

HEGEL 'TRADUTTORE' NON SOLO TRADOTTO. INTELLETTO E ANIMA TRA TRADUTTOLOGIA, ERMENEUSI E TEORESI

HEGEL 'TRANSLATOR' NOT ONLY TRANSLATED. INTELLECT AND SOUL BETWEEN TRANSLATOLOGY, HERMENEUTICS,
AND THEORIZING

Vittorio Ricci¹

Riassunto:

Il caso della traduzione dell'aristotelico *De anima III 4-5* (429b22-430a25) nel panorama complessivo traduttologico è più unico che raro. Hegel, in un momento particolare della sua attività teoretica (all'incirca 1816-1820), trova degli spunti davvero significativi nella distinzione tra νοῦς παθητικός o in potenza e νοῦς ποιητικός o in atto, che Aristotele descrive nel suo citato testo altrettanto più unico e raro e valutato uno dei più complessi della letteratura filosofica. Benché Hegel rimoduli la distinzione secondo la personale dialettica delle opposizioni, in questo caso della passività e dell'attività del pensare con le sue implicazioni logiche (il pensare concettuale), psicologiche (la dimensione del *Versand*) e antropologiche (la dimensione della *Seele*), mostra una diligenza e competenza traduttologiche davvero preziose e molto elevate, anche se la detta traduzione è compiuta soprattutto *ad usum privatum* con naturali destinazioni didattiche soprattutto in materia di storia della filosofia.

Parole chiave: Hegel, Aristotele, anima, intelletto, pensiero.

Abstract:

The case of the translation of the Aristotelian *De anima III 4-5* (429b22-430a25) in the overall panorama of translation science is more unique than rare. Hegel, in a particular moment of his theoretical activity (around 1816-1820), finds some really significant hints in the distinction between νοῦς παθητικός or in potentiality and νοῦς ποιητικός or in the act, which Aristotle describes in his quoted text which is equally more unique than rare and valued one of the most complexes of philosophical literature. Although Hegel remodels the distinction according to the personal dialectic of oppositions, in this case of passivity and the activity of thinking with its logical (conceptual thinking), psychological (the dimension of *Versand*), and anthropological (the dimension of *Seele*) implications, it shows a truly precious and very high translational diligence and competence, even if the said translation is carried out above all *ad usum privatum* with natural didactic purposes especially in the field of history of philosophy.

Keywords: Hegel, Aristotele, anima, intelletto, pensiero.



Introduzione

In estrema sintesi sulla 'sconfinata' questione della 'traduzione'² e notando *en passant* che per il termine italiano composto della particella *tra* (corrispondente al tedesco *über*) impegna sin dalla sua pronuncia una dei concetti più rilevanti e pregnanti della filosofia hegeliana, ovvero la *mediazione* tra due elementi reciprocamente relazionati, la suddetta nozione sembra rivestirsi non tanto di una simile *Bewegung*, ma di una sorta di *tecnica sui generis*, di primo acchito 'estrinseca' e accidentale, e richiedente competenze più o meno acquisite e acquisibili ad essa funzionali. Insomma, un'operazione traduttiva *non* dovrebbe richiedere una procedura (filosofica secondo il modello hegeliano) atta a dispiegare un *Begriff* o quello di un *Seiendes* che a partire dal suo immediato rinvii *necessariamente* a una mediazione, e quindi al suo intrinseco e immanente (dialettico) *mediatore* che ne produca la realizzazione completa e definitiva, appunto intrinsecamente *mediata* nel suo ultimo stadio. Il concetto di traduzione linguistica in genere pare comportare una procedura 'accessoria' e potenzialmente accidentale che potrebbe anche non iscriversi in ciò che analogicamente potrebbe rappresentare l'originario da tradurre, che analogicamente con il suddetto schema hegeliano potrebbe rappresentare il momento immediato per la sua strutturale determinazione dovuta all'idioma che l'autore ha usato poiché quello della sua appartenenza sociale. Se una simile indicazione può valere per un'opera di qualsiasi genere, essa implica una serie di condizioni e impostazioni peculiari per una opera specialistica, quale può essere una di natura filosofica.

Ancor prima occorre volgere l'attenzione al fatto che la traduzione di uno scritto è inevitabilmente condizionata dalla fenomenologia della scrittura e quindi esso è di per sé già dotato di una certa più o meno elevata mediazione (culturale), il fatto, cioè, che si tratti di un testo scritto e non di un testo orale o parlato, addirittura a seconda della sua natura sermocinale o dialogica o didattica o trattatistica e quant'altro, impone una diversa problematica e sfide specifiche all'attività traduttiva e quindi alla determinazione teorica della 'traduttologia' in genere, poiché la scrittura è di per sé una potente forma di mediazione circostanziata e 'pesante', ossia fissata una volta per tutte, dopo la sua pubblicazione, al di là della complicazione ulteriore delle sue possibili ritrattazioni orali o ancor più incisivamente scritte. Un altro aspetto non trascurabile è la lingua idiomatica generica non solo scritta dell'opera da tradurre, ma la sua specialità gergale, quale può essere quella filosofica con le coordinate cronologiche non trascurabili, che può risultare almeno parzialmente artificiale rispetto all'idioma di uso comune o colloquiale. Tradurre, ad es., un componimento epistolare di tipo autobiografico e puramente comunicativo, per quanto mediato rispetto a quello più immediato di una comunicazione verbale, non può comportare una medesima attitudine che si assume nel tradurre un componimento epistolare teso alla comunicazione di contenuti filosofici o dottrinali. Non da ultimo, un capitolo a parte dovrebbe aprirsi per quanto concerne le opere filosofiche di lingua tedesca e nello specifico quelle hegeliane, che si corredano di prestiti soprattutto di lingue colte o accademiche come il latino, se non addirittura compilata in questa lingua. La complessità fraseologica, stilistica, semantica e concettuale degli scritti di Hegel, anche essi diversificabili e da diversificare in base alla natura, se manoscritto, dettato/lezioni, pubblicazione o epistolario, in modo da creare quasi una 'seconda' o 'spirituale'

lingua con categorie profondamente rivisitate, comporta una conoscenza profonda e 'sistematica' del pensiero del filosofo che tenga conto anche delle sue evoluzioni e revisioni non di rado di preziosa e pregnante valenza (anche in vista dell'ermeneutica) lungo l'arco della composizione/apparizione degli scritti stessi. A un simile orizzonte traduttologico si aggiungono difficoltà in tal senso concernenti lemmi ed espressioni che più che una corrispondenza della stessa specie (lemmatica o espressiva) con il patrimonio linguistico della lingua in cui si traduce, una vera e propria parafrasi o qualche intervento esogeno (apparati, glossari e quant'altro) – proprio perché questa corrispondenza soffre di carenze spesso gravi si esige il corredo di note integrative adatte che in qualche modo si devono ritenere 'esogene' al testo della lingua di arrivo anche se formalmente non compaiono nel corrispettivo tradotto.

Tra i manoscritti hegeliani si trova un documento più unico che raro per riflettere sul fenomeno traduttologico poiché assume contorni paradigmatici tali da potersi considerare quasi un 'esercizio' programmato in funzione applicativa rispetto alla premessa teorica. Il testo concernente la secolare questione del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ παθητικός che ha provocato una tradizione variegata e pluriforme di ermeneusi filosofico-metafisiche o della cosiddetta psicologia razionale, come si trattava in modo accademico fino almeno alla grande opera di sistemazione wolffiana di quanto fino allora tramandato in sede di pensiero antico-medievale, e comunque caduta in oblio dopo le grandi dispute rinascimentali come quasi argomento ozioso al pari della sterilità della disputa sugli universali³, trova in Hegel non solo una riconsiderazione quasi completamente in solitaria ma una rivitalizzazione fino al momento della traduzione del testo aristotelico insospettata e insospettabile. In qualche modo si può dichiarare che si istaura una certa sinergia e simbiosi tra il testo originale e la sua traduzione.

La traduzione della sezione del *De anima* III,4-5 (429b22-430a25) aristotelico compiuta da Hegel, di delimitazione cronologica non del tutto precisabile⁴, è infatti un esempio istruttivo dal punto di vista non solo 'tecnico' ma anche di tipo *psicologico* nel senso di effetti 'emotivo-empatici' che il testo originale esercita nella mente e nella sensibilità del traduttore⁵, e, non da ultimo, di tipo *storico-ricostruttivo-ermeneutico* e quindi *teoretico* rispetto a un elemento, quello della passività del nous, valutato anche come un punto significativo filosofico in genere e, molto probabilmente in un secondo tempo, associato più propriamente uno dei concetti di prioritaria importanza della filosofia hegeliana, l'antropologia e il suo oggetto epistemico, l'anima⁶. In fin dei conti si tratta della condizione imprescindibile del pensare, quella di non essere nell'atto di pensare ma rimanere solo nel suo stato potenziale.

Osservazioni preliminari sulla 'tecnica' traduttologica di Hegel.

Non si riscontrano elaborazioni critiche e riflessioni specifiche o tematizzate sull'attività traduttiva in Hegel e magari su suoi elementi traduttologici più o meno abbozzati che si lasciano dedurre da alcuni dati o modalità scelte. Tuttavia alcuni segnali che affiorano nel manoscritto, mostrano (anche forse in parte a livello inconscio) un'attenzione e una perizia che, per quanto marginale possa rappresentare il loro apporto nel panorama dello studio della sua filosofia, rivestono una valenza molteplice e prima di tutto quella relativa al tradurre in genere.

Limitatamente a tale ottica, risalta nel *De anima* l'interesse teoretico-personale di Hegel, rilievo che potrebbe sembrare banale e trascurabile. Indubbiamente il lavoro traduttivo in questione non vuole vantare pretese di qualche pubblicazione da parte dell'autore, che, con molta probabilità, lo realizza in un preciso momento della evoluzione della sua attività filosofica magari per impellenze anche didattiche, ma innanzitutto si limita all'uso e consumo personali che per qualche aspetto o elemento in esso contenuto è rivisitato e destinato anche come testo usufruibile didatticamente in una modalità alquanto secondaria e in vista della presentazione della psicologia aristotelica all'interno dell'insegnamento di storia della filosofia, attitudine resa ancora più evidente dal fatto che non si mostra alcuna intenzione di tradurre tutta l'opera aristotelica, ma un segmento molto breve che spicca per la unicità del tema trattato. Hegel si mostra particolarmente attratto da tale concetto aristotelico che fino a qual momento, ovvero i primi anni berlinesi, non aveva acquisito nella sua coscienza nessuna peculiarità per la sua ricerca e magari era rimasto latente o obliato come una sorta di argomento di scuola ormai storicamente datato, come già accennato, ovvero la nozione del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁷ che in Aristotele ha un funzione sicuramente marginale, addirittura accessoria, rispetto a quella decisiva e dialettica voluta dal traduttore.

