

CRITICA DELLA «REGIONE PURA». ÜBERSETZUNG E RAPPRESENTAZIONE IN HEGEL

di Gianluca Garelli*

Abstract. *Übersetzung is a transversal topic in Hegelian thought. It is, for example, explicitly addressed in some passages of the lectures on aesthetics, from which, among other things, relevant problems of interpretative consistency arise. Moreover, Hegelian philosophy also contains relevant cues for those interested in the philosophical thematization of the act of translating. However, in a somewhat eccentric way with respect to these more canonical paths, the present essay has a different purpose. The term Übersetzung also appears in a pivotal place in Hegel's last Encyclopaedia (1830³, § 5), where it is stated that «the real import of our consciousness is retained, and even for the first time put in its proper light, when translated into the form of thought and the notion of reason» (emphasis mine). It will therefore be necessary to ask in which sense this transposition from the representative to the presentational dimension constitutes a real work of 'translation'; that is, whether Übersetzung here is a metaphor aimed at rendering a delicate operation carried out by the conscience in the act of making its contents assume a philosophical form.*

Keywords. *Hegel; Translation; Metaphor; Language; Representation*

Il tema della *Übersetzung* è trasversale nel pensiero hegeliano. Esso viene affrontato esplicitamente in alcuni passaggi delle lezioni di estetica, dal cui confronto scaturiscono fra l'altro rilevanti problemi di consistenza interpretativa (lo si vedrà, sia pure in maniera cursoria, nel secondo paragrafo di questo saggio). Ma al di là delle questioni di esegesi testuale, ci sono buone ragioni per ritenere che la filosofia di Hegel contenga spunti degni di interesse anche per chi intenda tematizzare filosoficamente l'atto del tradurre (in prospettiva hegeliana, chi scrive per esempio ha proposto, pochi anni

* Università degli Studi di Firenze

fa, un contributo sul tema della traduzione intesa come dispositivo insieme dialettico ed ermeneutico)¹. In maniera un po' eccentrica rispetto a questi percorsi più canonici, il presente intervento si propone tuttavia un obbiettivo differente: la nozione di *Übersetzung* fa la sua comparsa infatti anche in un luogo decisivo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel (nelle sue edizioni più tarde: 1827², 1830³), e segnatamente nel paragrafo 5 dell'Introduzione, ove si legge che «il vero *contenido* della nostra coscienza [*der wahrhaftere Inhalt unsers Bewußtseyns*] si serba, e anzi vien posto solo allora nella sua propria luce, col tradurlo nella forma del pensiero e del concetto [*in dem Uebersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs*]»². Si tratterà dunque di domandarsi in che senso questa trasposizione dalla dimensione rappresentativa a quella presentativa costituisca un effettivo lavoro di «traduzione»; in che modo cioè la nozione di *Übersetzung* sia atta a descrivere quella delicata operazione compiuta dalla coscienza nell'atto di far assumere ai propri contenuti una forma filosofica. Non senza notare – ultimo, ma non meno importante – che, posto in questi termini, anche il passaggio dalla *Vorstellung* alla *Darstellung* pare affidarsi in ultima analisi a una *metafora autoreferenziale*.

Ma procediamo per gradi, e dunque prendiamo le mosse anzi tutto da un tentativo di chiarificazione del contesto più ampio in cui è opportuno collocare le successive considerazioni sul passo enciclopedico sopra citato.

¹ Cfr. G. Garelli, *Hegel e lo spirito della traduzione*, in Id., *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Bologna, Pendragon, 2015, pp. 283-298.

² Così la versione di Benedetto Croce; Valerio Verra è più cauto, e preferisce rendere «in quanto è trasferito nella forma del pensiero e del concetto». G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften e della Deutsche Forschungsgemeinschaft, Bd. XX, Hamburg, Meiner, 1968 ss. (d'ora in poi *GW*, seguito dal numero del volume in cifre romane), p. 43; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 8; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Vol. I: La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino, Utet, 1981, p. 127 (le successive citazioni in italiano dell'*Enciclopedia* del 1830 saranno tratte esclusivamente dalla traduzione di Verra).

1. In una pagina della sua monumentale *Menschwerdung Gottes* (1970), il teologo Hans Küng ricordava la prossimità – forse non assidua, ma certamente significativa – che Hegel ebbe, nei suoi ultimi anni, con il giurista e filosofo Carl Friedrich Göschel. Un personaggio le cui simpatie conservatrici non erano affatto un segreto, e che non per nulla dopo la morte di Hegel si sarebbe decisamente schierato dalla parte della cosiddetta «destra» hegeliana. Vale forse la pena ricordare che Göschel è menzionato anche dallo *Hegels Leben* di Karl Rosenkranz, il quale ne ricorda la premura «per una più precisa biblificazione della filosofia della religione»; il suo «abile e avvocatesco talento apologetico» sarebbe riuscito perfino a «rendere molto plausibile [...] che, contrariamente all'opinione dominante, la filosofia speculativa (accusata di panteismo e anzi persino di ateismo) concord[i] veramente col cristianesimo»³.

Quando nel 1829, a Berlino, uscirono gli *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen* di Göschel, lo stesso Hegel in un'ampia recensione si dichiarò addirittura onorato che l'autore «avesse dimostrato il carattere cristiano della sua filosofia». Ed è noto che quella recensione destò un qualche scalpore. Certo, proseguì Rosenkranz,

Per noi, che conosciamo il rapporto di Hegel con la teologia fin dai suoi inizi, non è affatto sorprendente che Hegel, nella sua speculazione, non solo fosse convinto di non contraddire l'essenza della fede cristiana, ma di essere anzi in unità affermativa con essa⁴.

