

TRADUZIONE E TRADIMENTO¹

Luigi Cimmino
(Università degli Studi di Perugia)

Abstract

The essay revolves around the well-known saying – subscribed by almost every translator – according to which translations are always (partially) misrepresentations. Saying that runs the risk of ending up in a sort of paradox: in order to be aware to what extent the target language do not correctly translate the source language one, sure enough, has to understand the precise meanings of the latter. But, that being the case, why doesn't the translation come off? The translator understands by any chance the meanings perfectly but lacks the words? And meanings are consequently something separate from linguistic signs, something you can understand without being able to utter? The essay tries to give the “well-known saying” its due, without embracing the theory of the “pure meaning” which only seems to be a product of a bad philosophy.

Keywords: meaning, translation, paradox, art, use of language

That is why no later books satisfy us
like those which were read to us in
childhood – for those promised a
world of great simplicity of which we
knew the rules, but the later books are
complicated and contradictory with
experience; they are formed out of our
own disappointing memories

(Graham Greene, *The Ministry of Fear*)

¹ Il presente testo amplia, anche nei temi, un mio breve intervento su “studiumbri” n. 8.

1. Perché, nel tradurre, sembra impossibile tradire

Difficile incontrare un traduttore, soprattutto se bravo, che non sia convinto dell'adagio per cui "tradurre è in parte tradire". Non ho mai conosciuto un traduttore che non ripeta immancabilmente il mantra dell'*impossibilità* della traduzione perfetta. Più raro ci si chieda perché mai sia così. Eppure in ambito sentimentale, e nelle idee, si tradisce dolosamente proprio perché si può e deve esser fedeli. Possibile che i traduttori, nel tradire, distorcano intenzionalmente un testo, senza fra l'altro godere i vantaggi dei tradizionali tipi di tradimento?

A quale condizione posso *sapere* mentre traduco – questo il punto – che sto tradendo la lingua di partenza? Come posso insomma essere infedele se non ho di fronte alla mente l'intero significato che devo fedelmente trasportare? Devo pur capire che il significato in questione nella lingua d'arrivo è travisato, perciò coglierlo immacolato nella lingua di partenza. Traducendo *apple* in italiano, trasferisco il significato MELA nell'italiano "mela"². Ma se colgo *in toto* il significato di quanto intendo tradurre, per quale ragione non riesco poi a tradurlo? Forse perché in alcuni casi non esiste un termine corrispondente? Se il significato è un'entità trasparente ed evidente che la mente afferra e a cui associa un suono o un segno convenzionali, perché mai non dovrei trovare nella mia lingua un suono o segno del genere, una veste arbitrariamente idonea? Se d'altro canto il significato da tradurre non lo afferro, come posso rendermi conto di tradire? Dell'eventuale travisamento se ne potrà certamente accorgere un altro traduttore, migliore di me. Se invece il significato non fosse addirittura afferrabile chi, da quale prospettiva, sancisce il tradimento? La conseguenza è sempre e

² *Ovviamente*, volendo indicare il significato comune alle due parole, traducendo in italiano, non posso far altro che stabilire convenzionalmente ad esempio che MELA, scritto in caratteri maiuscoli, sia il significato comune a "apple" e "mela". Nella pretesa di indicare il significato comune, ripetendo la parola che lo esprime, c'è qualcosa che non funziona. Quasi che il significato mentale *in sé* fosse di una materia eterea e incomunicabile che si fa parola *associandosi* a un segno convenzionale.

comunque che una *perfetta fedeltà semantica* rimane la condizione del tradurre. Anzi no! Neppure questa è la conseguenza. Una fedeltà che non ammetta violazioni non è neppure fedeltà: mancando la possibilità di errare, in amore come nel tradurre, viene meno anche il comportamento fedele!

Una conclusione del genere nasce nelle aule di filosofia, e in una certa idea che in queste ci si fa del significato, non nelle discussioni fra traduttori, nella ricerca ossessiva della versione migliore, nella gelosia con cui, quando si crede di aver afferrato la perla traduttiva, si attende la versione a stampa senza comunicarla a nessuno. Quale sia questa idea del significato, da dove nasca e che problemi generi, son tutte questioni che in questa sede lasciamo ai filosofi. Qui cerchiamo di capire in che contesto, a quali condizioni, nasce la percezione della “parziale” intraducibilità delle parole, e delle frasi, e la conseguente percezione del tradimento; di un tradimento *sui generis*, a volte inevitabile e senza colpa, che genera inadeguatezza ma non rimorsi. Penso fra l’altro che qualche accenno a riguardo offra anche spunti per discutere la questione astratta trattata nelle aule di filosofia.

In quanto segue vorrei anzitutto dare alcuni suggerimenti (nell’ultimo paragrafo), non più di questi, riguardo ai casi in cui nel tradurre è possibile, in linea di principio, il tradimento, cercando di capire in base a quali condizioni.

