo, un "insieme socialmente inculcato di disposizioni [...] sostanzialmente uniforme nell'intera comunità" (Quine 1970: 5, 61). Si tratta del "principio di indeterminatezza della traduzione", a proposito del quale Quine spiega che esso può essere formulato così:

manuali per tradurre una lingua in un'altra possono essere composti in modi divergenti, tutti compatibili con la totalità delle disposizioni verbali, eppure incompatibili fra loro. In innumerevoli punti essi divergeranno nel fornire, come loro rispettive traduzioni di un enunciato di una lingua, enunciati dell'altra lingua fra i quali non sussiste alcuna sorta plausibile di equivalenza, per quanto ampia. (Quine 1970: 39)

Da un certo punto di vista, Quine è uno dei pensatori che nel Novecento hanno pensato la traduzione nella maniera più radicale (nel senso letterale del termine, dato che "traduzione radicale" è appunto il nome della sua teoria) e, inoltre, è proprio da uno sviluppo della sua teoria della traduzione che scaturirà nel 1973 una delle concezioni dell'interpretazione più significative nel Novecento, ovvero la teoria di Davidson dell'"interpretazione radicale", basata su una serie di affinità (se non proprio di debiti teorici) con Quine ma, al contempo, su una serie di divergenze rispetto a lui (cfr. Davidson 1994: 198, 207; Davidson 2006: 56-8). Naturalmente, il tentativo di un autore come Quine, nel delineare la propria concezione, non è tanto quello di delineare una teoria della traduzione di un testo poetico, narrativo, filosofico o di altro tipo – che è invece il problema al quale farò principalmente riferimento in questo saggio –, quanto piuttosto quello di servirsi del modello della traduzione al fine di "costruire una *semantica empirica*" (sulla base di una più generale "concezione *naturalistico-comportamentista del linguaggio*" e di un'idea secondo cui "*il linguaggio è tutto ciò che abbiamo*", "*non esistono concettualizzazioni*

della realtà indipendenti dal linguaggio ordinario” e “non esistono entità [...] che sono i significati delle espressioni linguistiche”), la quale ritiene che “l’unico luogo in cui si possono cercare significati [sia] il comportamento manifesto dei parlanti quando usano espressioni linguistiche” (Origi 2000: 72-3, 76). Tuttavia, il fatto che i problemi alla base dell’elaborazione di alcune fra le teorie a cui si farà qui riferimento siano diversi fra loro (al pari del *background* generale degli autori, della loro terminologia e concettualità specifica, e dei loro obiettivi filosofici finali), non implica che le soluzioni escogitate in un determinato ambito non possano offrire suggestioni e intuizioni stimolanti anche se trasposte (o, se si vuole, tradotte) in un altro campo, seppur naturalmente con una certa cautela nel proporre determinati accostamenti e confronti.

Nella nostra epoca altamente tecnologizzata e informatizzata, la prassi della traduzione sembra essere spesso concepita in modo schematico e meccanico, come se si trattasse di una pratica che è possibile svolgere freddamente, a tavolino, in modo calcolato o per l’appunto meccanico, semplicemente “seguendo le regole” (cosa che peraltro, come vedremo nell’ultimo paragrafo, è a sua volta difficile da intendere in maniera univoca). Tuttavia, nonostante le varie voci che sembrano tendere a ridurre la traduzione a qualcosa di freddamente e astrattamente tecnico (e magari, in quanto tale, di interamente affidabile a dispositivi o servizi digitali come Google Translate), ci si può sensatamente domandare se un’attività come quella della traduzione non preveda invece, per sua stessa natura, un’ineliminabile presenza di componenti d’altro tipo che mettono fortemente in dubbio la legittimità di qualsivoglia riduzionismo. Ad esempio, è possibile pensare la prassi del tradurre senza tenere conto della componente inventiva e anche fantasiosa che è presente in essa? Oppure, si può concepire la traduzione di un testo senza tenere conto del modo in cui quest’attività mette in campo e si nutre di una particolare forma di ragionevolezza e insieme sensibilità? Certo, la forma di saggezza (se vogliamo usare questo termine) che si dispiega nel tradurre non è sempre facile da definire, ma ciò non significa che, al contempo, sia possibile rinnegarla o sottostimarne la portata. Fra le altre cose, nella prassi del tradurre non sembra possibile prescindere del tutto da una componente interpretativa, e ciò naturalmente in diversi sensi e in diversi modi, tenuto conto che “il concetto di interpretazione è ampio” (“ma non per questo generico” [Figal 2012: 201]) e tenuto conto dell’esistenza di diverse “vie dell’interpretazione” nella filosofia contemporanea (Perissinotto 2002).

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein (1999b: 21) spiega che esistono “innumerevoli tipi differenti d’impiego di tutto ciò che chiamiamo ‘segni’, ‘parole’, ‘proposizioni’”, e che “questa molteplicità non è qualcosa di fisso, di dato una volta per tutte”, giacché “nuovi giochi linguistici [...] sorgono e altri invecchiano e vengono dimenticati”. Oltre a ciò, Wittgenstein aggiunge che “la parola ‘*giuoco linguistico*’ è destinata a mettere in evidenza il fatto che il *parlare* un linguaggio fa parte di un’attività, o di una forma di vita”, ed elenca quindi una “molteplicità di giochi linguistici”, fra i quali compare anche il “[t]radurre da una lingua in un’altra” (ivi: 21-2). Se ne può ricavare, in primo luogo, l’idea secondo cui anche il tradurre, al pari di tante altre cose che contraddistinguono il nostro modo di “essere nel mondo” o, volendo, la nostra “forma di vita”, vada concepito essenzialmente come una prassi, ovvero in termini operativi, pratici, funzionali. A sua volta, da tali considerazioni scaturiscono alcune conseguenze che, fra le altre cose, conducono al tema dei margini di indeterminatezza di ogni traduzione, alla questione della natura mobile, fluida, non fissa o meccanica (bensì aperta e creativa) del tradurre, e finanche al riconoscimento della sua imperfezione, la quale non è da demonizzare ma, anzi, da accettare e persino valorizzare.

