

Postfazione

Salvatore Giammusso

*Dalla fenomenologia idealistica ai modelli dell'autocoscienza.*

*L'itinerario di Klaus Düsing verso una teoria della soggettività concreta*

Il presente lavoro di Klaus Düsing<sup>1</sup> è il frutto di una lunga ed approfondita ricerca storico-filosofica che affronta il complesso tema del rapporto tra Hegel e l'eredità speculativa del mondo classico.

<sup>1</sup> Klaus Düsing (n. 1940) ha studiato a Colonia e Zurigo. Si è addottorato nel 1967 ed abilitato nel 1975. Ha insegnato nelle università di Bochum, Siegen e Colonia. Tra le pubblicazioni più significative vanno ricordate: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Kant-Studien Ergänzungsheft 96*, Bonn 1968 (seconda ed.: 1986); *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, «Hegel Studien» Beiheft 15, Bouvier, Bonn 1977 (terza ed.: 1995); *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983; *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, Verlag für Philosophie, Köln 1988; *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, Brill, München 1997. Oltre a numerosi saggi ed interventi sulla filosofia greca, sull'idealismo tedesco e la fenomenologia, ha curato il vol. VI dei *Gesammelte Werke* di Hegel (Meiner, Hamburg 1975). In italiano sono apparsi contributi hegeliani: *Lineamenti di ontologia e teologia in Aristotele e Hegel*, «Il Pensiero», 23 (1982), pp. 5-32; e *C'è un circolo dell'autocoscienza?*, «Teoria», 12 (1992), 1, pp. 3-29.

Si muove così nel campo della storiografia filosofica usando gli strumenti metodologici e concettuali della disciplina. Conoscenza puntuale dei classici e delle tendenze recenti seguite dalla storiografia filosofica contemporanea più avanzata costituiscono la solida base dell'indagine di Düsing. Con rigore critico-metodologico la ricerca distingue le diverse accezioni dell'ontologia e della teologia filosofica, specie in Platone, Aristotele e nel neoplatonismo, per mostrare poi la specificità dell'interpretazione e trasformazione che Hegel opera su queste problematiche alla luce del suo sistema.

D'altro lato la ricerca di Düsing ha anche una portata teoretica. In diversi luoghi rinvia infatti ad una questione da cui sembra aver tratto ispirazione il lavoro critico sui testi: come ricavare dal ripensamento di alcuni motivi dell'idealismo hegeliano strumenti concettuali utilizzabili nel contesto delle discussioni contemporanee intorno alla teoria della soggettività. In questa prospettiva Hegel è l'autore che rende compatibile l'ontologia antica con l'esigenza moderna di una teoria della soggettività poiché sviluppa in maniera sistematica tale teoria sul fondamento di una teoria dell'ente. «La teoria hegeliana della ragione – così scrive Düsing in un recente saggio sulla *Fenomenologia dello spirito* – si trova su una linea di continuità con l'ontologia greca del Logos e nel contempo, come teoria della soggettività, è moderna nel senso migliore»<sup>2</sup>. Per questo Düsing ritiene imprescindibile un confronto con la ricezione e trasformazione hegeliana della filosofia classica.

Nell'accostarsi al testo di Düsing non si può trascurare che esso si colloca nel contesto di una riflessione teorica *in progress*. Essa intende riabilitare il tema classico della soggettività e dell'autocoscienza nella sua connessione con l'ontologia, che alcuni orientamenti sociologici e psicologici della filosofia contemporanea hanno discreditato. Chi conosce le ricerche svolte da Düsing non si sorprenderà di questa impostazione del lavoro, al tempo stesso storico-filosofica ed orientata verso questioni teoretiche. Molti suoi studi indagano il tradizionale campo della storia della filosofia, specie la filosofia

<sup>2</sup> K. Düsing, *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie*, in D. Köhler, O. Pöggeler (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Berlin 1998, p. 161.

classica greca, l'idealismo tedesco e la fenomenologia, nello sforzo di ripensarne le questioni fondamentali e ricavare dal rapporto tensionale con quelle dottrine motivi concettuali da far valer nel dibattito filosofico contemporaneo<sup>3</sup>.

Del resto, nella Germania del dopoguerra significativi dibattiti filosofici si sono svolti proprio sul terreno della filosofia antica. Pensiamo alla controversia intorno alla filosofia pratica ed all'etica aristotelica, o meglio ancora alla discussione intorno all'ontologia antica. In un certo filone della filosofia ermeneutico-fenomenologica (Heidegger, Gadamer) e dell'ontologia contemporanea (Hartmann) il ritorno all'antico è avvenuto in chiave polemica nei confronti del concetto moderno di soggettività. L'attenzione per la concezione platonico-aristotelica dell'essere era in questo contesto una maniera discreta ed indiretta di liquidare il soggettivismo moderno. Invece la voce di Klaus Düsing si inserisce in questo dibattito per far valere le ragioni della soggettività in un mutato quadro di riferimento. Le pagine che seguono si propongono proprio di mostrare il rapporto tra lo studio hegeliano qui pubblicato ed il contesto delle riflessioni di Düsing intorno ad una teoria della soggettività concreta.

1. Il tema della soggettività è stato oggetto di lunghe indagini da parte di Klaus Düsing. Allievo di Heinz Heimsoeth e Ludwig Landgrebe, Düsing si è confrontato già dalla tesi di abilitazione, maturata nell'ambito dello *Hegel-Archiv* di Bochum a contatto con

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio, solo per citare alcuni titoli, gli studi di Düsing sul concetto di tempo, come ad esempio *Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption*, «Kant-Studien», 71 (1980), 1, pp. 1-34; e più di recente *Selbstbewußtseinsmodelle. Apperzeption und Zeitbewußtsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant*, in vom Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Zeiterfahrung und Personalität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, pp. 89-122; si vedano inoltre i numerosi studi sull'estetica dell'idealismo, tra cui soprattutto *Schellings Genieästhetik*, in A. Gehmann-Siefert (Hrsg.), *Philosophie und Poesie*, vol. I., Friedrich Frommann Verlag Gunther, Stuttgart 1988, pp. 193-213; e più di recente *Hegels Theorie der Kunst*, in I. Schüßler (éd.), *Art et vérité*, Ed. Payot-Lausanne, Lausanne 1996, pp. 229-241; tra i contributi alle questioni dell'etica va segnalato infine il saggio *Wandlungen der Tugendlehre bei Platon und Aristoteles*, in P.J.M. van Tongeren (Hrsg.), *Eros and Eris. Liber amicorum für A. Peperzak*, Springer, Dordrecht/Boston/London 1992, pp. 25-37.