Proprio dopo un lungo periodo, che abbraccia almeno l'intero periodo norimberghese (1808/16) in cui Hegel è impegnato nel dettaglio ad approfondire lo spirito soggettivo e consuma il processo speculativo che va da una antecedente fase norimberghese in cui era bipartito a una prima tripartizione inclusiva di un'antropologia unilateralmente somatico-organicistica, si supera soprattutto l'unico profilo che fino allora delimitava il concetto di *Seele*, sostanzialmente confinata, cioè, nell'universo semantico generico della metafisica tradizionale senza alterazioni fino alla prima metà del 1816 all'incirca. In questa prima fase universitaria non pare si giunga però attraverso la riflessione sulla suddetta nozione aristotelica all'associazione specifica tra il suo concetto antropologico e la nozione psicologica aristotelica circa la passività e passibilità del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Tale delimitazione è propriamente documentata solo nell'ultimo periodo della maturità e dovrebbe verificarsi in un tempo di molto posteriore rispetto al momento della traduzione del *De Anima III*, che nella suddetta prima fase è praticamente delineata in rapporto al processo dinamico-dialettico del *Denken* in genere.

Tale panoramica indica innanzitutto l'impossibilità che un traduttore in genere possa riservarsi una posizione del tutto neutrale (senza filtri o automatismi 'anaffettivi' o asettici addirittura da perfetta 'tabula rasa') rispetto a un'opera scelta per essere tradotta, poiché già la selezione comporta una precomprensione e una serie di conoscenze linguistiche e culturali che *a fortiori* preconditionano l'esecuzione traduttiva. Ovviamente a Hegel un simile discorso non solo non poteva interessare ma per la sua breve esperienza di traduttore di Aristotele risulta alquanto anacronistico. Invece, per una traduzione contemporanea non solo una simile problematica deve interessare ma è una *conditio sine qua non* se si intende effettuare un lavoro qualificato e qualificabile. Anzi, ancor di più, il traduttore dovrebbe spogliarsi il più possibile di tutti i preconditionamenti che potrebbe nutrire nei confronti della sua attività, anche a costo di sacrificare il proprio stile, il proprio approccio interpretativo più o meno corredato da formazione ricevuta o conseguita con la propria diligenza, addirittura porre in subordine la resa sintattico-semantica nella lingua usata per la traduzione al fine di rendere il meno possibile lo

iato o il *gap* con quella dell'originale. La diversità semiotica tra le due lingue, che è una precondizione non secondaria e che nel suo dato universale, ovvero tra le diverse lingue dell'ecumene terrestre, è stata oggetto di discussione e analisi sin dall'antichità, dovrebbe indurre a lasciar *trasparire* oltre che a trasporre l'originale e il pensiero del suo autore, per quanto una traduzione possa considerarsi per certi aspetti un'opera letteraria quasi originale o autonoma rispetto a quella tradotta - e vi sono degli esempi in cui l'opera trasposta ha acquisito una dignità letteraria quasi completamente propria, come per esempio la traduzione dell'*Iliade* ad opera del poeta Vincenzo Monti. Con questo richiamo si apre comunque un'altra 'infinita' problematica circa la differenza da una traduzione e una parafrasi di un testo in un'altra lingua, con eventualità di una contaminazione della prima con la seconda comunque non mai del tutto scongiurabile.

Osservazioni generiche sulla traduzione hegeliana del testo aristotelico.

Già di primo acchito, dalle note marginali contenenti indicazioni morfologico-sintattiche di alcuni termini (quasi a mo' di uno studente alle prese di una versione di greco) emerge la necessità che il traduttore conosca nel miglior modo possibile la lingua di partenza (essendo in questo caso una lingua classica, una tale situazione dovrebbe porre un'ulteriore differenza rispetto a una moderna). Entrando nel dettaglio della traduzione hegeliana, ancora più sorprendentemente, sin dal primo rigo della traduzione si registra che il termine più importante, anzi il termine attorno a cui gravita tutto il contenuto del segmento trasposto, non si traduca affatto ma si traslittera semplicemente, ed esso è proprio "Nus". Benché la citazione aristotelica con il riferimento anassagoreo sia presente già in opere precedenti e si registra la sua trascrizione greca o traslitterazione, Hegel lascia emergere una difficoltà traduttologica, quella del rendere in altra lingua, nel suo caso nel proprio idioma tedesco, il lemma dell'originale, come egli stesso lascia sottintendere nel suo uso costante in ogni citazione e addirittura chiarisce con la *Notiz 286** nel seguente modo: "kein rechtes Wort im Deutschen"⁸. Se si fosse a intraprendere un'attività di traduzione finalizzata alla pubblicazione (con intenti editoriali propri), una possibile scelta di corrispondenza terminologica, la più approssimativa o invalsa (a ragione o meno) nella lingua di arrivo, imporrebbe come minimo la inclusione parentetica del vocabolo originale e magari il corredo di annotazioni esplicative eventualmente a vari livelli (semantica/teoretica/linguistica storica ecc.). Hegel, tuttavia, ovviamente non nutre affatto tali remore critiche, ma utilizza le note per chiarirsi o analizzare nel dettaglio la nozione di $\nu\omicron\varsigma$ $\rho\alpha\chi\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ⁹ e la risposta al quesito che Aristotele trova in Anassagora per riaffrontarlo all'interno della propria teoresi psicologica. Benché Hegel dissemini nelle note marginali del manoscritto della traduzione e più diffusamente specie nelle sue lezioni di storia della filosofia con l'esito di 'ritradurla' teoricamente o meglio 'rinnovarla' in base alla propria generica concezione di *Denken/Begriff/Gedanke/Verstand* nella sua declinazione di *Geist* di cui un aspetto essenziale e imprescindibile è quanto Aristotele in quel segmento del suo *De anima* con il tema del nous passivo, il pensiero dell'autore tradotto nella sua testuale manifestazione è reso in tedesco in modo perlomeno fedele, raramente con qualche espressione almeno dubbia, senza che lo intaccasse o stravolgesse una sorta di 'deduzione' che comunque Hegel nel tradurre esercita, dalla profondità speculativa riconosciuta all'autore antico e sfociante in una certa

'modernizzazione' dalle proporzioni inedite e fino allora insospettite¹⁰. Va aggiunto che con ogni probabilità la connessione della appena menzionata nozione aristotelica con l'oggetto epistemico antropologico della propria produzione sistematica quale *Seele* come prima forma del *Geist* piuttosto tardiva e successiva di molto alla compilazione della traduzione stessa non comporta nulla di significativo all'interno della comprensione hegeliana del testo greco, anzi magari un dettaglio ancor più enfaticamente, come si è cercato di ricostruire.

Scorrendo la traduzione concernente i parr. 9-12 del cap. IV (429b22-430a9).

Iniziando l'analisi con il titolo che Hegel stesso introduce per indicare l'autore e il testo che si sta per tradurre, "Aristoteles De Anima III", al nome dell'autore greco è connessa la nota marginale n. "2" (numerazione editoriale), che rappresenta una sorta di messa a fuoco del problema e di premessa illustrativa, si tende a parafrasare l'aporia aristotelica sulla passività noetica, che si presenta come una eventuale contraddizione con la realtà semplice del νοῦς¹¹. In questa annotazione si abbozza una spiegazione con l'uso di una formula che si può definire tipicamente hegeliana: "und [das Denken] doch Passivität in sich schließt, da es sogar selbst denkbares Object"¹², composta da una prima asserzione nella forma di una definizione e da una seconda asserzione in quella della sua motivazione logico-ontologica. Si appalesa nitidamente innanzitutto la comprensione, indubbiamente con un appiglio almeno in parte preconcepito, che per il traduttore la questione verta piuttosto sul "Wie bestimmt sich das Denken", nel chiedersi circa la modalità peculiare e non pienamente paragonabile a quella di altri oggetti. Va focalizzato il verbo nella forma riflessiva che mostra di avere una valenza (medio-)passiva, implicante il *Werden*, da non assimilare comunque alla terza delle prime tre categorie logiche, ma all'attività concettuale riferita all'oggetto sensibile, all'oggetto che "affetta" (*affizieren*), o almeno esterno al pensiero, come Aristotele lascia intendere. Tale determinarsi del pensare è l'argomento da chiarire, poiché un tale divenire equivale alla "Passivität", che, come spiegato parenteticamente, "kommt dem Gemeinschaftlichen zu", qualità che non contraddirebbe l'impassibilità noetica, ovvero di essere *in comune* (κοινόν nell'originale) con alcunché. Hegel nel riformulare la nozione di tale passività, nella seconda proposizione di cui è composta la nota in esame, e giustamente nell'attribuire la domanda su di essa ad Aristotele, la collega al concetto di "das Andersseyn", ma analogicamente con qualsiasi altro oggetto *pensabile*, essa rimane intrinseca al pensare stesso, per cui si ripete per la seconda volta la già citata formula in modo quasi completamente identico, ovvero "und [das Denken] doch Passivität in sich schließt, so ar da es selbst denkbares Object"¹³. Questa premessa¹⁴ influenza la traduzione almeno della prima frase, quella che è posta come indicazione della domanda, a cui nella nota Hegel già enuclea ermeneuticamente, con estrema sintesi, la risposta di quanto già si era compreso in precedenza, anche se nel prosieguo dell'atto concreto traduttivo in parte si aderisce all'originale in modo più neutro.

