

Soggettivazioni del desiderio

di Mariagrazia Gravina

Introduzione

In virtù della metafora giuridica del riconoscimento - il diritto è riconoscimento reciproco - ci si riconosce umani nella misura in cui è possibile sapersi essenti di diritto e non di fatto. La lezione hegeliana, in fondo, ci dice questo.¹ Se si analizzano con quest'angolazione prospettica le pagine hegeliane dedicate al riconoscimento, si perviene ad un'esplicazione del nesso volontà-sapere, che anticipa ed è fondamento della successiva e controversa logica che sostiene la realizzazione dello spirito oggettivo.

Il passaggio dal conoscere al riconoscere, nella filosofia della coscienza incontra il momento "giuridico", come tappa interna dello svolgersi del processo. Le categorie kantiane proprie dell'intelletto separante, vengono forzate e trascinate in pieno nel processo di universalizzazione della coscienza e della sua oggettivazione, di pari passo al dispiegarsi della volontà. Sciolte nel divenire. Si tratta, infatti, di una relazione pratica e non esclusivamente teoretica. Con un solo gesto di pensiero Hegel compie un attacco teoretico a Kant e, provando che vi si possa pervenire mediante processo intrinseco, anche alle teorie del contratto.

Nel tendere all'oggetto cui mira, la coscienza si ritrova a movimento dispiegato, come soggettività che è un sapere della volontà. Una volontà alienata, duplicata, mimetica, infine ripresa e riprendentesi, nel movimento dell'universale.

In questo processo in cui la verità dell'essere trova legittimità nella realtà effettuale del concetto, il primato è accordato in Hegel al momento logico, al concetto che precede il dispiegarsi stesso figurativo, secondo un'antioriorità della verità sulla vita, alla quale questa stessa attinge, e che questa stessa realizza, nel farsi vita saputa.

Ma qual è la vita che può risolversi tutta in vita saputa?

E il desiderio, tema chiave che emerge dalla traduzione francese della *begierde* in *désir*, che rapporti intrattiene con il "sapere"?

Quello che mi propongo di percorrere in questo scritto è una possibile lettura della nota figura hegeliana seguendo lo slittamento prospettico che trova perno proprio nella traduzione della parola hegeliana "begierde" nel francese "désir". Riconducibile principalmente all'interpretazione di Kojève, questo slittamento apre uno iato nel nesso volontà - sapere che si ripercuote inevitabilmente tanto sull'idea di soggettività, quanto sul paradigma del reciproco riconoscimento, altro tema caro all'autore russo, il cui dispiegamento trova seguito in un testo dedicato al tema del diritto.²

Considerando, come vedremo, l'hegeliana *begierde* una forma primitiva dell'azione, Kojève elabora il suo schema di lettura che facendo leva sulla negazione come istituzione del piano propriamente umano, e declinandola mediante i temi della lotta e del lavoro, incunea la soggettivazione del desiderio entro il dispositivo del diritto come riconoscimento reciproco.

La nostra ipotesi di lettura tenta di mostrare come in realtà proprio l'elezione del tema del desiderio a principio cardine del dispositivo del riconoscimento, faccia saltare la struttura sillogistica in virtù della quale reale e razionale si tengono giunti e costituisca l'elemento sovversivo insito nella stessa elaborazione di Kojève. Se è infatti possibile fare del desiderio il luogo elettivo dell'etica e seguendo Ricoeur, considerare il desiderio di riconoscimento come un potente antidoto hegeliano al modello hobbesiano di uscita dallo stato di natura mediante la paura della morte

¹ Per l'esplicitazione di quest'asserzione iniziale, si rimanda alla sezione intitolata *Hegel, Kojève, Lacan*, p.10 di questo scritto.

² A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), Gallimard, Paris 1981 (2007)², trad.it *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano, 1989

violenta, occorre anche ricordare che la parola di Freud intorno al desiderio costituisce un'irruzione con la quale la filosofia non ha ancora smesso di fare i conti.³

In virtù di questo assunto, ci proponiamo di attraversare la lettura di Hegel, soffermandoci sulla controversa interpretazione di Kojève per evidenziare, infine, quanto quest'ultima abbia influenzato l'orientamento psicanalitico di J.Lacan.