2. La traduzione

Fornisco tre indicazioni generali e progressive, assai sintetiche. Prima di arrivare alla possibilità del tradimento occorre sgombrare il campo da una serie di equivoci. La prima (2.1) riguarda termini che si presume falsamente non possano essere tradotti; si tratta in realtà di errori, a volte generati da pasticci concettuali della stessa lingua di partenza, e che quindi non chiamano in campo alcun tradimento *consapevole*. A tale argomento dedicheremo lo spazio maggiore. La seconda (2.2) ha a che fare con difficoltà concernenti lo stile, e qui cominciano vere e proprie difficoltà che a volte riguardano, non sempre, l’aspetto semantico delle parole. La terza (2.3) è quella in

cui un parziale tradimento diventa possibile e in certa misura inevitabile. Un aspetto considerato in 2.1 si riversa anche nel tema di 2.3, cosa che dovrebbe sottolineare come la grande difficoltà della traduzione – ovviamente sempre in generale – riguarda la letteratura più che la saggistica. Gli esempi portati sono a dir poco scarsi, e può ben essere che le mie osservazioni appaiano discutibili. Quanto interessa, di là dalla correttezza degli esempi, è il *tipo* di difficoltà che questi rivelano.

2.1 Tradimenti apparenti.

Gli esempi, anche in 2.2, sono soprattutto presi dalle scienze umane e dalla filosofia - dove il tradimento è per lo più apparente - soprattutto nelle traduzioni dal tedesco e dall'inglese.

Il primo di questi riguarda il verbo tedesco *erleben* e le sue aggettivazioni e nominalizzazioni (ad esempio il sostantivo *Erlebnis* o l'aggettivo *erlebt*). Il tedesco oltre al verbo *leben*, che significa “vivere”, possiede anche il verbo *erleben*, formato appunto da *leben* e dal prefisso *er-*, che spesso indica la “riuscita”, la “soddisfazione” di quanto espresso dal verbo base (*blicken*, ad esempio, vuol dire “guardare”, *erblicken*, “scorgere”). Ebbene, nella traduzione dei grandi testi della tradizione fenomenologica tedesca, in particolare nelle traduzioni delle opere di Edmund Husserl, è sembrato che *erleben* non avesse un corrispettivo in italiano, tanto da lasciarlo a volte non tradotto in tedesco. Quasi che solo le parole italiane che gli girano intorno permettessero al lettore di suggerire un concetto che la mente italiana non possiede. Se *leben* è “vivere”, cosa mai significherebbe *erleben*, una “vita riuscita”? In realtà il *busillis* è piuttosto semplice da sciogliere. In italiano posso dire sia “ho vissuto bene per molti anni” sia “ho vissuto momenti felici”. Nel secondo caso, i “momenti felici” sono quello che un tempo si chiamava nelle grammatiche latine “complemento dell'oggetto interno”, un sottoinsieme dell'insieme costituito dal vivere: “*omnes volunt vitam beatam vivere*”, “*vicimus, o socii, et magnam pugnavimus pugnam*”. I momenti *vissuti* non sono cioè qualcosa di diverso dal vivere, laddove, ad esempio, l'oggetto del mangiare, oggetto esterno, è

fortunatamente un'entità ben distinta dal mangiare. Mentre quindi in italiano abbiamo sempre uno stesso verbo, in tedesco ne abbiamo due, con *erleben* che viene utilizzato per esprimere appunto oggetti interni. Detto in altro modo: i momenti che vengono *erlebt*, sono un sottoinsieme (proprio) del *leben*, del “vivere”.

Ma al sospetto che l'*erleben* tedesco avesse in sé chissà quali *mantra* semantici si è aggiunta, nel tradurre Husserl, una difficoltà dovuta ai contenuti espressi dal filosofo tedesco. Husserl afferma infatti che a essere *erlebt* (quindi per noi “vissuti”) sono ad esempio *Ein Rot, ein Blau* ecc.³, vale a dire “un rosso”, “un blu” e qui, e in molti casi analoghi, il traduttore ha tentennato, perché dire in italiano che “si vive un rosso o un blu”, sembra avere poco senso. Sembra piuttosto si possa avere *esperienza* di un rosso o di un blu, dove il verbo “esperire” non regge appunto “oggetti interni”: ciò che viene esperito non è un sottoinsieme dell' “esperire”. Così, si è pensato di inserire nella traduzione di *erleben* la parola “vivere”, e allo stesso tempo, per rendere la frase sensata quando vengono *erlebt* entità come il rosso o il blu, di aggiungere “esperire”, che sopporta oggetti esterni. L'ircocervo che ne è venuto è stato “esperire vivente” (quasi se ne desse uno morto!) per il verbo, e una “esperienza vissuta”, altrettanto enigmatica, per il sostantivo *Erlebnis*. I dati fenomenologici husserliani, in italiano, sono quindi a un tempo, momenti del vivere (parti d'esperienza) ed entità *di cui* si ha esperienza. Se ci si fosse limitati a tradurre alla lettera *erleben* con “vivere”, il lettore italiano avrebbe compreso tutto quello che Husserl vuole dire. Magari, come credo, anche le difficoltà della sua proposta.