Dieter Henrich e Hans Georg Gadamer, con la questione del concetto idealistico della soggettività. Ne è uscito il lavoro *Il problema della soggettività nella Logica di Hegel*, scritto che si propone di mostrare «con un'argomentazione di tipo storico e nel contempo critico come e con quali ragioni Hegel pervenne alla soluzione definitiva attraverso diversi abbozzi sistematici»<sup>4</sup>. Già qui è presente l'esigenza di confrontarsi con la tradizione idealistica intorno alla questione della soggettività per interrogarla alla luce delle questioni filosofiche del presente. E che questo non avvenga in maniera arbitraria, lo dimostrano le circa trecentocinquanta pagine in cui il sistema hegeliano viene analizzato nei suoi punti focali, dai primi abbozzi di Jena alle più tarde formulazioni della *Scienza della logica*, passando attraverso una accurata discussione della letteratura critica sull'argomento.

Si può dire che nel contesto della *Hegel-Forschung* questo lavoro di Düsing, più volte ripubblicato, abbia avuto per l'appunto il merito di mostrare lo sviluppo delle diverse concezioni hegeliane della logica. Così viene posto in evidenza il passaggio dalla logica delle determinazioni finite alla logica speculativa, ed in maniera analoga la trasformazione del concetto di dialettica, da una negativa ad una di tipo speculativo. Risultava inoltre originale l'interpretazione della logica speculativa come soggettività assoluta. Contro coloro che sostenevano una lettura ontologica della logica hegeliana, il lavoro di Düsing fa valere una tesi diversa. Così egli scrive considerando retrospettivamente la sua abilitazione:

Hegel concepisce un'ontologia idealistica che mostra le determinazioni dell'essere, dell'essenza, così come infine le determinazioni del concetto in un passaggio sistematico per gradi come momenti del pensiero che pensa se stesso, della soggettività assoluta che si comprende in questi suoi momenti e la loro sintesi<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., p. 18.

<sup>5</sup> Id., *Selbstbewußtseinsmodelle. Mein Weg über die klassische deutsche Philosophie zu einer neuen Subjektivitätstheorie*, tr. russa di N. Motrosilova, in Id., *Neuere Philosophie in Deutschland*, Mosca 1996 (dattiloscritto tedesco per gentile concessione dell'autore, p. 5).

Del resto, in opposizione ad una lettura della logica hegeliana svolta sulla base dello schema statico e formale di soggetto-oggetto, Düsing sostiene inoltre che «lo scopo di Hegel non è un'unità anonima, semplicemente sussistente di soggetto ed oggetto, ma una soggettività infinita che si “estende” sull'oggettività»<sup>6</sup>. In breve, «la particolarità della soluzione del tardo Hegel consiste nel fatto che egli esplica la stessa soggettività come assoluto»<sup>7</sup>.

Peraltro l'interpretazione di Düsing, al di là della sua originalità, non è priva di elementi critici. Da un lato la pretesa hegeliana di una conoscenza metafisica assoluta gli appare troppo elevata per le capacità conoscitive umane, d'altra parte egli è del parere che per una teoria della soggettività non sia necessario il principio metodico hegeliano dell'unità dialettica di determinazioni contrapposte. Inoltre la teoria idealistica della soggettività – come Düsing scrive in un altro luogo – «tralasciava il fenomeno e la determinazione filosofica del mondo naturale»<sup>8</sup>.

Per contro, sotto due aspetti Hegel offre ancora decisivi punti d'appoggio per una riflessione sul fenomeno dell'autocoscienza. Secondo Düsing Hegel ha mostrato che una teoria della soggettività non può essere sviluppata a partire da principi trascendentali precedenti alla logica, giacché lo sviluppo di tali principi presuppone le leggi logiche, ma può quindi avvenire solo al suo interno. Inoltre la concezione hegeliana della soggettività non si espone all'argomento dell'iterazione infinita dell'io, argomento con il quale i critici della soggettività sostengono che lo sforzo soggettivo di autocomprensione è destinato a fallire, dal momento che l'“io” che si conosce, si oggettiva in un “me”, per cui rimane sempre presupposto e non compreso un “io” conoscente. Contro questa obiezione, con la quale Düsing è spesso ritornato a confrontarsi<sup>9</sup>, si legge in conclusione del lavoro:

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Id., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., p. 335.

<sup>8</sup> Id., *Teleologie und natürlicher Weltbegriff. Untersuchungen zu Strukturen alltäglicher Erfahrungswelt*, «Neue Hefte für Philosophie», 20 (1981), p. 59.

<sup>9</sup> Cfr. nel presente testo le considerazioni sui precedenti storici nell'antichità, mentre agli aspetti moderni della questione è dedicato il saggio Id., *C'è un circolo dell'autocoscienza?*, cit.; cfr. inoltre la trattazione sistematica in Id., *Selbstbewußtseinsmodelle*, cit., pp. 97-120.

Questa critica è calzante solo se viene assunta come condizione del pensar se stesso dell'io di nuovo l'io nella sua intera struttura... Se invece precedono come condizioni operazioni mentali costitutive più semplici, la cui unità sintetica solo approda al concetto dell'autocoscienza pura pensantesi o soggetto, allora il soggetto che si riferisce a se stesso non precede il soggetto che si riferisce a se stesso<sup>10</sup>.