Dopo aver tradotto la formula interrogativa indiretta, con cui si avvia la traduzione vera e propria, Hegel annota in corrispondenza del lemma "der Nus", il soggetto sintattico della protasi della proposizione ipotetica, che esprime il contenuto dell'aporia, nella terza nota marginale la nozione di ἡμῶν τελέχεια, impiegata da Aristotele successivamente per indicare la condizione attiva del νοῦς. Il traduttore lascia trasparire una ricerca innanzitutto lessicografica che gli

suggerisce il significato di *perfezione* (“vollkommen”) indirizzato poi a rievocare teoricamente “Prinzip der Bewegung”. Anche se una simile concezione non è del tutto estranea al tema teoretico aristotelico, basato su un modello di *fondamentali*, essenzialistico e logico-apofantico, per cui si può dire che si tratta di una sorta di *puzzle* complessivo di ‘stati’ scissi dicotomicamente in immobili e permanenti, da una parte, e in mutevoli e *transienti*, tuttavia nella comprensione hegeliana assume schematicamente una determinazione *assoluta* di *principio* onnicomprensivo e onnimodale (come una sorta di *passe-par-tout*), che vale olisticamente non in forma monolitica, ovviamente, ma a seconda della sua modulazione nelle varie forme che tale determinazione realmente opera *principiando le stesse*. Pare altrettanto inobiettabile che per Aristotele, nonostante le difficoltà interpretative lungo la storia della filosofia occidentale che il suo testo in esame ha suscitato, il discorso è limitato esclusivamente al $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, ovviamente implicante la sua capacità di pensare, anzi in verità al suo pensare se attivo o magari più precisamente *lo stare a pensare*, e alla sua differenziazione con le realtà materiali da implicare anche inevitabili analogie. Emerge con un certo vigore che Hegel tende ad assottigliare se non addirittura ad annullare la differenza almeno teoretica tra il sostantivo $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e il verbo $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ che Aristotele suppone nonostante la complessità del suo testo. La bipolarizzazione gerarchica di tale binomio $\nu\omicron\upsilon\varsigma/\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$, ovvero c’è il pensare perché c’è l’intelletto, in Hegel è rovesciata, nel senso che il $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ è supposto dal $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e non viceversa con una certa inflessibilità, tanto che quest’ultimo quasi si riduce a un momento dialettico dell’altro. Per Hegel si tratterebbe infatti non tanto di una discussione aristotelica del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ quanto del mero $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$. Si può notare un certo spostamento semantico-teoretico hegeliano consistente in un rivestimento ‘dialettico’, tracciando una certa sinonimia tra il sostantivo $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e il verbo sostantivabile $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$, agevolmente trasponibile in tedesco con i rispettivi *Denken/denken*. Ciò che in Hegel appare piuttosto come una opposizione interna a una sorta di realtà sostanziale monadica, ma logicamente modulato per cui il soggetto/attivo precede e principia (del resto, adombrato anche nel testo originale)¹⁵, in Aristotele appare come una dualità dicotomica statica (attributiva di due elementi separati o due dimensioni di unica entità specifica e non reciprocamente comunicabili o reversibili), ma monisticamente strutturale e strutturata poiché si tratta solo e sempre l’unico reale e concepibile $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

Proseguendo l’analisi sulla traduzione, nel primo rigo di traduzione si accentua la tendenza a ‘interpretare anacronisticamente’ piuttosto che a rendere il testo originale nella propria lingua, benché si dia prova di una elevata dose di attenzione e onestà per l’operazione traduttiva, di esporre l’autentico contenuto speculativo aristotelico, come anche le lezioni di storia della filosofia ampiamente documentano. Il predicato $\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ è reso con “von aussen nicht bestimmt”, il che illustra ancora di più la propensione hegeliana a prospettare una realtà assolutamente immanente, completamente indeterminabile e autonoma da un’esteriorità, che comunque includa *dentro di sé* e quindi a *determinare* quella distinta ma inseparabile attinente alla passività, come nella già esaminata seconda nota marginale giustifica inequivocabilmente, anche se Hegel mostra almeno nelle fonti didattiche modificare in parte o precisare una simile connotazione. Si ricorre anche a una lessicografia anacronistica gravitante intorno alla nozione di *Bestimmung* non propriamente rintracciabile nell’originale, che orbita nella sfera semantica della passività, della sensibilità e quindi della conoscenza empirica.

L'impassibilità del *nous* aristotelico in atto è piuttosto una qualità intrinseca all'entità in questione, simile alla immodificabilità. Inoltre, il sintagma "von aussen" non è presente nell'originale. Anche la definizione della terza qualificazione del *nous*, quella relativa al non possedere nulla in comune con altro, riserva qualche sfumatura semantico-filosofica, benché la traduzione sia alquanto accettabile. Come si enfatizza nella nota corrispondente marginale (la quarta della pagina) alla "Gemeinschaft"¹⁶, in cui il *nous* non condivide con alcunché, significa che questo "nicht verbunden ist", per Hegel delimita piuttosto la dinamica interna noetica di tipo autoreferenziale e l'autosufficienza autodeterminata del pensare in sé stesso, non tanto l'accentuazione esplicativa della semplicità e dell'assenza di commistione del *nous*, già anticipato appunto con la prima delle tre qualificazioni, cioè ἀπλοῦν. Il punto decisivo hegeliano è la natura e la possibilità, ovvero cosa è davvero il *Denken* e le sue varie dimensioni, di cui un contenuto è la passività desunta dall'unico possibile testo, quello aristotelico, agevolmente rimodellabile o 'riattualizzabile' all'interno del proprio sistema filosofico. Infatti, la domanda hegeliana è "wie ist das Denken möglich", evidentemente non propriamente corrispondente a quanto Aristotele intende con "come penserebbe" (πῶς νοήσειεν), sottinteso il *nous*. In riferimento alla particella *wie* si appunta una nota (la sesta), che riprende da sola la formula della motivazione doppiamente espressa nella già esaminata seconda nota: "[das Denken] doch Passivität in sich schließt", come un evidente richiamo. Hegel non impiega nelle corrispettive lezioni di storia della filosofia una simile formula, che con ogni probabilità rievoca un passaggio di quella svolta nell'inverno 1819/20 (molto verosimilmente realizzata con un riapprofondimento della traduzione e indirettamente quindi del testo originale). Nella trascrizione della esposizione didattica si legge che "la determinazione della passività stessa accade nel pensare" (die Bestimmung der Passivität selbst beim Denken), nel caso in cui il νοῦς viene pensato, ovvero "si rapporta ad altro [,] entra nel rapporto di divenire passivo" (er zu Anderem sich verhält tritt er in das Verhältniß des Passiv Werdens)¹⁷. Una simile declinazione della passività noetica non pare ripresa successivamente e si prospetta una formulazione più pertinentemente emendata soprattutto in riferimento al tema noologico secondo la più precisa distinzione tra la *Möglichkeit* e *Wirklichkeit* del νοῦς a motivo dell'unicità della *Form* inalterabile e identica, ovvero perfettamente immanente in entrambi le modalità, concernente esclusivamente la *Seele*¹⁸, operazione interpretativa prima inedita che suppone una maggiore attenzione più 'letterale' del testo greco, ma anche a rileggere la distinzione concettuale delle due modalità nella propria concezione rispettivamente di *an sich* e *für sich*. Nella successiva lezione dell'inverno 1823/24 l'esposizione molto più contratta (simile alla prima citata), situazione che pare non dipendere dalla capacità trascrittiva dello studente Hotho, si ripropone all'inizio della spiegazione la nozione di *Form*¹⁹.

Hegel connette la nozione della assenza di mescolanza noologica sin dal primo testo trascritto alla (personale) concezione dell'*Überwinden*, giustapposto all'*Erkennen* riguardo al *Denken*, allo stato di 'superamento' che attiene al pensare e quindi al *nous*, che spiega immediatamente come condizione imprescindibile alla facoltà gnoseologica del *nous* medesimo. Una simile valenza non è letteralmente desumibile dal testo originale o almeno non è esplicitato. Una simile riflessione sembra sconsigliare la valutazione del *rinchiudere la passività in sé stesso* da parte del pensare, che pare una forzatura anche se non in contrasto con il tentativo risolutivo della problematicità affrontata, ovvero dell'essere esso stesso un

Gegenstand di sé stesso e quindi del mero essere pensato come uno dei pensabili possibili. Quindi *non rinchiude* (attivamente) la passività come se fosse una quasi iniziativa a constringersi a contrarre in sé la (propria) passività, ma la contiene in sé necessariamente, ne costituisce la stessa forma e quindi la propria condizione ontologica, altrimenti non si giustificherebbe “alles Gedachte” in cui il nous deve consistere secondo la potenzialità e, cioè, in sé.

D'altro canto, Aristotele continua la descrizione dell'aporia enfatizzando l'ipotetica incompatibilità dell'attività del pensare da parte del nous, se appunto “il pensare è un patire” (τὸ νοεῖν πάσχειν τὸ ἐστίν)²⁰. In questa formula è il punto decisivo in cui si consuma la differenza, oserei dire, radicale tra i due pensatori al riguardo. Per Aristotele questa combinazione tra il νοεῖν e πάσχειν, per quanto delimitato in modo singolare e ritagliato apposta per il νοεῖν, è praticamente impercorribile, è irrisolvibilmente autocontraddittoria, per questo ci si avvale del nous passivo, che è già da sempre identico all'attivo anche se uniforme e omonimico, ovvero non sono due termini per una stessa realtà, ma due condizioni distinguibili e da distinguere di una stessa realtà. Per Hegel l'associazione non solo non è veramente aporetica, ma è il guadagno irrinunciabile, proprio perché in essa si fonda l'oggettività noetica (non proprio noologica) con cui traduce 'simbolicamente' la nozione di passività esclusivamente noologica aristotelica, poiché il νοεῖν come attività spirituale non può essere mai compatibile con un subire e tanto meno con un metabolico *Werden* per quanto logico si presuma. In Hegel l'enfasi è latentemente orientata alla propria, personale valutazione dell'attività stessa del pensare, in modo da trasformare il dilemma su quella della *possibilità* del pensare²¹, che si porrebbe in contraddizione con l'attribuire al pensare “un divenir-affettato (-determinato)” (ein Afficirt- (Bestimmt-)werden). In Aristotele più testualmente l'aporia risiede nell'impossibilità che il nous passivo sia uno dei lati di una sorta di autoevoluzione intrinseca e non una *particolare* sussistenza del nous che lo costituisca come un peculiare νοητός o anche un ente annoverabile tra i νοητά.

Il parametro concettuale che motiva la possibile compatibilità a entrambi le articolazioni, il ποιεῖν e πάσχειν, del secondo periodo nell'originale viene pressoché dissolto, come se a Hegel premesse insistere su una propria deduzione ermeneutico-teoretica in riferimento alla dicotomia passività/attività intrinsecamente vincolata a un unico “Etwas” che contemplerebbe e conterrebbe in sé una simile bilateralità o bipolarità²². Il segmento appartenente alla proposizione (incidentale) che segue, si traduce il greco νοητός riferito a νοῦς con “da der Nus selbst ein denkbare Object ist”²³. Indubbiamente il sintagma “ein denkbare Object” assume una *nuance* tipicamente hegeliana pertinente alla peculiare dicotomia moderna di soggettivo/oggettivo²⁴, che esula dalla prospettiva aristotelica rispondente alla dicotomia metafisica di potenziale/attuale, o piuttosto anche vi si sovrascrive. Nella prima delle due alternative delle possibili risposte si traduce τοῖν ἄλλοις (per esprimere la medesima condizione del nous con quella degli *altri enti* a motivo della sua condivisione della loro pensabilità) con “dem Andern [äussern Gegenständen]” in modo da sovrapporre con il singolare “dem Andern” (potrebbe trattarsi però di una mera svista meccanica e inconscia) il proprio schema categoriale della suddetta dicotomia dialettica tra il pensare (soggetto/attivo/identità singolare) e pensabile (oggetto/passivo/alterità molteplice).