Ora, è pur vero che *Erleben* appare spesso in contesti in cui non può sempre essere tradotto con “vissuto”. Nei paesi di lingua tedesca avvisi pubblicitari che contengono il termine sono, ad esempio, più che frequenti. In “*das Erlebnis Portugal*” o “*Erlebnisse, die man nie vergisst*”, se la resa in italiano è rispettivamente “il vissuto Portogallo” e “vissuti che non si dimenticano mai”, il primo è quasi senza senso e il secondo assomiglia più al resoconto di una seduta psicoanalitica che a una pubblicità: molto meglio in tal caso usare

³ Cfr., ad esempio, Husserl *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Niemeyer, Tübingen 1980, § 40, p. 437.

“esperienza”. Ma in tal caso l’uso in tedesco del termine *Erlebnis* è dovuto all’accentuazione di una prospettiva diversa da quella suggerita in italiano. In tedesco si tende ad accentuare l’effetto psicologico che il “Portogallo” e determinati eventi di cui si ha esperienza hanno sul soggetto, in italiano l’accento è puntato sugli eventi che si vuole producano determinate reazioni emotive. Rimane, se si ha a che fare con discorsi di tipo filosofico, che termini che hanno una portata semantica differente – per ripeterlo: l’uno permette oggetti interni l’altro no – non possono essere unificati come se costituissero un unico concetto, il misterioso connubio dell’“esperienza vissuta” o dell’“esperire vivente”. Se in Husserl l’*Erlebnis* è un problema, lo è eventualmente per le conseguenze che i *visuti* hanno nella sua filosofia.

Analogie con la problematica dell’ *erleben*, a prescindere dai problemi di traduzione, l’inglese *to know* sembra di primo acchito averle: anche *to know*, si potrebbe dire, presenta, per quanto in senso assai diverso, una indeterminatezza semantica rispetto ad altre lingue, fra le quali la nostra, dovuta all’indistinzione fra “sapere” e “conoscere” (o fra *connaitre* e *savoir* in francese e *wissen* ed *erkennen* in tedesco). In realtà l’apparenza non potrebbe essere a riguardo maggiore. Di fronte alla supposizione che “conoscere” e “sapere” non abbiano equivalenti nella lingua inglese già basterebbe umilmente riflettere su come si possa «hardly suppose that speakers of English lack the epistemological concerns of the rest of the civilized world»⁴. Per quante riserve si possano avere verso la filosofia in lingua inglese, l’ipotesi sarebbe francamente eccessiva.

L’autore da cui abbiamo tratto la citazione, Paul Ziff, inserisce la discussione della presunta distinzione di significato fra i due verbi italiani (e i corrispettivi di altre lingue) all’interno di un testo di epistemologia dove si propone un certo tipo di teoria coerentistica della conoscenza. Le sue osservazioni sulla presunta indeterminatezza del verbo inglese sono quindi inserite all’interno di un’ampia messe di considerazioni sui vari “sensi” e contesti d’uso di *to know*, che qui non possono essere commentate. Non credo proprio che *knowledge*, come pure è sostenuto da Ziff, venga a volte

⁴ P. Ziff, P., *Epistemic Analysis. A coherence theory of knowledge*, Reidel, Dordrecht 1984, p. 8.

tradotto in italiano con “sapienza” (che indica una conoscenza estesa e qualificata, ma anche “saggezza” in alcuni contesti), e purtroppo lo stesso Ziff dà stranamente voce a entusiasmi campanilistici riguardo alla superiorità filosofica della lingua inglese su quella italiana che neppure un heideggeriano convinto si permetterebbe⁵. La sua osservazione sulla presunta povertà semantica di *to know* è però in parte corretta. La distinzione è marcata in inglese da una differente *struttura sintattica*: “sapere” corrisponde a *to know* seguito da una completiva (“to know that...”), mentre “conoscere” traduce lo stesso verbo seguito da un complemento oggetto (“to know *a*”). Ma questo non significa, come invece Ziff poi osserva, che “to know” *simpliciter* sia in inglese polisemico, cioè che “sapere” e “conoscere” abbiano in italiano significati distinti resi in inglese da una distinzione sintattica. Il fatto è che la stessa distinzione fra “sapere” e “conoscere” è una distinzione *sintattica*, non semantica. Anche in italiano i due verbi hanno lo stesso significato, accompagnandosi a diverse strutture grammaticali: una completiva, come si è detto, per “sapere”, e un sintagma nominale per “conoscere”. Qui la cosa si fa meno banale e più interessante visto che lo stesso *Oxford English Dictionary* nomina prudentemente la distinzione - «From the fact that *know* now covers the ground formerly occupied by several verbs, and still answers to two verbs in other Teutonic and Romanic languages, there is much difficulty in arranging its uses and senses satisfactorily» - ritenendo opportuno cominciare a trattare gli usi del verbo che si rifanno direttamente al greco “γινώσκειν” e al latino *cognoscere*, piuttosto di quelli derivanti dall’arcaico *wit* (tedesco *wissen*) espressi da *scire*, guarda caso reso con “to know by the mind”. L’estensore della voce sull’*Oxford* scende comunque subito dal regno dell’astrazione, osservando che le considerazioni etimologiche e gli usi comuni vanno ben distinti dal significato che la parola assume nella riflessione filosofica.