Come scrive Wittgenstein – con un esempio che, del resto, sembra ricordare da vicino quello dell’esperienza mentale di Quine su un linguista che debba stabilire il rapporto fra le parole “Gavagai” e “coniglio”, nella succitata teoria della traduzione radicale (cfr. Penco 2006: 156-8; Tripodi 2015: 166-7) –, “[c]hi giunge in una terra straniera impara talvolta la lingua degli indigeni mediante le definizioni ostensive che questi gli danno; e spesso dovrà *indovinare (raten)* come si devono interpretare quelle definizioni (*die Deutung dieser Erklärungen*), e qualche volta indovinerà giusto, altre volte no” (Wittgenstein 1999b: 26). L’idea che, in operazioni e pratiche in cui è in gioco la comprensione di qualcosa e la sua traduzione, non sia possibile prescindere del tutto dalla componente dell’“indovinare”, può anche generare un certo senso di incertezza, perlomeno rispetto a una concezione del tutto disincantata – ma, in definitiva, proprio per questo molto *naïf* – del tradurre come attività meccanica garantita una volta per tutte dalla possibilità di fare affidamento a *un* manuale di traduzione che trovi *un* significato per ogni parola o per ogni proposizione, assicurando così la certezza e l’univocità della traduzione. Tuttavia, non è da escludere che l’eventuale sensazione di incertezza scaturita dal riconoscimento del fatto che “l’unicità di traduzione è assurda” (Quine 1970: 95) – così come del fatto che “occorre abbandonare ogni speranza di trovare un metodo universale d’interpretazione” (Davidson

1994: 196) e che “*un ideale di precisione non è prestabilito; non sappiamo come concepirlo*” (Wittgenstein, 1999b: 59) –, possa rivelarsi alla fine più un guadagno che una perdita, più un elemento di forza che un elemento di debolezza¹.

Riflettendo su ciò che accade realmente nel corso di un processo di traduzione, non si può negare che, a volte, anche la massima precisione analitica o determinatezza descrittiva non possa far altro che mettere capo alla constatazione di una costitutiva, parzialmente ineliminabile indeterminatezza, al nostro incorreggibile dimorare in una sorta di regno del “mi ci raccapezzo” (ivi: 69). È un regno, quest’ultimo, che per certi versi è appunto quello della nostra *Lebensform*, della nostra *praxis*, la quale pure, con la sua extrametodica giustizia (non essendo possibile immaginare che vi sia un metodo disponibile per ogni nostra azione, o una regola che regoli ogni applicazione delle regole alle situazioni contingenti in cui ci si trova ad agire), costituisce lo sfondo per ogni metodica esattezza: uno sfondo o fondamento che, in quanto tale, è infondato, ma non per questo appare bisognoso di una fondazione ulteriore. “A fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata”, scrive Wittgenstein in *Della certezza* (1999a: 41). Gli fa eco Gadamer (2005: 191), affermando che “[s]e, contro l’idea della fondazione ultima, si dovesse indicare un comun denominatore positivo, si dovrebbe pensare al concetto di ‘gioco linguistico’ (*Sprachspiel*)”². Sembra, cioè, che un’analisi lucida, accurata e disincantata delle pratiche umane non possa non mettere capo alla constatazione che, in fondo, spesso si rivela decisiva la presenza, fra le altre cose, di una componente che è possibile definire in termini di “sapersi raccapezzare” (Wittgenstein 1999a: 57). Ciò, come vedremo, non è privo di riflessi e di conseguenze anche ai fini di una riflessione su prassi come quelle della traduzione.

¹ Nelle *Ricerche filosofiche* ci viene ricordato che, da un lato, “[una] parola deve avere una famiglia di significati. [...] Uso il nome ‘N’ senza un significato *fisso*”, ma, dall’altro lato, “ciò è tanto poco pregiudizievole al suo uso quanto all’uso di un tavolo sarebbe pregiudizievole il fatto che esso poggi su quattro gambe anziché su tre, e quindi qualche volta traballi”: “[s]i deve dire che uso una parola di cui non conosco il significato, e che quindi parlo insensatamente?”, si domanda Wittgenstein (1999b: 52, 54). La risposta ovviamente è “No”, il che suggerisce l’idea (utile anche ai fini di una riflessione sulla traduzione) che la mancanza di univocità, lungi dal dischiudere un abisso di incomprensione e insensatezza, apra semmai uno spazio di proficua e stimolante pluralità che si nutre anche di componenti interpretative e inventive nell’uso del linguaggio.

² Secondo Gadamer, in particolare, “la struttura dell’atto linguistico viene in luce in modo particolarmente istruttivo là dove il dialogo, svolgendosi in due lingue diverse, è reso possibile solo dalla traduzione” (Gadamer 2000: 783).

2. *Dialettica della traduzione "intelligente"*

Un grande storico della filosofia italiano e un grande traduttore, Franco Volpi, ha proposto in un'occasione una sorta di "regola aurea" della traduzione. Nella sua *Avvertenza del curatore della nuova edizione italiana di Essere e tempo* di Heidegger, infatti, Volpi scrive: "traduce bene il traduttore intelligente che non necessariamente è d'accordo con ciò che sta traducendo" (Volpi 2008: 6). Come nel caso della "regola aurea" propriamente detta – cioè, quella della cosiddetta etica della reciprocità, talvolta intesa come una vera e propria forma di etica universale (cfr. Vigna, Zannardo 2005) –, anche nel caso di una tale "regola aurea" del tradurre ci troviamo di fronte a quella che solo apparentemente è una massima di semplice buon senso o poco sofisticato senso comune. Infatti, a dispetto della sua apparente semplicità (anche a partire dalla formulazione linguistica molto elementare), il principio che vi si trova espresso è in realtà complesso e ricco di sfumature, spunti e suggestioni. Ad esempio, un elemento che emerge da quel passaggio sul non essere necessariamente d'accordo con ciò che sta traducendo, e sul doversi dimostrare "intelligenti", è ciò che possiamo chiamare l'elemento di alterità che è presente in ogni esperienza di traduzione.

La componente di alterità o estraneità che, come vorrei suggerire, è forse costitutiva del tradurre come tale (e che, in un certo senso, emerge già nella semplice ma incisiva massima di Volpi), si struttura a vari livelli e dimensioni. A un *primo livello*, per esempio, essa ha evidentemente a che fare con l'alterità linguistica, con la differenza fra le due lingue (quella del testo originale e quella del testo tradotto) tra le quali ci si trova a dover operare e mediare. Volendo inserire un riferimento alla filosofia della traduzione di Benjamin, possiamo dire che fare i conti con questa componente o dimensione del tradurre implica che "ogni traduzione è solo un modo pur sempre provvisorio di fare i conti con l'estraneità delle lingue" ma, al contempo, presuppone anche un'innegabile "affinità fra le lingue" e, dunque, spinge in direzione di una concezione della traduzione come prassi tendente all'"espressione del rapporto più intimo delle lingue fra loro" (Benjamin 1995: 42, 44-5). Sotto questo punto di vista, la traduzione sembra porci di fronte a una sorta di dialettica basata sulla compresenza di continuità e discontinuità, affinità e divergenza, su cui avremo modo di ritornare.

La teoria di Benjamin del "compito del traduttore" si trova esposta nel suo omonimo, importante saggio del 1921, pubblicato nel 1923 come in-

troduzione al volume delle sue traduzioni dei *Tableaux Parisiens* di Baudelaire. Ciò significa che Benjamin, nel momento in cui ci offre la sua riflessione sulla traduzione, sta facendo precipuamente riferimento a un caso particolare di quest'ultima, cioè la traduzione di un libro di poesie, la quale è chiaramente caratterizzata tanto da somiglianze quanto da differenze rispetto all'esperienza della traduzione di altre tipologie di testi. Fra le altre cose, ciò suggerisce di porsi fin d'ora la questione se tali differenze siano da concepire in termini relativi o assoluti, ovvero in termini di comparabilità o incomparabilità, commensurabilità o incommensurabilità – il che, come vedremo insieme a Davidson e Gadamer, si collega anche al problema dei diversi gradi di traducibilità o intraducibilità delle diverse tipologie di testi.