Con l'immediato prosieguo della traduzione un'altra fondamentale *divisione*²⁵ emerge per il suo spessore non solo traduttologico ma anche e

soprattutto teoretico, quella del binomio δύναμις/έντελέχεια, che peripateticamente si tratta di un negativo e positivo simmetricamente reciproci, ovvero una condizione non è reversibilmente trasponibile nell'altra, mentre hegelianamente, resa con i lemmi "Möglichkeit/Wirklichkeit", si tratta piuttosto dello schema di due poli asimmetricamente evolutivi dall'uno all'altro, come inequivocabilmente la settima nota marginale illustra anzi esemplifica con rappresentazione di particolari materiali²⁶. Benché un simile paradigma concettuale non sia del tutto avulso dal contesto dell'originale, ma è quanto non dovrebbe inerire proprio al nous, in modo da non mostrare la registrazione della differenza semantico-teoretica tra έντελέχεια e ένέργεια, che aristotelicamente pare capitale, poiché, quanto a nous, diversamente da tutto il resto, la sua attualità precede in modo assoluto la sua passività e non viceversa come sembrerebbe elaborare Hegel. La traduzione di tale punto apicale e del tutto preminente per il traduttore è *rigorosamente* rispettata nella lettera sia per il segmento che concerne la δύναμις sia per il segmento concernente la έντελέχεια che per il traduttore spicca nel contesto, a cui è associata la già esaminata nota cronologico-biografica in francese per enfatizzarne l'importanza²⁷. Tuttavia, nelle lezioni di storia della filosofia, Hegel applica delle formule assegnate ad Aristotele che almeno in parte *eccedono* la visione di quest'ultimo, per quanto tali eccedenze possano risultare sottigliezze. Nel riferimento al nous passivo, non solo si omette di tradurre πῶς, ma si rende con il singolare "das denkbare Object" il plurale τὰ νοητά aprendo la prima nota sotto il rigo stesso con il sintagma "die alles", che decripta in base ai possibili paralleli la nozione della totalità del pensato equiparata alla *Möglichkeit tout court*, termine con cui si rende il greco δύναμις. Hegel ancora non pare nascondere una qualche premura traduttologica per tale lemma, se si appone tra parentesi il germanizzato "Potenz" come anche in un successivo²⁸ e poi si preferisce impiegarne la forma latina "Potentia" nella penultima occorrenza²⁹ e nella sua ortografia latina "potentia" nell'ultima occorrenza³⁰, benché si impieghi in altre due occorrenze precedenti nel contesto dell'introduzione della nozione di ὕλη il cui lemma è tradotto con "Materie"³¹. L'espressione di Aristotele sta indubbiamente a significare che la potenzialità del nous colloca il nous stesso tra i pensabili (più che i pensati) in una peculiarità per certi versi imparagonabile, piuttosto al fatto che è in tale condizione ogni volta che non è in attività, ovvero non è la sua condizione usiologica determinativa, quindi è in quella della sua modulazione psichica, come altrove Hegel stesso a modo suo abbozza, benché ciò non possa comportare una dicotomia ontologica del nous a scapito della sua costitutiva e irrinunciabile henologia, che nella ψυχή compare secondo la suddetta dicotomia di potenzialità e attualità analogamente alla stessa dicotomia presente έν ἀπάση τῇ φύσει³². Nelle lezioni di storia della filosofia, la traduzione "in der Wirklichkeit ist er [*sc.* nous] nichts eh er denkt"³³, viene citata, come già accennato, e illustrata con il concetto derivato dal cambiamento insistente della forma del verbo dall'attivo al passivo, con un'attitudine che lascia intendere che una simile concezione fosse risalente a Aristotele e direttamente attinta dal suo testo³⁴.

Segue la traduzione della analogica istanziazione dello "Schreibtafel" (γραμματοῖον) per offrire un paragone icastico del nous, che Hegel rievoca nelle lezioni sulla psicologia aristotelica con variazioni anche se sostituisce l'oggetto esemplificato con un "Buch"³⁵. Reimpiegando il sintagma "denkbare Object" per rendere νοητόν, il traduttore continua scrivere: "denn im Immateriellen, ist das

Denken und das Gedachte dasselbe ist.”. In tal modo si evidenzia ancora la comprensione del νοῦς attivo come “das Denken”, mentre per il pensatore greco esso coincide esclusivamente con l’unico ente che è τὸ νοοῦν (il pensante o ciò che pensa) oltre a essere anche inseparabile e non eterogeneamente distinguibile da quello che è potenziale, ovvero τὸ νοούμενον³⁶, che non è il *Gedachte* nel senso di tutto l’autopensarsi del pensare o di oggettivazione di sé ad opera del pensare, anche perché il neutro si spiega sintatticamente in greco nella coordinazione con il maschile νοῦς e nel contesto è presente chiaramente all’inizio e alla fine della pericope in esame. Si ripropone la focalizzazione non sul nous nella sua differenziazione ‘formale’ di attivo e di passivo, ma sulla dinamica noetica in genere, se si continua la traduzione della formula aristotelica τοῦ μὴ ἀεὶ νοεῖν³⁷ con “daß nicht immer gedacht wird”, quale segnale tanto di insistenza sulla coniugazione passiva del verbo quanto di una dinamica noetica immanente e assoluta, di universalità logica. La quarta nota è coordinata con il lemma ἀεὶ a cui è apposta la seguente formula “nicht bloß Zeit”³⁸, un aspetto che potrebbe decidere se non interpretato nel modo più corretto possibile della riflessione di Aristotele che è interessato a delineare la causa (τὸ αἴτιον tradotto con “die Ursache”), da quale meccanismo o fenomeno dipende la possibilità del pensare *non sempre* rievocando il paramento cronico appena introdotto prima; a Hegel, invece, interessa fondare la logica concettuale del pensare in sé e per sé in cui gli opposti del pensare stesso dialetticamente si riconciliano, si relazionano con reciprocità tesa alla sintesi (per lo più acronica) per una totalità sistematica che difficilmente è rintracciabile nella filosofia aristotelica. Una simile differenziazione tra i due orizzonti è confermata anche dal fatto che l’esclusivo stato di potenzialità del nous per gli enti materiali si declina in modo diverso, benché nel relativo tratto della traduzione non emerge. Per Aristotele la condizione di pensabilità è metafisicamente costitutiva e definitiva di tali enti. Per Hegel invece questa determinazione delinea soltanto il punto fondativo della loro oggettività rispetto alla soggettività del nous, che è chiamato nella propria potenzialità priva di materialità a cogliere l’essenza di questa oggettività imprescindibilmente totale e da cogliere nella peculiare fondamentale interezza, quindi a togliere la sua accidentalità materiale a livello anche di singolo elemento.

Scorrendo la traduzione del cap. V (430a10-25)³⁹.

Per la traduzione dell’intero (molto breve) capitolo quinto non si registrano per lo più elementi particolarmente rilevanti, ma delle ulteriori puntualizzazioni esemplificative con la premessa introduttiva che descrive la sopra menzionata analogia tra il piano naturale, artistico e psichico imperniata sull’asse dicotomico potenziale/attuale. Sicuramente è accettabile la resa di οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν nei seguenti termini “wie die Kunst sich zur Materie verhält”⁴⁰ che descrive il fenomeno dell’arte per la sua stessa dinamica attiva necessariamente legata alla materia, come alquanto chiaramente si esplicita nella seconda nota con l’interpretazione di πέπονθεν che si recepisce non assimilabile all’accezione primaria e genetica di πάσχειν. La giustificazione è espressa nella nota e consiste nel fatto che “ἡ τέχνη gerade vom ποιητικὸν Beispiel ist”⁴¹, in modo da sottolineare la struttura dell’arte che come un qualsiasi ente fisico non può non comportare la materia su cui agire per attualizzarla nella produzione artistica, da richiedere insomma una potenzialità materiale, incompatibile invece con quanto secondo tale

modalità è presente nell'anima (*Seele*, ψυχή).

Per quanto riguarda la pericope successiva in cui ricorre ἐνέργεια, è impiegato per tale il corrispettivo latino "actu"⁴² nelle due volte (probabilmente per evidenziarne la differenza linguistica non tanto semantica con ἐντελέχεια presente nell'originale precedentemente) con le varianti morfologico-lessicali di "Activität"⁴³ o "das Active"⁴⁴ di cui si trova anche la versione di origine germanica come con "thätiges Wesen"⁴⁵. Tale sintagma si propone come traduzione di ἔξις da cui, come enfatizza la sua spiegazione nella quarta nota marginale, emerge una nozione di risaltante rilevanza attinente all'antropologia hegeliana, ovvero la *Gewohnheit* che rappresenta il terzo momento della seconda sezione dell'*Anthropologie* concernente la *fühlende Seele* indispensabile per conseguire la terza sezione, la *wirkliche Seele*, uno dei temi più teoreticamente e contenutisticamente preminenti all'interno della filosofia hegeliana. Nella nota Hegel distingue la "Gewohnheit an und fürsich" per giustificare l'aggettivo "thätiges" riferito a "Wesen"⁴⁶. Questo accostamento si registra non linearmente nelle opere enciclopediche pubblicate⁴⁷, poiché la detta distinzione si è avvertita in contraddizione proprio con il concetto di *abitudine* che precede la condizione della coscienza e quindi non può che corrispondere esclusivamente a "ein Thun bewußtlos", solo sostanzialmente (potenzialmente) legato al *Denken* e agilmente coordinabile con il contestuale esempio della luce⁴⁸. Tale ermeneusi in qualche modo anticipa l'orizzonte semantico in cui si muove la traduzione del segmento dell'ultimo periodo, riguardo a cui l'originale οὐ μνημονεύομεν ("non ricordiamo") diventa "wir haben kein Bewußtseyn" in modo da confermare l'indipendenza del pensare o del *nus* attivo dalla dimensione fenomenologica o coscienziale e quindi la sua determinazione sistematica nella psicologia vera e propria, ovvero l'*Intelligenz*, anche se Hegel si rende conto che l'originale non è riducibile solo a questo aspetto psicologico, ma si inquadra in un respiro filosofico più ampio e assoluto del pensare in sé. Confrontando i paralleli del citato segmento nelle lezioni storico-filosofiche, risulta abbastanza chiaramente che Hegel si sia autocorretto poiché non impiega mai il sintagma *Bewusstsein haben*, ma in modo più letterale "Wir erinnern uns" riferito all'intelletto⁴⁹. Questa espressione nella mente del suo autore greco dovrebbe significare semplicemente che l'intelletto attivo non può essere oggetto suscettibile della memoria umana, proprio perché questa necessariamente immersa nelle condizioni temporali o empiriche, coinvolte in fenomeni psichici di tipo immaginativi, di enti percepiti in precedenza, al che sfugge completamente l'intelletto attivo, poiché non può essere mai un che *di passato* o meramente *passato*. Il che non vuol dire che l'intelletto attivo non sia conoscibile, anche se la sua scienza è di tipo teoretico e per analogia alle forme presenti nell'anima⁵⁰.