1. *L'interpretazione di Kojève.*

Nell'introduzione alla lettura di Hegel si trova in tracciata non solo l'interpretazione che ha reso celebre Kojève all'ombra del pensiero filosofico di Hegel, ma anche e soprattutto una teoria del desiderio, del discorso e del tempo alla quale Kojève resterà legato negli anni in cui, lasciata la filosofia dei *maître a penser* accademici, continuerà ad occuparsi dei classici, nel tempo sottratto all'attività di funzionario dell'amministrazione francese. I passaggi che hanno consegnato l'interpretazione kojéviana di Hegel, alla definizione di lettura antropologica costituiscono la parte più conosciuta della sua opera. Meno conosciuto è il retroterra di lavoro che porta Kojève a trovare nei temi della lotta e del lavoro quel tassello che impediva alle analisi dell'«uomo nel mondo», tema centrale dell'*Ateismo*, di elaborare il concetto dell'in-esistenza; inesistenza che si traduce in desiderio di riconoscimento. Il desiderio è come un buco, un vuoto, un niente nello spazio. Non può che rapportarsi alla realtà nella modalità del negativo. Se fosse una spinta la cui soddisfazione si placerebbe nel qualcosa che è già, l'essere dell'uomo si appiattirebbe su quello della natura e non ci sarebbe propriamente alcun movimento.

Le pagine che seguono vogliono per tanto essere un confronto con le principali tematiche del desiderio e del tempo, che da un lato restituisca in minima parte, il legame che intercorre tra Kojève e Koyrè, e dall'altro, si confronti con gli echi e gli sviluppi che ha provocato e prodotto questa eretica interpretazione di Hegel.

Per introdurci alla portata del tema, riportiamo una domanda contenuta in un giovane testo di Judith Butler. Nel rivolgersi all'interesse che modifica in meno di un trentennio il panorama di studi su Hegel in Francia, l'autrice si chiede:

«Quale idea di soggettività e di storia fornì agli studiosi di questo periodo il concetto del desiderio in Hegel? Nel caso di Kojève, Hegel fornì l'ambito d'indagine per quelle che all'epoca erano ritenute questioni estremamente rilevanti: il problema dell'azione umana, la creazione del significato, le condizioni necessarie alla costruzione di soggettività storicamente responsabili.»⁴

Questioni che ritornano in *auge* tutte le volte che si sceglie di interrogare i testi hegeliani, soprattutto se ci si lascia guidare dall'interpretazione di Kojève. Autore per il quale vale in pieno l'assunto hegeliano secondo cui la verità è nell'uomo l'azione⁵.

³ «Non è la concezione hobbesiana dello Stato- scrive P. Ricoeur- a costituire la sfida primaria cui Hegel replicherà con il concetto di riconoscimento, ma è la teoria stessa dello "stato di natura". La posta in gioco consiste infatti nel sapere se, alla base del vivere insieme, esista un motivo originariamente morale che Hegel identifica con il desiderio di essere riconosciuto.» In *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, 2004, trad. it a cura di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, p.186

⁴Judith Butler, *Soggetti di desiderio*, Laterza 2009 con la presentazione di A. Cavarero, trad. di G. Giuliani. *Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twenty- Century France*, New York, Cub, 1999

⁵ Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études, a cura di R. Queneau, Paris, Gallimard, 1947 (1962), trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p.94. Da ora in poi *ILH*

Kojève pone spesso l'accento sul fatto che c'è Tempo solo nella misura in cui c'è Storia, nella misura in cui s'intende per storia è la trasmissione e la traduzione dell'accadere in *una* continuità che non è mai *già* data, non almeno all'agente storico privilegiato da Kojève: l'Uomo in quanto Concetto che esiste empiricamente e abita uno spazio. L'Uomo che rivela cioè l'essere mediante il Discorso. «L'Uomo solo è nel Tempo; senza l'uomo la natura sarebbe spazio e spazio solamente.»⁶

Essenziale a questa tematizzazione del Tempo è l'incontro con Koyré. Quest'ultimo, infatti, affida al giovane intellettuale russo, la prosecuzione dei suoi corsi sulla filosofia hegeliana all'École. L'irrequietezza dell'essere era sembrata a Koyré la più profonda intuizione metafisica di Hegel. Essa indica il primato del divenire sull'essere, l'insoddisfazione mai paga di un essere che si realizza mediante la negazione di sé. Niente sembra resistere all'azione negatrice del tempo: tempo inteso come una potenza assoluta.⁷