Ad ogni modo, ritornando a Benjamin, nel suo famoso saggio sulla traduzione egli spiega che quest'ultima è costitutivamente (e, per così dire, dialetticamente) esposta a due rischi contrapposti, ovvero al rischio, da un lato, di limitarsi a “trasmettere e mediare [...] la comunicazione – e cioè qualcosa di inessenziale” (“ed è questo infatti un segno di riconoscimento delle cattive traduzioni”, aggiunge Benjamin), e insieme al rischio, dall'altro lato, di volere afferrare “ciò che si trova [...] oltre e al di là della comunicazione”, “l'inafferrabile, misterioso, ‘poetico’”, che però “il traduttore può riprodurre solo in quanto si mette a poetare a sua volta”. Da tutto ciò deriva, in effetti, “un secondo contrassegno della cattiva traduzione, che si può definire così come una trasmissione imprecisa di un contenuto inessenziale”, aggiunge Benjamin (1995: 39). Per Benjamin, una concezione più adeguata è quella che vede la traduzione come “una forma” che è “in intimo rapporto con l'originale in forza della sua traducibilità”, là dove questo rapporto “[p]uò essere definito naturale, o meglio ancora un rapporto di vita”, e là dove nelle traduzioni “la vita dell'originale raggiunge, in forma sempre rinnovata, il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento” (ivi: 41-2). Una tale concezione generale della traduzione, nel caso di Benjamin, sfocia in una teorizzazione dai toni anche messianici sull’“affinità metastorica delle lingue”, la quale consisterebbe nel fatto che “in ciascuna di esse, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: *la pura lingua*”, “la vera lingua”, la “lingua della verità, in cui gli ultimi segreti intorno a cui ogni pensiero si affatica sono conservati senza tensione e quasi tacitamente”, di modo che “[l]a versione interlineare del testo sacro è l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione” (ivi: 44,

47, 52). Com'è stato notato da Gurisatti (2018: 166), con la considerazione secondo cui nelle traduzioni “la vita dell'originale raggiunge, in forma sempre rinnovata, il suo ultimo e più comprensivo dispiegamento”, Benjamin mostra di muoversi su un terreno forse non troppo distante da quello dell'ermeneutica filosofica di Gadamer, con i suoi concetti-chiave di “storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*)” e “coscienza della determinazione storica (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*)” – sebbene, ovviamente, il riferimento benjaminiano a un elemento metastorico sembri al contempo segnare una distanza dall'iper-storicismo gadameriano in tal senso.

Ritornando alla questione da cui abbiamo preso le mosse poc'anzi, cioè quella relativa alla componente di alterità o estraneità che è presente nella prassi del tradurre, possiamo dire che, a un *secondo livello*, una tale dimensione di alterità sia legata al fatto che, nel tradurre un testo, si abbia sempre a che fare con il pensiero di un altro, di qualcun altro rispetto a me, che, com'è ovvio, a un livello minimo o massimo proporrà in ogni caso idee “altre” rispetto alle mie, userà parole “altre” rispetto alle mie, avrà pensieri “altri” rispetto ai miei, ecc. D'altra parte, quello che abbiamo esaminato fin qui come il momento di alterità o estraneità che è costitutivo della prassi del tradurre rimanda mediatamente (o, se si vuole, dialetticamente) al suo polo opposto ma logicamente correlato, ovvero al momento di familiarità e affinità che è parimenti costitutivo del tradurre. Giusto per fare un esempio, si pensi, in primo luogo, alla familiarità con la propria lingua, nella quale andrà tradotto il testo in questione. L'idea che si vuol qui suggerire, anche tramite l'utilizzo di una certa terminologia, è quella per cui una prassi come quella del tradurre sia “dialettica” (facendo qui riferimento a un'idea di dialettica abbastanza generale, aperta e non rigorosamente vincolata a un singolo modello di pensiero dialettico, ma non per questo generica o arbitraria) perché vive della dualità, della coesistenza – seppure tesa, non pacifica, mai del tutto appianata – fra impulsi o momenti opposti fra loro, ma egualmente fondamentali. Si tratta di un'idea di dialettica che, per certi versi, può anche ricordare il tipo di “‘dialettica’ [che] non si risolve in un sapere della totalità” ma semmai “in una filosofia dell'ambivalenza” – nella quale “i contrari coesistono” e nella quale riecheggia la “concretezza della vita” e l’“immediatezza dell'*Erfahrung*” (Dal Lago 1994: 150) – di cui, fra gli altri, fu un grande maestro Simmel.

Provando a collegare questi spunti alla “regola aurea” del tradurre da cui avevamo avviato questa riflessione, si può dire che quello che Volpi chiama “il traduttore intelligente” sia una figura che, fra le altre cose,

deve sapersi destreggiare (o, wittgensteinianamente, “raccapezzare”) in una dialettica che prevede il fatto di non essere necessariamente d’accordo con il contenuto del testo che si sta traducendo (e, dunque, di sperimentare possibilmente un forte senso di estraneità rispetto alle idee, ai contenuti o ai discorsi del testo che si sta traducendo, e al servizio del quale ci si sta ponendo) e, al contempo, prevede il fatto di essere tenuti a essere responsabili, diligenti, capaci in una certa misura di distanziamento e distacco da sé. In questo modo, può accadere di porsi al servizio di un testo che magari non si condivide appieno (o talvolta per nulla), ma che esige rispetto proprio per la sua alterità. Sotto questo punto di vista, una componente di non poco conto, all’interno del particolare tipo di “intelligenza” richiesta al traduttore, è rappresentata da una sorta di tatto che deve guidare il traduttore nel suo cauto, lento e delicato avvicinamento all’alterità del testo, nella consapevolezza dell’ineliminabile presenza di pre-concetti e pre-giudizi nel corso del lavoro di traduzione, stante l’inemendabile finitezza di ogni comprendere e agire umano, ma al contempo nella consapevolezza di essere tenuti a fare entrare in gioco tali elementi di pre-comprensione in modo virtuoso e non vizioso. Se è così, allora una prassi come quella della traduzione esige di stabilire una relazione il più aperta, dinamica e fruttuosa possibile fra ciò che è proprio e ciò che è altro, andando a trovare il suo “autentico luogo” nello spazio intermedio che si apre “tra estraneità e familiarità (*zwischen Fremdheit und Vertrautheit*)” (Gadamer 2000: 611)³.

