

## ***Desiderio, riconoscimento e “possibilità” del male***

di Daniele Iannotti

### *Premessa*

Il tema del desiderio trova sicuramente nel pensiero hegeliano uno snodo fondamentale. Il punto certamente più esplicito è il cap. IV della *Fenomenologia dello Spirito*, laddove Hegel pone a tema appunto il desiderio (*Begierde*) nella dinamica della auto-coscienza. Eppure, già a partire dai tempi degli scritti giovanili, seppur con una sensibilità in decisiva via di maturazione, il tema del desiderio era contenuto in germe, ricompreso, in realtà, in un termine ancora più potente e generale, ovvero quello della negatività e del suo corretto discernimento. Nello *Spirito del cristianesimo e il suo destino*, la negazione è *incarnata* (termine non casuale) dal *Cristo*, sintesi di infinito e finito e quindi emblema della potenza dell'amore che soverchia la mera negazione astratta, l'astratta legge formale del giudaismo. L'amore altro non è che l'esternarsi dell'io verso l'altro, il totalmente altro da sé, all'insegna di un reciproco riconoscimento. Se il desiderare è antropologicamente ricompreso nel vivere dell'autocoscienza, deve esserci necessariamente una forma di desiderio anche nell'amore.

Concordo con F. Brencio quando sostiene che «il principio che soggiace alla figura di Cristo è il dolore infinito, la lacerazione assoluta della natura»<sup>1</sup>, laddove il dolore, sinonimo del travagliare concreto dello spirito *nel mondo* è dato dal suo sperimentare la propria finitudine e, nonostante tutto, cercare di dare ragione della propria *struttura soggettiva* che come tale si volge sempre all'infinito. In questa sperimentata *inadeguatezza* ed insoddisfazione, anche per Hegel, trova posto il desiderio.

Va però detto che la filosofia si è arricchita di contributi apparentemente lontani dalla matrice hegeliana come quelli di Girard, di Sartre e Nancy (solo per citarne alcuni ad Hegel successivi); tuttavia, queste posizioni non sono poi così aliene rispetto alle intuizioni presenti nel filosofo di Stoccarda. Scopo di questo scritto sarà quello di cercare di illustrare questa continuità, seppur nella differenza e nella autonomia, che queste sensibilità sviluppano a partire dal *Begierde* hegeliano. Questa continuità, come vedremo, insisterà sulla struttura eminentemente dialettica del desiderare in quanto negazione *assoluta* del sé, auto-movimento ed *apposizione esterna* della propria finalità *interna*.

Un'ultima precisazione vorrei esplicitarla circa l'ultima parte del titolo del presente lavoro. Perché “possibilità” del male, e a quale male mi riferisco? Rispondiamo a partire dalla prima questione: che il male sia possibile è iscritto nel carico di accidentalità e finitudine che *nel mondo* è posto dinnanzi allo spirito, ma anche al suo stesso interno, e dal quale progressivamente esso si *deve-vuole* affrancare (anche se non totalmente); è chiaro, dunque, come il male sia considerato da Hegel come un esito anti-dialettico (o semplicemente “non dialettico”) della *vita* dello spirito ma solo se lasciato *immoto*. In un passo molto importante, il filosofo di Stoccarda scrive: «Anche quando l'accidentalità spirituale, l'*arbitrio*, giunge fino al *male*, perfino il male è qualcosa d'infinitamente più alto che non i moti regolari degli astri [...] perché colui, che così erra, è pur sempre spirito»<sup>2</sup>. In realtà dunque, come ha per esempio ben notato il teologo V. Mancuso<sup>3</sup>, in Hegel il male resta un qualcosa di necessario, per ragioni strutturali interne al suo pensiero, anche se

<sup>1</sup> F. Brencio, *La negatività. Heidegger e Hegel*, Aracne, Roma 2010, p. 145.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di B. Croce, con l'aggiunta delle *Prefazioni di Hegel*, trad. da Angelica Nuzzo, Biblioteca Universale Laterza, Bari 2002, § 248.

<sup>3</sup> Cfr. V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del “Principe di questo mondo”*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

però esso deve venire superato come prima e immediata negazione, rispetto all'affermazione della *vita naturale*.

Quindi, alla luce di quanto detto, non verrà esposta una concezione ontologico-metafisica<sup>4</sup> del male, consapevoli della ricchezza con la quale Hegel stesso ha contribuito alla vicenda della *teodicea*<sup>5</sup>; parleremo dunque del male come carenza “strutturale-modale” dello spirito, come rinuncia o non conoscenza della propria auto-compiutasi soggettività, attraverso la mediazione di quanto era posto come immediato naturale; è l'assenza, cioè, della mediazione assoluta in vista di un *telos*. Questo male, nella filosofia hegeliana, resta *sempre* e comunque possibile, perché il soggetto e la sua vita (teoretica e pratica) non vengono dispersi e frantumati nel tutto dello Stato, ma continuano a sopravvivere come *individuale* (etimologicamente non divisibile) in una unità di *particolare ed universale*.

Questo soggetto desidera l'altro da sé e, come scrive F. Brencio: «L'altro, il farsi altro della coscienza, all'interno del suo processo di scissione, testimonia che la scissione è necessaria come fattore della vita che si forma opponendosi; la totalità è pensabile e possibile solo sul fondamento della scissione, della separazione e della sua finale riconciliazione»<sup>6</sup>. Se questa riconciliazione diventa impossibile, il desiderio naufraga ed approda alla sperimentazione del male al suo stesso interno, cioè scissione non superata, oppure scissione mai posta in essere. Del resto, come sostiene mirabilmente F. Chiareghin: «Il finito può alimentare la pretesa di possedere un'esistenza indipendente, immune da contraddizione; ma quell'affermazione assoluta di sé, che esso pretende per la propria singolarità, il finito può raggiungerla solo realizzando compiutamente il principio che lo costituisce e cioè la negatività del suo essere determinato»<sup>7</sup>.