Nel corso dell'anno 1938-1939 Kojève commenta in questi termini il noto passo dell'interpretazione di Koyré;

«Il testo in questione [Hegel a Jena] mostra chiaramente che il Tempo, a cui Hegel pensa, è quello che, per noi, è il Tempo storico (e non il tempo biologico o cosmico). Difatti, questo tempo è caratterizzato dal primato dell'Avvenire. Nel Tempo che la Filosofia pre-hegeliana prendeva in considerazione il movimento andava dal Passato verso l'Avvenire, passando per il Presente. Nel Tempo di cui parla Hegel, invece, il movimento prende origine nell'Avvenire e va verso il Presente passando per il Passato: Avvenire - Passato Presente - (Avvenire). Ed è appunto questa la struttura specifica del Tempo propriamente umano, cioè storico».⁸

Nel fare riferimento al commento di Koyré, il russo opera uno spostamento capitale sulla lettura del tempo storico come primato dell'avvenire. Lega, infatti, la tematica del tempo a quella del desiderio. Il desiderio è propriamente quanto nel vivente umano si dirige su un'entità assolutamente non esistente. Un'entità non ontologicamente positiva, marcata dalla stessa attività nientificatrice di ogni determinazione data e presentificazione di un'assenza. Oggetto dell'appetire non riducibile ad un oggetto, perché altrettanto potenzialmente istanza soggettiva e desiderante.

La presenza di qualcosa, che in effetti, non è un qualcosa ma una radicale mancanza è quanto schiude, secondo Kojève, l'avvenire nel presente stesso. Il desiderio spinge ad agire in funzione di quel che *non è*. Kojève può dire che nel mondo, la presenza del Tempo si chiama Desiderio, nella misura in cui la realtà del desiderio nasce dalla negazione (metafisica) dello spazio, per dirigersi verso un non-essere. Per questo *Io* il mantenimento nell'esistenza significa: *non essere ciò che è ed essere ciò che non è*. Non essere ciò che è, in quanto essere statico e naturale, e divenire, ciò che non è: questa è la quint'essenza del divenire desiderante umano.

Kojève non applica dunque il tempo storico, propriamente umano e caratterizzato dal primato dell'avvenire alla natura. Esplicita anzi che bisognerebbe capire come dimensioni temporali diverse, come quella di un tempo fisico o cosmico e quella del tempo storico, possano coesistere. Rinunciando al monismo ontologico inaugura una sorta di dualismo dialettico, la cui comprensione affida all'immagine esplicativa di un anello d'oro. Il dualismo è quanto può spiegare il fenomeno della storia, senza ripetere l'errore di Hegel, cioè estendere e applicare alla comprensione della natura quel che da questa viene, e che tuttavia naturale *non è*. Nell'anello d'oro il buco è altrettanto essenziale all'anello quanto lo è l'oro. Il buco è un nulla che sussiste - in quanto presenza di un'assenza - solo grazie all'oro che lo circonda: così l'uomo che nientifica potrebbe essere un niente che nientifica, grazie all'essere che egli nega.

⁶ A. Kojève, *ILH*, p.335

⁷ A. Koyré *Hegel a Jena*, in «Revue philosophique», XV 1935, tr.it a cura di R. Salvadori *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 146.

⁸ A. Kojève, *ILH*, p. 457.