Agli occhi di molti hegeliani, tuttavia, la reazione del maestro doveva apparire eccessivamente positiva, così come indigesto doveva risultare il fatto che Hegel addirittura lodasse in Göschel

³ K. Rosenkranz, *Vita di Hegel* (1844), a cura di R. Bodei, Milano, Mondadori, 1974, pp. 413, 417.

⁴ Ivi, p. 417.

«un'eccellente unificazione tra devozione profonda, cristiana, e il più rigoroso pensiero speculativo»⁵.

È ben vero che per Hegel una ragione dell'indubbia grandezza della religione cristiana consiste nella plausibilità e nell'evidenza delle sue rappresentazioni: le quali non solo offrono materiale alla riflessione filosofica, ma in certo modo la favoriscono. Ma qui non si tratta comunque di evocare i fantasmi della conservazione: anche dall'episodio citato da Küng, tutto sommato, il filosofo non esce affatto male.

A Göschel, che due anni prima della sua morte, esortava la sua filosofia ad «*accostarsi nel suo procedere... in modo più deciso alla parola di Dio, da cui ha preso origine [...]»*, Hegel rispondeva facendo presente, con mite ambiguità, di non poter «respingere» questo invito, in quanto non si deve procedere sempre «dalla rappresentazione al concetto», ma anche «dal concetto alla rappresentazione». Ma «al fine di scusarsi per l'imperfezione del suo lavoro in questa direzione», richiamava l'attenzione sul fatto «che proprio l'inizio... esige soprattutto che ci si attenga al concetto espresso in puro pensiero, strappato spesso con una dura lotta alla rappresentazione, ed al suo processo di sviluppo; che ci si mantenga rigorosamente entro il suo solco, per divenir certi di esso»⁶.

Ha ragione il teologo: la risposta di Hegel a Göschel, nella sua mitezza, è davvero meravigliosamente ambigua, ma non equivoca⁷;

⁵ Cit. in H. Küng, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia* (1970), trad. it. di F. Janowski, ed. it. a cura di D. Pezzetta, Brescia, Queriniana, 1972, p. 491.

⁶ Ivi, pp. 490-491.

⁷ Si vedano, in questo senso, anche i toni della lettera indirizzata da Hegel allo stesso Göschel in data 13 dicembre 1830: «Io sono perfettamente d'accordo con ciò che Lei dice nel Suo scritto, cioè che la filosofia non possa mai ripetere a sufficienza il riconoscimento del contenuto della fede reale vivente; ma proprio per questo si può contemporaneamente deplorare che [...] sia stato portato alla luce così poco contenuto anche da questa parte» (*Briefe von und an Hegel*, a cura

e ciò perché accanto a un uso certamente cauto delle parole e a un ricorso scaltro alla litote (l'invito di Göschel *non si può semplicemente «respingere»...*), essa offre un buon esempio di ciò che Hegel aveva già ribadito nei primi paragrafi dell'*Enciclopedia*, a partire dalla seconda edizione (1827). Al conservatore che gli domanda cioè di invertire simmetricamente – vale a dire, come in una sorta di procedura di addizione e sottrazione a somma finale zero – il cammino che va dalla rappresentazione al concetto, in modo da favorire un ritorno all'universo simbolico della prima (con tutto ciò che potenzialmente ne consegue), Hegel ribatte: se il passaggio dalla rappresentazione al concetto deve costituire una autentica *esperienza* del sapere, il ritorno non potrà comunque configurarsi come un semplice regresso apologetico a mondi simbolici che potenzialmente sottintendono una pericolosa e statica benedizione dell'esistente. Del resto (lo si legge appunto nel § 6 dell'*Enciclopedia*, che riprende un tema famoso della Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821), anche il passaggio della razionalità alla realtà effettiva non va inteso nei termini di un'equivalenza formale, ma è un movimento speculativo. Se la *Wirklichkeit* deve essere distinta dalla mera *Realität*, o in generale dal complesso della *Erscheinung*, essa va riconosciuta nella sua *actualitas*, appunto: vale a dire nella sua efficacia storica. Ciò significa che in questo stesso riconoscimento si dà un evento, è successo qualcosa: e qualcosa che non può essere posto o levato a piacere, magari per meri intenti ideologici o apologetici⁸.

Ma non basta. Se la difficoltà dell'*inizio* filosofico del sistema consiste secondo Hegel anzitutto nel fatto che esso non può ammettere alcuna immediatezza, giacché alla vera filosofia non è lecito contare sulla presupposizione di concetti e metodi (come si legge sempre nell'*Enciclopedia* al § 1), altrettanto vero è che il «bisogno» di filosofia (un tema su cui Hegel, come vedremo, ritorna a più riprese in tutta l'Introduzione dell'opera) esige sul piano pratico, vale a dire nella concretezza della situazione, qualcosa come una

di J. Hoffmeister, vol. III, Hamburg, Meiner, 1954, p. 323; trad. it. G.W.F. Hegel, *Lettere*, a cura di P. Manganaro, prefazione di E. Garin, Bari, Laterza, 1972, p. 394).

⁸ Cfr. *GW* XX, pp. 44-46 (trad. it. pp. 128-130).