Alla luce di tutto ciò, sembra delinearsi a questo punto una nuova dialettica del tradurre, seppur strettamente collegata a quella fin qui analizzata: ovvero, una dialettica tra, da un lato, l’istanza della medesimezza e l’incancellabile dimensione del sé del traduttore, e, dall’altro lato, l’esigenza di rispettare il più possibile l’alterità dell’altro e lasciar respirare il più possibile il suo testo, trattandolo come un “tu” col quale dialogare con tatto, comprensione e ragionevolezza, evitando di intromettersi in esso e di applicargli qualcosa di estraneo. Tale esigenza, eventualmente (cioè, a seconda dei casi, delle circostanze e dei livelli, che posso sempre essere diversi), può comportare lo sforzo di una parziale trasposizione di sé nel pensiero dell’altro, senza che ciò, del resto, debba assumere le sembianze

³ Per la precisione, Gadamer offre tale definizione a proposito del “compito dell’ermeneutica” e, in particolare, del rapporto fra “coscienza ermeneutica” e “momento della tradizione” (Gadamer 2000: 611). Tuttavia, tenuto conto del modo in cui, nella teoria di Gadamer, la riflessione sul comprendere include anche una riflessione sul tradurre e l’interpretare (Gadamer 2000: 783-5), non appare inopportuno o azzardato applicare quelle parole anche al caso specifico della traduzione.

di una sudditanza di fronte all'alterità in questione, giacché in tal caso verrebbe meno proprio la coscienza e la sensibilità dell'alterità al servizio della quale ci si pone e si ricadrebbe in una forma di annullamento del proprio nell'altro che sarebbe speculare al rischio di un soffocamento dell'altro in nome del proprio. Nello spazio incerto, fluido, sempre mobile e mai garantito una volta per tutte della fedeltà e appartenenza a sé, da un lato, e dell'apertura a ciò che è altro da sé, dall'altro, si gioca la dialettica della traduzione (e in fondo, probabilmente, dell'intera esistenza umana).

L'insistenza, in questa parte del mio contributo, su termini come "parziale" e su espressioni come "per quel che si può" o "il più possibile" deriva dal fatto che, da un lato, trovo ragionevole quanto scrive un filosofo come Davidson (ragionando sull'interpretazione radicale, a partire dalla teoria della traduzione radicale di Quine), allorché afferma che nel "comprendere il linguaggio o le azioni di un agente [...] non abbiamo altra scelta che proiettare la nostra logica nel linguaggio e nelle credenze degli altri", seppur basandoci sull'imprescindibile "vincolo sull'interpretazione" del "*principio di carità*" (Davidson 2006: 56-7). Dall'altro lato, però, ritengo che insistere eccessivamente su una tale proiezione dell'io sul tu, o dell'identico sul non-identico (per esprimere il concetto con una terminologia adorniana), possa anche essere rischioso, e ritengo altresì che vi siano molte modalità differenti e molti livelli diversi in cui possa darsi una tale proiezione di sé sull'altro (di per sé ineludibile, stante l'ineludibilità dell'io per se stesso, stante l'impossibilità di prendere completamente le distanze da sé, dalla propria tradizione, dalla propria lingua di partenza, ecc.). Vale a dire, mi sembra importante evidenziare come vi siano alcuni casi e modi in cui ciò avviene in modo aggressivo e meramente appropriante, e altri casi e modi in cui ciò avviene col massimo rispetto possibile per l'alterità (che, comunque, sarà sempre parziale, cioè mai assoluto o totale, stante l'inesistenza di alcunché di assoluto o totale per creature finite e limitate quali noi siamo), prendendo anche la forma di una messa in discussione di sé proprio grazie al contatto con l'altro, in una modalità ben esemplificata proprio da esperienze quali la traduzione e l'interpretazione (cfr. Picardi 2004: 284). A proposito del rapporto fra comprensione, interpretazione e traduzione, scrive Gadamer:

[il] traduttore deve trasporre il significato del discorso nel contesto in cui vive l'interlocutore a cui si rivolge. Ciò non significa, ovviamente, che egli possa falsare il senso che l'altro interlocutore ha voluto dare al discorso. Tale senso deve essere mantenuto, ma, dovendo essere compreso in un diverso mondo linguistico, va

come ricostruito in un modo nuovo. Ogni traduzione è perciò sempre una interpretazione, anzi si può dire che essa è il compimento dell'interpretazione che il traduttore ha dato della parola che si è trovato di fronte. Il caso della traduzione mette in luce esplicita il linguaggio come *medium* della comprensione. (Gadamer 2000: 783-5)

Pur parlando una lingua molto diversa da quella di Davidson e in parte anche di Gadamer, pure Benjamin definisce la traduzione con parole che esplicitano mirabilmente la succitata dialettica tra affinità ed estraneità, allorché egli scrive:

ogni traduzione è solo un modo pur sempre provvisorio di fare i conti con l'estraneità delle lingue. Altra soluzione che temporale e provvisoria, una soluzione istantanea e definitiva di questa estraneità, rimane vietata agli uomini [...]. [C']è un ingegno filosofico il cui carattere più intimo è l'aspirazione a quella lingua che si annuncia nella traduzione [...]. [I] valore della fedeltà, che è garantita dalla letteralità, è proprio questo: che si esprima, nell'opera, la grande aspirazione all'integrazione linguistica. La vera traduzione è trasparente, non copre l'originale, non gli fa ombra, ma lascia cadere tanto più interamente sull'originale, come rafforzata dal suo proprio mezzo, la luce della pura lingua. [...] Come la tangente tocca la circonferenza di sfuggita e in un solo punto, e come questo contatto sì, ma non il punto, le prescrive la sua legge, per cui essa continua all'infinito la sua via retta, così la traduzione tocca l'originale di sfuggita e solo nel punto infinitamente piccolo del senso, per continuare, secondo la legge della fedeltà, nella libertà del movimento linguistico, la sua propria via. (Benjamin 1995: 45, 47, 49-51)

3. *Margini di traducibilità e (relativa) intraducibilità*

Nel primo paragrafo ho accennato alla presenza, nell'operazione del tradurre, di quella che ho definito come una componente interpretativa. Tale componente, al pari della "dialettica della traduzione" su cui mi sono soffermato nel secondo paragrafo, può esplicitarsi a vari livelli. Essa, infatti, può essere riferita *sia* alle opzioni interpretative che sono in gioco nella resa di singoli termini, soprattutto nel caso di termini particolarmente densi da un punto di vista semantico per via della loro etimologia e della loro "storia degli effetti"⁴; *sia* alle opzioni interpretative riguardanti certe

⁴ Come nota Gadamer 2006: 351, talvolta "[i] vocaboli sono spaventosamente loquaci". Ad esempio, nel caso della traduzione di determinati testi filosofici dal tedesco ad altre lingue, si pensi a termini come *Erscheinung*, *Schein*, *Realität*, *Wirklichkeit*, *Aufhebung*, *Deutung*, *Auslegung*, *Entäußerung*, *Entfremdung*, *Verdinglichung*, *Objektivität*, *Gegenstän-*

scelte di fondo che il traduttore si trova a dover compiere al principio, nello svolgimento e persino alla fine del proprio lavoro (allorché si ritrova a rileggere e ricontrollare il testo con sguardo retrospettivo e acquista viepiù consapevolezza dell'interpretazione del testo che certe scelte traduttive, implicitamente o esplicitamente, suggeriranno ai lettori); *sia* alle opzioni interpretative relative alla massimizzazione dello sforzo di considerare come sensato o comprensibile un testo, anche quando esso si presenta estremamente oscuro.