E forse è proprio qui il segreto della presunta polisemia. Come dire: i presunti diversi significati di “to know” e il presunto diverso significato fra “sapere” e “conoscere” è più un prodotto da

⁵ *Ivi*, p. 197, nota 32.

laboratorio filosofico che una distinzione rintracciabile nell'uso comune e letterario. Basta osservare come gli enunciati contenenti "sapere" più una completiva possano essere resi in italiano, senza perdita di alcun significato, da enunciati contenenti "conoscere" più la nominalizzazione della completiva: che differenza c'è, ad esempio, fra "so che Mario è molto buono" e "conosco la grande bontà di Mario"? Se la differenza, da qualche orecchio, è avvertita, si può essere quasi sicuri che è un orecchio avvezzo a discorsi filosofici, abituato magari a sentire una *relazione* in "conoscere" che scompare in "sapere", a meno che non si voglia istituire una relazione fra il parlante e i suoi *contenuti proposizionali*...e così via in un crescendo teorico che sembra ben distante dall'uso comune delle due parole. Se la conoscenza sia una relazione o meno, ed eventualmente fra chi, cosa e in che senso, se i contenuti della conoscenza siano oggetti (cui propende il "conoscere", "to know *a*") o stati di cose o nuovamente oggetti mediati da "contenuti proposizionali" (cui propende il "sapere", "to know that..."), viene volta a volta deciso nelle varie sedi epistemologiche – con ben poca unanimità, come è noto – e non dal diverso significato dei due verbi italiani o dalla presunta indeterminatezza di *to know*.

Nella tradizione filosofica italiana spesso si sospetta che la nostra lingua manchi del *dovere morale*, presente invece in altre lingue, ad esempio in tedesco e in inglese. Mentre in tedesco, per fermarci alla lingua di Kant, si distingue *müssen* da *sollen*, in italiano abbiamo un solo "dovere" (in inglese il pacchetto dei modali è ancora più pingue). Così, si è pensato di tradurre *müssen* con "dovere", e *sollen* con "dover essere". Ma se i tedeschi hanno due parole – anzi tre, il contenuto del dovere è *Pflicht* - dove noi ne abbiamo una, perché mai "dover essere" traduce *sein sollen* e non *sein müssen* (dove *sein* sta appunto per "essere")? In "dover essere" il lettore dovrebbe, guarda caso, già aver capito che il *dover* è un *sollen* e non un *müssen*!

In realtà il presunto "dovere morale", quello dell'obbligo, non è affatto assente nella nostra lingua (magari è *più* assente nei comportamenti). Uno dei significati base di *sollen* in tedesco è quello di riportare in "discorso indiretto" gli *imperativi* di un "discorso diretto". Se dico ad Ambrogio: "per favore alzati!", riportando il giorno dopo l'ingiunzione, potrò dire che avevo detto ad Ambrogio

che “*doveva* alzarsi”, e qui in tedesco uso appunto *sollen* e non *müssen*. Le traduzioni dei testi kantiani di filosofia morale sono zeppi di *dover essere*. Sarebbe stato più opportuno, senza supporre l’esistenza di un puro “dovere morale”, usare semplicemente *dovere*: quando questo risponde a comandi, leggi, precetti (guarda caso gli imperativi kantiani!) è ben chiaro dal contesto.

2.2 Traduzione tradimento e stile

Gli esempi riportati in 2.1. potrebbero continuare, e forse quelli fatti ad alcuni parranno anche dubbi. Ma quanto vorrebbero esemplificare è l’idea per cui *l’infedeltà traduttiva non si fonda sull’esistenza di significati che una lingua possiede e che misteriosamente il traduttore afferra con la mente, ma di cui non ha l’equivalente nella lingua d’arrivo*, nel nostro caso in italiano. Una credenza del genere si basa su una concezione (filosofica) distorta della natura del significato. La cosa cambia se intervengono problemi di *stile*. Come accennato in tal caso il problema non nasce “per lo più” (se non per l’eleganza della scrittura) se ha luogo nell’ambito “scientifico”, mentre le cose mutano o possono mutare nell’ambiente letterario – particolarmente nella poesia. Cominciamo con un esempio tratto dalla sociologia. Nelle opere di Niklas Luhmann, uno dei maggiori sociologi tedeschi del secolo scorso, appare di continuo il verbo *ausdifferenzieren* e le rispettive voci nominali e aggettivali. *Differenzieren* è ovviamente in italiano “differenziare”, ma il problema dei suoi traduttori è il prefisso *aus*, tanto misterioso da far pensare di cassarlo, lasciando “differenziare”, “differenziazione” ecc., (parole, evidentemente, con le quali il lettore italiano non deve fare troppi sforzi). Ora il senso di *ausdifferenzieren* è in italiano il seguente mostro: “autonomizzarsi attraverso differenziazione”⁶. L’idea è quella per cui, secondo la “teoria dei sistemi” luhmanniana, la religione, ad esempio, è un sistema che si genera attraverso la progressiva differenziazione della

⁶ La definizione dell’ultima versione del Dizionario Tedesco *Duden* recita appunto «Sich in einem Differenzierungsprozess von etw ablösen und verselbständigen», appunto «separarsi e rendersi autonomo in un processo di differenziazione».