Si segnalano inoltre la resa di ὄλωσ con "überhaupt" e l'esplicitazione quasi parafrasante l'espressione greca sincopata e piuttosto ellittica per escludere qualsiasi temporalità e quindi passaggio assurdo dalla potenza all'atto per quanto riguarda l'intelletto attivo. In questo contesto della traduzione vale la pena rivelare anche la resa di χωριστός e il successivo χωρισθείς attribuiti da Aristotele al *nous* attivo con "abstract", anche se non del tutto errato⁵¹, concorre però a orientare verso la non separatezza tra i due intelletti, e corroborare lo schema di un reciproco rapporto di tipo dinamico-dialettico, che riservi all'attivo il presupposto per attivare il suo potenziale (sostanziale), piuttosto considerato come il lato di un'unica realtà secondo la dicotomia soggettivo/oggettivo. Nemmeno è sottovalutabile la

precisazione filologico-testologica annota nella relativa nota marginale, che prova ancora una volta la impeccabile attitudine traduttiva di Hegel anche da questo punto di vista – non sembra necessario asserire che la competenza e l'analisi in questo campo siano alcuni tra gli elementi essenziali per intraprendere un'attività del genere soprattutto ma non solo per le opere classiche come quella che ha costituito questo esercizio singolare del filosofo dell'Assoluto.

Qualche giudizio traduttologico e qualche spunto sulla rilevanza storico-critica della traduzione del *De anima* nel pensiero di Hegel.

Dalla panoramica appena descritta a grandi linee risulta abbastanza inequivocabile che il testo di arrivo prodotto da Hegel è di qualità elevata dal punto di vista traduttologico: si rispetta quasi integralmente la letteralità testuale e si mette in atto un approccio 'oggettivo' (scientifico), per quanto il traduttore nutra una intensa tensione teoretica soggettiva verso di esso (per la rilevanza che il contenuto in esso espresso si avverte rivestire per la propria personale attività filosofica).

Nonostante l'assenza di intenzione di approntare una traduzione a fini editoriali, è davvero sorprendente notare come emblematicamente Hegel usi ogni cautela nell'approcciarsi al lemma originale *nous* fino al punto di traslitterarlo semplicemente, attitudine costante in tutte le sue citazioni. Non importa se inconsciamente o consciamente, ma emerge un'*impasse* pressoché insormontabile di trasposizione lemmatica (e non di scarso valore) tra una lingua all'altra. In realtà, non si asserisce nulla di ignoto e nulla di più banale nell'affermare che il vocabolo greco è praticamente intraducibile, nessun'altra lingua riserva una corrispondenza simmetrica e esattamente proporzionata a riguardo. Si può tracciare una qualche analogia con il lemma tedesco *Wirklichkeit* o *Gestalt* proprio della filosofia hegeliana stessa, anche se non ha un impatto così ampio e totalizzante come quello greco che, senza alcuna eccessiva valutazione, ha prodotto non solo il contenuto fondativo e strutturale non solo della filosofia aristotelica, non solo della filosofia greca, ma dell'intera filosofia (almeno nella tradizione occidentale). Qualora si dovesse realizzare una traduzione di un testo che presenta fenomeni linguistici simili, si dovrà porre tra parentesi a fianco al lemma scelto nella lingua in cui si opera la traduzione, quello originale (ovviamente esigenza che cade con l'originale a fronte), o come minimo si dovrà indicare un'avvertenza esplicativa o glossari specifici nella stesura degli apparati di corredo, come Hegel ha mostrato di rispettare con le note marginali per quanto a uso personale e per quanto esse possano rappresentare la spia circa le intenzioni più 'filosofiche' e quindi segnalare la componente più fragile o criticabile nell'approntare la traduzione per l'apporto semantico-teoretico anacronistico o spurio.

Anche se il *nous* come tramandato nella sua forma anassagorea (tuttavia, reinterpretata da Aristotele) e quindi il *De Anima* aristotelico ha costituito un punto non solo indicativo ma anche in qualche modo fondativo della filosofia di Hegel sul *Gedanke/Denken/Geist*, per quanto recepito come lemma dalla complessità traduttologica, solo a partire dalla fine della fase norimberghese è stato 'sviscerato', per così dire, per una lettura inerente al pensare in genere quale misura totalizzante l'intero filosofare e anche in seconda battuta per una rivisitazione *antropologica* secondo la visione propria della *Seele* non più collocabile nella mera dimensione

logico-metafisica, ma da reimpostare e per di più riposizionare anche e soprattutto nell'ambito della scienza (post-logica) della *Wissenschaft des subjektiven Geistes*, in quella delicatissima 'cesura' sistematica di immediatezza in cui si origina dal naturale lo spirito, la soggettività spirituale ancora immersa nel naturale e confliggente con esso. Proprio per questa connotazione precipua e cospicua che Hegel coglie nella trattazione psicologica degli antichi e soprattutto di Aristotele, essa è valutata più profonda, più speculativa e più decisiva di quanto i pensatori moderni a partire da Cartesio hanno determinato per la loro quasi superficiale unilateralità di posizione in ordine alla visuale pneumatologico-paralogistica su cui si sono soffermati.

Questa declinazione dell'anima antropologicamente intesa quale stato 'onirico-inconscio' dello spirito a un certo punto agli occhi di Hegel appare troppo insufficiente e non esaustiva, proprio perché manca di quella nozione aristotelica di passività che nascondeva per lui una 'svolta' più precisa e più integrale soprattutto contro lo spinozismo di quanto fino allora delineato. Questa esigenza teoretica ha suscitato di 'rievocare' la traduzione del *De Anima III 4-5* (forse ormai posta tra gli 'appunti' preparati per le lezioni in qualche cartella semplicemente archiviata) ed esclusivamente per gli accenti che discutono questo concetto di passività in vista del corso di lezioni sullo spirito soggettivo relativo all'anno 1827/8, dato che non vi sono trovate evidenze al riguardo prima del 1825. Il tratto più rimarchevole della traduzione/interpretazione di Hegel consiste nel contenuto peculiare che in modo cospicuo articolava nel modo più completo la nozione di "sonno dello spirito" che l'anima determina, poiché illuminava la *natura* dello spirito individuale o soggettivo nella sua 'oggettività' immediata o meglio 'sostanziale' che Spinoza aveva incoerentemente o antilogicamente prospettato come 'attività' o *Wirklichkeit* in sé stessa⁵².

Bibliografia

- BERTI, Enrico. Aristotle's *Nous poiêtikos*: Another Modest Proposal, **Il nous di Aristotele**, G. Sillitti, F. Stella e F. Fronterotta (eds.), Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2016, p. 137-154.
- BRUNI, Leonardo. **Sulla perfetta traduzione**, Liguori, Napoli 2004.
- CORTI, Luca. **Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel**, Bologna, Pendragon, 2016.
- DOLET, Etienne. **La manière de bien traduire d'une langue en autre (Lyon 1540)**, Slatkine Reprints, Genève 1972.
- FEOLA, G. Ordine, intelligenza e intelligibilità del cosmo nel *De anima* di Aristotele (III, 4-5), **Methodos** (on line), 16, 2016. <http://journals.openedition.org/methodos>.
- FERRARIN, A. **Hegel and Aristotle**, Cambridge, University Press, 2001
- FRONTEROTTA, Francesco. Il significato del verbo *voẽiv* in *De anima* III 4, in **Il nous di Aristotele**, G. Sillitti, F. Stella e F. Fronterotta (eds.), Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2016, pp. 77-96.
- FRONTEROTTA, Francesco. *Οὐ μνημονεύομεν δέ...* Aristot. *De anima* G 5. 430 a 23-5, **Elenchos** 2007, pp. 79-105.

- GARDES-TAMINE, Joëlle. **La stylistique**, Colin, Paris, 2010 (1992, 2005).
- GOETHE, Johann Wolfgang. **Divan occidentale-orientale**, a cura di G. Cusatelli, Einaudi, Torino 1990, pp. 364-366.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Noten und Abhandlungen zum west-östlichen Diwan*, **Sämtliche Werke**, Jubiläumsausgabe, Stuttgart-Berlin 1905.
- JAKOBSON, Roman. **Saggi di linguistica generale**, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 56-64 (tr. it. di **Essais de linguistique générale**, Minuit, Paris 1963, raccolta di saggi a loro volta tradotti dall'inglese da Nicholas Ruwet).
- LANDOLFI-PETRONE, Giuseppe. La presenza di Aristotele nell'*Audiktionskatalog* della biblioteca di Hegel, **Bibliothecae Selectae da Cusano a Leopardi**, Firenze, Olschki, 1993, pp. 623-631.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Systementwürfe II*. **Gesammelte Werke 7**, Hamburg, Meiner, 1971.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Briefe von und and Hegel**, IV1, Hamburg, Meiner, 1977.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*, **Gesammelte Werke 10**, Hamburg, Meiner, 1978.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, **Gesammelte Werke 12**, Hamburg, Meiner, 1981.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, **Gesammelte Werke 19**, Hamburg, Meiner, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, **Gesammelte Werke 20**, Hamburg, Meiner, 1992.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, **Gesammelte Werke 13**, Hamburg, Meiner, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Aristoteles De Anima III. Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, **Gesammelte Werke 10₁₋₂**, Hamburg, Meiner, 2006, pp. 517-521.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes I*, **Gesammelte Werke 25.1**, Hamburg, Meiner, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes II*, **Gesammelte Werke 25.2**, Hamburg, Meiner, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, **Gesammelte Werke 30.1**, Hamburg, Meiner, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, **Gesammelte Werke 30.2**, Hamburg, Meiner, 2020.
- NERGAARD, Siri (ed.). **La teoria della traduzione nella storia**, Bompiani, Milano, 1993.

VON HUMBOLDT, Wilhelm. "Einleitung zur Agamemnon-Übersetzung", in «**Ripae ulteriori amores**». **Traduzione e Traduttori**, a cura di G. Franchi e A. Marchetti, Marietti 1991, pp. 17-32.

VON HUMBOLDT, Wilhelm. Einleitung zum 'Agamemnon', **Werke in fünf Bänden, Bd. V Kleine Schriften**. Autobiographisches, Dichtungen, Briefe, Kommentare und Anmerkungen zu Band I-V, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, pp. 137-145.

WEISSE, Christian Hermann. *Aristoteles von der Seele und von der Welt*, Leipzig, Barth, 1829.