*decisione*⁹. Attenersi al concetto, nella sua differenza dalla rappresentazione, è dunque una precisa scelta di politica culturale che corrisponde alle esigenze dell'epoca. E una scelta del genere – al di là della mitezza e della cautela degli enunciati – a volte può richiedere una presa di posizione salda ed energica, capace di ridescrivere le gerarchie. Il raggiungimento di un nuovo equilibrio, quando sono in gioco istanze opposte, è una conquista, non qualcosa di garantito formalmente: è, appunto, un *risultato*¹⁰.

2. Prima di addentrarci nello specifico delle questioni sollevate, pare opportuno tentare un sintetico *excursus* sulle esplicite considerazioni che Hegel dedica al tradurre nel contesto delle sue lezioni di estetica, limitandoci in questa sede a riprendere alcune considerazioni già proposte altrove¹¹. Come faceva osservare Peter Szondi¹², sul tema della traduzione l'*Estetica* hegeliana – che pure è in grado di coniugare come mai era avvenuto in precedenza la concreta interpretazione del fenomeno artistico *reale* alla sua comprensione teorico-speculativa – contiene una significativa incoerenza.

Si prenda il testo della redazione unitaria data alle stampe da Heinrich Gustav Hotho dopo la morte del filosofo. Qui Hegel da una parte sembra individuare nell'elemento *metaforico* un carattere qualificante e imprescindibile del discorso poetico come tale; esso dunque non riveste una mera funzione esteriore, dal momento che chi volesse comporre poesia limitandosi a ornare con immagini un originario contenuto prosaico non potrebbe che realizzare una composizione insoddisfacente:

nella produzione poetica ci si potrebbe comportare così:
prima pensare in prosa quel che deve essere manifestato,

⁹ Nel § 17 Hegel accenna esplicitamente al «soggetto che vuole decidersi a filosofare [*sich entschließen will zu philosophiren*]: ivi, p. 59 (trad. it. p. 144).

¹⁰ Cfr. J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione* (1972), a cura di G. Sertoli, Verona, Ombre corte, 1999, pp. 52-53.

¹¹ Cfr. Garelli, *Hegel e lo spirito della traduzione*, pp. 286-289.

¹² Cfr. P. Szondi, *La teoria hegeliana della poesia*, trad. it. di A.M. Marietti, introduzione di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2007, pp. 110-115.

poi portarlo in immagini, in rima; di modo che l'immagine si aggiungerebbe alle riflessioni astratte semplicemente come ornamento ed abbellimento. Però tale modo di procedere potrebbe dar luogo solo a una cattiva poesia, poiché ciò che nella produttività artistica ha validità nella sua unità inseparata, opererebbe qui come attività *separata*¹³.

In una composizione siffatta verrebbe cioè meno quell'«attività produttrice spirituale» alla quale il «dato sensibile» è essenziale per conquistare la coscienza di sé.

D'altra parte, tuttavia, nel quadro della trattazione sistematica delle singole arti, e in particolare della poesia, il testo di Hotho manifesta un pensiero di segno quasi opposto: Hegel sembra cioè sostenere con altrettanta convinzione che gli elementi propriamente sensibili della composizione poetica (per esempio quelli sonori, come l'eufonia o il ritmo) le sono inessenziali, giacché la lingua è «solo un mezzo» per la comunicazione del contenuto spirituale autentico della poesia. In un passaggio in cui evidentemente radicalizza (e liberamente riadatta) un'istanza presente nella *Poetica* di Aristotele (XXVI, 62a11-13) circa la presunta sufficienza della lettura e l'inessenzialità della rappresentazione, Hegel giunge così a sostenere che nulla di essenziale in una composizione poetica va davvero smarrito, nel caso di una sua traduzione, o perfino di una sua trasposizione in prosa:

per quel che è propriamente poetico [*für das eigentlich Poetische*] è indifferente se un'opera di poesia è letta o ascoltata, ed essa può anche essere tradotta in altre lingue senza che ne venga essenzialmente diminuito il valore, oppure può essere trasportata da rima in prosa e quindi in prosa in rapporti tonali interamente diversi¹⁴.

¹³ G.W.F. Hegel, *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 (d'ora in poi: *HW*, seguito dal numero volume in cifre romane), vol. XIII, p. 61; trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, *Estetica*, a cura di N. Merker, prefazione di S. Givone, Torino, Einaudi, 1997, p. 49.

¹⁴ *HW* XV, p. 228 (trad. it. p. 1078).

Al cospetto di questa incoerenza, la strategia degli interpreti opta talora anzitutto per una mossa tranquillizzante, rifugiandosi nella presunta inattendibilità del testo redatto da Hotho. Peccato però che l'istanza della traducibilità logico-universale del poetico, sostenuta in nome di una sua sostanziale anestetizzazione, trovi un riscontro puntuale anche nella trascrizione del corso del 1823 (il cui quaderno ci è pervenuto ancora nella redazione dell'ineffabile Hotho: ma davvero sarà tutta colpa sua?), ove si legge:

un'opera poetica può venir letta, e si può anche tradurla in altre lingue, portarla in altri rapporti sonori. È indifferente se noi ascoltiamo o leggiamo un'opera poetica. La rappresentazione è l'elemento vero e proprio attraverso il quale la Cosa [*Sache*] ci diviene obbiettiva¹⁵.