Nelle ricerche successive Düsing ha approfondito e, se possibile, ha articolato ancora più dettagliatamente questa sua impostazione al tempo stesso storica e critico-sistemica. Ne è testimonianza il volume *Hegel e la storia della filosofia*, uscito nel 1983; in esso si condensano singole ricerche precedenti e costituisce a sua volta la base per le ulteriori ricerche documentate nel lavoro qui pubblicato. Il volume di Düsing affronta la trattazione hegeliana della storia della filosofia per mostrare gli elementi a partire da cui Hegel ha poi elaborato la sua filosofia speculativa. La lettura di Düsing non è interna ad una scolastica hegeliana, ma avviene sulla base di una matura coscienza storica. Questo significa che Düsing non solo è avvertito circa il carattere "latentemente teleologico" dell'interpretazione hegeliana della storia della filosofia, ma ritiene anche irrinunciabile il principio storicistico della distanza tra orizzonti storici diversi.

Su questa base l'interpretazione hegeliana di una filosofia lontana nel tempo a partire dalle categorie della logica speculativa gli appare come una procedura che la coscienza storica non rende più accettabile. Muovendo da questo presupposto, Düsing può però riconoscere agevolmente che a Hegel «riescono interpretazioni storico-filosofiche in maniera del tutto indipendente dalla sua critica e prosecuzione speculativa e dialettica»<sup>11</sup>. Proprio dall'interpretazione di alcune dottrine Hegel riceve peraltro impulsi decisivi per una loro rielaborazione in senso sistematico. Su questo si concentra l'attenzione storiografica di Düsing. Il riferimento va in particolar modo all'ontologia ed alla dialettica antica, di cui si mostra l'incidenza per

<sup>10</sup> Id., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., p. 345.

<sup>11</sup> Id., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, cit., p. 3.

la compiuta logica di Hegel. A questo tema Düsing ha poi dedicato un più articolato approfondimento nel testo qui pubblicato.

Queste due ricerche sulla storiografia filosofica hegeliana sono accomunate da un principio critico-metodologico di orientamento storicistico. Se Hegel interpreta la storia della filosofia in maniera teleologica come un tutto in marcia verso il suo sistema e, in particolare, determinate posizioni storiche alla luce del suo sistema speculativo, la ricerca di Düsing mira invece a far emergere i diversi piani di questo discorso hegeliano. Si tratta di un'operazione che ha valore rispetto a Hegel come tema, in quanto permette di leggere la specificità dell'interpretazione hegeliana della storia della filosofia; ma anche un valore metodologico, che Düsing mette a frutto per le sue ricerche successive.

Per lui si deve distinguere un piano interpretativo strettamente legato all'analisi ed al commento dei testi da un livello di analisi più ampio. Qui l'interprete mette in risalto l'impostazione sistematica dell'autore nel contesto dell'orizzonte storico ponendo l'enfasi sulle questioni affrontate e sulle soluzioni proposte. Ed alla stessa maniera Düsing individua due passi successivi: il primo sta in una critica più strettamente filosofica ed il secondo in uno sviluppo sistematico autonomo di un'impostazione filosofica. «Così – scrive Düsing – si può vedere che un'impostazione teorica differentemente interpretata o criticata non appare di volta in volta qualcosa di diverso, ma rimane per lo meno analoga nella trasformazione da un sistema interpretativo ad un altro»<sup>12</sup>. Di qui deriva l'andamento concreto che assumono le singole ricerche storico-filosofiche di Düsing. Esse sono caratterizzate da una ricognizione preliminare dello stato della ricerca contemporanea, poi il tentativo di mettere a fuoco l'incidenza di un certo problema per la formazione del pensiero hegeliano, segue ancora un'indagine prescindente da Hegel delle fonti, ed ancora il confronto tra l'interpretazione di Hegel pienamente sviluppata e la posizione dell'autore classico criticamente ricostruita.

<sup>12</sup> Ivi, p. 246.

2. La ricerca di Düsing che qui viene pubblicata non fa eccezione. Anzi uno dei suoi pregi immediatamente apprezzabili sta proprio nel distinguere in maniera ampia ed articolata i diversi piani del rapporto tra Hegel e l'antico. Sia per Platone sia per Aristotele Düsing muove da una lettura di prima mano dei testi e della letteratura critica per porre in evidenza in secondo luogo la recezione hegeliana di alcuni fondamentali concetti ontologici.

Per quanto riguarda Platone, l'analisi di Düsing distingue le diverse accezioni platoniche della dialettica. Innanzitutto si sofferma sulle diverse interpretazioni fornite dell'esercizio dialettico svolto secondo un metodo zenoniano (ma riveduto e raffinato) contenuto nel *Parmenide*, dialogo di fondamentale importanza per la genesi della dialettica hegeliana. Al riguardo Düsing sostiene che le dimostrazioni contenute nella seconda parte del *Parmenide* non intendono soltanto ironizzare sul valore dell'eleatismo, ma contengono un programma che può essere definito come «la preparazione di una nuova ontologia delle idee ex negativo»<sup>13</sup>.

In questa prospettiva interpretativa il *Sofista* platonico diventa il completamento del *Parmenide*. Infatti, sia pure in forma abbozzata, esso contiene quella dialettica di idee somme che rappresenta la prima ontologia pura, preparata per l'appunto dalle argomentazioni ex negativo del *Parmenide*. Si tratta qui di superare le difficoltà della dottrina eleatica dell'essere, ricercando un essere del non essere. Düsing mostra come Platone giunga a questo risultato distinguendo i significati del termine “è”, in particolare l'uso predicativo da quello assoluto. «Così diventa possibile – egli scrive – un complesso intreccio di relazioni dei generi sommi, che va sviluppato in modo dialettico; in questo modo deve essere raggiunta in generale una spiegazione dell'idea dell'essere»<sup>14</sup>.