¹ Università Roma Tor Vergata (Italy), Email: riccivittorio@libero.it

² In termini quasi meramente allusivi più che generali (cf. per i particolari si rinvia a NERGAARD, 1993), il problema della traduzione/traducibilità è sorta in autori latini che si sono cimentati e sperimentati nel tradurre il greco, ma non mancano autori greci che si sono occupati di tradurre in greco ad es. l'ebraico (questo è il caso del libro veterotestamentario, il *Siracide*), anche se una qualche coscienza critica su di esso è da riservare a Cicerone che viene citato da Gerolamo in *Epistola LVII ad Pammachium* (390 d. C. ca) – cf. *Ib.*, pp. 63-71. Nel Rinascimento si è riproposto con voci piuttosto isolate con l'opera di Leonardo Bruni, nel suo trattato *De interpretatione recta* (1420 ca) - cf. BRUNI, 2004 - e con DOLET, 1972. All'epoca hegeliana autori particolarmente dediti e interessati a temi linguistici e ermeneutici si sono adoperati a teorizzare nuovamente su metodi e procedure di questo genere, come il *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, 1813 di Schleiermacher (cf. la traduzione italiana in NERGAARD (ed.), 1993, pp. 143-179) e Humboldt (cf. Von Humboldt, 1991, pp. 17-32; 1981, pp. 137-145), ma anche Goethe (cf. Goethe, 1990, pp. 364-366; 1905). Per quanto riguarda il tempo contemporaneo si menzionano i due cospicui volumi: Gardes-Tamine, 2010 e Jakobson, 2002, pp. 56-64. Per quel che concerne più strettamente Hegel, non sembra azzardato la valutazione che tale questione non sia mai stata tematizzata rimanendo così un contenuto formalmente atematico, benché egli ha riflettuto ampiamente e anche significativamente teorizzato sul fenomeno linguistico soprattutto per la sua ricaduta filosofica in genere e nel suo peculiare sistema.

³ Non si può nemmeno accennare alla trattazione aristotelica, ma per quel che riguarda i capitoli 4 e 5 del terzo libro, quelli tradotti (il quarto parzialmente) da Hegel, si rinvia a uno studio abbastanza istruttivo, in cui si argomenta che l'intelletto passivo sia assimilabile per alcuni tratti alla facoltà immaginativa, il che però non spiegherebbe appieno la sua capacità a *pensare* per quanto attivato da quello attivo: Feola, 2016. Sul rapporto tra Hegel e Aristotele si rinvia a Ferrarin, 2001 e per quanto concerne il tema in questione si segnalano le pp. 262-284.308-325; invece per quanto concerne l'importanza di Hegel per la biblioteca personale hegeliana cf. Landolfi-Petrone, pp. 623-631 in cui si legge: "Hegel stesso contribuisce a dare maggiore impulso alla rinascita degli studi aristotelici nell'Ottocento richiamando costantemente l'attenzione – come storico della filosofia dalle cattedre di Jena, Heidelberg e Berlino – sulla necessità di uno studio diretto dell'opera dello Stagirita sia per una sua corretta valutazione dal punto di vista storico, sia per una più aderente interpretazione di carattere speculativo." (Ivi, p. 625).

⁴ Hegel, pp. 517-521. Sulle note filologiche del manoscritto cf. Ivi, pp. 1001-1002, in cui si fanno ipotesi non accettabili, come quella che sulla base delle annotazioni marginali linguistico-grammaticali di greco si tratterebbe di una traduzione finalizzata alla didattica, poiché si potrebbero interpretare facilmente come ricerca personale per affrontare appunto la traduzione, e non tanto e non proprio per approfondire una questione di mera storia della filosofia e quindi di esclusiva materia scolastica che non può essere escluso ma va considerato alquanto secondario. Nemmeno si può sottoscrivere la valutazione che il testo non sia completo, poiché per l'argomento trattato vale esattamente il contrario per la completezza anche della sezione che si definisce anche nel testo greco. La determinazione cronologica è stabilita nella fase norimberghese o al massimo la prima fase berlinese (non oltre il 1820). Al riguardo in primo luogo, tra eloquenti indizi che non si possono analizzare nel dettaglio, la natura *antropologica* della *Seele*, come viene delineata nella sezione dell' "Idee des Erkennens" dell'idea assoluta nel secondo volume della *Wissenschaft der Logik* (1816) ormai sul finire degli ultimi corsi ginnasiali, non è mai stata concepita e delineata tanto meno il suo riferimento alle "tieferen Ideen älterer Philosophie vom Begriff der Seele oder des Denkens [si noti il binomio], z. B. die wahrhaft speculativen Idee des Aristoteles" (Hegel, 1981, pp. 192-199 e 195, 19-20), senza però far alcuna menzione specifica all'intelletto passivo. Benché nella nota marginale posteriore

della copia *System der besonderen Wissenschaften 1810/11* si inserisca l'integrazione della "Anthropologie" (cf. Hegel, 2006, p. 341,18-21), nella sua scarsa descrizione non si fa alcun accenno all'oggetto che sarà capitale, a partire dall'insegnamento universitario, ovvero appunto la *Seele*, vista solo nel suo aspetto di elemento di psicologia razionale (pneumatologia) da trattare nella logica o nella sua dimensione di psicologia empirica non pertinente per fungere da oggetto a una scienza filosofica. Benché ci sia evidenza nella prima trattazione di *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* dell'estate 1819 pervenuta secondo l'anonima *Nachschrift* e l'anonima *Abschrift* condotta sulla non pervenuta *Nachschrift* di Leopold August Wilhelm Dorotheus von Henning (cf. Hegel, 2016, p. 109,19-110,25) che Hegel abbia accennato al nous passivo con riferimenti anche puntuali al *De Anima*, il fatto che manchi del tutto nella prima edizione enciclopedica, a differenza della successive, si può almeno escludere che Hegel abbia davvero considerato il testo aristotelico almeno nel modo specifico e abbia avvertito addirittura la necessità di tradurlo almeno nel primo corso di storia della filosofia universitario ad Heidelberg 1816-17, ma magari in quello successivo del 1817-18, le cui trattazioni non sono pervenute *in toto*. Se fossero pervenute le lezioni jenesi del primo corso di *Storia della filosofia*, ci sarebbe potuto fare una visione più precisa. Tuttavia, considerando il semestre invernale dell'anno 1805/06, in cui è stato svolto (cf. G. W. F. Hegel, 1977, 81, e la concezione puramente *metafisica* della *Seele* che si ricava dalla logica jenesi databile l'anno precedente (cf. Hegel, 1971, 139-142), inducono a ritenere praticamente con sicurezza che Hegel non abbia posto una particolare attenzione alla nozione di nous passivo aristotelico in questa fase giovanile, per la quale occorre attendere almeno il secondo corso universitario del 1817/18 - v. nota successiva qui per ulteriori indizi. Nelle lezioni di storia della filosofia disponibili Hegel ha esposto in modo più o meno dettagliato ma sempre in modo completo nelle linee capitali il contenuto della traduzione, benché nella terza documentabile l'attenzione letterale, per così dire, si manifesta meno accesa e puntuale.

⁵ Hegel in una nota marginale nel *De Anima III* in riferimento all'espressione greca πρὶν ἂν νοῆι riporta la seguente dichiarazione autobiografica (autoironica?) evidenziata in francese: "plutôt que je n'ai pas pensé plus grand qu'il n'a été, il y a une année" (Hegel, p. 519,13-14). La precisa annotazione cronologica che mostra il solco profondo che ha lasciato nell'animo di Hegel, sembra essere riecheggiato in espressione trascritta dallo studente G. W. Heinrich Häring: "So ist also der nouj an sich alles Gedachte, aber nicht wirklich, ehe gedacht wurde. Dies ist vom Spekulativsten; dergleichen findet sich im Platon nicht, ebenso so wenig in der modernen Philosophie." (cf. Hegel, p. 351,25-27, ma che potrebbe alludere a quanto 'pensato' l'anno precedente, quindi aggiunta in questo corso di lezione, visto che nella nota si trascrive esattamente la formula greca nella citata annotazione a margine prima della indicazione cronologica. Infatti, si accenna alla distinzione del rapporto tra "essere in sé" e "essere per sé" (attribuita ad Aristotele) nell'anonimo *Heft* relativo al corso dell'inverno precedente in *Ib.*, 109,7-8 a cui si legge nella variante dell'anonima *Abschrift* della *Nachschrift* dello studente Henning una considerazione simile ma molto più generica, che recita "Dies Verhältniß, das Ansichsein, und das Für sich sein, ist einer der tiefsten Griffe die Aristoteles gethan hat" in *Ib.*, p. 109,34-35), espressione che pare una parafrasi di quanto tradotto riferito alla nota marginale citata con l'espressione "in der Wirklichkeit ist er [*sc.* der Nus] nichts ehe er denke" in Hegel, 2006, p. 519,2 - si noti il passivo "ehe gedacht wurde" nel passo di spiegazione storica rispetto all'attivo originale νοῆι che invece nel passo precedente è rispettato, poiché si legge "ehe er denkt" (cf. Hegel, 2016, p. 551,12-13), un *hapax* rispetto a tutti i passi paralleli disponibili, oltre al testo citato cf. *Ib.*, p. 109,31 e Hegel, 2020, p. 612,18-19, in modo che prevalga almeno nella ripresa di illustrazione storica la valenza passiva della definizione, una chiara sovrascrittura non rintracciabile nel pensatore greco. Va anche considerato l'enfasi sulla propria esperienza psico-teoretica e valutazione concettuale, che non sono presenti né nella *Nachschrift* dell'estate 1819 e sembra obliata o non più focalizzata nella successiva esposizione dell'inverno 1823/24, che assolutizza quasi la propria nozione di passività dell'intelletto, poiché è associata alla totalità del pensato come recita una casella grafica a margine, in cui si sintetizza "Er [*sc.* νοῆι] ist δυνάμει die Totalität des Gedachten", per spiegare la definizione aristotelica in questione, ma riletta secondo la forma passiva, case in modo sostanzialmente identico. Inoltre, pare davvero a questo punto abbastanza sicuro che Hegel abbia intrapreso la traduzione per un approfondimento soprattutto teoretico circa il concetto aristotelico, che poi ha posto anche a spunto didattico per il corso dell'estate 1819 e più diffusamente per quello dell'inverno 1820/21 in cui avrà aggiunto la suddetta nota cronologica con una particolare attenzione alla formula greca della forma attiva νοῆι, come la dizione didattica della sua traduzione corretta riportata solo nel documento relativo al corso invernale suggerirebbe. Questa integrazione quale testuale e altre trattazioni più complete spiegano probabilmente la perdita di documenti dei primi due corsi universitari (inverno 1817/18 e inverno 1818/19) e probabilmente del primo in assoluto, quello jenesi.