È certamente vero che vi sono luoghi decisivi, nell'estetica hegeliana, che sembrano smentire assunti di questo genere – a partire da quel passaggio del medesimo quaderno in cui Hotho trascriveva:

Sarebbe fare cattiva poesia trasportare in immagini un pensiero prosaico già precedentemente concepito, come appiccicare commenti e orpelli alla riflessione astratta; la produttività è piuttosto l'inseparatezza dello spirituale e del sensibile¹⁶;

o ancora:

la rappresentazione, per essere poesia, deve essere confermata in modo tale che non sia un semplice comprendere; la Cosa [*Sache*] quindi non deve essere in noi semplicemente nella guisa dell'intelletto, ma deve venirci davanti in immagine¹⁷.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, a cura di A. Gethmann-Siefert, Hamburg, Meiner, 2003 (d'ora in poi: *VPhK*), pp. 271-272; trad. it. *Lezioni di estetica. Corso del 1823 – Nella trascrizione di H.G. Hotho*, a cura di P. D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 262-263.

¹⁶ *VPhK*, pp. 23-24 (trad. it. pp. 21-22).

¹⁷ Ivi, p. 277 (trad. it. p. 267).

Si tratta di assunti senz'altro poco compatibili con i precedenti. Ma la presenza di queste istanze contraddittorie è appunto il problema di cui si discute: sminuirlo o aggirarlo non significa averlo seriamente risolto. Per gli scopi di questo contributo, basterà comunque averlo denunciato nella sua portata: in questa sede non si prenderà in esame infatti la coerenza dell'estetica hegeliana riguardo alla traduzione del linguaggio poetico¹⁸. La questione del «ritorno» dal concetto alla rappresentazione, sollevata dalla chiacchierata di Hegel con Göschel, verrà qui affrontata non già in una prospettiva poetologica, ma nelle sue radici speculative. Nel resto del presente intervento si tenterà pertanto una disamina dei paragrafi iniziali dell'Introduzione all'*Enciclopedia* (nella sua terza edizione, del 1830).

3. Varrà la pena notare anzitutto che nella prima edizione dell'*Enciclopedia*, pubblicata come è noto a Heidelberg nel 1817, Hegel aveva affermato al § 2 che l'oggetto peculiare della filosofia dev'essere considerato nella sua *opposizione* all'oggetto della rappresentazione:

come *oggetto della filosofia*, non viene incontrato nella rappresentazione, anzi secondo la maniera di conoscere le è

¹⁸ Nella *Fenomenologia dello spirito*, la questione del «ritorno» dal concetto alla rappresentazione si pone con la massima evidenza nel capitolo sul sapere assoluto, quando l'essenza del pensare preme per manifestarsi non più in forma di rappresentazione (*Vorstellung*), bensì in forma di esposizione concettuale (*Darstellung*); ove però rimane il problema se e in che misura, nel linguaggio speculativo, continui a conservarsi una sorta di residualità esteriore, ossia un'insopprimibile alterità estetica. Rimando, in proposito, a G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Bologna, il Mulino, 2010. Su come il rapporto insieme di continuità e discontinuità fra *Vorstellung* e *Darstellung* possa assumere a propria volta un «significato spirituale» si veda anche, su posizioni parzialmente diverse, E. Caramelli, *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Genova, il melangolo, 2016, soprattutto al cap. II (*Hegel e la traduzione dell'esperienza, tra provvidenza e alterità dal sensibile*, pp. 57-85), che è interessante per il suo richiamo al ruolo svolto da Lutero nella maturazione hegeliana del tema della *Übersetzung*.

opposto, e il rappresentare deve piuttosto essere trasportato dalla filosofia oltre di sé [*durch die Philosophie vielmehr über sich hinaus gebracht werden soll*]¹⁹.

Ora, a partire dalla seconda edizione dell'opera (1827), questo problematico «trasportare» operato unilateralmente dalla filosofia sembra subire una rivisitazione. È come se Hegel si rendesse conto cioè che deve essere ricostruita una linea di continuità, affinché il *Denken* possa attraversare l'intera realtà spirituale, per farsi infine modo specifico del sapere filosofico. Giacché, come è stato osservato, «la filosofia non s'identifica con il *Denken*, non ne detiene il monopolio»; semmai, questo sì, «ne costituisce il *medium* più appropriato, quello in cui il pensiero come *struttura generica* si ricongiunge con il pensiero come *forma distinta*, guadagnando la dimensione riflessiva» e permettendo così alla riflessione (*Nachdenken*) di ritematizzare concettualmente il contenuto originariamente presente alla coscienza nelle forme più varie²⁰.

Nel 1827, e poi nuovamente nel 1830, Hegel apre dunque l'Introduzione dell'*Enciclopedia* (§ 1) affermando che la filosofia non può fare ciò che invece è lecito ad altre forme di sapere: essa cioè non può concepire il proprio oggetto e il proprio metodo come se questi fossero «dati [*zugegeben*] immediatamente alla rappresentazione». La filosofia certo condivide il proprio oggetto con la religione – ancorché quest'ultima chiami «Dio» ciò che propriamente per la filosofia ha nome di «verità». Ma con tale parola non si intende qui la giustezza o la correttezza di una certa proposizione contingente rispetto a un determinato stato di cose del mondo. Per «verità» si intende qui piuttosto una capacità di autofondazione, in grado di svincolarsi dall'unilateralità (che costituisce il limite tanto del naturalismo, quanto dell'idealismo soggettivo); ovvero – *in philosophicis* – nientemeno appunto che il

¹⁹ *GW* XIII, p. 16 (trad. it. *Enciclopedia (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni e A. Moretto, Trento, Verifiche, 1987, p. 12).