Da questa originaria dottrina platonica Düsing distingue l'interpretazione hegeliana della dialettica, di cui individua diverse fasi<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Id., *Hegel e l'antichità classica*, La città del sole, Napoli 2001, p. 16.

<sup>14</sup> Ivi, p. 42.

<sup>15</sup> Una trattazione specifica del rapporto Platone-Hegel era già stata offerta da Düsing nel saggio *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel*, «Hegel-Studien», 15 (1980), pp. 95-150.

Düsing pone in evidenza l'importanza del *Parmenide* platonico per la formazione del pensiero hegeliano. A differenza di quanti riconoscevano nella seconda parte del *Parmenide* una semplice forma di ironia, Hegel affronta con grande serietà il dialogo platonico riconoscendo in esso il preludio ad un programma metafisico positivo. Nell'interpretazione di Düsing la concezione hegeliana dell'esercizio dialettico nel *Parmenide* assume la caratteristica di una contrapposizione delle determinazioni finite dell'intelletto, che si annullano tra loro. Lo sviluppo di tale metodo – scrive Düsing

non è, come in Platone, una nuova ontologia, ma, secondo la concezione che sostiene allora lo stesso Hegel, una metafisica dell'assoluto, che è caratterizzato dalla struttura dell'assoluta identità e dalla determinazione ontologica dell'uno come sostanza spinoziana<sup>16</sup>.

Düsing nota come nella *Fenomenologia* il giudizio hegeliano riguardo al *Parmenide* si approfondisca. Hegel distingue la dialettica platonica dall'interpretazione neoplatonica del *Parmenide* e respinge quest'ultima, convinto che l'esercizio dialettico richieda uno svolgimento positivo di carattere speculativo, non tanto quindi una mistica dell'Uno originario ed una teologia negativa. Questa distinzione diventa via via più importante per Hegel, che pone sempre più decisamente il problema di come svolgere questo completamento positivo. Scrive Düsing:

Secondo la sua concezione non si possono semplicemente porre determinazioni ontologiche fondamentali, ma occorre dedurle; ... solo lo sviluppo speculativo-dialettico di determinazioni del pensiero può mostrare come dalle contraddizioni delle singole determinazioni ontologiche scaturiscano risultati ontologici positivi e come inoltre determinazioni puramente ontologiche dell'essere e dell'essenza vengano tradotte in determinazioni concettuali di autorelazione pensante; e solo grazie ad esse si lascia comprendere secondo Hegel in modo specifico e positivo sulla base delle determinazioni dell'essere e dell'essenza cosa sia l'ente supremo o divino<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Id., *Hegel e l'antichità classica*, cit., p. 23.

<sup>17</sup> Ivi, p. 31.

Un compito che in sostanza Hegel svolge nella *Logica*.

Per comprendere in che modo la logica dialettica di Hegel si ponga nei confronti della dialettica platonica, Düsing guarda soprattutto all'interpretazione hegeliana del *Sofista*. Di qui si vede chiaramente la differenza tra le due impostazioni. Per Platone rimane fermo il principio che la contraddizione va evitata e quindi elabora la teoria della metessi dei generi tra loro, grazie a cui essi sono nel contempo diversi ed originari. Hegel interpreta invece la dottrina dei generi sommi capovolgendone il senso ed arrivando a sostenere il valore speculativo della contraddizione. Così, nota Düsing, Hegel e Platone hanno in comune il programma di un'ontologia idealistica dal carattere dialettico, ma Hegel lo trasforma alla luce della propria concezione della dialettica, fondata sull'automovimento del concetto. Determinante è qui l'idea di "un pensare se stessa della soggettività, che comprende se stessa in quelle determinazioni da essa costituite". In ultima analisi «le determinazioni ontologiche, che in Platone come idee immutabili hanno valore illimitato, valgono per Hegel solo in modo condizionato, ossia se la soggettività che le costituisce si pensa e si conosce in esse quali momenti dipendenti»<sup>18</sup>.

Assume qui una decisiva importanza l'interpretazione hegeliana di Aristotele. Secondo Düsing Hegel ha in comune con Aristotele

una determinata combinazione di ontologia universalistica, secondo cui le determinazioni ontologiche fondamentali valgono per ogni ente, ed ontologia paradigmatica, che orienta le determinazioni d'essere all'ente compiuto, e così nel contempo in un determinato rapporto di ontologia e teologia<sup>19</sup>.

Vediamo in breve, dunque, quali sono gli elementi dell'ontologia e della teologia aristotelica che Düsing ricostruisce sulla base delle ricerche più recenti.

Düsing richiama l'attenzione sulle differenze d'accenti tra le prime formulazioni aristoteliche, contenute nello scritto sulle *Categorie*, e le dottrine esposte nei libri VII e VIII della *Metafisica*. Le prime

<sup>18</sup> Ivi, p. 51.

<sup>19</sup> Ivi, p. 66.

hanno un carattere antiplatonico e si orientano verso la struttura del giudizio: concepiscono così l'*ousia* prima come essere singolo che esiste in modo autonomo, e l'*ousia* seconda, di rango inferiore, come l'*eidòs*, l'universale che in un giudizio si trova in posizione di predicato. Le dottrine contenute nella *Metafisica* conservano l'orientamento antiplatonico ed il principio che *ousia* è ciò che sta a fondamento, ma variano quanto affermato in precedenza: l'*eidòs* viene ora visto come *ousia* prima in quanto costituisce l'essenza di un individuo. Sono posizioni d'accenti diverse, ma rimane un contesto generale: le determinazioni ontologiche hanno un carattere universalistico, valgono cioè per ogni ente, sono realistiche, perché sono pre-date e vanno pensate quindi come tali, si riferiscono ad un ordine teleologico, perché concepiscono il movimento come finalità interna ad ogni ente che tende a passare dalla possibilità alla realtà, ossia al compimento secondo il suo *eidòs*. Come risultato della sua analisi Düsing pone in evidenza che Aristotele elabora un tipo di ontologia della sostanza e che la sua teologia ha un fondamento ontologico; inoltre nell'argomentazione aristotelica la teologia assume contorni a partire da una serie di dimostrazioni cosmologiche. Dal contesto della *Fisica* e della *Metafisica* risulta che, se ogni essere mobile tende a realizzare la sua possibilità più propria, la sua essenza, al culmine del movimento di ogni essere, causa non mossa del movimento stesso, vi deve essere un Essere sommo, immateriale, piena realtà.