⁶ Sul testo originale che con ogni probabilità Hegel ha utilizzato, ovvero l'edizione francofortese del 1584, cf. la nota relativa in cui si riporta per intero il testo originale corrispondente ai capitoli tradotti in Hegel, 2006, p. 1103s. *Anm.* 517,3-521,8 e Landolfi-Petrone, 1993, p. 628 e nota 26.

⁷ Come già accennato, fino alla pubblicazione della prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817) il tema in questione non sia affatto menzionato. La prima citazione del *nous* anassagoreo, trascritto con caratteri greci, si trova nella *Vorrede* della *Fenomenologia* e viene legato al *Verstand* (molto probabilmente sulla falsariga del latino *intellectus*) (Hegel, 1980, p. 40,11-14). Segue poi nell'*Einleitung* della *Logica* in cui si traslittera il termine greco e si appone "der Gedanke, das Prinzip der Welt" (Hegel, 1978, p. 21,22-24), riproposto comunque nelle lezioni di storia di filosofia universitarie (Hegel 2016, p. 110,22-24; 351,36; 2020, p. 612,30). Nella prima edizione enciclopedica, dopo l'associazione della *Seele* all'antropologia nel dominio dello spirito soggettivo nel capitolo del secondo tomo logico, come già citato, si accenna all'elemento portante di "Schlaf des Geistes" per l'astrattezza delle sue determinazioni (G. W. F. Hegel, 2001, p. 184,5-7 (§. 309), ma non si menziona alcuna nozione di passività nonostante la lunga *Anmerkung* che segue, in cui si descrivono le questioni metafisico-razionali in riferimento alle dottrine dei citati Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz (*Ib.* p. 184,8ss). Fino al 1827 non si rintracciano indizi almeno espliciti concernenti l'associazione di tale concetto antropologico di *Seele* quale prima forma 'dormiente' del *Geist* con il *nous* passivo aristotelico, nonostante le varie *Nachschriften* ad ora pubblicate degli studenti concernenti le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* relative all'estate 1819 (Hegel, 2016, p. 109,19-110,25), all'inverno 1820/21 (cf. Ivi, p. 351,9-352,9) e dell'inverno del 1823/24 (Hegel, 2020, p. 612,3-613,7), che la presentano didatticamente, ma in un contesto di storia della filosofia ben precisa, in cui non si registra nessuna associazione tra antropologia e *nous* passivo, benché si conservi la resa tedesca di *nous* con *Verstand* della *Fenomenologia* nella didattica di storia della filosofia dell'estate 1819 (Hegel, 2016, p. 110,21-22), ma non si registri nel seguente corso dell'inverno 1820/21 e si rimpieghi ancora in quello ancora successivo (Hegel, 2020, p. 612,30). Non potrebbe esser imputata una simile assenza alla tipologia letteraria di tali scritti, che potrebbero risentire della diligenza e attenzione del suo estensore (lo studente), e tanto meno alla natura prettamente storiografica che imponeva una certa limitazione filologica, poiché almeno un accenno non poteva comunque sfuggire nel trascrivere o essere esposto mentre si impartivano lezioni. Manca inoltre qualsiasi riferimento nella *Notiz 286** sullo spirito soggettivo (*Ib.*, 531,11-14), datata per l'anno 1817/18. Nemmeno nelle *Mitschriften* relative agli anni 1822 e 1825, pubblicate in Hegel, 2008, si rinviene una qualche traccia. Solo con le lezioni del corso enciclopedico del 1827 per la prima volta si esplicita il sintagma "Schlaf des Geistes" con la seguente menzione: "- der passive Nus des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist" (Hegel, 1989, p. 293,26s (§. 389), benché la rispettiva *Anmerkung* sostanzialmente rimanga immutata a fronte di quella dell'edizione precedente appena citata - stesso discorso vale per la terza edizione in Hegel, 1992, p. 388,12s (§. 389). La spiegazione orale è stata abbondantemente registrata nelle *Mitschriften* alla seconda edizione, pubblicata in Hegel, 2012, p. 587,4-9.20-32.

⁸ Hegel, 2001, p. 531,11-12. Si notino anche le varianti traduttive "mens Denken Begriff" che Hegel ha affidato oralmente nella lezione del 1827/28, reperibili in Hegel, 2012, p. 587,26. La professionalità intellettuale e traduttiva di Hegel spicca in modo ancora più plastico se si confronta una quasi coeva traduzione tedesca (la prima in questa lingua?) del *De Anima* in cui il termine greco si traduce con il mero "Geist", cf. Weisse, 1829, p. 78, presente nel catalogo della biblioteca di Hegel (cf. Landolfi-Petrone, 1993, p. 627 e 630). Si potrebbe quasi immaginare che Hegel operi la sua personale traduzione a seguito di una insoddisfazione verso quella del Weisse, anche se la cronologia più accettabile e quasi certa non lo consenta.

⁹ Si noti *en passant* che il sintagma $\nu\omicron\varsigma$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ è un hapax in tutto il *corpus aristotelicum* occorre solo in *De an.* 430a25 e nel *De anima* il solo aggettivo $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ occorre un'altra volta ma congiunto con $\sigma\omega\mu\alpha$ nel precedente 424b14.

¹⁰ Nel periodo più recente, la critica hegeliana si è particolarmente indirizzata sullo spirito soggettivo e più limitatamente all'antropologia, di cui non si può nemmeno dare menzione; pare opportuno segnalare unicamente: Corti, 2016.

¹¹ Per un riferimento abbastanza esegeticamente esplicativo, non però senza punti altrettanto critici, su cui si tornerà forse all'occorrenza, si rinvia a Fronterotta, 2016, pp. 77-96, e relativa bibliografia, e il primo paragrafo, dedicato al contesto dei capp. 4 e 5 del terzo libro del *De anima*, del precedente Id., 2007, p. 79-85. Nel più recente testo si distingue giustamente il $\nu\omicron\varsigma$ dal $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ (praticamente assimilati in Hegel), ma il primo non può essere esaurito nella tematizzazione aristotelica dello *psichico* accadere del secondo (Aristot., *De an.* 429a13), come si sottende citando l'esordio del cap. 4 del *De anima*, e in analogia all' $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ come anche alle altre facoltà dell'anima delle funzioni quali il $\gamma\iota\nu\acute{o}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ e il $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ (reso con "riflettere") menzionate di seguito (Fronterotta, 2016, p. 78) che precedono comunque nel testo citato (Aristot., *De an.* 429a10-11). Del resto nemmeno ci si può avventurare candidamente ad affrontare tale tema aristotelico, escludendo a priori il cap. 5 sull'intelletto agente, come l'autore si premura di segnalare. Se un merito va riconosciuto all'attività interpretativa di Hegel rispetto a tale testo aristotelico (complesso sotto ogni riguardo) è proprio nel dimostrare irrinunciabile la continuità distinguibile ma non divisibile in due elementi a sé stanti del suddetto binomio e ancora non riducibile a una questione puramente psichica,

poiché il $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ e il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ non possono essere racchiudibili in una mera dimensione dell'anima (umana) al pari del $\phi\rho\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ e nemmeno del più affine $\gamma\iota\nu\omicron\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$, ma vi pertiene una qualche 'trascendenza' a fronte dell'immanenza psichica in una sorta di rapporto *paronimico* di "riferimento a uno", di coesistenza di immanenza e di trascendenza, che Hegel interpreta dialetticamente, ovvero con l'*Aufhebung* del dileguante nell'antitesi.

¹² Hegel, 2006, p. 517,15-17. Si legge una enumerazione "I." che si riferisce a quella successiva "II." Riguardante la quinta nota nella pagina seguente (*Ib.*, 518,17), in cui si assimila *tout court* la categoria della passività a quella dell'oggettività, o meglio della dialettica oggettivante e quindi autooggettivante.

¹³ *Ib.*, p. 517,20. In realtà, filologicamente si tratta della conclusione di un ampliamento della nota posto nell'ultima pagina del doppio foglio di cui è composto il manoscritto (cf. *Ib.*, ap. cr. **18-20**,517), che probabilmente potrebbe essere anche una formulazione riepilogativa sintetica per ribadire la giustificazione del concetto già illustrato e riportato anche lessicalmente ed espressivamente. Il concetto di alterità, dell'*Anderes* concepito in contrapposizione all'estraneo (*das Fremde*) si rintraccia solo nel semestre estivo di storia della filosofia (1819) (Hegel, 2008, p. 109,20-25, in cui si asserisce che l'attività del pensare consiste nel cancellare l'estraneo e "bleibt im Anderen bei sich selbst") e in quello invernale 1823/4 in cui si enfatizza ancora di più che una simile attività noetica è nel fatto che "das Denken" in tale dimensione "das Andere zu dem Sein ige macht" (Hegel, 2012, p. 612,12-15) ma non in quello invernale intermedio 1820/21, almeno in forma esplicita. Hegel in questo secondo corso pervenuto sembra un po' più aderente al testo tradotto, come se lo rimeditasse, anche se il quadro sostanziale ermeneutico non è alterato fondamentalmente.

¹⁴ Pare meno plausibile che le note sia state compilate dopo la traduzione, perché sarebbe inutile successivamente comporre la prima nota puramente di tipo sintattico-morfologico del primo verbo ἀπορήσειε da cui inizia il testo che si intende trasporre, e del verbo πάσχειν con cui praticamente termina la prima proposizione tradotta (*Ib.*, p. 517,8-14).

¹⁵ Aristot. *De an.*, 430a17-19.

¹⁶ Hegel, 2006, p. 517,6. Nella terza nota marginale della prima pagina traduzione (*Ib.*, 517,21) Hegel giustappone al termine ἐνδελέχεια il lemma "Fortdauer" proseguendo con il giustapporre il sintagma ἐντελεχὴς ἔχω a "vollkommen", e nel rigo successivo "Princip der Bewegung". Tale indicazione sembra segnali impliciti di una ricerca anche lessicografica.

¹⁷ Hegel, 2008, p. 109,29-30.

¹⁸ *Ib.*, p. 351,4-5: "hervorgebrochen hält er [nous] die Form da ab und verwahrt dagegen".

¹⁹ Hegel, 2012, p. 612,3-20.

²⁰ Aristot. *De an.*, 430a24-25. Il sintagma πάσχειν τί si potrebbe tradurre anche "patire qualcosa", ma sembra meno pregnante e contestualmente meno pertinente.

²¹ Hegel ripete senza copula l'interrogativa diretta iniziale "wie ist das Denken möglich?" (Hegel, 2006, p. 517,7) alla fine (*Ib.*, p. 518,3), data anche probabilmente la punteggiatura presente nell'originale a sua disposizione (cf. *Ib.*, p. 1103 *Anm.* **517,3-521,8**), che non rispetta una espressione incidentale (posta tra due punti), in qualche modo segnalata da Hegel con il segno grafico "-" dopo il secondo punto conclusivo dell'incidentale. Ciò che risalta nella citazione riportata è la forma espansa che indica una evidenziazione hegeliana della particella *wie* che accentua l'attenzione sulla *possibilità* del pensare, e non sulla qualificazione di passività attinente al nous stesso dell'originale.