²⁰ R. Morani, *Prove di sistema. L'Enciclopedia del 1817*, in Id., *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Napoli, Orthotes, 2019, pp. 343-375 (in particolare, pp. 352-357).

«tentativo», da parte dell'idealismo oggettivo hegeliano, «di ricostruire il mondo dal punto di vista di Dio»²¹.

Una verità siffatta, tuttavia, non è disponibile al sapere al modo di un'intuizione immediata, cioè appunto di quella sorta di «colpo di pistola» che Hegel già aveva contestato nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*. La filosofia, nella sua pretesa di attingere alla verità, non può cioè contare su presupposti *dati*. Tuttavia sul piano *genetico* (come lo definisce Vittorio Hösle), ovvero (per dirla piuttosto con un linguaggio aristotelico) dal punto di vista di ciò che viene prima non già «per natura», ma «per noi», essa va considerata come risultato di un lungo cammino di emancipazione del pensiero dai suoi più vari condizionamenti materiali. Pochi giorni prima di morire, licenziando il 7 novembre 1831 la Prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*, Hegel lo avrebbe ancora ribadito con queste parole:

In primo luogo è da riguardarsi come un immenso progresso che le forme del pensare siano state liberate dalla materia in cui si trovano immerse nel conscio intuire, nel rappresentare, come anche nel nostro bramare e volere (o, piuttosto, nel bramare e volere *rappresentativi*, giacché non v'è bramare né volere umano senza rappresentazione); che queste universalità per sé si mettessero in evidenza e, come fu fatto da Platone e poi soprattutto da Aristotele, siano state ridotte ad esser per sé un oggetto di considerazione; questo è il cominciamento della conoscenza loro²².

Proprio in ragione di questa sua faticosa genesi e di questa sua progressiva emancipazione, la filosofia è tuttavia tenuta a esigere dai suoi cultori almeno due cose: intanto, una certa «familiarità [*Bekanntschaft*]» con i propri oggetti; poi, un qualche «interesse» nei confronti di essi.

²¹ Così V. Hösle, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, trad. it. di G. Stelli, Milano, Guerini, 1991, p. 81.

²² *GW XXI*, p. 12; trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 12.

Che cosa tutto ciò possa significare, lo si potrà intendere meglio riferendosi a quanto Hegel faceva osservare ancora nella *Vorrede* della *Fenomenologia*. Spesso, quando si dice di qualcosa che esso è «noto [*bekannt*]», con ciò si intende alcunché «di cui lo spirito ha terminato di occuparsi, e in cui pertanto non ha più la sua attività, né vi ripone più il suo interesse». Ma proprio perché è refrattario nei confronti di qualunque immediatezza presunta, il sapere vero «si indirizza contro la rappresentazione così costituitasi, contro questo essere-noto: è il fare del Sé universale e l'interesse del pensare». Ed è precisamente questa pulsione, questo interesse per la conquista della consapevolezza di sé e per la liberazione da ogni certezza ingannevole, a far sì infine che la coscienza capisca che «ciò che in generale è noto [*bekannt*], proprio perché è *noto*, non è conosciuto [*erkannt*]»; e che dunque quella familiarità iniziale, che pure è indispensabile presupporre, non è che una condizione preliminare del sapere. La *Fenomenologia dello spirito* vuole essere del resto proprio questo: conquista dell'autocoscienza, lotta inesauribile contro quel «modo più consueto di ingannare se stessi e gli altri» che «consiste appunto nel presupporre, nella conoscenza, qualcosa in quanto già noto, e nel farselo andar bene così com'è»²³.

Per tornare dunque al § 1 dell'*Enciclopedia*:

la coscienza nell'ordine cronologico si forma prima delle *rappresentazioni* [*Vorstellungen*] che non dei *concetti* [*Begriffe*] degli oggetti, e lo spirito *pensante* [*der denkende Geist*] anzi giunge a conoscere e a comprendere con il pensiero soltanto *attraverso* il rappresentare e volgendosi *ad* esso [*durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend*]²⁴.

²³ *GW IX*, p. 26 (trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 23). Interessante ancora un confronto con quanto Hegel avrebbe ribadito nella seconda Prefazione della *Scienza della logica*: «Ma mentre [...] gli oggetti logici, come le loro espressioni, sono un che di universalmente noto, nella cultura [*Bildung*], quello che è *noto*, come dissi altrove, non è già per ciò *conosciuto*. Può anzi dar luogo a impazienza, il doversi ancora occupare di ciò che è noto» (*GW XXI*, p. 12; trad. it. pp. 11-12).

²⁴ *GW XX*, p. 39 (trad. it. p. 123).

Se la fondazione logica del sistema potrà ottenersi in senso proprio soltanto alla fine, ciò non significa che non sia comunque indispensabile a un certo punto *cominciare a pensare*: ovvero, in altri termini, tentare – in quanto animali dotati di *logos* – di emanciparsi dai condizionamenti sensibili, per cominciare a muovere nell'elemento che dovrebbe contraddistinguere gli esseri umani come tali. Dunque, a un primo livello, si può dire per Hegel che l'essere umano si distingue dagli altri animali proprio in virtù della sua capacità di pensare. Ma da questo primo livello è necessario poi discernere ancora il piano del pensiero propriamente *filosofico*, ossia quel pensare che si muove nell'elemento del concetto, distinguendosi da quello che è altrimenti operante in ogni attività umana.