Il principale compito dell'avvenire sembra essere a Kojève proprio quello di un'ontologia dualistica, i cui tentativi fondamentali si devono a Kant e ad Heidegger.⁹ Secondo il nostro non avendo superato *l'impasse* dell'ontologia hegeliana, la filosofia ha preferito abbandonare qualsivoglia discorso ontologico. Se va indubbiamente attribuito ad Heidegger l'inestimabile merito di aver pensato un'ontologia dualista, Kojève critica tuttavia in senso forte, la modifica che il pensatore tedesco apporta al contenuto della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. La modifica, che Kojève considera pericolosa consiste nella soppressione dell'elemento della negatività, come caratterizzante la specificità dell'umano. In una nota redatta per una recensione, risulta più intellegibile il rapporto che Kojève intrattiene con il testo di Heidegger. Kojève sostiene che; «il primo volume di *Sein und Zeit* non è altro che un tentativo di riprodurre – rettificandola – l'antropologia fenomenologica («esistenziale») della *Fenomenologia dello Spirito*, in vista di un'ontologia (il secondo volume, non ancora apparso) che rimpiazza la falsa ontologia della Logica di Hegel». Nella nota preparatoria, non destinata alla pubblicazione, il nostro scrive in forma di appunti di lavoro che l'antropologia heideggeriana è fondata su tre categorie primarie e irriducibili (*Befindlichkeit, Verstehen e Angst*) che non sono altro che la trasposizione delle tre categorie fondamentali hegeliane (*Begierde, Arbeit Kampf auf Leben und Tod*). Nel compiere questa trasposizione Heidegger ha, secondo Kojève, attenuato l'elemento principale hegeliano, l'elemento «attivo-negatore».¹⁰

Nel confronto tra Heidegger ed Hegel, la posta in gioco è per il russo quella di un pensiero alla prova della finitezza. L'essere umano è essenzialmente un essere nel mondo e un essere per la morte, ma la sua presenza per Kojève è il «fatto del discorso». Propria all'essere dell'uomo è per Kojève, la negatività che attualizzandosi discorsivamente, delinea il campo delle inter-azioni della realtà umana.

2. *Desiderio di desiderio e fine della storia*

Seguiamo, parafrasando e commentando, il noto ragionamento di Kojève nel dispositivo per cui è solo come desiderio di desiderio, che il desiderio si rivela essere una funzione del desiderio di riconoscimento.

Che l'uomo è autocoscienza, significa che è cosciente di sé nella misura in cui è cosciente della sua realtà e dignità umana. È cosciente cioè della vita non al modo del semplice Sentimento di sé e si differenzia essenzialmente dall'avvertimento meramente animale della vita, nella misura in cui se ne appropria e la rende degna e valevole di essere vissuta. Secondo un'affermazione enigmatica quanto ricca di risvolti; «Comprendere l'uomo mediante la comprensione della sua origine è comprendere l'origine dell'Io rivelato dalla parola.»

Quello che le filosofie dell'intelletto hanno trascurato, prima di Hegel e dell'interpretazione di Kojève, è che in qualsivoglia atto del conoscere mirante alla rivelazione dell'oggetto contemplato, sia in azione comunque un desiderio, per taluni versi analogo alla ricerca della soddisfazione animale, che distoglie l'uomo dalla contemplazione passiva. Kojève utilizza la metafora del nutrimento per delineare differenze e analogie tra l'animale e l'uomo. Anche l'uomo, al pari dell'animale si nutre, ma si nutre essenzialmente di desideri e non di cose e non c'è bisogno, potremmo dire con J. Lacan, che non sia nell'uomo, avvertito in una mediazione la cui struttura è quella del desiderare. L'Io non potrebbe costituirsi e rivelarsi a sé e agli altri, se non fosse spinto da un'inquietudine che è tanto distruttivo-assimilatrice, quanto, interiorizzante, identificante e

⁹ Come osserva Luciano De Fiore l'errore monistico è riparabile con «Kant e Heidegger alla mano». Si veda Luciano De Fiore in, *Fine della storia, eclisse del desiderio?*, in *Desiderio e filosofia*, a cura di Marcella D'Abbiere, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano, 2003.

¹⁰ A. Kojève, *Note inédite sur Hegel et Heidegger*, a cura di B. Hesbois, in «*Rue Descartes*», n. 7, 1993, p. 37- tr.it. «Esistenza tragica. Sulla filosofia di M. Heidegger», in *Alexandre Kojève. Oltre la fenomenologia. Recensioni* (1932 -1937), Mimesis, Milano 2012, pp. 111- 127. In merito al tema dell'angoscia, occorre precisare che Kojève distingue tra angoscia e paura. Nei seminari viene precisato che per avere valenza universale, il processo di umanizzazione del servo deve trovare radice nell'angoscia e non nella paura. Si veda *ILH*, p. 42

creatrice della realtà soggettiva. Se l'uomo morisse per realizzare la sua *begierde* naturale non si negherebbe e morirebbe da animale. Per essere veramente umano, e cioè antropogeno, il punto di mira della soddisfazione deve orientarsi non a un oggetto, ma ad una medesima capacità e potenza desiderante.