A sua volta Hegel interpreta l'ontologia aristotelica seguendo non tanto un criterio critico-storico, quanto piuttosto uno sistematico. Aristotele appare a Hegel come il prosecutore dell'ontologia platonica, che però, a differenza di Platone, concepisce l'ente come individualità in senso dinamico e teleologico: in breve, come soggettività. Per questo motivo Düsing sostiene che Hegel – pur avendo dei punti d'appoggio oggettivi nei testi aristotelici – in realtà proietta sull'ontologia aristotelica i tratti della sua compiuta riflessione. Ne risulta un curioso rapporto di identificazione tra Hegel e Aristotele, ma anche di distinzione.

In opposizione all'ontologia aristotelica della sostanza – scrive Düsing –, che su questa base comprende anche il movimento ed il processo, Hegel fonda un'ontologia dell'evento o del processo,

che all'interno del movimento e dello sviluppo, da comprendere dialetticamente, è in grado di cogliere anche l'elemento costante e sostanziale<sup>20</sup>.

Il pregio dell'analisi di Düsing sta nel dimostrare i problemi aperti dalla dottrina aristotelica del *Nous* divino ed i suoi sviluppi. Nelle opere aristoteliche – scrive Düsing

non viene spiegato quali idee questo *Nous* pensi e come vadano sviluppate, quale tipo di rapporto con sé gli vada attribuito, come operi il *Nous* divino nelle anime pensanti umane e se in questo rimanga uno e lo stesso, ed inoltre come in tale immanenza nell'anima umana possa essere nel contempo trascendente<sup>21</sup>.

Interessante in questo contesto è anche il riferimento all'interpretazione plotiniana del *Nous*. Per evitare la difficoltà in cui si cadrebbe tenendo separati il pensante ed il pensato, avendo così da un lato la consapevolezza e dall'altro la verità, Plotino interpreta il *Nous* come unità del momento conoscente e delle sue idee, che vengono sviluppate metodicamente. Occorre tenere presente questo motivo perché – come si vedrà più avanti – la riflessione teoretica di Düsing sulla soggettività lo presuppone. Qui va però richiamata l'attenzione sul rapporto tra ontologia e teologia. Per Düsing in Aristotele è solo schizzato o desumibile dalla possibilità di integrare ontologia universalistica ed ontologia paradigmatica; in Hegel, invece, tale rapporto diventa di decisiva importanza. Hegel interpreta il *Nous* divino come soggetto. Diversamente che in Aristotele la soggettività si attua spontaneamente e costituisce le sue determinazioni per gradi.

Hegel sostiene qui dunque – scrive Düsing – un'ontologia paradigmatica. A partire dalla teoria della soggettività assoluta che pensa se stessa vengono fondate le determinazioni dell'essere e dell'essenza ontologico-universali e nel contempo delimitate nella loro validità<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. 74.

<sup>21</sup> Ivi, p. 82.

<sup>22</sup> Ivi, p. 94.

Nell'interpretazione di Düsing il rapporto tra Hegel e l'antico trova qui alcuni punti di particolare densità. Hegel vede nella dottrina aristotelica della *noesis noeseos* e nel suo sviluppo in Plotino una prefigurazione della sua dottrina della soggettività come un processo o evento, in cui ontologia universalistica ed ontologia paradigmatica sono strettamente collegate. Per quanto riguarda più in particolare questo concetto della soggettività, Hegel ne sviluppa una concezione dinamica, in cui le forme dell'autorappresentazione si differenziano per gradi fino a diventare più complesse. Per Düsing Hegel evita grazie a questa concezione l'iterazione infinita dell'io, perché il soggetto pensante che precede è diverso, ossia meno complesso e differenziato del soggetto pensante che segue. In questo modo la soggettività non viene quindi pensata secondo il modello del rapporto soggetto-oggetto, questo sì sottoposto all'infinita iterazione di ciò che è presupposto, quanto piuttosto quello di una progressiva ristrutturazione dei livelli di consapevolezza.

Non è estraneo a questo concetto interpretativo di Düsing un motivo proveniente dalla *Fenomenologia dello spirito*. Nella conclusione di un saggio dedicato al tema *La fenomenologia di Hegel e la storia idealistica dell'autocoscienza*<sup>23</sup> Düsing ha chiarito l'importanza della fenomenologia idealistica per una teoria moderna della soggettività.

Anche se non si segue la pretesa conoscitiva speculativa di Hegel – così scrive Düsing – la *Fenomenologia* in quanto posizione classica dell'idealismo può avere ora come allora un valore fondamentale e significativo: [...] indica possibilità del comprendere uno sviluppo dell'autocoscienza che non si svolge affatto in modo armonico, ma in ogni grado segue il cammino del dubbio e della disperazione e presenta il carattere della crisi, avviene di grado in grado in maniera discontinua per l'autocoscienza e tuttavia conduce ad una compiuta autorelazione<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Id., *Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins*, «Hegel-Studien», 28 (1993), pp. 103-126.

<sup>24</sup> Ivi, p. 125.