Per questo, per poter scandagliare la grandezza del desiderio nella sua evidenza fenomenologica ed in relazione alla categoria del riconoscimento e a quella della “possibilità del male”, ho inteso suddividere questo articolo in tre sezioni: nella prima, per l'appunto, si cercherà di compiere una ricerca sullo statuto proprio del desiderio, oltrepassando la visione strettamente hegeliana ed abbracciando contributi provenienti da altre sensibilità filosofiche (anche se non totalmente estranee a quella del filosofo di Stoccarda); nella seconda sezione, invece, si pone a tema la specificità “sociale”, o intersoggettiva, del desiderio come desiderio di altri, conducendo al pieno sviluppo le peculiarità emerse nella prima sezione; nella terza ed ultima parte, cercherò di articolare una possibile deriva “maligna” del desiderio, interpolando la stessa col tema della *negatività malata* e quindi con quella che in Hegel è la negazione astratta, ovvero la negazione non dialettica.

## 1. Fenomenologia del desiderio

<sup>4</sup> Hegel non pensa affatto ad una contrapposizione tra (B)ene e (M)ale così come è presente nel pensiero occidentale, seppur temperata da una subordinazione ontologico-entitativa della personificazione stessa del Male rispetto al Bene.

<sup>5</sup> Vorrei per completezza espositiva richiamare il celebre contributo all'analisi del peccato originale di Hegel: «L'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, avrebbe perduto il suo stato di assoluta soddisfazione per aver mangiato dall'albero della conoscenza del bene e del male. Qui il peccato consiste solo nella conoscenza: questa è l'elemento peccaminoso e per causa sua l'uomo si è giocato la felicità naturale. Solo la coscienza dà luogo alla separazione dell'io, inteso secondo la sua infinita libertà come arbitrio, dal suo contenuto della volontà, del bene. E' una profonda verità: il male risiede nella coscienza; infatti gli animali non sono né buoni né malvagi, e così il semplice uomo naturale. La coscienza è peccato originale come superamento dell'unità naturale; perciò quel peccato non è una storia accidentale, bensì è la storia eterno dello Spirito. Lo stato d'innocenza, questa condizione paradisiaca, è lo stato animale. Il paradiso è un parco, dove possono rimanere solo gli animali, non già l'uomo. L'animale è in unità con Dio, ma solo in sé. Soltanto l'uomo è Spirito, ossia è per se stesso. Ma questo essere per sé, questa coscienza sono nel medesimo tempo la separazione dal divino universale. Quando mi mantengo nella mia astratta libertà contro il bene, ecco il punto di vista del male. Perciò il peccato originale è il mito eterno dell'uomo, è il peccato tramite il quale l'uomo si fa uomo» (G.W.F Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma 2003, p. 267). Come si potrà notare, anche questa versione psicologica rintraccia il male, per lo spirito (altrimenti non v'è ragione che ci sia male) come il non uscire fuori dalla naturalità. Il male è la negazione di questa comunione immediata originaria, la quale tuttavia, come avremo modo di vedere, non deve rimanere fine a stessa, ma nuovamente negarsi.

<sup>6</sup> F. Brencio, *La negatività*. Heidegger e Hegel, cit., p. 175.

<sup>7</sup> F. Chiareghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980, p. 349.

Una analisi del desiderio dovrebbe vertere in primo luogo sulla natura di questo “oggetto” così sfuggente alle reti della razionalità tradizionalmente intesa, anche se il pensiero hegeliano, come vedremo nell'ultima sezione del presente lavoro, rappresenta una eccezione in questo senso in quanto ricompreso nella trama razionale del reale attraverso l'operato dell'autocoscienza.

Dunque, che cosa realmente è il desiderio? Si tratta di un sentimento o di una forza attrattiva dalle caratteristiche diverse? Come si dà nell'esperienza umana di tutti i giorni? È possibile raggiungere una formulazione apodittica circa lo statuto ontologico del desiderante?

Da un punto di vista fenomenico, il desiderio si configura, nella vita di tutti i giorni, come tensione nei confronti di ciò che *manca*, ciò che è assente e/o del quale ci si *avverte come privati*; in realtà, l'essere umano, nello sperimentare quotidianamente la propria finitudine, vive questa mancanza come sottrazione o decadimento da una *unità originaria*, il cui mito affonda le radici nel cuore della cultura occidentale (si pensi al *Liside* platonico). In questo *stato originario* (presunto), l'appagamento del desiderio *appariva* – in quanto non se ne ha conoscenza reale – immediato. Quindi, anche nel presente in un qui ed un ora del soggetto, costui pretende un riempimento altrettanto immediato di questa mancanza. La differenza, però, sta nel fatto che questa volta la richiesta è rivolta a ciò che è *esterno*, a ciò che è altro da sé<sup>8</sup>. Questa stessa alterità si manifesta come un *trascendente* vero e proprio in quanto scaturigine (posta nel passato della coscienza) che resta inafferrabile dal pensiero, e dunque introduce l'elemento della *scissione* nel momento stesso in cui è *causa* del pensiero sull'unità perduta. La scissione sarà molto importante come chiave interpretativa del desiderio, così come è in parte già emerso.

Come detto, quello dell'origine è un mito e dunque il desiderante resta sempre proteso ad una ricomposizione che mai potrà accadere e che resta parallela al declinarsi della vita psichica e biologica; questo trascendersi della coscienza come *ritorno* - che però si proietta in avanti - è un movimento presunto in quanto è a «partire da un esilio immaginario»<sup>9</sup> che in quanto tale diventa ancor prima che una categoria storico-politica, una vera e propria categoria dello “spirito”<sup>10</sup>. Tuttavia, a mio modesto avviso, si possono articolare almeno tre sostanziali differenze tra “l'esilio” ed il desiderio: 1) il *sentimento* dell'esilio è fondato sulla reale sottrazione e/o alienazione della patria (politica, etnica, religiosa, ecc.), che giustifica la nostalgia e lo scoramento di fronte all'altro, al vuoto della perduta origine; detto in altri termini, la “mancanza” tipica dell'esilio politico è reale, quella dell'esilio spirituale, invece, è trascendente e *trascendentale* – come condizione di possibilità - per quanto concerne il desiderio; 2) l'esilio è uno *status*, dal quale ridiscendono percezioni e sentimenti, totalmente negativo, solamente negativo, affetto da una negatività immediata, mentre il desiderio può assumere una valenza positiva, se si dispiega nel virtuosismo dialettico della doppia negazione, cioè di una mediazione con l'altro; 3) la patria può essere restituita o riconquistata dall'esiliato, mentre ciò non è possibile per la “*primitiva originaria unità*” gemmata dalla coscienza “infelice” che (*la*) desidera, sublimando questo desiderio di recupero della scissione da