²² Hegel, 2006, p. 518,1-2. La versione "Denn insofern Etwas ein gemeinsames von beyden (von zweyen) ist", anche se sintatticamente possibile in riferimento a ἢ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει (Aristot. *De an.*, 430a25), tuttavia sembra più plausibile "nella misura in cui esiste qualcosa comune a entrambi", nel senso che può essere pertinente e funzionale a entrambi le determinazioni o attitudini. Hegel interpreta sintatticamente κοινόν come un predicato con una ricaduta logico-analitica e non un attributo e ἀμφοῖν come genitivo e non come un dativo, benché non si distinguono nel duale – la declinazione del lemma è completamente riportata con evidenziazione grafica nella terza nota (Hegel, 2006, p. 518,13-14). Lo conferma esplicitamente la lunga quinta nel definire l'essere "oggettivo" (*gegenständlich*) del "Nus" nella sua prima accezione esplicita come "Prädicat von anderem" (*Ib.*, p. 518,18) Certamente la resa della proposizione principale "so is nach einer Seite passiv, nach der andern activ" difficilmente è rintracciabile nell'originale τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ, τὸ δὲ πάσχειν.

²³ *Ib.*, p. 518,2-3.

²⁴ Risulta particolarmente interessante la quarta nota marginale (*Ib.*, 518,15-16) dedicata alla illustrazione semantico-morfologica di νοητόν in cui si ribadisce la nozione di "Object" con la significativa aggiunta del lemma "Medium" che sottende una sorta di sdoppiamento interno e autoriflessivo del nous implicante una (auto)mediazione (quasi logico-sillogistica).

²⁵ Si rileva la resa certo non scorretta di διήρηται (Aristot. *De an.*, 430a30) con "ist bestimmt werden" (Hegel, 2006, p. 518,9) in modo da lasciare intendere una determinazione dialetticamente implicata più che

una differenza costitutiva e, per così dire, distintiva di due realtà reciprocamente irriducibili.

²⁶ *Ib.*, p. 518,23-24, in cui si accenna a una qualche differenza da una "leere Möglichkeit" rispetto a quella con qualche contenuto germinale di ciò che si compirà come "Ey Saamen Möglichkeit des Thiers", riecheggiando forse l'esempio di Sesto Empirico che esemplifica il rapporto δύναμις/έντελέχεια in *Adv. Math.* X 340 con l'immagine dell'uovo che è un pulcino secondo δύναμις, ma non secondo έντελέχεια. Ovviamente un simile schema concettuale non può adattarsi interamente al nous passivo o potenziale.

²⁷ Hegel, 2006, p. 519,2.13-14.

²⁸ *Ib.*, p. 519,1, reimpiegato in *Ib.*, 520,8.

²⁹ *Ib.*, 520,2.

³⁰ *Ib.*, 521,2.

³¹ *Ib.*, 519,8.10.

³² Aristot., *De an.* 430a10.

³³ La traduzione hegeliana di πρὶν ἂν νοῆ ἔσται è preferibile rispetto all'interpretazione di Fronterotta, ad es., che premettendo l'eliminazione di qualsiasi differenza tra il conoscere, l'apprendere, il trovare (gnoseologicamente) e il νοεῖν (Fronterotta, "Il significato del verbo νοεῖν, p. 83-84), recita "l'intelletto non è in atto *nessuno di essi*, prima di pensarli" (*c.vo mio*) (*Ib.*, p. 86), in linea di come ha inteso la precedente espressione aristotelica οὐθέν ἐστὶν ἐνεργεῖα πρὶν τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν (Aristot., *De an.* 429a24) che lo studioso rende "esso «non è in atto nessuno degli enti *prima di pensarli*» (*cr.vo non mio*). Senza entrare nei dettagli (*en passant* non è irrilevante la morfologia verbale, l'infinito in questo caso per significare piuttosto la temporalità, e il congiuntivo proceduto da proposizione principale negativa nell'altro per significare una condizionalità) si tratta semplicemente della differenza tra l'agente ovvero pensante e il potenziale ovvero non pensante. Fronterotta in qualche modo applica uno schema anacronistico, simile al kantiano, come se il nous si attivasse solo in presenza di un oggetto adeguato, altrimenti sarebbe coincidente con questo stesso in potenza. Del resto, il fatto che nel testo in questione Aristotele impieghi οὐθέν in modo assoluto, a differenza di come lo usa nel precedente citato, vuol dire che esso ha piuttosto un'accezione avverbiale di negazione della condizione di assenza completa di attualità, *prima che* o piuttosto *se non pensa*.

³⁴ Hegel, 2016, p. 109,31-32 in cui si aggiunge che "der vouç ist Alles, aber zu gleicher Zeit nicht so abstractes Allgemeines", e p. 351,15.25, in cui nei righe 29-30 si giunge a specificare il nous potenziale "erscheint also als für sich leer, in den die Gegenstände erst als Figurationen eingetragen werden."; inoltre Hegel, 2020, p. 612,19-20, in cui si rievoca la formula aristotelica in traduzione ma addirittura con il verbo passivo al passato, cioè "ehe gedacht worden ist" con una illustrazione subito prima nei seguenti termini: "Der vouç denkt alles, er ist *das* schlechtin *Allgemeine*, an sich *die* Totalität. Dieß ist so idealistisch als möglich gesprochen." (righe 16-18).

³⁵ Hegel, 2016, p. 109,34.351,28-29; Hegel, 2020, p. 612,21-22.

³⁶ Hegel, 2006, p. 519,6.

³⁷ Aristot., *De an.* 430a5-6.

³⁸ Hegel, 2006, p. 519,18 - nel rigo seguente si accenna all'aspetto spaziale. Si noti l'attenzione ermeneutica molto cospicua su questa componente, che dovrebbe essere escluso nel testo greco.

³⁹ Per il testo greco del *De Anima* III 5 non si può non citare Berti, 2016, 2016, p. 137-154.

⁴⁰ Hegel, 2006, 520,4-5; Aristot., *De an.* 430a7-8. Si noti la traduzione al presente riflessivo del perfetto πέπονθεν (cf. l'interessante segnalazione critica relativa nell'apparato **15-16.17,520**). Si osservi che questa traduzione, come se fosse davanti agli occhi e letta durante le lezioni, si ritrova esattamente la stessa solo nella trascrizione dell'estate 1819 (cf. Hegel, 2008, p. 110,18 ma non nelle successive disponibili, il che può essere assunto anche come un indizio molto forte per la ricerca cronologica della compilazione della traduzione stessa.

⁴¹ Hegel, 2006, 520,17-18.

⁴² *Ib.*, 520,10.

⁴³ *Ib.*, 520,3.

⁴⁴ *Ib.*, 520,11.

⁴⁵ *Ib.*, 520, 7. Un altro caso con il semplice uso di "das Thätige" è nel rigo 2-3 della medesima pagina.

⁴⁶ *Ib.*, 520, 21-22.

⁴⁷ Anche questo luogo può essere un indizio poderoso per la cronologia del manoscritto hegeliano, che non dovrebbe precedere il primo corso storico-filosofico universitario (inverno 1817/18). Nella prima edizione enciclopedica ci si limita solo a determinare la dimensione universale antropologica della *Seele* – cf. Hegel, 2001, p. 191,13-16 (§. 325), che grossomodo si ripete fino almeno all'inverno 1822 con le lezioni sullo spirito soggettivo (cf. Hegel, 2008, p. 97,30-31), a differenza della distinzione più approfondita e in parte modificata che si coglie almeno a partire dalle successive medesime lezioni del 1825 (cf. *Ib.*, p. 401,15ss), con cui si inizia quella riflessione più articolata e precisa su tale tema, che proseguirà con le lezioni

soprattutto enciclopediche. Hegel conferisce una dignità epistemico-speculativa inedita alla *Gewohnheit* posizionandola come terzo momento della seconda sezione dell'antropologia, ovvero della *fühlende Seele*, (Hegel, 1989, p. 312,18ss - §. 410) soprattutto per la sua definizione di "zweite Natur" e la sua giustificazione all'inizio dell'*Anmerkung* (*Ib.*, 313,11-14), ma anche perché si illustra doviziosamente sulla declinazione di *bewusstlos* riguardo alla "Thätigkeit des Geistes" che l'*abitudine* necessariamente comporta (cf. *Ib.*, 314,4ss). Probabilmente con la traduzione Hegel è tornato a meditare sul concetto di *exis* e sulla sua traduzione che non può equivalere al mero tedesco più appropriato di *Gewohnheit*, ma impone un completamento con il lemma tedesco "Besitz", evidenziato nella spiegazione-integrazione di questo momento antropologico, che compare solo nella suddetta edizione (cf. Hegel, 1992, p. 415,35 - §. 410). Tuttavia, il concetto non è stato mai insegnato nelle lezioni storico-filosofiche, a quanto disponibile dalle trascrizioni degli studenti.

⁴⁸ Hegel non mostra grande attenzione a una simile analogia con il *Licht* che menziona solo nelle lezioni di storia della filosofia dell'inverno 1823/24 (cf. Hegel, 2012, p. 613,2-3).

⁴⁹ Hegel, 2008, p. 110,23-24 in cui si aggiunge una sorta di parafrasi dell'ultima proposizione della traduzione ("denkt ohne diesen nichts") che viene in qualche modo 'soggettivizzata' poiché si associa il pensare al *noi* ("wir ohne diesen nichts denken"), aggiunta del tutto espunta nelle lezioni successive (*Ib.*, 352,3-4), mentre è del tutto 'dimenticato' (?) o eliminato in quelle ancora successive.

⁵⁰ Non ci si può addentrare minimamente nella complessa e articolata dottrina aristotelica della memoria che comunque è intimamente connessa con il tempo passato e la capacità di produrre φάντασμα (cf. Aristot., *De memoria et reminiscencia* 449b24-28 e *Topici* II, 4, 111b26-31), dimensioni entrambe incompatibili con la realtà del *nous* attivo.

⁵¹ Hegel, 2006, p. 520,9 e 521,8. Per approfondimento della natura filologica di tale luogo cf. *Ib.*, 1104-1106, *Anm.* 521,8.

⁵² Hegel ha precisato in modo esplicito oralmente che il *nous* passivo di Aristotele, "das tiefste was das Altethum gesagt hat", è "die allgemeine Substanz; er erkennt aber, daß diese substantielle Einheit nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Substanz ist, er [sc. Aristotele] war über die Idee des Spinoza erhoben." (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes II*, p. 587,4-9).

Recebido em: 10/2021

Aprovado em: 12/2021