società, di cui risolve un certo tipo di problemi. Arrivata a un determinato grado di complessità, d'altro canto, la religione si trasforma in un sistema autonomo che concepisce la stessa società come una delle *sue* differenziazioni. Quella che era una differenziazione interna all'ambiente sociale si trasforma a sua volta in un ambiente religioso in cui si differenzia la società. Poco importa qui che mi sia spiegato. È chiaro che non si può sostituire a ogni occorrenza di *ausdifferenzieren* l'orrendo "autonomizzarsi attraverso ...": i testi di Luhmann sarebbero diventati ancora più indigesti e illeggibili di quanto già non siano. Fra l'altro, oltre la voce verbale, ricorre di continuo quella nominale *Ausdifferenzierung*, e quella aggettivale, *ausdifferenzierend*. Ma si poteva spiegare il significato del termine in nota e poi aggiungere un asterisco alle sue occorrenze, oppure, sempre dopo averlo chiarito, inventarsi un neologismo. Io mi sono inventato "meta-differenziazione", sentendomi rimproverare che, in italiano, la parola non esiste! Certamente lo stile ne risente, ma il complesso pensiero del tedesco viene riportato, *parò parò*, nella nostra lingua.

Un ultimo esempio ha a che fare con la continua tentazione di pensare che nel lessico filosofico, proprio perché "filosofico", si astragga, "si idealizzi", con il rischio appunto di accentuare un pericolo in effetti insito nella materia, quello di mordere a denti stretti l'aria. L'esempio ha a che fare con la "sostantivazione neutra" dell'aggettivo (*das Politische, das Wahre* ecc.), e può interessare in particolare la filosofia politica. Si pensi all'uso de "il politico" nei testi di Carl Schmitt o di Hans Morgenthau.

Persino in una grammatica particolareggiata dell'italiano, come quella di Luca Serianni, si osserva, ingenuamente a mio avviso, che l'utilizzo della sostantivazione dell'aggettivo in italiano si affermerebbe in particolare con la traduzione di *Der Begriff des Politischen* di Carl Schmitt. Per Serianni l'aggettivo sostantivato sostituirebbe il nome astratto «pur indicando di solito una sfera di valori semantici più ampia di quella di un nome astratto»⁷, anche se, quale sia questa "sfera più ampia", non è dato sapere. Da notare che il problema occupa addirittura i grammatici tedeschi. Persino

⁷ L. Serianni, *Grammatica italiana*, UTET, Torino 1988, p. 176.

“speculativa” è la proposta di H. Brinkmann: «se un valore come tale dev’essere oggettivato senza legame con un determinato fenomeno» – si legge - «allora viene in aiuto il neutro, che appunto si svincola da ogni legame con un fenomeno specifico [il vero (*das Wahre*), il buono (*das Gute*) ecc.]»⁸. Considerazione alla quale così ironicamente replica W. Fleischer: «quando si parla del vantaggioso (*vom Vorteilhaften*) di un acquisto o dell’illegibile (*dem Unleserlichen*) di una lettera non vengono affatto “oggettivati valori come tali [...] senza legame con un determinato fenomeno”»⁹. Il fatto è che, *non solo* da un punto di vista stilistico, la resa in italiano con la corrispettiva nominalizzazione dell’aggettivo, come appare chiaro dai brani appena citati, è in alcuni casi infelice, in altri quasi impossibile. Il problema è allora quello di capire quale sia la funzione semantica che assume in tedesco tale nominalizzazione per poter appunto rendere correttamente in ogni caso il testo di partenza. Fleischer è a mio avviso sulla strada giusta quando afferma che «le forme di conversione sostantivizzano solo grammaticalmente il contenuto concettuale dell’aggettivo»¹⁰. Occorre comunque chiarire più esplicitamente in cosa consista tale “contenuto concettuale” e in cosa si differenzi da altre modalità espressive, anche perché la “sostantivazione di un contenuto” corre il rischio di riproporre l’idea di un “contenuto in sé”, così emigrando nel mondo dell’astrazione.

Qual è allora la differenza ad esempio, se c’è, fra la “verità” (*die Wahrheit*) e “il vero” (*das Wahre*), in italiano come in tedesco? Io credo che, almeno nella maggior parte dei casi, la cosa stia come segue (in modo esattamente opposto a quello suggerito da Brinkmann): in tedesco, come in latino (si pensi ai “trascendentali” medioevali) e in italiano - *anche se la forma è in italiano molto meno produttiva*, stilisticamente meno usuale – la sostantivazione dell’aggettivo sta a indicare l’ “estensione” degli oggetti cui si attribuisce il concetto in questione, cosa che non accade

⁸ H. Brinkmann, *Die Deutsche Sprache. Gestalt und Leistung*, Schwann, Düsseldorf 1971, p. 34.

⁹ H. Fleischer, *Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache*, Niemeyer, Tübingen 1971, p. 211.