A tal proposito, nel suo fondamentale saggio *Interpretazione radicale* Davidson richiama l'attenzione sul fatto che, nell'interpretazione, il criterio che ci deve guidare sia il "principio metodologico di interpretare in modo da ottimizzare l'accordo", nonché sul fatto che "l'accordo e il disaccordo [siano] intelligibili solo sullo sfondo di un ampio accordo" (Davidson 1994: 208). Ciò, volendo, si può anche ricollegare a quanto è emerso poc'anzi a proposito del processo dialettico per cui il nostro contatto con l'alterità procede sempre a partire da una familiarità, e per cui quest'ultima, per parte sua, comunque non può fare a meno di esporsi al contatto con l'altro da sé e di arricchirsi e rinnovarsi per suo tramite. Naturalmente, a questo proposito, ci si può domandare se, nel caso del succitato criterio o principio di "massimizzazione dell'accordo" – o, se si preferisce, di "minimizzazione del disaccordo fra l'interprete e l'interpretato" (Coliva 2009: 110) –, ci si trovi solo di fronte a un principio metodologico *stricto sensu* o, piuttosto, anche di fronte a una sorta di componente extrametodica, senza la quale neanche il metodo più affidabile e apparentemente infallibile potrebbe realmente funzionare. In altre parole, ci si può domandare se pratiche ed esperienze umane come la traduzione e l'interpretazione, senza ridimensionare o rinnegare in alcun modo l'importanza che vi svolge una componente definibile come teorica o metodica, siano comunque guidate in una maniera decisiva da capacità gadamerianamente definibili come extrametodiche, cioè per esempio in termini di tatto, sensibilità, capacità di giudizio o gusto.

Si devono proprio a Gadamer alcune riflessioni particolarmente penetranti sul tema che è al centro del presente contributo, ovvero il tradurre inteso come prassi di natura particolare: cioè, una prassi guidata da una specifica ragionevolezza, basata su una compresenza "dialettica" di aspetti e momenti diversi (ma parimenti decisivi) e, possiamo aggiungere,

dlichkeit, Umwelt, Welt, e alle differenti traduzioni che ne sono state proposte, con la sedimentazione di una molteplicità di strati di senso e le implicazioni interpretative che ciascuna scelta traduttiva comporta.

consapevole dell'ineliminabilità di un certo tasso di indeterminatezza e imperfezione, ma non per questo disposta a lasciarsi banalmente accusare di erroneità. Ora, un'altra dialettica che è tipicamente in gioco nell'attività del tradurre è quella tra l'esigenza della massima fedeltà, da un lato, e la non minore esigenza di una grande libertà, dall'altro. Anche di questi aspetti sembra essere particolarmente cosciente l'autore di *Verità e metodo*, ad esempio allorché afferma enfaticamente che la verità della "coscienza ermeneuticamente illuminata", come si legge nel saggio *Semantica ed ermeneutica*, "è la verità della traduzione", la cui "superiorità sta nel far divenire proprio ciò che è estraneo, non col dissolverlo criticamente o col riprodurlo in modo non critico, ma col portarlo a una nuova valenza, in quanto lo espone [...] nel suo proprio orizzonte. Il tradurre fa passare l'estraneo e il proprio in una nuova figura, in quanto tien fermo il punto di vista dell'altro in rapporto a sé" (Gadamer 1996: 134). Come scrive Gadamer nel saggio *Ermeneutica classica e filosofica*,

l'operazione del tradurre presenta sempre una certa "libertà". Esso presuppone non soltanto la piena comprensione della lingua straniera, ma, ancor di più, pure la comprensione dell'autentica intenzione di senso di ciò che è stato espresso. Ogni interprete che voglia risultare comprensibile deve portare nuovamente al linguaggio, cioè farlo nuovamente parlare, ciò che è stato inteso. La prestazione dell'"ermeneutica" consiste sempre in una tale trasmissione di un mondo in un altro. (Gadamer 2012: 50)

A proposito di questi argomenti, nel saggio *Linguaggio e comprensione* Gadamer aggiunge anche che "la miseria del tradurre", soprattutto nel caso di certe "orribili costruzioni che ci vengono offerte [...] nelle traduzioni di libri – lettera senza spirito", deriva dal fatto che

l'unità di senso che possiede una frase non si lascia rendere tramite la semplice attribuzione di membri della frase ai membri corrispondenti dell'altra lingua [...]. Ciò che là manca, e che costituisce appunto il linguaggio, è il fatto che una parola ne produce un'altra, che ogni parola viene richiamata dall'altra, ed essa stessa mantiene a sua volta aperto il processo del pensiero. Una frase tradotta, quando non sia talmente trasformata da un maestro dell'arte del tradurre che non le si possa più riconoscere che un'altra frase vivente le stia dietro, è come una carta geografica rispetto al paesaggio. (Gadamer 1996: 164)

Coerentemente con l'impianto generale della sua ermeneutica filosofica, Gadamer si sofferma sulla prassi del tradurre all'interno della sua concezione filosofica generale del comprendere, talvolta sottolineando

anche le difficoltà e le insidie della traduzione. Così, ad esempio, riflettendo su quella che ho chiamato poc'anzi la dialettica tra fedeltà e libertà che ha luogo in ogni traduzione, nel saggio *Uomo e linguaggio* egli afferma che nessuna traduzione, neanche quella più completa e tendente a essere considerata come perfetta, “può supplire l'originale”, giacché “[il] senso multirelazionale di ciò che è detto [...] solo nell'originarietà del dire arriva a esprimersi”: così, “[il] compito del traduttore deve essere quindi sempre quello di non raffigurare ciò che è detto, ma mettersi nella direzione di ciò che è detto, cioè nel suo senso, per trasferire nella direzione del proprio dire quello che deve essere detto” (ivi: 122-3). Per certi versi impossibile – perlomeno se ci si attiene a un irrealizzabile ideale di perfezione come completa univocità e assenza di lacune, imperfezioni, interpretazioni o finanche “invenzioni” –, eppure altrettanto indubitabilmente imprescindibile e necessario, “il processo del tradurre” offre per Gadamer una testimonianza dell’“intero segreto della comprensione umana del mondo e della comunicazione sociale” (ivi: 173).