In qualche modo estraneo sia alla storia della terra e al corso immutabile degli astri, l'animale non diviene mai "padrone" del proprio tempo.

«Unicamente perché è infinito in potenza e sempre limitato in atto dalla sua morte, l'uomo è un individuo libero che può crearsi liberamente un posto nella storia, invece di accontentarsi come l'animale e la cosa di occupare passivamente un luogo naturale nel cosmo dato.»¹¹

Ma in virtù di cosa l'uomo è cosciente nel senso forte e volontario del termine, della propria realtà umana? L'uomo prende coscienza di sé quando per la prima volta dice «Io.».

A chi lo dice? A un altro nel quale vede se stesso e da cui si distingue, in un riflesso speculare dal quale emerge in quanto soggetto di discorso. Hegel - Kojève ci dicono, in modalità diverse, che questa emergenza è legata ad un'appropriazione assoggettante, nella quale si gioca il fare uno (e non-uno) delle volontà. Il sapere della volontà, cui l'autocoscienza perviene come coscienza di sé, non sarebbe accessibile, se non mediante un Altro, che è, nel riflesso speculare delle coscienze, il simile, l'altro -me stesso.

Quello che essenzialmente manca all'animale e che invece segna l'esperienza umana della soddisfazione, è un vuoto di desiderio. L'animale si riempie dell'oggetto, non distingue al modo dell'umano interno ed esterno, resta chiaramente sul piano del vivente che non fa della vita una scissione. L'appetito animale è infatti l'idealismo dell'oggettualità. La relazione instaurata con l'altro è presente solo come appetito. Hegel ne parla nei termini di un sentimento di sé, e di una mancanza avvertita come carenza interna, fame, sete. Nell'essere dell'uomo, intorno alla mancanza, si struttura invece il desiderio.¹²

Secondo Kojève una realtà umana non può mantenersi e durare, se non come realtà riconosciuta. Solo parlando di una realtà umana riconosciuta, si può, chiamandola umana, enunciare una verità nel senso proprio e forte del termine. Infatti solo in questo caso una realtà può essere rivelata dal proprio discorso.

La realtà umana di cui l'uomo prende coscienza è in principio una molteplicità, pluralità di desideri: è una realtà sociale. E se la realtà umana è una realtà sociale, e la società umana è tale e non è un gregge, è solo in quanto insieme di Desideri che reciprocamente si desiderano come Desiderio. Kojève sostiene che la stessa Storia è storia dei desideri desiderati, articolata come lunga discussione tra gli uomini, che lungi dall'essere una pacata conversazione nella *Repubblica degli Spiriti*, viene da secoli condotta a colpi di clava, cannone, falce e martello.

¹¹ A. Kojève, *ILH*, p. 645

¹² L'uso del termine desiderio, nell'accezione latina, ci indica anche che un'epoca della vita è tramontata: quella cioè nella quale non è possibile alzare gli occhi al cielo e invocare gli astri come protezione divina o divina provvidenza. Il silenzio della materia e la non padroneggiabilità del reale situato "fuori" dall'interiorità del soggetto, devono aver scosso l'umanità anche nelle epoche in cui il riferimento ad un punto stabile era di tipo mitico – magico, se non fortemente onto-teologico. A questa referenza è indubbiamente poi succeduta l'epoca della misurazione e del calcolo, o in una parola della scienza moderna, che in relazione alla natura sostiene l'umana capacità di padroneggiare, reagire e controllare le oscure forze non conosciute. In merito all'accezione latina del termine, si veda B. Moroncini, *Il Discorso e la cenere. Dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*. Guida, Napoli, 1988

Ma la realtà umana si crea e si rivela come realtà solo se l'azione tesa alla soddisfazione e la mira del desiderio è un valore: un al di là dell'immediato essere in quanto vivente. Per questo la lotta è antropogena e istituisce una realtà propriamente umana. C'è una prova di differenza essenziale e qualitativa che Kojève individua alla radice della contesa delle autocoscienze. Contesa necessaria che per istituire veramente la realtà umana e sociale deve necessariamente porsi come ineguaglianza e non condurre alla distruzione reciproca. Kojève ne conclude che l'uomo al suo stato nascente non è mai semplicemente uomo, ma sempre, essenzialmente signore o servo.