<sup>8</sup> Cfr., F. Ciaramelli, *Il mito del desiderio tra filosofia e psico-analisi*, in «Psychomedia. Salute mentale e comunicazione», sez. “Scienza e Pensiero - Filosofia”, pp. 1 e 2. Data di accesso 21/11/2013. Consultabile on-line al link: <http://www.psychomedia.it/pm/human/philos/ciaramelli.htm>; ed inoltre F. Ciaramelli, *Sull'ambiguità del desiderio*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», anno 2, data di accesso 21/11/2013, disponibile on-line al link: <http://mondodomani.org/dialegesthai/fc01.htm>.

<sup>9</sup> E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano 2004, p. 284. Sul concetto di desiderio dell'invisibile, poi, l'autore spende un intero paragrafo, nel quale pone in luce come quella del desiderio sia una tensione verso un «paese nel quale non siamo mai nati». In particolare esso è *invisibile* in quanto «l'invisibilità non indica un'assenza di rapporto; implica dei rapporti *con ciò che non è dato*, e di cui non c'è idea. La visione è una adeguazione tra idea e cosa» (*Ibidem*, p. 32, corsivo mio). Dunque, il desiderio sottende ad uno “svuotamento” di sé senza un *necessario* rientro.

<sup>10</sup> Cfr. G. Sholem e L. Strauss, *Lettere dall'esilio (Carteggio 1933-1973)*, a cura di C. Altini, Editrice La Giuntina, Firenze 2008. In questo testo, è posta *in nuce* la categoria dell'esilio, certamente da una prospettiva eminentemente politico-religiosa; ciò però non esclude una sua applicabilità alla filosofia ed in particolare nella articolazione di una fenomenologia del desiderio. L'esilio è così «lo spazio interiore tra aspettativa ed esperienza, tra origine e destino, tra possibilità e necessità, tra desiderio e realizzazione». Un qui ed un ora piuttosto stressati verso un altrove spazio-temporale, nostalgico e drammaticamente *scisso*, anche in questo caso.

quell'originario (*inesistente*) a desiderio dell'altra coscienza nel quale raggiungere una quiete, seppure instabile.

A questo punto del discorso, seguendo F. Ciaramarelli, possiamo senza dubbio asserire che «l'insorgenza del desiderio è perciò *paradossalmente*, al tempo stesso *originaria*, perché non preceduta da alcun soddisfacimento primitivo e *derivata* o *indiretta*, perché inevitabilmente rimanda al desiderabile che provoca e fa emergere il desiderio»<sup>11</sup>. La tensione verso l'esterno è dunque fortissima e la soggettività, la coscienza, è costretta ad *ex-porsi* dando luogo ad un processo di continue mediazioni della immediata certezza di sé (certa sì, ma *insoddisfatta*). Scrive in proposito Ciaramarelli: «L'origine stessa si sdoppia: non vi è in essa coincidenza immediata tra il suo *evento inaccessibile* e il *principio* che ne comanda il *sensu*» essa è dunque «una *creazione umana*, che non procede dal nulla assoluto (il quale d'altronde non esiste), ma dall'abisso dell'essere che l'umano porta in sé e che ne costituisce l'*inaccessibile origine*»<sup>12</sup>.

In questa prospettiva, dunque, il desiderio si *manifesta* come una continua forma di movimento *ex-centrico*, dotato di una propria *dynamis*, che rende il desiderare una delle attività qualificanti dell'esistenza umana proprio in quanto umana; in questo senso, possono essere chiarificatrici le posizioni di Husserl<sup>13</sup> (*Ideen II*) il quale sostiene che la soggettività, pur non divenendo oggetto d'analisi di se stessa, può tuttavia rendersi *propria* in sé e per sé mediante il coglimento degli atti che essa produce quale *polo intenzionale*, cioè polo significante, ciò per cui e da cui si alimenta e determina il senso stesso dell'esistente. Se questo, dunque, risulta appropriato, allora non si potrà negare che il desiderio trova qui lo spazio che gli spetta quale «particolare *struttura formale orientata alla trascendenza*»<sup>14</sup>.

L'essenza stessa di questa *extasi* nel desiderante è mirabilmente espressa da K. Jaspers, il quale sostiene che l'uomo: «non può essere mero esserci, egli deve, o salire trascendendo nello slancio o affondare perdendo la Trascendenza. [...] A questo proposito il punto decisivo è che la coscienza come esserci non è già per se stessa sulla via del trascendere, ma, a partire dalla libertà, è possibilità per questa via, che solo l'esistenza aperta alla sua Trascendenza è in grado di percorrere. A questo punto dipende solo dall'esistenza se nel trascendere giunge a se stessa, o se nell'esserci si perde nell'esserci disordinato. *La sua essenza è che non può essere solo esserci*»<sup>15</sup>. Questa concezione è perciò molto prossima al *meta* dei greci, in cui è posta in essere quella «*ulteriorità*» rispetto al pensiero, una dimensione dell'altrove, la quale porta con sé una caratura spaziale e temporale, che è propria del desiderio. Il guadagno della fenomenologia husserliana che ci accingiamo a tesaurizzare, tra gli altri, è proprio questo nuovo e *contemporaneo* (termine non usato a caso) ruolo del *meta*<sup>16</sup>.

Qual è, dunque, il *proprium* di questa *ulteriorità*, di questo *meta*, cui rinvia il desiderio? C'è una peculiarità organica prima ancora di poterne stabilire lo statuto filosofico (metafisico)? Questo desiderio è in realtà manchevole di un oggetto che gli si dia in modo automatico nel tempo e nello spazio, un oggetto pensato o che esiste per soddisfare questa assenza. E se tale oggetto del desiderio non c'è (in modo continuo), può solo venire *immaginato*<sup>17</sup> e dunque si fonde l'aspetto animale e

<sup>11</sup> F. Ciaramarelli, *Il mito del desiderio tra filosofia e psico-analisi*, cit., p. 4, corsivo mio.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 11, corsivo mio.