Riguardo a quelle che ho chiamato poc'anzi le difficoltà e le insidie della traduzione, è importante notare come Gadamer si sia soffermato anche su un'altra dialettica, cioè quella di “[p]rossimità e distanza” fra il linguaggio della filosofia e quello della poesia, sulla base dell'idea di una “feconda tensione” fra questi diversi linguaggi (Gadamer 1986: 186) e con un'attenzione focalizzata su ciò che una tale tensione implica per la prassi del tradurre. Così, ad esempio, nel saggio *Filosofia e poesia* Gadamer afferma che “la prossimità tra poesia e filosofia [consiste] nello scostarsi di entrambe dal commercio linguistico della prassi quotidiana e delle scienze sperimentali”, per il fatto che la “parola poetica, [...] altrettanto quanto la parola filosofica, è in grado di stare salda (*stehen*) e di enunciarsi con una propria specifica autorità nell'isolamento del 'testo' in cui si esprime” (ivi: 187-8). Sono numerose e interessanti, per l'autore di *Verità e metodo*, le conseguenze di questo discorso, fra le quali, ad esempio, quella per cui, in ultima analisi, “l'esauriente analisi interpretativa di una poesia” è una sorta di “compito irrealizzabile” (ivi: 193) ma al contempo indispensabile, nonché quella per cui, stante l'essere “intrecciata indissolubilmente da un lato col suono e dall'altro col significato” della parola poetica, talvolta ci si trova di fronte al “caso della intraducibilità nella sua più radicale incondizionatezza” (ivi: 165). Come si legge nel saggio *Poesia e dialogo*, “la poesia si oppone [...] crudelmente alla traduzione in una lingua straniera” (Gadamer 2022: 123).

È una tesi, quella dei limiti della traducibilità di determinati tipi di testi, che ricorre con una certa frequenza negli scritti di Gadamer, a testimonianza della sua importanza per il filosofo tedesco, ma senza che questo debba spingere a intendere la sua concezione ermeneutica come sbilanciata dal lato delle teorie dell'incommensurabilità, intraducibilità e, di qui, impossibilità della comprensione fra traduttore e tradotto, o fra interprete e interpretato. In un contesto differente, cioè quello di una riflessione sull'idea stessa di schema concettuale (nell'omonimo saggio del 1974) e sulle sue implicazioni per una resa dei conti con il relativismo concettuale, Davidson ha notato "come ci possano essere due casi: *intraducibilità totale* [o] *intraducibilità parziale*" (Coliva 2009: 104-5). Tenendo adeguatamente conto delle differenze, a vari livelli, fra Davidson e Gadamer, ma provando altresì a non lasciarci sfuggire la possibilità di cogliere affinità stimolanti e fruttuose tra i loro discorsi, possiamo evidenziare come Gadamer, sulla base di una concezione che non sembra mai negare, in linea di principio, la possibilità della comprensione reciproca, dell'intesa e della "fusione di orizzonti" (e, dunque, anche della traduzione di qualcosa in qualcos'altro), sottolinei al contempo l'esistenza di gradi diversi di traducibilità nel momento in cui tale riflessione si sposta sul piano del rapporto fra tipologie testuali differenti. Fra tali tipologie, Gadamer mostra di avere soprattutto in mente, per l'appunto, la poesia, arrivando a parlare di "impossibilità di tradurre nella propria lingua poesie liriche scritte in lingua straniera o di comprenderle appieno solo in versione tradotta", per via dell'"intreccio talmente stretto fra evento di significato ed evento di suono" che si instaura "[n]el testo poetico originale" (Gadamer 2022: 56). Perciò, scrive Gadamer:

La traduzione di testi letterari è essa stessa ancora un compito poetico-letterario in cui si può riuscire solo per approssimazione. Il caso estremo di una "letteratura" prossima all'intraducibilità totale è l'ideale della lirica simbolista, della *poésie pure*. Questa rappresenta la conseguenza estrema di una configurazione linguistica che si lascia del tutto alle spalle la comunicazione dei contenuti per privilegiare l'esecuzione (*Vollzug*). Quando significato e suono si tengono vicendevolmente in equilibrio come se fossero autonomi centri di gravità, di modo che l'unità del discorso possa realizzarsi senza alcun altro mezzo sintattico (ed è questo, in un certo senso, l'ideale di Mallarmé), il senso unitario del discorso non viene messo in pericolo oppure sospeso. [...] L'ideale di una poesia "pura" dimostra invece come il linguaggio parli nella sua piena idealità sensibile, nella quale senso e suono sono diventati uno. (Gadamer 2022: 65-6. Cfr. anche Gadamer 1986: 165-6, 193-4; Gadamer 1996: 340-1)

4. L'“ingegno filosofico” del tradurre e la prassi ragionevole del “seguire una regola”

Come osserva Gadamer nel saggio *Fenomenologia del rituale e del linguaggio*, il nostro costitutivo dimorare nel mondo sempre mobile, fluido e dinamico della *praxis* fa sì che “‘giusto’ [...] non vuol dire accordo con una regola prescritta”, bensì “corretta applicazione di regole” (Gadamer 2005: 194). Ci si può domandare se, come e quanto un tale ragionamento possa risultare utile e fecondo anche per una riflessione sulla prassi della traduzione. Da un lato, il fatto che l'operazione del tradurre un testo si basi, fra le altre cose, sul possesso di determinate regole (prime fra tutte quelle relative alla lingua di provenienza e alla lingua di arrivo), è piuttosto ovvio. Dall'altro lato, il fatto che l'operazione del tradurre (così come la gran parte delle pratiche ed esperienze umane) non sia riconducibile *sic et simpliciter* al possesso di tali regole e ad un sapere meramente teorico o tecnico, ma implichi in maniera parimenti determinante un sapere pratico-applicativo come capacità di far uso in maniera corretta, ragionevole e adeguata delle regole, è altrettanto evidente.

È una circostanza piuttosto nota che Gadamer, in diverse occasioni, abbia indicato nelle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein una delle letture più stimolanti e influenti da lui effettuate negli anni successivi alla pubblicazione di *Verità e metodo* (Gadamer 1994: 79). Ed è ancora più noto che proprio “alla regola e al seguire una regola è riservato [...] un amplissimo spazio nelle *Ricerche*”, là dove Wittgenstein si domanda “come e in che senso l'uso (l'impiego o applicazione) [sia] limitato da regole”, ovvero come si faccia “a sapere come deve essere applicata una regola, [...] ‘a decidere qual è, in un punto determinato, il passo giusto’”, giungendo alla conclusione che “l'applicazione (o l'impiego) di una parola [...] non è dovunque limitata da regole” e che “si deve dire che ‘seguire una regola’ è una prassi” (Perissinotto 2018: 190-2, 201). Seppur riflettendo generalmente su problemi di altro tipo rispetto a quelli appena visti con Gadamer sulla traduzione di un testo filosofico o poetico, Wittgenstein trae comunque le conseguenze più radicali su un tema, come quello dell'applicazione delle regole, che è in grado di dischiudere orizzonti stimolanti e fecondi per la riflessione filosofica su una grande varietà di questioni, inclusa quella del tradurre.