Certamente, il pensare che si muove e attraversa tutti questi piani è uno e «identico», ovvero è «un *solo* pensiero [*nur Ein Denken*]» (§ 2). Tuttavia, al sapere filosofico spetta un altro riconoscimento particolare: «la filosofia può anzitutto esser definita [*bestimmt*] in generale come *considerazione pensante* [*denkende Betrachtung*] degli oggetti»²⁵. Qui trova ulteriore articolazione la questione, già ripetutamente toccata, circa la precedenza cronologico-genetica della rappresentazione. Si può notare, ancora con Höhle, che ciò che prima era stato descritto nei termini di un passaggio dal semplicemente noto all'effettivamente conosciuto ora potrebbe ridescriversi, dal punto di vista del sapere concettuale, come un passaggio dall'*in-sé* al *per-sé*, ossia dall'implicito all'esplicito²⁶. Il problema, aggiunge Hegel nella nota, è che all'epoca presente sembra prevalere un pregiudizio negativo, che tende a *contrapporre* il pensare puro alle altre forme assunte dai contenuti della coscienza. Esso per esempio oppone il pensiero al sentimento (come nel caso di Schleiermacher e della sua scuola), accusando il primo di attentare all'integrità del secondo, e di farlo in nome dell'astrattezza vuota (laddove invece per Hegel a essere «concreto», ovvero «concresciuto» proprio in ragione della sua storia, è semmai appunto il pensare concettuale).

²⁵ Ivi, p. 40 (trad. it. p. 124).

²⁶ Höhle, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, p. 83.

Pienamente consapevole della necessità di non contrapporre più (come ancora avveniva nel 1817) i due termini della questione – cosa che farebbe soltanto il gioco dei suoi avversari – Hegel ora sostiene convintamente che il sentimento costituisce un elemento indispensabile alla completezza della spiritualità umana; e tuttavia, di per sé, esso non può essere considerato un «fondamento» di quel divino che, nella prospettiva filosofica, corrisponde alla verità. Non si tratta allora affatto di negare che, nell'ambito della religione, il sentimento possa aver storicamente avuto la massima rilevanza, e che in qualche modo possa averla ancora oggi. Si tratta piuttosto, di nuovo, di distinguere bene fra il piano costituito dal possesso di *rappresentazioni* (che in quanto tali sono comunque permeate di pensiero, sono «forme») e il piano dei pensieri prodotti attraverso la riflessione:

Questa distinzione si collega al fatto che il contenuto umano della coscienza, fondato mediante il pensiero, dapprima *non appare in forma di pensiero*, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione – *forme* che vanno distinte dal pensiero come *forma* [*Formen, die von dem Denken als Form zu unterscheiden sind*]²⁷.

Per converso, tutto ciò non significa affatto sostenere che all'esercizio della fede sia indispensabile la riflessione, né tanto meno che per credere siano magari necessarie quelle «*dimostrazioni metafisiche dell'esistenza di Dio*» che già Hegel ritiene, al suo tempo, «piuttosto *remote* [*vormaligen*]». Tutt'al contrario. Pretenderlo sarebbe anzi come sostenere che senza una laurea in chimica non è possibile mangiare, perché la digestione consiste di processi chimici: un palese e ridicolo nonsenso²⁸.

Una volta ammesse queste distinzioni, come descrivere però in modo accettabile il contenuto della coscienza? Esso, dice Hegel (§ 3), sarà costituito dalla «*determinatezza* [*Bestimmtheit*]» delle varie forme assunte dal contenuto della *Vorstellung*: sarà cioè di volta in

²⁷ *GW* XX, p. 40 (trad. it. p. 124).

²⁸ *Ivi*, p. 41 (trad. it. p. 125).

volta sentito, intuito, immaginato, voluto ecc., senza dimenticare che fra queste diverse forme possono poi subentrare vari gradi di mescolanza; e anche che queste forme possono a loro volta rendersi, in un abbozzo di riflessione, in qualche misura esse stesse contenuti determinati²⁹. Ora, come Hegel specifica nella nota del § 3:

la filosofia pone al posto delle rappresentazioni *pensieri*, *categorie*, ma, più precisamente, *concetti*. Le rappresentazioni in generale possono esser considerate come *metafore* [*Metaphern*] dei pensieri e dei concetti. Il fatto poi di avere delle rappresentazioni non vuol dire ancora che se ne conosca il significato per il pensiero, e cioè i pensieri e i concetti loro corrispondenti. Viceversa non è la stessa cosa avere pensieri e concetti, e sapere quali sono le rappresentazioni, le intuizioni e i sentimenti loro corrispondenti. [...] Nella nostra coscienza comune [*gewöhnlichen Bewußtseyn*] i pensieri sono rivestiti di un materiale sensibile e spirituale corrente ed uniti ad esso [*angethan und vereinigt*]³⁰.

Di solito le rappresentazioni, nelle loro varie forme, sono quindi «mescolate [*eingemischt*]» ai pensieri. Di qui la difficoltà che sovente si riscontra a comprendere il discorso filosofico, ossia a «pensare in modo astratto, cioè [...] tener fermi pensieri puri e muoversi in essi». E di qui anche l'effetto di spaesamento che spesso è suscitato dal pensare filosofico: «Quando ci si trova trasportati nella regione pura dei concetti [*die reine Region der Begriffe*] non si sa *in quale* mondo si è». È come se la mente umana, resistendo alla filosofia, per una sorta di pigrizia inclinasse ad accontentarsi di capire solo ciò che le è già consueto e ovvio, ciò che già sa; essa tende – come si è visto – appunto ad acquietarsi nel noto³¹.