<sup>13</sup> Un interessantissimo testo che pone chiarezza sul rapporto che intercorre tra Hegel ed Husserl, partendo proprio dalla rivisitazione dei lemmi «fenomenologia» e «coscienza» è quello di T. Stäler, *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2003; mentre per quanto concerne il padre della fenomenologia si veda: E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, in particolare § 52 e ss.

<sup>14</sup> E. Baccharini, *L'esistenza come desiderio meta-fisico*, in «Giornale di Metafisica», 32(3) 2010, 611-621, p. 661.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Philosophie*, vol. I. La traduzione italiana dell'Introduzione generale è nel volume III di *Metafisica*, Milano 1972, pp. 59-60.

<sup>16</sup> Cfr., J. Greisch, *La 'fonction méta: essai d'une définition*, in *Le cogito herméneutique*, Vrin, Paris 2000, pp. 173-199.

<sup>17</sup> L'immaginazione è molto importante. In tal senso il rinvio è ai tre testi che di *Husserliana XV*. Qui emerge un ruolo dell'immaginazione relativo al «come sé» (*als ob*), nel quale la stessa è connotata comunque come una forma peculiare di esperienza che il soggetto compie, diversamente dalla fantasia (anche se la *Gebundene Phantasie* conduce comunque verso l'altro). Cfr. anche N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, cit., pp. 145-160, 259-268. Cfr. V. Ghiron, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl. Fantasia e coscienza figurale nella "fenomenologia descrittiva"*, Marsilio, Venezia 2001; ovviamente, come non citare il Kant della *Critica del Giudizio*.

naturale con le strutture culturali e sociali che abitano la mente di ogni soggetto umano. Questo oggetto *desiderato* diviene dunque un qualcosa che si confonde con un vissuto originario (è originale) esperito dal soggetto, come se fosse (stato) proprio. L'immaginazione, nel suo rapporto con la *Phantasie*, la *Bildbewusstsein* (coscienza di immagine) ed il ricordo, è centrale nel pensiero husserliano circa l'*Erfahrung* dell'alterità<sup>18</sup>.

Tornando alla scansione hegeliana del desiderio, nella lettura che Kojève dà dell'autocoscienza, secondo me appropriata, apprendiamo come la semplice relazione ad un oggetto non è sufficiente a determinare una vera e propria *coscienza di sé*; è necessario il desiderio cosciente, col quale questo Io prova a sé e agli altri il proprio statuto<sup>19</sup>. Inoltre, Kojève prosegue dicendo che «essendo nata dal Desiderio, l'azione tende a soddisfarlo, e può farlo solo mediante la "negazione", la distruzione o, per lo meno, la trasformazione dell'oggetto desiderato: per soddisfare la fame, ad esempio, occorre distruggere o, in ogni caso, trasformare il nutrimento. Pertanto, ogni azione è "negatrice"»<sup>20</sup>. Ecco che torna esemplificato lo stretto connubio esistente fra desiderio e negazione, un legame che approfondiremo in seguito.

## 2. Il desiderio "sociale" come forma di riconoscimento

Se accettiamo questa come la fotografia fenomenologica del desiderio, allora è importante focalizzarsi anche sullo *status* del *desiderante* e su quello del *desiderato*, lavoro in parte già svolto nella sezione precedente. In effetti, per il desiderante, si determina una distinzione funzionale alla differenza strutturale che esiste tra una concezione "più intima" del desiderio stesso, cioè più legata alla *coscienza* del singolo, ed una, invece, dalla precipua caratura sociale (che percepisce nell'altro soggetto l'oggetto del desiderio). Concordo ancora con Caramelli quando sostiene che il primo è contraddistinto da un godimento immediato, mentre il secondo ha *bisogno* della trasversalità che è insita nel livello sociale. Tuttavia, questa distinzione è, per la sensibilità hegeliana, puramente formale e metodologica: l'uomo in società è già individuo e auto-coscienza<sup>21</sup>; egli, se si fermasse alla sfera della sola coscienza, darebbe vita ad un desiderio che non riesce a fluidificare una negazione (l'oggetto del desiderio) che è immediata e quindi non superata, proprio perché hegelianamente è il porsi di "questo vivente qui" a rappresentare l'*immediato* della coscienza.

Scrivo in proposito C. M. Fabiani, in maniera molto pertinente ed icastica: «Se per la *coscienza* la vita è il processo del genere così come esso si dà in natura (è nuda vita, immediatezza), per l'*autocoscienza* esso è interiorizzato, storicizzato, riflesso (mediato dal rapporto con un'altra autocoscienza)». In questo senso, dunque, il desiderio dell'altro è inscritto nello sviluppo stesso dell'autocoscienza, laddove essa «vive=desidera», un *prodotto* che supera la propria immediata datità nel suo processo di autoconservazione e riproduzione<sup>22</sup>, nel quale però l'altro non è un incidente o uno strumento, ma quel mezzo che è anche - kantianamente - scopo. Dilthey stesso parla della filosofia dello spirito e del suo contenuto in termini di *processo-connessione vitale*-

<sup>18</sup> Il richiamo, poi alla concezione di Dilthey del *Verstehen* (Cfr. R.A. Makkrel, *From Simulation to Structural Transposition: a Diltheyan Critique of Empathy and Defense of Verstehen*, in AA.VV., «Empathy and Agency. The Problem of Understanding in the Human Sciences», a cura di H.H. Köfler e K.R. Stüber, West - viewpress, Boulder 2000, pp. 181-193) come "trasferirsi dentro" (*Sichhineinversetzen*) diviene centrale assieme all'immaginazione per comprendere questo "movimento verso l'altro per poi tornare in sé" che è l'empatia. Essa si deve dunque intendere come un *capire* desideri e le intenzioni altrui, ed, al contempo, un vivere all'unisono, immedesimandosi nei vissuti dell'altro (L. Boella, *Neuroetica*, Cortina Editore, Milano 2008, p. 93).