Spiegando che l'“applicazione rimane un criterio della comprensione” (Wittgenstein 1999b: 80)⁵ e che quest'ultima significa “[p]adroneggiare una tecnica” (ivi: 81), Wittgenstein afferma che

[s]eguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono *abitudini* (usi, istituzioni). [...] “[S]eguire la regola” è una prassi. [...] “In che modo posso seguire una regola?” – se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco così. Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega. Allora sono disposto a dire: “Ecco, agisco proprio così”. (ivi: 107, 109, 113)

Alla luce di una tale riflessione, è la nozione stessa di regola, al pari di quella di apprendimento delle regole, a configurarsi come ampia, duttile, flessibile, non schematica o rigida, cosicché Wittgenstein può scrivere:

La regola può essere un ausilio nell'insegnamento del giuoco. [...] – Oppure è uno strumento del giuoco stesso. – Oppure ancora: Una regola non trova impiego né nell'addestramento né nel giuoco stesso, e non è neppure depositata in un elenco di regole. S'impara il giuoco osservando come altri giocano. (Wittgenstein 1999b: 40)

O ancora:

“Ma allora l'applicazione della parola non è regolata, e non regolato il giuoco che giochiamo con essa”. – Non è limitato dovunque da regole; ma non esiste neppure nessuna regola che fissi, per esempio, quanto in alto o con quale forza si possa lanciare la palla da tennis, e tuttavia il tennis è un giuoco e ha anche regole. (ivi: 48)

Sembra delinarsi, a partire da qui, un singolare rapporto di discontinuità e insieme di continuità fra il possesso di certe regole e la capacità di applicarle correttamente, per non dire di applicarle esattamente – però, secondo una nozione di esattezza che non può essere a sua volta determinata esattamente, lasciando cioè un certo margine di indeterminatezza e quindi di (proficua, anzi vitale) imprecisione, dal momento che “tutto dipende da che cosa chiamiamo ‘lo scopo’” e, come si è già detto, “*un*

⁵ Naturalmente, è bene tenere presente che il comprendere a cui accenna Wittgenstein non va concepito secondo un modello soggettivistico incentrato su qualcosa come la nozione di “stato psichico” o di “processo psichico” (Wittgenstein 1999b: 80, 83), ma va ricondotto semmai a un apprendimento condiviso legato a una prassi intersoggettiva, a una “pratica quotidiana del gioco”, a “un uso stabile” o anche a “un’abitudine” (ivi: 107).

ideale di precisione non è prestabilito; non sappiamo come concepirlo” (ivi: 59). Dal punto di vista di Wittgenstein, “non siamo muniti di regole per tutte le sue [*scil.* di una parola] possibili applicazioni” (ivi: 54). Quale aspetto potrebbe mai avere, infatti, “[u]n giuoco che sia completamente limitato da regole? Un giuoco le cui regole non lascino infiltrarsi nessun dubbio, gli tappino tutti i buchi? – Non possiamo anche immaginare una regola che governi l’applicazione delle regole? [...] Non potremmo immaginare ulteriori regole, intese a chiarire *questa?*”, si chiede Wittgenstein (1999b: 56-7). La risposta, chiaramente, è “No”, se vogliamo evitare di cadere sia in una sorta di *regressus ad infinitum*, sia in una teorizzazione magari affascinante ma indubitabilmente slegata da ciò che le nostre prassi ci testimoniano con il loro carattere non del tutto ordinato ma, al contempo, ben rodato, normalmente “giusto” e ben funzionante (tanto nel caso di operazioni complesse e sofisticate come la traduzione e l’interpretazione di un testo, quanto nel caso dello stesso darsi quotidiano della nostra esperienza).

Ritornando per un’ultima volta alla “regola aurea” del tradurre proposta da Volpi, alla luce di quanto è emerso nei paragrafi precedenti possiamo aggiungere che, probabilmente, il “traduttore intelligente” è anche una figura che deve sapere applicare le regole (ad esempio, nel tradurre certi termini in un determinato modo) anche quando manca una regola univoca che lo istruisca su come applicare tali regole. In definitiva, l’“ingegno filosofico” che si esprime nella traduzione (per dirla con Benjamin) sembra configurarsi come un sapere che, accanto all’ovvio requisito del possesso di conoscenze, regole e norme, prevede una non meno decisiva componente paragonabile a una sorta di tatto, a una sensibilità che il traduttore deve possedere e, soprattutto, deve saper usare. Sotto questo punto di vista, il “traduttore intelligente” di Volpi non deve soltanto sapere interpretare con cura, ma in un certo senso deve anche sapere un po’ “indovinare” (per riprendere un concetto-chiave emerso nel primo paragrafo a partire da una citazione di Wittgenstein) e forse persino “improvvisare”. Ciò è inteso qui nel senso che sono costituivi proprio dell’improvvisazione – concepita in senso ampio come capacità generale dell’essere umano di far fronte all’imprevisto e all’ignoto – una particolare intelligenza pratica, una sorta di “agire senza sapere esattamente che cosa e come fare”, “qualcosa che si fa [...] senza sapere come applicare una regola di azione” (eppure, cionondimeno applicando e, dunque, agendo), un “eccellente ‘sapere come’ [che] non dipende dall’applicazione necessaria di regole e modelli e ha piuttosto a che fare con una particolare sensibilità”, cioè per l’apunto “una questione di tatto” (Bertinetto 2018: 68-9, 74).

Così, provando ad applicare al caso specifico della prassi del tradurre queste idee sul carattere non metodicamente regolato da regole del “seguire le regole”, può venire facilmente in mente il fatto che, a volte, il massimo sforzo di precisione nel tradurre finisca per mettere capo alla constatazione dell’impossibilità di conseguire una esattezza o precisione definitiva. Lungi dal dover suscitare solo impressioni negative di delusione o scoraggiamento per lo smarrimento di determinate certezze (o pseudo-certezze, a seconda dei punti di vista), il riconoscimento del fatto che “non esiste *la* traduzione giusta” (Penco 2006: 157) può invece produrre qualcosa di positivo. A proposito di una pratica artistica come la musica jazz è stato affermato che “[u]n’estetica dell’imperfezione, un’estetica quindi che accetti questo elemento umano dell’arte, potrebbe non limitarsi al jazz, ma rivelarsi preziosa per informare i nostri atteggiamenti nei confronti di altre discipline” (Gioia 2013: 73). Non è impossibile pensare che anche pratiche come quelle della traduzione e dell’interpretazione – mai interamente determinate, esatte o perfette (secondo una nozione un po’ standard di perfezione), eppure non per questo “sbagliate” – possano condurre alla maturazione di una consapevolezza diversa dell’incertezza e di una valutazione più serena dell’imperfezione. Il che, sia detto qui *en passant*, non equivale peraltro, nel contesto del presente contributo, a un’adesione alla cosiddetta “concezione imperfezionista” dell’improvvisazione o di altre esperienze estetiche (una concezione, quest’ultima, contro la quale ha esposto diverse obiezioni ragionevoli Bertinetto 2021: 145-52).