¹⁰ *Ivi*, p. 133.

automaticamente con un nome astratto. Vale a dire: a differenza del corrispondente sostantivo che si riferisce alla *proprietà*, comunque questa venga concepita, l'aggettivo sostantivato include, assieme alla caratteristica che indica, *gli oggetti* che la soddisfano, l'estensione del concetto. Così "la verità" (*die Wahrheit*) indica e *isola* la proprietà (ripeto: comunque venga poi concepita) attribuita a determinati enti, ad esempio agli enunciati o alle proposizioni, mentre "il vero" (*das Wahre*) indica l'insieme degli oggetti, appunto enunciati o proposizioni, che vengono qualificati veri. L'aggettivo sostantivato mantiene quindi la connessione con gli oggetti, gli eventi, i fatti che determina in posizione attributiva. Da qui, appunto, la possibilità di rendere con una proposizione relativa, ad es. "ciò che è vero", con il pronome relativo riferito all'estensione degli oggetti, la sostantivazione neutra del tedesco nei casi in cui in italiano risulta inaccettabile, cosa impossibile con il sostantivo corrispondente. Oppure, a ulteriore conferma, la possibilità di aggiungere un nome "variabile" che rappresenta il dominio di oggetti cui viene attribuita la proprietà. *Das Revolutionäre* può così essere tradotto (malamente e ambiguamente) con "il rivoluzionario", molto meglio con "(tutto) ciò che è rivoluzionario", oppure con "l'elemento (nome "variabile") rivoluzionario". "Il politico" di Carl Schmitt indica infatti la totalità dei comportamenti che possono essere detti politici.

Infine alcune brevi indicazioni. Ci si immagini una signora seduta davanti a un ferro da stiro inattivo, e il suo uomo che pensa: "non mi stira!". Se il *mi* è interpretato come dativo di vantaggio, ci troviamo di fronte ad un bieco maschilista, la signora non stira *per lui*, a suo vantaggio! Ma se il dativo è "etico" (spesso usato da scrittori toscani, da Palazzeschi fra gli altri), che l'italiano conserva dal latino e il latino dal greco, quel *mi* indica partecipazione emotiva e preoccupazione; il maschio maschilista tramuta così in un dolce e premuroso compagno. In inglese o in tedesco, che non hanno il dativo etico, occorrerebbe spiegare di cosa si tratta, ma nella traduzione la preoccupazione partecipata del dolce omino va ovviamente persa. Oppure si pensi al verbo inglese *to rubberneck*, usato fra l'altro per indicare gli sventurati che si fermano nella corsia opposta a contemplare un incidente. Come rendere in italiano

l'immagine grottesca e da cartone animato di un collo di gomma che si allunga con cinica avidità dalla parte opposta? In questi e in miriadi di casi analoghi la mancata resa dell'immagine e dei sentimenti, per quanto possa essere del tutto compresa, toglie alla traduzione elementi che *si fondono* con il significato. Anche le carenze di una lingua possono dare i loro frutti espressivi. *La coscienza di Zeno* di Svevo è un titolo intraducibile in inglese e tedesco, lingue che possiedono termini distinti per la coscienza "cognitiva" e quella "morale", *Bewusstsein* e *Gewissen* in tedesco, *Consciousness* e *Conscience* in inglese. Quella di Zeno è tutte e due in uno, e la sintesi, l'ambiguità, il passaggio fra i due ambiti del capolavoro di Svevo vanno persi.

Chiaramente il gioco di stile, suoni e sensazioni è l'anima della poesia. Ne "il divino del pian silenzio verde" de *Il bove* di Giosuè Carducci, giocano fra loro almeno quattro o cinque figure retoriche (anastrofe, iperbatò, ipallage ecc.) con l'ultima, la "sinestesia", che dà il tono di fondo al tutto. Nella sinestesia - una figura retorica ma anche un'alterazione del sistema percettivo - una certa proprietà viene attribuita a qualità sensibili incongruenti, così un colore può diventare croccante e una sensazione tattile zuccherina. Nel verso di Carducci *verde*, che qualifica *pian*, segue il *silenziò*, creando un'atmosfera di pace intima, con un colore che accompagna l'assorta assenza di rumori. Non conosco traduzioni del verso, ma posso ben immaginare che molto dell'originale - suoni, metafore e *shintassi*, sostanza del verso- vada perso.

Lascio infine al lettore l'abracadabra che potrebbe rendere in italiano il salto fra dentali e fricali del famoso incipit della *Lolita* di Nabokov: «Lolita [...]. My sin, my soul [...]: the tip of the tongue taking a trip of three steps down the palate to tap, at three, on the teeth. Lo. Lee. Ta.»

2.3 Traduzione e uso.

I problemi che abbiamo detto "di stile" creano quindi scarsi grattacapi allorché si tratta di rendere concetti astratti o teorie, dove è possibile parafrasare il vocabolo che manca. Cominciano a crearli

quando ne va della resa dell'espressività della lingua di partenza. Esplodono poi in vere e proprie infedeltà in letteratura, e soprattutto nella poesia, dove la modalità espressiva – suoni, sintassi, metafore, tempi ecc. - si fonde con il significato. Qui al tradimento, nel grande traduttore, si associa inevitabilmente la creatività. Non è un caso che le traduzioni di poeti fatte da poeti, anche quando il significato è considerato da molti travisato (vedi la famosa traduzione di Quasimodo dei Lirici greci), mantengono alta la resa lirica.