<sup>19</sup> Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito, dal 1933 al 1939 all'École des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.18. Certamente, va richiamata per completare questa citazione la sostanziale differenza che intercorre tra desiderio e bisogno.

<sup>21</sup> Hegel definisce, in un ambito originariamente intersoggettivo, l'esperienza della coscienza come *das Leben als Lebendiges*.

<sup>22</sup> C.M. Fabiani, *Il peccato originale della libertà. Un percorso hegeliano sulla "natura umana"*, in M. Signore (a cura di), *Libertà e determinismo. Un rapporto problematico*, Pensa Multimedia, Lecce 2008, p. 57.



*individualizzata*<sup>23</sup>, laddove quell'aggettivo sostantivato "vitale" indica proprio quella costitutiva apertura all'alterità che già è data nella vita in quanto soggetto desiderante.

Certamente, una possibile via di uscita da questa *impasse* sarebbe quella di pensare la *perdita* (o "caduta") come l'origine stessa – alla quale il desiderio anela; essa si dirige, sostiene Levinas, verso l'*estraneità* dell'altro. In un certo senso, e piuttosto sorprendentemente, la vicinanza con Hegel è piuttosto forte: la perdita, la negazione originaria, è la scaturigine del desiderio e non solo, perché se identifichiamo il negativo con la dialettica e col suo movimento teleologico, la perdita diviene automaticamente *poietica* e rivolta verso la mediazione, e dunque verso l'alterità. Del resto, come afferma efficacemente F. Valentini, in Hegel si assiste ad una primazia della *relazione* sui termini in essa posti in risonanza<sup>24</sup>.

Non si tratta, perciò, di una voragine infinita quanto piuttosto di una condizione "originariamente già altro". Rispetto a questi temi, dunque, l'antropologia hegeliana non era certamente estranea.

Nella *Fenomenologia dello Spirito*, inoltre, è riportato quanto segue: «L'autocoscienza è *in sé e per sé* solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto qualcosa di riconosciuto. [...] L'esposizione del concetto di questa unità spirituale [tra le due autocoscienze] nella sua duplicazione ci presenta il movimento del *riconoscimento*»<sup>25</sup>.

Chiaramente, l'origine è per Hegel *atingibile* allo spirito attraverso il proprio cammino nel mondo creato e, tuttavia, la questione si fa piuttosto delicata, in quanto tutta la dinamica della *vita spirituale* – nella natura e che proviene dalla natura (lo spirito soggettivo) – sembrerebbe tracciare il profilo di una coscienza trionfante – anche nel concetto di *lotta* per il riconoscimento. Tale coscienza, in effetti, è *capace e destinata*<sup>26</sup> a conoscere e sperimentare se stessa. Detto in altri termini, sembrerebbe che questa concezione acquisitiva e inglobante (dialettica) della natura del soggetto faccia venir meno quella *mananza* dalla quale scaturisce il desiderio o, quanto meno, se la mancanza resta, sembrerebbe posta in secondo piano, non potendo insidiare i risultati di un uomo che, uscendo dalla natura, è comunque invischiato in una crescita delle propria *potenza* sul mondo delle cose, specie quelle inanimate. Scrive F. Menegoni, a proposito del soggetto dell'antropologia hegeliana e del suo rapporto con la natura che «attività *assoluta* è quella di un pensiero che non solo attua e produce se stesso [...], ma è anche quella di un pensiero che è *eternamente in rapporto al suo altro*, che nell'identità con sé esperisce la *differenza* e nella sua assolutezza deve far posto a tutto ciò che è *accidentale, finito, limitato, condizionato necessitato*. In termini hegeliani: deve far posto alla natura»<sup>27</sup>. In realtà, e piuttosto coraggiosamente, potremmo rintracciare nella natura (e quindi anche nella naturalità dell'uomo) quanto finora non è stato detto sulla e della filosofia hegeliana.

Specularmente alla "necessaria naturalità dello spirito" (che a sua volta è la razionalità del reale), dunque, si assiste ad una certa razionalità - teleologica e non certo *strumentale e calcolante* - del desiderio; come ho già sostenuto nella premessa, questa affermazione è quindi hegelianamente giustificata. Anche C. Vigna rintraccia un *quid* di razionalità nel desiderio, il quale possiede altresì una valenza teoretica; essendo diretto ad ogni cosa esso diviene, secondo il docente, un centro di unificazione dell'esperienza umana, potrei anche dire una sorta di "io-esperisco". Il passaggio al desiderio "sociale", si ha dunque nel momento il cui il desiderio muove se stesso *verso il desiderare*

<sup>23</sup> Cfr. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Milano 2007.

<sup>24</sup> Cfr. F. Valentini, *L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, Fenomenologia dello spirito, capitolo quinto, A, b*, in «Polemios. Materiali di filosofia e critica sociale». La serie delle azioni. Percorsi di filosofia hegeliana. Anno I, febbraio 2006.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2004, p. 275.

<sup>26</sup> Non è questa la sede per aprire una riflessione circa la *vexata quaestio* della libertà come necessità in Hegel. Vorrei solo far notare che già le considerazioni effettuate qui sul desiderio dovrebbero contribuire a sgomberare il campo da una lettura troppo "cartesiana" di Hegel, ovvero troppo incentrata sulla prominenza del soggetto e quindi anche del venir meno della libertà. Inoltre, l'elemento volitivo che si attua come soggettività che si pone degli scopi, almeno interrompe il circolo di una libertà necessitata così come appariva, ad esempio, nell'Etica di Spinoza.