Nella formulazione successiva, in un capitolo delle *Linee*, Kojève dirà ancora più esplicitamente che l'uomo non rischia solo la propria vita: sa anche di doverlo fare. E non si contenta di lavorare, sa anche che il lavoro è un dovere. Lotta e lavoro lo creano in quanto essere umano contrapposto all'essere naturale.

L'attenzione posta al desiderio, come motore dell'azione e del soddisfacimento sorretto da una mancanza, da un vuoto, diviene tratto specifico della presenza umana come «essere al mondo». È da questo vuoto che procede quel vivente che con Hegel e Aristotele, Kojève definisce il parlante umano. Desiderare è negare una realtà data, negarla in vista di un soddisfacimento antropogeno, cioè un fine, uno scopo. La potenza ad essere dell'uomo si realizza come non identità alla e nella natura. In sintesi, nell'accentuare la differenza tra appetito e desiderio, con un occhio più rivolto a Kant che a Hegel e Spinoza, Kojève intende sottolineare la cesura radicale che l'umano rappresenta ed è come atto ineducibile e creativo, ponendosi come agente in seno ad una natura che risponderebbe principalmente della necessità. Così Kojève;

«L'*hic et nunc* dell'atto libero è inspiegabile a partire dal suo passato, che non lo fissa ne lo determina. L'essere dotato di libertà, pur trovandosi nello spazio tempo, deve potersi distaccare dall'*hic et nunc*, elevarsi al di sopra di esso, e prendere posizione nei suoi confronti.(...) Ora, ciò che mantiene il contenuto di una percezione, pur distaccandola dall'*hic et nunc*, è proprio il Concetto o la Parola - avente un senso[...]. Ecco perché tutti sono d'accordo nel dire che solo un essere parlante può essere libero.»¹³

Chiusasi poi la parabola del soggetto che nasce come signore e servo, formula che nel commento è assunta come atto di nascita dell'uomo e relazione sociale fondamentale a partire da cui si dispiega la storia, una volta giunto alla sintesi del cittadino dello stato universale e omogeneo, smettendo di staccare le forme dai contenuti, semplicemente l'uomo in senso forte, *non è*. Credo sia questo il nucleo principale sul quale insistere per comprendere il senso che la fine della storia ha per Kojève.

Per Koyré come per Kojève lo spirito hegeliano è tempo e il tempo hegeliano è spirito. L'analisi degli scritti di Jena e la riflessione sulla logica e la storia, portano entrambi ad affermare che solo il carattere dialettico del tempo rende possibile una filosofia della storia. Benché il tempo sia una dialettica esistente dello spirito, non può essere separata dallo spazio, come lo spirito non può essere separato dalla natura. Tuttavia lo spirito si trova e si ritrova nella dispersione; ritrova nel presente il morto passato e gli infonde nuova vita. Ora, se da un lato questo rende sempre aperta la dialettica tra l'eterno e il tempo, dall'altro ne costituisce una battuta d'arresto. Se Hegel rende possibile una filosofia della storia, un'apertura del tempo al tempo, e la sua mai stabilizzazione certa, tuttavia risolve il divenire in eterno logico, come coincidenza di pensiero ed essere, e paradossalmente nega quella possibilità all'avvenire del tempo, che ad ogni passo della sua filosofia è invece essenziale e promesso. Pur essendo quasi una narrazione della vita temporale dei concetti e della vita del concetto nel suo ad ogni momento concepirsi, sprofondare nel passato e schiudersi all'avvenire, la filosofia di Hegel nega un tempo futuro alla storia.