A questo punto torniamo alla questione posta all'inizio e che sinora non ha avuto alcuna risposta. Ma è possibile comprendere uno o più significati e tradirli a prescindere da questioni di stile, di suono, di portata metaforica, come avviene nella poesia? È possibile, voglio dire, senza ricadere nell'idea per cui, se comprendo il significato nella lingua di partenza, devo poi poterlo rendere in quella di arrivo? E senza dover ricadere nell'idea balzana per cui comprendo uno spiritello mentale che non ha – chissà perché – uno suono e segno corrispondente che lo vesta nella traduzione?

Si potrebbe osservare che io stia intenzionalmente e ambigualmente girando al largo da un problema che ha occupato e occupa gli esercizi di filosofia e che ha certamente a che fare con la traduzione (si pensi, per fare un nome, a Quine): quello del *solipsismo*. In fondo – *questa* l'autentica questione filosofica – io sento e leggo solo i segni materiali dei miei simili, non accedo direttamente ai loro significati. Ma se è così *io solo*, unico spettatore di un teatro interno che ammette solo me, contemplo la mia vita psichica. Quella degli altri è indirettamente compresa (per analogia?) a partire dai significati che in prima persona conosco e uso. È anche a partire da tale spettacolo interno e dalle sue molteplici difficoltà che A. Turing, nel suo famoso scritto sulle macchine pensanti, rifiuta l'idea che esista una vita mentale distinta da comportamenti verbali di tipo materiale¹¹. Mentre è in senso positivo, considerando il solipsismo ineludibile, che il primo Wittgenstein, nel *Tractatus*, fa

¹¹ A. M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, 1950, pp. 52 e segg.. Il testo e le pagine indicate si riferiscono al volume collettaneo di M.A. Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 1990, nel quale l'articolo di Turing è riprodotto.

coincidere il linguaggio con il *mio* linguaggio (fra parentesi anche Freud, nell'*Inconscio*, pensa che il pensiero cosciente sia inferito negli altri solo per analogia). E la questione del solipsismo si ripropone in una buona parte della filosofia del Novecento, in Husserl (e nei suoi tentativi di superarlo) e in Sartre, ad esempio. Ma anche in autori che non accennano al tema come problema, poiché la vita mentale è vissuta e *nota* in prima persona, la questione, volenti o nolenti, si ripropone: ad esempio in Thomas Nagel e in chi condivide il suo noto esperimento mentale; ma anche in John Searle e in molti altri, lo spazio che discrimina meccanismi causali e persone è la *coscienza*, e questa è per Searle nota solo in prima persona. In tal caso il problema è diametralmente opposto a quello che abbiamo sottolineato all'inizio. La possibilità che i significati siano noti solo in prima persona esclude l'accesso al significato altrui, mentre nella traduzione sembra che solo l'accesso ai significati da tradurre sia la condizione di possibili tradimenti. Ebbene, per me il problema più pressante è il secondo. Credo che il solipsismo sia l'esito di un modo di intendere la vita mentale che non condivido e a riguardo, in questa sede, posso solo rinviare al testo in cui tento di spiegare perché¹². Eliminato, qui per fede, l'assurdo e angosciante teatro solipsista, rimane invece il problema di capire per quale ragione si possa tradire senza commettere errori e senza ammettere che la resa dei significati entra in crisi solo ed esclusivamente per problemi di musicalità e di stile. Fra l'altro penso che *proprio* i limiti della traduzione indichino, indirettamente, il passo falso che conduce al paradosso formulato all'inizio – tradire presuppone la possibilità di cogliere i significati, ma cogliere i significati rende insensato il tradimento - e quindi al solipsismo.

Il fatto è che le parole acquistano il loro volume semantico, gli aspetti del loro significato, nei vari *contesti d'uso* in cui vengono applicate. Come i loro fruitori, le parole vivono una vita complessa e mutevole che poi si tramanda di generazione in generazione e che, in molti casi, scompare nel passato. Se le entità oggettive cui mira la scienza, ogni scienza, naturale o umana che sia, sono, almeno nelle intenzioni, termine di riferimento di verità che non mutano e non

¹² L. Cimmino, *Test di Turing, intenzionalità e solipsismo*, in A.M. Turing, *Meccanismo computazionale e intelligenza*, Città Nuova, Roma, in corso di stampa.

variano a seconda delle latitudini, i sentimenti, le abitudini, i giudizi di valore, il riconoscimento sociale, le aspettative, e soprattutto la *forza illocutiva* (gli effetti che vogliamo producano) che le parole esprimono variano di cultura in cultura e, all'interno di queste, variano con il tempo. In questo senso le parole vivono all'interno di un *ambiente* e, sul loro uso in una specifica circostanza, gravano gli ulteriori usi in cui vengono espresse e scambiate per comunicare. Nel fardello di usi che la parola possiede in ogni singolo utilizzo, nelle diverse situazioni, risuona, per così dire, la sua storia, fatta appunto dalle molteplici e differenziate occasioni in cui è pronunciata o scritta. Questa multiforme vita, penso, l'accompagna in ogni singola occorrenza. *To disturb* in italiano corrisponde certamente al nostro "disturbare", ma in inglese viene usato anche per esprimere il nostro "turbare", una persona *deeply disturbed* è una persona "profondamente turbata" (non "mentalmente *disturbata*"!), e il verbo inglese può essere anche usato nel significato di "muovere" o "spostare", ad esempio un corpo. Non voglio affatto sostenere che, nel disturbare una riunione, alla mente del parlante inglese si affacci l'idea del turbamento o dello spostamento di un oggetto: "I don't want to disturb him" *significa* "non voglio disturbarlo". Quanto intendo dire è che la parola, in alcuni casi più che in altri, risente dell'intero ambiente in cui viene usata, come il nostro passato pesa sulle nostre azioni. Ed è questo ambiente, quantomeno gran parte dei suoi echi, del suo volume semantico, ad andare perso nella traduzione.