<sup>27</sup> F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, p. 183, corsivo mio.

un oggetto che non si esaurisca una volta raggiunto; un oggetto che a sua volta è desiderio in sé, in quanto altra autocoscienza. È dunque nell'altro che il desiderio trova il proprio appagamento finale (il richiamo alla teleologia) e, come sostiene ancora C. Vigna: «riconoscermi, da parte dell'altro, come una soggettività, significa riconoscermi come qualcosa di inoggettivabile, di non manipolabile; significa, da parte dell'altro, rinunciare in qualche modo a trattarmi come una delle cose del proprio mondo»<sup>28</sup>. Così, possiamo fecondamente interpolare queste parole con quanto scrive ancora Kojève, a proposito di questo reciproco nutrirsi tra desideri *antropogeni*: «desiderare il desiderio di un altro è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io "rappresento" sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli "riconosca" il mio valore come suo valore, voglio che egli mi "riconosca" come valore autonomo. Detto altrimenti, ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di "riconoscimento"»<sup>29</sup>.

### 3. La “possibilità” del male nel desiderio

Con l'irruzione nella dimensione sociale, e proto-sociale, il desiderio sperimenta anche la sua *fragilità* e la possibilità dell'errore e del male (nell'accezione che abbiamo richiamato nella prefazione) si fa concreta. La “malattia del desiderio” è riscontrabile per C. Vigna nei due miti ebraico-cristiani di Adamo ed Eva e di Caino e Abele, nei quali si assiste al deterioramento delle relazioni tra soggetti; più precisamente, si rompe il legame intersoggettivo tra i due progenitori dell'umanità con Dio, ed il legame tra fratelli. Mutuando il linguaggio hegeliano, potremmo dire che il desiderio può condurre anche al *misconoscimento* nel momento in cui il *desiderante* pone se stesso come la totalità del bene, con la conseguente degradazione dell'altro a polo *negativo*; un negativo, si faccia attenzione, immediato, ossia negatività non *assoluta*, e che per questo va evitato se non addirittura consumato e distrutto. Quindi, «questa identificazione è possibile *solo se io mi pongo come la totalità del positivo*. Solo in tal caso, infatti, ciò che è altro da me è immediatamente da porre come il negativo e dunque come ciò che insidia la mia positività; dunque come qualcosa da togliere [non dialetticamente, aggiungerei]. L'annientamento dell'altro come proposito originario è, in altri termini, il controcanto della posizione di me come di colui che è il padrone dell'*intero* dell'essere [...] il desiderio malato è quello che ha preso a oggetto *integrale* se stesso: si è fatto come "dio"»<sup>30</sup>.

La volontà di dominio, dunque, si manifesta come *affezione maligna* del desiderio in quanto si tratta di un *riconoscimento* ottenuto con la forza e dunque, alla fine, un *misconoscimento* come ci insegna ormai magistralmente la dialettica servo-signore. Alla fine di questa vicenda, come è noto, il padrone è riconosciuto da ciò che aveva degradato ad oggetto, ed il servo deve ricorrere alla sua struttura di soggetto nel mondo (anche come *desiderante*) per emanciparsi. Tuttavia, così come nella *Fenomenologia dello spirito* queste figure sono soggette ad un ribaltamento, allo stesso modo nel desiderio la «soggettività violenta, non può impadronirsi del riconoscimento, perché esso non è prodotto inevitabilmente dalla paura della morte, e quindi non è effetto necessario della minaccia della soggettività violenta; esso è, piuttosto e in ultima istanza, un effetto della libera decisione della

<sup>28</sup> C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, in AA. VV., *L'enigma del desiderio*, S. Paolo edizioni, Milano 1999, p. 65

<sup>29</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 21.

<sup>30</sup> C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, cit., p. 78.

soggettività riconoscente»<sup>31</sup>. Vorrei che queste parole fossero fecondate con le considerazioni che sono state esposte nei paragrafi precedenti, circa la natura del desiderio e quella dei desideranti.

Inoltre, ancora con C. Vigna, scopriamo che «*anche* la soggettività che mi offre riconoscimento deve essere a sua volta da me riconosciuta. *Il bisogno del riconoscimento è, allora, per ogni soggettività, un lato solo della propria struttura; l'altro lato deve essere l'offerta del riconoscimento.* Deve esserlo, perché *ogni* soggettività possa essere riconosciuta»<sup>32</sup>. In effetti, «ognuna, infatti, è solo appagata da questo, dall'essere riconosciuta nella propria incondizionatezza trascendentale da parte di una soggettività che, nell'atto del riconoscere, compia a sua volta questo sul fondamento della propria incondizionatezza trascendentale»<sup>33</sup>. L'unico rilievo che mi sento di apporre a queste parole è quello secondo il quale, proprio abbracciando un punto di vista già in partenza intersoggettivo, quello dell'altro non è un bisogno che si soddisfa con la somministrazione del mancante, ma un desiderio, in quanto questa alterità è per definizione *irriducibile*.

Alla luce di quanto esposto sin qui, dunque, possiamo ora articolare quella che è la concezione del male (non ontologico ma “metodologico”) in Hegel, giungendo così a mostrare come essa non sia in contrasto con quanto si è sostenuto poc'anzi circa la *malattia* del desiderio, o desiderio maligno.

La tematica del male in Hegel è in effetti presente, tra le altre formulazioni, sotto forma del valore speculativo della *negatività*. Anticipando il cuore di questa concezione, possiamo sinteticamente asserire che *questo* male in Hegel è la negatività “astratta” e non quella assoluta, determinata cioè da un ritorno a sé del concetto e del soggetto, avendo *posto* e *tolto* la prima negazione di sé; un negativo come semplice opposto alla prima immediatezza dell'affermazione. Già a partire dallo scritto *Fede e sapere* Hegel sosteneva che la «vita dello Spirito [...] non è quella che si riempie d'orrore dinanzi alla morte e si preserva integra dal disfacimento e dalla devastazione, ma è quella vita che sopporta la morte e si mantiene in essa»<sup>34</sup>. L'idea della morte, in accordo all'eredità degli scritti giovanili, rappresenta la negazione imperiosa del finito, esemplificata dalla vita del soggetto, la quale è appunto mortale. Importante è notare in questa citazione il duplice aspetto della *sopportazione* e del *mantenimento*; il primo rimanda al carico di *dolore* che caratterizza la vita dell'auto-coscienza-spirito, proprio in quanto continua negazione della proprie pretese solipsistiche, in una dilaniante sempre dispiegata *inadeguatezza* rispetto al mondo; il secondo, invece, detiene in sé quel dispositivo di ritorno a sé una volta tolta<sup>35</sup> l'opposizione tra positivo e negativo, negazione che toglie per conservare secondo quanto esposto anche etimologicamente nel verbo *auf-heben*.