Si ricorderà come Kojève affronta questo argomento, riportando l'aggiunta alla celebre nota sulla fine della storia e la scomparsa dell'Uomo;

¹³ Ibidem, p.431

«All'epoca in cui redassi la Nota precedente (1946), il ritorno dell'Uomo all'animalità non mi sembrava impensabile come prospettiva futura (del resto, più o meno prossima). Ma, poco dopo (1948), ho compreso che la fine hegel-marxista della Storia, lungi dall'essere ancora di là da venire, era già un presente. Osservando ciò che succedeva attorno a me e riflettendo su quanto successe nel mondo dopo la battaglia di Jena, ho compreso che Hegel aveva ragione a considerarla la fine della Storia propriamente detta. In e con quella battaglia, l'avanguardia dell'umanità ha virtualmente raggiunto il termine e lo scopo, cioè la fine dell'evoluzione storica dell'Uomo. Ciò che si è prodotto dopo non è stato che un'estensione nello spazio della potenza rivoluzionaria universale attualizzata in Francia da Robespierre-Napoleone».¹⁴

A seguito di una serie di viaggi comparativi compiuti tra Stati Uniti e Giappone, Kojève rivede la sua posizione, secondo la quale l'*American way of life* sarebbe stato il genere di vita proprio del periodo post-storico, dal momento che la presenza degli Stati Uniti prefigurava il futuro «eterno presente» dell'umanità tutta intera. Dopo essere stato in Giappone, Kojève si persuade che il genere di vita propriamente post-storico sia quello giapponese, nella misura in cui lo *snobismo* giapponese si distingue dal rischio e i Giapponesi sono in grado di vivere in funzione di valori totalmente formalizzati, cioè privi di contenuto storico.

Essendo la filosofia hegeliana intesa come il culmine logico-storico di un processo giunto a compimento (Hegel-Napoleone) al filosofo russo non restava che ripercorrere all'indietro le tappe del discorso filosofico occidentale, inteso come discorso possibile, impossibile, effettivo.

Alla prima parafrasi del testo hegeliano, che apre al tema del dualismo dialettico-ontologico, si sostituirà nel corso degli anni, una penetrazione a ritroso di Hegel, che ri-attraversa la visione sintetica che il pensatore tedesco, ultimo dei Filosofi, ci ha consegnato. Processo a ritroso che scandisce ogni singola tappa, alla luce del Sistema del Sapere, come introduzione progressiva del Concetto nel Tempo e del Tempo nel Concetto. Intanto, l'antropologia della negatività, si sarà consegnata alle commistioni e agli sviluppi più interessanti e variegati. Vera e propria instaurazione discorsiva, avvolta nell'atmosfera affascinante e leggendaria che sembrano assumere gli incontri nella Parigi degli anni '30.

Quanto alla storia, si schiudeva a Kojève uno scenario per cui i futuri accadimenti non sarebbero stati altro che l'allineamento mondiale e progressivo su posizioni già acquisite da una parte dell'umanità. Ma in questo presunto avanzamento, che nello schema logico hegel-kojeviano del diritto, coincide con il dispiegarsi del paradigma della cittadinanza, come acquisizione interna del terzo, Kojève registra un regresso. Regresso nel quale a mancare è quel dis-accordo strutturale che caratterizza la presenza umana come il permanere di un assenza, errore destinato e progettato a inverarsi.

La domenica della vita è questo per Kojève: un accordo all'universo dato che soddisfacendo il vivente umano ne appiattisce l'articolarsi del bisogno in domanda, desiderio, potenza attualizzantesi di una negatività incarnata. Capacità di morire ad ogni istante del tempo staccandosi e staccando il proprio *hic et nunc*, e tuttavia conservarlo, laddove la morte come condizione di possibilità dell'universale è anche tratto da cui trae origine la facoltà del discorso, per la quale l'uomo si distingue dall'animale e dalla cosa. Come sostiene Kojève nella sua celebre nota;

«L'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto significa anche la scomparsa definitiva del Discorso (Logos) umano in senso proprio. Gli animali della specie *Homo sapiens* reagirebbero con riflessi condizionati a segnali acustici o mimici e così i loro cosiddetti "discorsi" sarebbero simili al presunto "linguaggio" delle api. Ciò che allora scomparirebbe la Filosofia e la ricerca della Saggezza discorsiva, ma anche questa stessa Saggezza. Infatti, non si avrebbe più in questi animali post-storici, "conoscenza [discorsiva] del Mondo e di sé.»