La teoria dell'autocoscienza elaborata da Düsing tiene dunque conto di questo carattere critico e problematico dell'identità soggettiva e rinuncia a pretese di verità assolute nella forma dell'ontoteologia hegeliana. Il richiamo metodologico a Hegel, più che alle teorie trascendentalistiche della soggettività, insiste sul fatto che il sapere di sé, l'autocoscienza, viene costruito attraverso momenti di volta in volta successivi e discontinui. Quindi, in altri termini, non c'è una scienza della soggettività che precede la logica, ma la logica, il sapere di sé della soggettività si va costituendo nel corso dell'esperienza. La differenza sostanziale tra Hegel ed una moderna teoria della soggettività, come Düsing intende svilupparla, sta nel fatto che per Hegel il compimento dell'itinerario della coscienza sta nel sapere assoluto; questo è il luogo della logica speculativa, in cui l'autorelazione dell'idea pura si scopre come soggettività infinita che fonda il cammino della coscienza finita. Per Düsing è vero piuttosto il contrario: il momento più complesso e differenziato dell'auto-comprensione della soggettività è fondato in quelli più immediati ed elementari ed apre la via nel contempo alla dimensione pratica.

3. Quest'approccio al tempo stesso ricettivo e critico consente a Düsing di considerare Hegel un punto di riferimento per una nuova teoria odierna della soggettività, senza ripeterne necessariamente la dottrina. Sulla base della concezione hegeliana dell'autocoscienza, Düsing affronta l'idea che la relazione soggetto-oggetto rappresenti il modello originario di autocoscienza e diverse obiezioni contemporanee contro il concetto di soggettività; il suo scopo sta nel concepire una nuova teoria della soggettività alla luce delle nuove conoscenze empirico-psicologiche ed antropologiche<sup>25</sup>, mostrando che l'autocoscienza non è un concetto monolitico, ma può essere compresa solo in una scala di modelli di autocoscienza, ordinati dai più immediati a quelli più riflessi, fino all'autocomprensione ed autodeterminazione volontaria.

Abbozzata in alcuni saggi precedenti, la teoria dell'autocoscienza è stata sviluppata da Düsing in maniera sistematica nel recente vo-

<sup>25</sup> Al riguardo è particolarmente significativo il saggio Id., *Über das Verhältnis von Geist und Gehirn*, «Medizin und Ideologie», 20 (1998), 1, pp. 51-58.

lume *Selbstbewußtseinmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*. Nella prima parte del lavoro, come del resto dice lo stesso sottotitolo, Düsing affronta le moderne critiche che contestano la stessa possibilità di una teoria della soggettività o ne mettono in dubbio il valore. Düsing le raggruppa in cinque tipi fondamentali, all'interno dei quali possono esservi anche sfumature diverse: l'obiezione di tipo empirico-psicologico, di tipo sociologico, di tipo ontologico, di tipo analitico ed infine l'argomento dell'iterazione infinita. Qui non possiamo entrare nei particolari di queste critiche, ma gioverà ricordare che per lo meno le prime quattro argomentazioni convergono nel sostenere che la soggettività e l'autocoscienza sono finzioni, feticci, qualcosa di non originario, un puro flatus vocis. Düsing mostra che si tratta nel complesso non di argomentazioni svolte da un punto di vista immanente alla teoria della soggettività, ma di critiche esterne. La loro validità dipende innanzitutto dalla validità delle premesse delle rispettive teorie. Manca in queste posizioni, peraltro, un confronto critico accurato con le teorie classiche dell'autocoscienza; e sul piano dei fenomeni esse tendono a perdere di vista la concretezza con cui il Sé si manifesta.

Diverso è per Düsing il caso dell'iterazione infinita. Quest'obiezione muove infatti da un punto di vista interno alla teoria della soggettività minandone le basi. Per questo in via preliminare Düsing riaffronta tale questione, su cui – come si è visto – si è soffermato in molteplici lavori, ivi incluso il testo qui presentato. La tesi generale di Düsing – lo ripetiamo – è che il supposto circolo vizioso in cui cade l'io che cerca di conoscersi tematizzando un "io" oggettivato presuppone un rigido modello di autocoscienza fondato sulla relazione simmetrica di soggetto ed oggetto.

Rispetto a quest'obiezione, Düsing intende procedere in modo radicale. Egli elabora una sequenza di modelli di autocoscienza che non prende come punto di avvio l'io, quanto piuttosto le concrete esperienze del Sé, per dimostrare che il caso della simmetria soggetto-oggetto è un caso limitato all'interno delle possibilità in cui avviene l'autorelazione della soggettività. In questo, come s'è visto, Düsing si riallaccia parzialmente alla storia idealistica dell'autocoscienza con la sua descrizione di un faticoso itinerario di gestazione. Ma vi sono tuttavia anche profonde differenze:

Diversamente che nella storia idealistica dell'autocoscienza – scrive Düsing in un abbozzo della sua teoria – non si indagano le capacità e le funzioni ad esse corrispondenti dello spirito umano, ma solo modi dell'autorappresentazione e dell'autorelazione. Inoltre non viene presupposto un principio determinante e teleologico dell'io che regola lo sviluppo sistematico. Piuttosto in un modello strutturale di autocoscienza è per lo più posta la possibilità di quello successivo, ma non è stabilita; così restano possibili crisi ed alternative; l'esito non è una conclusione definitiva<sup>26</sup>.

In questa prospettiva i modelli di autocoscienza hanno valore non già di stazioni obbligate nel cammino conoscitivo della coscienza verso la conclusione di tale cammino nella forma del sapere assoluto. Il compito sta piuttosto nel rimanere aderenti alle esperienze della soggettività concreta, in una descrizione fenomenologica che individui tipi, modalità fondamentali della relazione tra il Sé corporeo ed il suo ambiente di vita. Il momento aperto, critico e problematico dell'identificazione soggettiva nella storia viene qui posto in primo piano.

Questa aderenza al mondo della vita è visibile sin dal primo momento dell'analisi di Düsing. Lo si nota dal vocabolario fenomenologico adottato, ritenuto particolarmente adeguato a descrivere fenomeni dell'esperienza concreta; del resto la sua analisi si richiama esplicitamente ad alcuni aspetti della fenomenologia di Husserl e della prima riflessione heideggeriana. Husserl aveva distinto nelle *Idee* tra atti intenzionali che si riferiscono tematicamente ed esplicitamente a qualcosa e i vissuti concreti in cui diversi significati sono intrecciati non tematicamente con differenti gradi di comprensibilità. In maniera analoga Düsing parla di un orizzonte in senso fenomenologico per riferirsi a quell'intreccio di coscienza ed autocoscienza che si ha nell'esperienza quotidiana, in cui il vissuto soggettivo accompagna in maniera non tematica e non riflessa un atto avente un definito contenuto di coscienza.