Questo significato del negativo è il cuore pulsante della dialettica, la quale non è semplicemente l'esposizione di un metodo, ma anche il nucleo forse più autentico della filosofia hegeliana. Non si dà in Hegel un pensiero logico – né una trama spirituale nel mondo – per i quali «le determinazioni vengono fissate nella loro *immobilità* e vengono messe tra loro sono in relazione *estrinseca*»<sup>36</sup>, cioè esteriore, totalmente immediata e non sottoposta alla fluidificazione della dialettica. Comprendiamo, dunque, ciò: se la negatività non assume questa veste di apportatrice della *differenza*<sup>37</sup> (perché muove *dal* concetto-soggetto) e della mediazione (oltre la datità brutta e

<sup>31</sup> C. Vigna, *Etica del desiderio umano*, in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p.148.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 141-142.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>34</sup> G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, trad. it. di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p.85.

<sup>35</sup> Scrive Hegel: «La parola togliere ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nello stesso tempo quanto far cessare, metter fine [...]. Le accennate due determinazioni del togliere possono esser date lessicalmente come due significati della parola [...]. Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella sua unità col suo opposto. In questa più precisa determinazione di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare momento» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, Biblioteca Universale Laterza, Bari 1994, vol. I, pp. 100 e ss).

<sup>36</sup> TH. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 103, *corsivo mio*.

<sup>37</sup> Il tema della differenza è molto importante, in ambito logico, perché è descritto da Hegel nei termini di unità tra realtà della cosa e sua negazione. Scrive, infatti il filosofo di Stoccarda: «Nell'esserci viene distinta la sua determinatezza come qualità. In questa, come esserci che è, è la differenza,



dell'immediato), essa rappresenta una possibile articolazione del male dialettico. Il *toglimento* della differenza, è dunque la negazione della negazione.

Nel desiderio, come è stato illustrato, la coscienza è spinta ad *ex-porsi* in base alla sua ontologica e gnoseologica *manca di unità*; però se questo fuoriuscire si arresta ad una contrapposizione immota e insuperabile col "suo" altro, oppure, che è lo stesso, ad una fagocitazione dell'altro da parte del medesimo, la *negazione assoluta* regredisce al livello di *negazione astratta*, figlia di un intelletto che pensa le cose del mondo come un *irrimediabile* alterità rispetto a sé. Il desiderio maligno dunque rispecchia una negatività non matura. Hegel nel testo dell'*Enciclopedia* parla dell'idea, la quale pur non provando desiderio è pur sempre una soggettività in relazione teleologica al suo altro, sostenendo che essa «è essenzialmente *processo*, perché la sua identità solo in tanto è quella assoluta e libera del concetto, in quanto essa è l'assoluta negatività e, perciò, è dialettica»<sup>38</sup>.

Eppure, questa presenza del tema del negativo nella logicità non deve indurci a pensare la stessa solo in senso *meccanicistico*. Il valore della negatività assoluta, fulcro dell'identità dialettica, è infatti magistralmente riassunto, anche nella sua valenza intersoggettiva, dalle parole di F. Brencio: «Il tema del negativo si innesta all'interno della speculazione hegeliana solo in un secondo momento sul terreno della logica, poiché *in primis* il negativo viene pensato all'interno dell'orizzonte esistenziale, etico e teologico»<sup>39</sup>. L'ambito esistenziale ed etico, in particolare, richiamano necessariamente la struttura teoretica e pratica del soggetto hegeliano, che è tale in quanto coscienza che non riposa mai su una ossificata certezza di sé e che per questo è protagonista di una apertura verso l'esteriorità, verso l'alterità, tra le più dirompenti di tutta la filosofia. Momento fondamentale di questa vicenda altri non può essere che il *Begierde*.

Scrivendo in tal senso J. Wahl che «la filosofia di Hegel non può essere *ridotta* ad alcune forme logiche. O piuttosto tali formule *dissimulano* qualcosa che non è d'origine puramente logica. La dialettica, prima di essere un metodo, è un'esperienza attraverso cui Hegel passa da un'idea all'altra. La negatività e il *movimento* stesso attraverso cui uno spirito procede continuamente al di là di ciò che è»<sup>40</sup>. Certamente, queste affermazioni del filosofo francese detengono il loro fascino e la loro incidenza nella ricezione della filosofia hegeliana; non di meno, però, vorrei apporre alcune precisazioni che si rendono necessarie ai fini dell'economia del presente discorso (e non solo): che la filosofia hegeliana non possa venire ridotta a sole forme logiche è ormai divenuto evidente nella stessa filologia delle sue opere; eppure, il termine *dissimulazione* usato qui da Wahl non mi convince. Hegel non nasconde, non occulta dietro la logica quanto invece è "reale-terreno-esistenziale"; in realtà la potenza – e forse il limite stesso - della sua filosofia è nel *tenere* tutto assieme: ciò che è logico è nella realtà effettiva (*Wirklichkeit*). Questa identità rende possibile esperire la stessa negatività, appunto, come una "*La*" forma dell'esperienza e non solo come un metodo struttural-dinamico del "sistema"- ammesso che di sistema si possa parlare. Infine, usare il termine "passare da un'idea all'altra", di chiara derivazione cartesiana, rischia di degradare la valenza che il termine "idea" ha in Hegel e comunque di *ridurre*, paradossalmente, la portata semantica della negatività alla mera sfera logico-teoretica.

Parimenti, tuttavia, non è pensabile, anche nella ridotta prospettiva di questo lavoro, proporre una tematica come quella della "cattiva negazione" forcludendo l'ambito logico anche quello presente nella *Scienza della logica* e nel testo dell'*Enciclopedia*, evidentemente rivolto alla fondazione della filosofia come "scienza", proprio perché è nella trama del reale che l'altro è

---

— la differenza di realtà e negazione. Ma come queste differenze si trovano nell'esserci, così sono anche nulle e tolte. La realtà contiene essa stessa la negazione, è esserci, non già l'indeterminato, astratto essere. Parimenti anche la negazione è esserci, non quel nulla che si vorrebbe far credere astratto, ma il nulla in quanto qui e posto com'è in se, il nulla come quello che è, come quello che appartiene all'esserci» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 109).