Si potrebbe obiettare, pur accettando la pregnanza semantica di un termine nel senso detto, che qualsiasi esempio io utilizzi per chiarire la cosa, riportando fra l'altro le indicazioni di un buon vocabolario, io stia pur sempre spiegando *in italiano* il significato del termine, quindi riportandone perfettamente, indicando i contesti d'uso e utilizzando parafrasi, il significato. Il fatto è che anche le parole che servono a definire e richiamare l'uso del termine alieno vivono di un *proprio* ambiente, *diverso* da quello straniero che intendono illustrare. Se è così, qualcosa va perso al di là degli sforzi, e quanto va perso è parte integrante di un'opera letteraria. Il modo migliore per comprendere tale situazione è quello di richiamare alla mente la nostra capacità, più o meno marcata a seconda delle

sensibilità, di individuare, da una frase detta in una certa occasione, il carattere di un individuo che parla la nostra lingua, di ricavare da una frase il modo in cui questo si dispone di fronte agli altri, persino i suoi valori e preferenze, e le emozioni che li accompagnano. Dietro questa capacità sta una miriade di convenzioni che cogliamo perché ci appartengono in prima persona, perché siamo abituati a vivere la parola in situazioni analoghe. A fronte di tale capacità si pensi alla difficoltà di cogliere con altrettanta sicurezza il *registro* linguistico di chi parla una lingua diversa dalla nostra, che pure mediamente dominiamo. Se ora supponiamo un traduttore che domini perfettamente entrambe le lingue nei rispettivi contesti d'uso, magari perché ha vissuto a lungo in entrambi i paesi, possiamo immaginare la perfetta comprensione di significati cui si accompagna in certa misura l'impossibilità di tradurli, di riversare un *ambiente storico* e il suo potenziale espressivo in un ambiente diverso. La difficoltà diventa fondamentale, per ripeterlo, se si tratta di un testo letterario che della propria cultura è volta a volta la più intensa espressione. Un traduttore ideale che domini perfettamente la vita di due culture dovrà in parte riprodurre l'ambiente semantico che traduce, finché la lingua d'arrivo lo consente, in parte ricreare quanto va perso, mantenendo quanto più possibile analogie e aspetti comuni. C'è quindi una misura in cui il traduttore entra da attore nella produzione letteraria.

Questa difficoltà di cogliere la storia e le tradizioni di un'esistenza che pesano sull'uso delle parole comincia in fondo in casa propria, in una lingua diversa assume solo contorni *molto* più vasti e indeterminati: quanto posso *capire* di mia moglie non avendo vissuto la sua vita e i contesti emotivi in cui ha usato le parole che usa¹³? Del resto, come accenna Greene nell'esergo riportato, l'esperienza di ciascuno di noi è estremamente complicata e continuamente rielaborata e tormentata dal perenne gioco di ricordi, frustrazioni, aspirazioni al vero e illusioni che segnano le nostre parole. Quando tutto questo è inserito in una diversa tradizione culturale e guidato da questa, l'applicazione delle parole può manifestare tratti di diversità a volte insondabili.

¹³ Cfr. le varie indicazioni contenute in S. Belardinelli, *L'ordine di Babele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

Per quanto mi riguarda – per tornare alla traduzione di un testo e abbandonando l'allarmante dubbio di compiere errori traduttivi in italiano con mia moglie – lontanissimo da una competenza da autentico traduttore di testi letterari (infatti traduco a volte solo testi di saggistica), il piacere di leggere opere in una lingua diversa dalla mia è *anche* il piacere di entrare in un mondo da esplorare e *immaginare*, cercando di afferrare almeno alcune risonanze dei tanti *tipi* di vita che non ho vissuto.

Bibliografia:

Belardinelli, S., *L'ordine di Babele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017

Brinkmann, H., *Die deutsche Sprache. Gestalt und Leistung*, Schwann, Düsseldorf 1971

Cimmino, L., *Test di Turing, intenzionalità e solipsismo*, in A.M. Turing, *Meccanismo computazionale e intelligenza*, Città Nuova, Roma, in corso di stampa.

Fleischer, W., *Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache*, Niemeyer, Tübingen 1985

Husserl, H., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980

Serianni, L., *Grammatica italiana*, UTET, Torino 1988

Turing, A. M., *Computing Machinery and Intelligence*, 1950, in M. A. Boden (a cura di), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 1990

Ziff, P., *Epistemic Analysis. A Coherence Theory of Knowledge*, Reidel, Dordrecht 1984