²⁹ Ivi, pp. 41-2 (trad. it. pp. 125-126).

³⁰ Ivi, p. 42 (trad. it. p. 126).

³¹ Ivi, pp. 42-43 (trad. it. pp. 126-127).

4. Se i primi tre paragrafi dell'Introduzione sono serviti a Hegel anzitutto per spiegare in che senso la filosofia vada concepita come sapere privo di presupposti sul piano logico-validativo, essi hanno nel contempo spiegato però anche come tale sapere presupponga una gran quantità di acquisizioni sul piano genetico³². Per cui, come il filosofo avrebbe ribadito ancora nella seconda Prefazione alla *Scienza della logica*,

il bisogno di occuparsi di puri pensieri presuppone un lungo cammino [*einen weiten Gang*], che lo spirito umano deve aver percorso. È per così dire il bisogno del già soddisfatto bisogno di necessità, il bisogno nascente dalla mancanza d'ogni bisogno, cui lo spirito dev'esser giunto, il bisogno di astrarre dalla materia dell'intuire, dell'immaginarsi etc., dalla materia dei concreti interessi della brama, degl'istinti, della volontà, materia in cui le determinazioni del pensiero stanno involupate³³.

Il § 4 dell'*Enciclopedia* ribadisce questo stato di cose, affermando che la filosofia si trova di fronte a un duplice problema: da una parte – di nuovo – la necessità di destare il «bisogno [*Bedürfnis*] del suo modo peculiare di conoscere»; dall'altra, quella di «giustificare [*rechtfertigen*]» le proprie determinazioni, quando attraverso di esse pretenda di conoscere per esempio gli oggetti e le rappresentazioni della religione senza tuttavia rinunciare al piano che le è peculiare, cioè quello logico-concettuale³⁴.

Per quanto riguarda allora il «bisogno» della filosofia, un tema che già è stato ripetutamente sfiorato, esso sembra in qualche modo aver a che fare con l'insufficienza di una razionalità concepita meramente in chiave strumentale³⁵. Sempre nella seconda Prefazione alla *Logica* si legge ancora:

³² Cfr. Höslé, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, p. 85.

³³ *GW* XXI, p. 12 (trad. it. pp. 12-13).

³⁴ *GW* XX, p. 43 (trad. it. p. 127).

³⁵ Cfr. Höslé, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, p. 86.

Nelle tranquille regioni del pensiero che è giunto a se stesso, ed è soltanto in sé, tacciono gl'interessi che muovon la vita dei popoli e degl'individui. [...] Nella vita si procede all'*uso* delle categorie. Le categorie, da quell'onore di esser considerate per se stesse, vengon rabbassate a *servire* nell'esercizio spirituale del contenuto vitale, nella creazione e nello scambio delle rappresentazioni che vi si riferiscono³⁶.

Ma anche una ragione pienamente orientata alla commisurazione di mezzi e scopi esige, in ultima analisi, una riflessione non meno razionale sul *sensu*; una riflessione che sia capace di sostanzarsi da sé, senza le lusinghe dell'estetico e dell'economico.

Quanto al secondo punto, bisogna ricordare che nella nota del paragrafo precedente erano contenute due considerazioni piuttosto impegnative: intanto, che la coscienza non solo mescola, ma tende a *rivestire* i pensieri con «un materiale sensibile e spirituale comune»; e, prima ancora, che «le rappresentazioni in generale possono esser considerate come *metafore* dei pensieri e dei concetti». In che modo, ovvero in base a quale regola, sarà allora possibile trasporre una rappresentazione (che appunto secondo Hegel sarebbe dotata d'un carattere in senso lato estetico, e comunque di uno statuto simbolico/metaforico) nel linguaggio anestetico peculiare del concetto logico? Difficile immaginare che si possa trattare qui di una mera e meccanica operazione di svestizione dal materiale sensibile, ovvero di «decodifica»; ma difficile anche pensare, a questo punto, che la riscrittura nel linguaggio del pensiero puro possa *sic et simpliciter* «recidere il filo della continuità»³⁷ con la regione impura della rappresentazione. Per tornare alla seconda Prefazione della *Scienza della logica*, già più volte citata,

Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate [*herausgesetzt und niedergelegt*] nel *linguaggio* umano. Ai nostri giorni non si può mai ricordare abbastanza spesso che quello, per cui l'uomo si distingue dall'animale, è il pensiero.

³⁶ *GW* XXI, p. 13 (trad. it. p. 13).

³⁷ Cfr. Caramelli, *Lo spirito del ritorno*, pp. 57-58.

In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa *suo*, si è insinuato il linguaggio³⁸.