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 201, §215.

<sup>39</sup> F. Brencio, *La negatività. Heidegger e Hegel*, cit., p. 189.

<sup>40</sup> J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it. a cura di F. Occhetto, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 3.

fondamentale; sia che esso sia desiderato, sia che lo si incontri nel mondo, o che si abbia bisogno della sua presenza, come alterità.

L'intersoggettività è necessariamente correlativa ad una corretta apposizione del negativo, e quindi con sé è altrettanto decisivo un corretto investimento sulla categoria filosofica del riconoscimento. Se il negativo è viziato, quelle dimensioni esistenziali ed etiche sono, a loro volta, manchevoli ed il desiderio, come accade nella dialettica servo-padrone, finisce per diventare schizofrenico, perdendo il desiderato e quindi, in definitiva, il desiderante. Come può una coscienza che non *vuole* uscire da sé, o che lo fa in modo auto-interessato e auto-centrico, potersi dispiegare *nel desiderio* e rendere così ragione della sua originaria *perdita*? Quello dell'unità nell'origine è un mito, la ricerca dell'oggetto del nostro desiderio è una realtà e in quanto tale, identità dialettica.

### ***Bibliografia.***

TH. W. Adorno, *Dialettica Negativa*, a cura di C. A. Donolo, Torino 1970.

TH. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971.

E. Baccharini, *L'esistenza come desiderio meta-fisico*, in «Giornale di Metafisica», 32(3) 2010, 611-621.

C. Bazzocchi, *Riconoscimento, libertà e Stato. Saggi sull'eticità hegeliana*, Edizioni ETS, Pisa 2012.

A. Bellan, *La Logica e il "suo" altro: il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.

F. Brencio, *La negatività. Heidegger e Hegel*, Aracne, Roma 2010.

G. Calogero, *Lezioni di filosofia*. Vol.1: Logica, Einaudi, Torino 1960.

F. Chiareghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980.

L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca postmetafisica*, Guerrini e Associati, Milano 1995.

C.M. Fabiani, *Il peccato originale della libertà. Un percorso hegeliano sulla "natura umana"*, in M. Signore (a cura di), *Libertà e determinismo. Un rapporto problematico*, Pensa Multimedia, Lecce 2008.

V. Ghiron, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl. Fantasia e coscienza figurale nella "fenomenologia descrittiva"*, Marsilio, Venezia 2001.

J. Greisch, *La 'fonction méta: essai d'une définition*, in *Le cogito herméneutique*, Vrin, Paris 2000, pp. 173-199.

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, con l'aggiunta delle Prefazioni di Hegel, trad. da Angelica Nuzzo, Biblioteca Universale Laterza, Bari 2002.

G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1999.

G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2004.

G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, con aggiunte di *Eduard Gans*, Laterza, Bari 2001.

G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma 2003.

G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, trad. it. G. Rodetti, Firenze 1977.

G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, 2 voll., Biblioteca Universale Laterza, Bari 2004.

A. Honneth, *Patologie della ragione*, Pensa Multi Media, Lecce 2012.

E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, tr. it. A cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008.

- E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2002.
- K. Jaspers, *Philosophie*, vol I. La traduzione italiana dell' *Introduzione* generale è nel volume III *Metafisica*, Milano 1972.
- A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito, dal 1933 al 1939 all'École des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996.
- E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano 2004.
- R.A. Makkrel, *From Simulation to Structural Transposition: a Diltheyan Critique of Empathy and Defense of Verstehen*, in AA.VV., «Empathy and Agency. The Problem of Understanding in the Human Sciences», a cura di H.H. Köfler e K.R. Stüber, West - viewpress, Boulder 2000.
- V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- F. Menegoni, "L'idea del bene nella scienza della logica hegeliana", in «Tradizione e attualità della filosofia pratica», a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988.
- F. Menegoni, *Lo statuto scientifico della morale nel primo periodo jenesse di Hegel (1801-1804)*, in *Hegel fra Logica ed Etica*, a cura di L. Lugarini, Edizioni dell'Ateneo s.p.a., Roma 1982.
- G.R.G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, Oxford 1950.
- A. Nuzzo, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992.
- G. Sholem e L. Strauss, *Lettere dall'esilio (Carteggio 1933-1973)*, a cura di C. Altini, Editrice La Giuntina, Firenze 2008
- T. Stäler, *Die Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2003.
- L. Tundo Ferente (Ed.), *Il mondo del noi. Intersoggettività, empatia, comunità nella prospettiva fenomenologica*, Studium, Roma 2014.
- F. Valentini, *L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, Fenomenologia dello spirito, capitolo quinto*, A, b, in «Polemos. Materiali di filosofia e critica sociale». *La serie delle azioni. Percorsi di filosofia hegeliana*. Anno I, febbraio 2006.
- C. Vigna, "Etica del desiderio umano", in C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- C. Vigna, *Il desiderio e il suo altro*, in AA. VV., *L'enigma del desiderio*, S. Paolo edizioni, Milano 1999.



J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it. a cura di F. Occhetto, Laterza, Roma-Bari 1994.

### ***Articoli on-line***

F. Ciaramelli, *il mito del desiderio tra filosofia e psico-analisi*, in «Psychomedia. Salute mentale e comunicazione», sez. “Scienza e Pensiero - Filosofia”, pp. 1 e 2. Consultabile on-line al link: <http://www.psychomedia.it/pm/human/philos/ciaramelli.htm>.

F. Ciaramelli, *Sull'ambiguità del desiderio*, in «*Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*», anno 2, data di accesso 21/11/2013. Disponibile on-line al link: <http://mondodomani.org/dialegesthai/fc01.htm>

Claudio Tugnoli. «Carmelo Vigna: il desiderio come orizzonte trascendentale». *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 8 (2006) [inserito il 30 aprile 2006], disponibile on-line al link: <http://mondodomani.org/dialegesthai>.