<sup>26</sup> Id., *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf, «Fichte-Studien»*, 7 (1995), p. 16.

Nel determinare il grado più immediato di autorelazione della soggettività Düsing si riferisce all'“orizzonte fenomenologico” dell'autocoscienza. «L'autorelazione dell'autocoscienza – scrive Düsing – in una prima ed ancora embrionale maniera è l'aver compresente se stessi in modo non tematico nell'orizzonte della rappresentazione consapevole ed intenzionale di datità e processi mondani»<sup>27</sup>. In questo primo livello la percezione soggettiva del Sé resta sullo sfondo rispetto al fuoco dell'attenzione che si concentra sulla percezione esterna, ma non è del tutto nascosta. Düsing porta qui il chiaro esempio di uno che alla guida di un'automobile sia concentrato sulla direzione di marcia: nel contempo gli è data in maniera non tematica la sequenza dei negozi, dei passanti e così via. La metafora dell'orizzonte assume così un senso pregnante a partire dal fuoco dell'attenzione tematica soggettiva, intorno a cui si formano ambiti di precomprensione non tematica ed inconsapevole.

Che non si tratti di un modello interpretativo rigido, lo si comprende anche dal fatto che questo Sé può diventare in qualsiasi momento tema dell'attenzione. Qui Düsing distingue tra un'esplícita riflessione, che è un grado successivo, e quel fenomeno che egli chiama “immediatezza tematica dell'autorelazione”. Si tratta di una forma di presenza immediata a se stessi, di cui si possono distinguere tre sfumature. In un primo caso la soggettività è del tutto presente alla propria tonalità affettiva, ad esempio nella gioia o nella malinconia; nel secondo caso il riferimento va all'immediatezza del proprio sentimento psicofisico, come quando vengono a mancare le forze, o al contrario ci si sente rinvigoriti. La differenza tra questi due fenomeni di presenza immediata è che nel primo, il Sé è ancora immerso nel mondo circostante, mentre nel secondo prevale il senso della presenza soggettiva.

In entrambi i casi il Sé è dato a se stesso in modo tematico, ma immediato; ed in entrambi i casi in questa autorappresentazione non si stacca solo dal mondo circostante in cui nel contempo pur si trova, come sa immediatamente, ma si distingue anche da sé

<sup>27</sup> Id., *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, cit., p. 148.

in quanto elemento posto di fronte intuito in modo empirico o immaginato<sup>28</sup>.

Si differenzia da questi due gradi di relazione immediata una terza possibilità, che è di tipo intuitivo o immaginativo. Qui Düsing pensa a fenomeni come l'ascoltare la propria voce o il rispecchiarsi.

Per Düsing questi sono fenomeni immediati, dati nell'esperienza ordinaria. Da queste forme più originarie e pre-linguistiche di soggettività egli distingue però modelli più complessi di autocoscienza, in cui il tipo di autorelazione della soggettività viene reso più complesso dall'uso del linguaggio. Con il modello dell'"identificazione parziale" Düsing intende rendere conto dell'identificazione soggettiva per mezzo di una caratteristica. È questo il caso in cui ad esempio uno dica: "sono un malinconico", oppure "sono un buon alpinista". Qui vengono presupposte autorelazioni immediate, come vissuti di malinconia o il sentimento di pienezza nell'ascendere in montagna. Perché vi sia autoidentificazione parziale, occorre un livello successivo di autocoscienza. Secondo Düsing esso richiede altre operazioni: 1. l'unificazione consapevole di questi vissuti immediati, ma discontinui; 2. l'autoidentificazione del sé come identico in questi momenti discontinui; 3. l'autoattribuzione di una caratteristica nella forma di predicato in un enunciato.

Anche in questo caso il passaggio da un grado all'altro dell'autocoscienza si presenta concepito in maniera piuttosto flessibile. In questo modello dell'autocoscienza parziale è già contenuta la possibilità di una sua esplicita tematizzazione. Quando il soggetto riflette su queste sue operazioni sintetiche, in cui vissuti immediati sono unificati in modo parziale, si raggiunge un tipo diverso di relazione. Düsing fa il caso di un ex-cantante che formuli l'enunciato: "mi ricordo che ero un cantante d'opera di grido". Qui è dato il caso in cui per mezzo della riflessione il soggetto si coglie come diverso nel tempo, eppure si identifica come lo stesso che un tempo era un cantante ed ora non lo è più. È interessante notare che anche nel caso in questione della riflessione l'analisi di Düsing tende a dimostrare l'insostenibilità della relazione simmetrica soggetto-oggetto: chi sa

<sup>28</sup> Ivi, p. 156.

di essere quello stesso che un tempo possedeva una caratteristica ed ora non l'ha più, o viceversa, ha un sapere di sé asimmetrico che non sottostà alla scepsi derivante dall'iterazione infinita dell'io.

Alla stessa maniera accade in una possibilità successiva. Quando il soggetto sintetizza una serie di caratteristiche in maniera tale da delineare nei contorni un'immagine di sé, siamo di fronte ad un'operazione ancor più complessa e differenziata, per la quale Düsing introduce il termine "modello epistemico di intenzionalità". Questo è il caso di un'autobiografia che veda le parti della vita come disposte intorno ad un tutto. Nella sua analisi Düsing pone l'accento sul carattere critico e problematico di questa identificazione, dal momento che può non riuscire del tutto – altrimenti non esisterebbero le crisi di identità – e che per sua natura è impregnata di forze tensionali che si intrecciano. «Il Sé comprendente – scrive Düsing – ... si conosce in attributi così come li ha raggiunti al presente, e si abbozza nella sua autointerpretazione in attributi ulteriori, ai quali tende»<sup>29</sup>. Quale esempio per questo modello Düsing porta le *Confessioni* di Sant'Agostino. Qui la comprensione del passato personale, nonostante i diversi cambi di rotta, avviene a partire dal presente e si dirige verso il futuro. Le sintesi temporali contenute in quest'opera si condensano così in un'immagine ricca di tensioni.