È precisamente su questo fondamento, basato sul predominio della *Sprache*, che la questione del rapporto fra *Vorstellung* e pensiero concettuale viene esplicitamente impostata da Hegel, nel successivo § 5, nei termini di un'operazione di *traduzione*. Giacché se il sapere volgare spesso non perde occasione di deprezzare la filosofia, misconoscendone la natura propriamente scientifica (fino a sostenere addirittura che fra tutte le forme di sapere e tutte le competenze, anche quelle più tecniche, «soltanto per la filosofia non sarebbe necessario studiare, imparare e impegnarsi»³⁹), è pur vero che la coscienza comune (sul modello degli *éndoxxa* aristotelici) può contenere anche germi di verità, cioè elementi degni appunto di ulteriore *riflessione*: e fra questi c'è un buon «vecchio pregiudizio [*altes Vorurteil*] che insegna che riflettere (*Nachdenken*) serve proprio a favorire la sedimentazione delle rappresentazioni, affinché queste si trasformino (*verwandeln*) in pensieri⁴⁰. Interessante pare soprattutto che Hegel proceda qui a una mossa tipicamente ermeneutica: la *riabilitazione di un pregiudizio*, dunque di un sapere che si deposita pre-riflessivamente nella coscienza comune, e che in questo caso – lungi dal dimostrarsi anti-speculativo – lascia trasparire un nucleo di verità filosofica; sia pure una verità bisognosa di numerose cure per sbocciare. Ed è proprio sul terreno della *Sprache* che trova conferma la *continuità* fra le regioni del pensare, rendendo sensato il paradigma della traduzione: «il vero *contenuto* della coscienza viene *conservato*, anzi soltanto allora viene posto nella sua luce peculiare, in quanto è tradotto [*in dem Übersetzen desselben*] nella forma del pensiero e del concetto»⁴¹.

³⁸ *GW* XXI, p. 10 (trad. it. p. 10).

³⁹ *GW* XX, p. 44 (trad. it. p. 128).

⁴⁰ *Ivi*, p. 43 (trad. it. p. 127).

⁴¹ *Ibidem* (trad. it. modificata).

5. Per soddisfare il bisogno della filosofia non è però sufficiente una fiducia acriticamente concessa al sapere dalla coscienza ingenua e prescientifica; anche perché quest'ultima, con altrettanta disinvoltura, spesso questa fiducia pare non accordarla affatto. Né, d'altronde, basta che quel bisogno trovi conferma nel circolo ristretto dei dotti, cioè di un sapere incapace di guardare fuori dai propri angusti orizzonti disciplinari. C'è bisogno di qualcosa di più: e questo supplemento dipende dall'innesto di una circolarità virtuosa, tra cultura vivente e sapere filosofico. Cosa che può avvenire solo nel quadro di un'epoca che sia all'altezza del compito, e di un sapere che sia in grado di scorgere i germi di questa potenzialità nel suo linguaggio e nella sua *Bildung*⁴². Hegel sembra affermarlo in modo esplicito in apertura del § 6:

D'altra parte non è meno importante per la filosofia comprendere che il suo contenuto non è altro che il contenuto originariamente prodotto e producentesi nel campo dello spirito vivente, contenuto fatto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza – che il suo contenuto è la *realtà effettiva* [*Wirklichkeit*]. La coscienza più prossima di questo contenuto la chiamiamo *esperienza* [*Erfahrung*]⁴³.

Poiché però, rispetto agli altri modi che l'essere umano ha di «prender coscienza» dei contenuti del proprio sapere, la peculiarità della filosofia risiede nella sua natura di forma concettuale (giusta il § 2), ecco che si rende «necessario il suo accordo (*Übereinstimmung*) con la realtà effettiva e con l'esperienza». Più ancora:

quest'accordo può essere considerato un criterio almeno esterno della verità di una filosofia, così come è fine supremo della scienza produrre, mediante la conoscenza di questo accordo, la conciliazione della ragione autocosciente con la ragione essente, con la realtà effettiva⁴⁴.

⁴² Per una prima articolazione di questo aspetto rimando ancora a Garelli, *Hegel e lo spirito della traduzione*, pp. 283-286.

⁴³ *GW* XX, p. 44 (trad. it. p. 128).

⁴⁴ *Ibidem*.

Si potrebbe concludere allora che una buona filosofia è quella capace di operare una traduzione *fedele* non solo dei contenuti effettuali (la «ragione essente») nelle varie forme della loro rappresentazione, ma anche di queste ultime nella «ragione autocosciente»: il sapere.

Con il che, peraltro, la questione non può che ripresentarsi a un livello ulteriore. Giacché questo *Übersetzen* che esprime la continuità fra rappresentazione e concetto non è forse a sua volta una *metafora*? È evidente, nel quadro delle considerazioni svolte, che il nucleo aporetico del problema hegeliano della traduzione, ossia la relazione fra *Vorstellung* e *Darstellung*, sembra così denunciare una sorta di circolarità autoreferenziale. Nondimeno, rimane da ribadire un punto: anche il regno della rappresentazione (ovvero: anche l'insieme degli universi simbolici, nel loro metaforizzarsi e moltiplicarsi indefinito) contribuisce a costituire nuove e sempre più vaste porzioni di realtà effettiva: non solo forme fatte contenuto, ma anche contenuti fatti mondo.

Ciò sembra anzi valere ora come forse mai prima: ed è anzi tutto per questo che la battuta di Hegel a Göschel riportata da Küng pare conservare per noi il suo senso. Per quanto l'idea di un «concetto espresso in puro pensiero» e della sua traduzione nei contenuti concreti della coscienza possa risultare problematica, non bisogna dimenticare che il terreno di questa «regione pura» (come Hegel la chiama) è stato «strappato spesso con una dura lotta alla rappresentazione». Questa lotta, storicamente, ha ampiamente definito la nostra *Bildung*, e alle sue conquiste, oggi un po' vacillanti, sarebbe bene non rinunciare a cuor leggero.