In conclusione, prendendo le mosse da un’idea generale di indeterminatezza della traduzione, e passando attraverso il riconoscimento di una serie di aspetti che configurano una dialettica aperta nel processo del tradurre (nonché attraverso il riconoscimento di certi margini di relativa in-traducibilità nel caso di determinate tipologie testuali), siamo giunti alla questione relativa alla necessità, anche nel corso di una traduzione, di applicare certe regole senza avere a disposizione una regola precisa che guidi tale applicazione⁶. Ciò, in primo luogo, ci riconduce all’idea secondo

⁶ In fin dei conti, a proposito del rapporto fra il possesso delle regole e l’uso o l’applicazione delle stesse – o, più precisamente, a proposito del rapporto fra l’intelletto come “facoltà delle regole” e la facoltà di giudizio come “facoltà di sussumere sotto delle regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o non stia sotto una data regola” –, già Kant spiegava come quest’ultima facoltà, a differenza dell’intelletto (che “è capace di essere istruito e attrezzato mediante delle regole”), andasse concepita come “un talento particolare, che non può essere insegnato, ma solo esercitato” (Kant 2004: 295).

cui nel tradurre sia sempre presente, a vari livelli, una componente interpretativa, individuabile nella sua forma più elementare, ad esempio, nel fatto che, nell'offrire una traduzione di un certo testo, se ne offra sempre automaticamente anche un'interpretazione, così come nel fatto che, durante il processo stesso di traduzione, ci si ritrovi continuamente esposti al compito di scegliere fra diverse traduzioni possibili dei termini che, inevitabilmente, contengono in sé anche le sedimentazioni di determinate interpretazioni. E poi, in secondo luogo, ciò ci riconduce – attraverso l'unione di alcuni spunti wittgensteiniani a talune suggestioni gadameriane (Di Cesare 2007: 220-2) – all'idea di una particolare forma di ragionevolezza e sensibilità (o, volendo, di tatto e di intelligenza pratica) che costituisce un'indispensabile componente extrametodica che, al pari della padronanza di norme o metodi per tradurre o interpretare, concorre in maniera decisiva al raggiungimento del risultato sperato: cioè, la realizzazione di una traduzione valida e "giusta" ma, anche nel migliore dei casi, comunque incompiuta e imperfetta, o meglio perfettibile.

Lungi dal condurre a una sottovalutazione dell'importanza di regole e tecniche, o peggio ancora a un'apologia dell'impreparazione e della trascuratezza, una siffatta coscienza dell'insufficienza della mera padronanza delle regole (pur nella loro ovvia indispensabilità) di fronte ai compiti del tradurre ci insegna che anche in ogni pratica di traduzione, così come in tante altre prassi della nostra vita, non è probabilmente evitabile il contatto con un momento di ignoto, inatteso e impreveduto. Tale momento va certamente fronteggiato con le regole che si posseggono e con gli strumenti con i quali si è attrezzati, ma al contempo con la consapevolezza che, nel corso dell'esperienza viva e concreta, non ci sarà alcuna regola ulteriore in grado di istruirci tecnicamente o meccanicamente su come applicare tali regole o strumenti, e che sarà semmai la prassi stessa a istruirci e guidarci.

Bibliografia

Benjamin, W., *Il compito del traduttore*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, ed. it. a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1995, pp. 39-52.

Bertinetto, A., *Valore e autonomia dell'improvvisazione. Tra arti e pratiche*, in I. Pelgrefi (a cura di), *Improvvisazione. Annuario Kaiak 3*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, pp. 61-88.

Bertinetto, A., *Estetica dell'improvvisazione*, Bologna, il Mulino, 2021.

Coliva, A., *I modi del relativismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

- Dal Lago, A., *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, il Mulino, 1994.
- Davidson, D., *Verità e interpretazione*, tr. it. R. Brigati, ed. it. a cura di E. Picardi, Bologna, il Mulino, 1994.
- Davidson, D., *Sulla verità*, tr. it. S. Levi, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Di Cesare, D., *Gadamer*, Bologna, il Mulino, 2007.
- Figal, G., *Oggettualità. Esperienza ermeneutica e filosofia*, tr. it. e cura di A. Cimini, Milano, Bompiani, 2012.
- Gadamer, H.-G., *L'attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, tr. it. L. Bot-tani, R. Dottori, ed. it. a cura di R. Dottori, Genova, Marietti, 1986.
- Gadamer, H.-G., *Il movimento fenomenologico*, tr. it. C. Sinigaglia, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Gadamer, H.-G., *Verità e metodo 2. Integrazioni*, tr. it. e cura di R. Dottori, Milano, Bompiani, 1996.
- Gadamer, H.-G., *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, tr. it. e cura di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 2000.
- Gadamer, H.-G., *Linguaggio*, tr. it. e cura di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Gadamer, H.-G., *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, tr. it. e cura di G.B. Demarta, Milano, Bompiani, 2006.
- Gadamer, H.-G., *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, tr. it. e cura di S. Marino, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012.
- Gadamer, H.-G., *Scritti di estetica*, tr. it. di G. Bonanni rivista da S. Marino, E. Romagnoli, nuova ed. it. a cura di S. Marino, E. Romagnoli, Milano, Aesthetica Edizioni, 2022.
- Gioia, T., *L'arte imperfetta. Il jazz e la cultura contemporanea*, tr. it. F. Paracchini, Milano, Excelsior 188, 2013.
- Gurisatti, G., *Traduzione*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 163-6.
- Kant, I., *Critica della ragion pura*, tr. it. e cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004.
- Origgi, G., *Quine*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Penco, C., *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Perissinotto, L., *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- Perissinotto, L., *Introduzione a Wittgenstein*, Bologna, il Mulino, 2018.
- Picardi, E., *La verità nell'interpretazione. Alcune osservazioni su Gadamer e Davidson*, in M. Gardini, G. Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*, Maccrata, Quodlibet, 2004, pp. 275-86.
- Quine, W. V. O., *Parola e oggetto*, tr. it. F. Mondadori, Milano, il Saggiatore, 1970.
- Tripodi, P., *Storia della filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2015.

Vigna, C., Zanardo, S. (a cura di), *La Regola d'oro come etica universale*, Milano, Vita e Pensiero, 2005.

Volpi, F., *Avvertenza del curatore della nuova edizione italiana*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, rivista da F. Volpi, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2008, pp. 5-6.

Wittgenstein, L., *Della certezza*, tr. it. M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1999a.

Wittgenstein, L., *Ricerche filosofiche*, tr. it. R. Piovesan, M. Trinchero, ed. it. a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1999b.