A partire da queste tensioni si comprende l'ultima tappa di questa genesi ideale dell'autocoscienza come Düsing la sviluppa. Quando la percezione della differenza tra ciò che è stato raggiunto e ciò a cui si aspira si collega ad un impulso a realizzare il passaggio dall'uno all'altro momento, avviene quella fase dell'autocoscienza che Düsing indica come "autodeterminazione volontaria". Qui la soggettività si comprende praticamente progettandosi in una serie di azioni ruotanti intorno ad un "piano di vita", ad uno scopo che funge da elemento catalizzante per l'intero tempo a venire. In questo livello è come se l'intero percorso sia presente. Perché da un lato il volere si radica nel mondo della vita e presuppone i momenti immediati, tematici e non, della soggettività corporea; d'altra parte nell'autodeterminazione volontaria

<sup>29</sup> Id., *Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf*, cit., p. 24.

l'autorelazione epistemico-intenzionale, ossia "l'immagine della personalità" che il Sé ha di se stesso vi è implicata; ma muovendo di qui il Sé abbozza tematicamente in un'autodeterminazione volontaria ed esplicitamente un 'piano di vita' per sé, verso il quale sono rivolte le istanze dell'auto-relazione. Così il Sé è essenzialmente volontà, mediante il quale si rapporta a se stesso in maniera altamente stratificata<sup>30</sup>.

La fase più complessa dell'autorelazione è per Düsing caratterizzata dunque dall'ethos dell'autodeterminazione volontaria. Qui si opera una sintesi temporale con una netta preponderanza del tempo a venire, del futuro, verso il quale la soggettività si progetta. Non è casuale che nella conclusione del lavoro Düsing rinvii al suo progetto di un'etica come completamento della teoria della soggettività.

Non si addice al carattere di questa presentazione trarre rigide conclusioni, tanto più che siamo di fronte ad un *work in progress*, di cui qui si è potuto rendere conto peraltro in maniera soltanto sommaria. Può essere utile però richiamare l'attenzione su alcuni momenti dell'itinerario filosofico di Düsing verso una teoria della soggettività concreta particolarmente significativi.

Innanzitutto l'aspetto storico. La storiografia filosofica di Düsing presuppone la coscienza storica. Il che significa la consapevolezza che le questioni sistematiche non possono avere il sopravvento su orizzonti storici diversi. Proprio dal confronto critico con i presupposti teorici della storiografia filosofica idealistica Düsing ha maturato una metodologia storicisticamente avveduta, basata sulla critica delle fonti, sulla storia della storiografia filosofica, su una analisi in chiave di *Entstehungsgeschichte* di un determinato concetto o problema, sulla distinzione dei diversi piani della *Wirkungsgeschichte*. Così vanno intese in questo libro, ad esempio, le sottili argomentazioni riguardanti le interpretazioni hegeliane di Platone ed Aristotele.

È merito di Düsing aver mostrato in che modo questa coscienza storica possa svolgersi senza per questo rinunciare ad un orientamento sistematico. Qui entra in gioco la questione della soggettività,

<sup>30</sup> Id., *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, cit., p. 264.

alla luce della quale Düsing ha ripensato la tradizione idealistica. Düsing ha smontato e ricomposto l'approccio idealistico alla questione dell'autorelazione umana trasformandolo in un approccio moderno, capace di andare al di là delle molte perplessità contemporanee riguardo una teoria del soggetto. Questo approccio fa tesoro dell'idea centrale della fenomenologia idealistica, la scoperta del sapere di sé della soggettività in forme via via più adeguate di esperienza, ma rifiuta pretese assolutizzanti e metafisiche. La stessa dialettica viene abbandonata. Al suo posto subentra una sequenza di modelli più aderenti al mondo della vita, in cui il soggetto corporeo vive in un intreccio indissolubile con il suo ambiente.

Nella descrizione di queste modalità del rapporto soggettivo con la realtà e la vita personale Düsing individua una serie di momenti immediati e mediati. La loro sequenza ideale si basa sulla possibilità di tematizzare dapprima in maniera pre-linguistica il proprio vissuto corporeo, e poi anche in maniera più complessa, attraverso la mediazione del linguaggio, il proprio Sé. In questo percorso, proprio come nella fenomenologia idealistica, è pensato il momento della crisi, del travaglio della coscienza, il momento della negatività intesa concretamente come stato patologico, sofferenza e malattia. Dove va notato che nel momento culminante di tutta la catena non c'è un'identificazione statica, una *noesis noeseos* che gode del proprio rispecchiamento teorico in un'immagine, bensì la consapevolezza del proprio volere che tende a determinarsi negli scopi nei quali il Sé si identifica. È come se la sequenza volesse dire che, affinché la soggettività si identifichi pienamente, occorre che sia radicata nel mondo della vita e nel contempo, senza perdere questo radicamento corporeo all'ambiente, sviluppi una consapevolezza di sé, mediata dalla memoria e dal desiderio, in grado di estendersi verso il tempo passato ed il tempo a venire. In un certo senso l'epilogo dell'identificazione personale è un prologo che risolve fichteanamente ogni sapere in un fare. Così non solo all'inizio dell'autorelazione, ma anche alla fine del percorso soggettivo di autoidentificazione c'è il mare vasto dell'azione e della libertà umana nella storia.



*Già pubblicati in questa collana*

1. Giulia Battistoni, *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet*
2. Paolo Vinci, *Spirito e tempo. Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel. Il Sapere assoluto*

Finito di stampare  
nel mese di febbraio 2022  
presso Universal Book s.r.l.  
Rende (CS)