¹⁴ A. Kojève, ILH, p.542

In linea con una tradizione di lunga durata, secondo la quale l'uomo si distingue dall'animale proprio perché dotato della capacità di rispondere e non reagire a stimoli secondo la fissità di un codice, Kojève lancia la sua provocazione che sembra annunciarci l'epoca di insignificanza o dell'indifferenza dei discorsi. La categoria morale della responsabilità non è chiaramente estranea a questa capacità di rispondere dei propri atti, all'interno di un discorso nel quale l'uomo s'iscrive come soggetto di diritto e soggetto di enunciazione.

È all'assunzione responsabile della parola avente un significato, che ci invita il pensiero di Kojève, convinto fin dagli anni del seminario che «la realtà del discorso è il miracolo che la filosofia dovrebbe spiegare.»

Se per Kojève il Tempo è opposizione soggettiva allo Spazio e il presupposto monistico ontologico hegeliano è falso, la naturalizzazione dell'uomo post-storico è l'eterno presente in cui qualsivoglia contenuto umano, nel senso di storico, è perduto. Tanto che ad esser precisi, cade in Kojève anche la definizione di Uomo; si parla infatti degli animali post-storici della specie *homo-sapiens*. La fine della storia è l'oblio della memoria. Per quanto paradossale possa sembrare questa affermazione, memoria storica e primato dell'avvenire si oppongono in una solidarietà che li tiene insieme. L'Uomo nel senso forte del termine, l'Uomo a cui si riferisce Kojève, non si riconosce più nella continuità di una Storia di cui è risultato. All'animale post-storico la domanda fondamentale del *chi sono*, questione soggettiva per eccellenza, può semplicemente non porsi. Quanto meno non nei termini in cui a rispondere è la delimitazione del suo esser-ci in quanto essere dell'uomo, il cui tratto caratterizzante è l'agire. Agire negando la natura al fine di parlarne e rompere l'immediata e silente coincidenza all'essere. Fine del desiderio, aggiungeremmo volentieri e suo appiattirsi nella soddisfazione di una domanda che né nega, né crea, giacché trova di cui soddisfarsi nell'appropriazione, non egualitaria di fatto, del consumo dei suoi prodotti. E dunque fine del "realismo" filosofico che Kojève attribuisce ad Hegel o, come preferiremmo intendere, radicale interrogazione sul reale e sulla questione della referenza della significazione.

Fine della filosofia, in ogni caso, come apprensione concettuale del tempo alla luce di quel Sapere il proprio tempo appreso col pensiero. In sintesi, un addio definitivo a Hegel prim'ancora che il tempo abbia dispiegato completamente quanto secondo il nostro, nella filosofia hegeliana c'è di compiuto. Una conclusione di questo genere, sarebbe comunque ancora in quell'orizzonte dell'accadere teleologicamente orientato, di cui registra la fine. Come un'interminabile prendere congedo dall'eterna disputa sulla salvezza.

Può darsi, come sostiene Derrida, che la fiducia hegeliana nel destino dell'universale fosse sorretta da una concezione dell'*aufhebung* di matrice essenzialmente cristiana e da un'architettura sistemica in cui tanto il divenire ha un posto, quanto la struttura del reale e del razionale è identica nella assoluta e non coincidenza immediata. Ma se questo è il segreto della costruzione magnificente che tiene legate insieme logica e storia, (o se a questo segreto le nostre riflessioni si rivolgono), non si dovrà chiudere gli occhi, ma spalancarli doppiamente a fronte dei passaggi nei quali la cristallizzazione dell'universale hegeliano è inequivocabilmente non pluralista.

A testimonianza della controversa fortuna della nota kojéviana è infine necessario riportare una considerazione di F. Fukuyama, secondo la quale; «Il desiderio di riconoscimento è l'anello mancante tra l'economia liberale e la politica liberale.»¹⁵ Frase da intendersi come la cifra della direzione che secondo Fukuyama avrebbe preso la storia, una volta attestato il crollo delle grandi narrazioni che offrivano un'alternativa al modello liberale. Ora, una concezione secondo la quale l'odissea dell'animale umano può dirsi conclusa quando cessa ogni desiderio e azione teso a soddisfarlo, può essere declinata nel senso che l'uomo pienamente soddisfatto è quello per cui il desiderio si è tramutato in diritto universalmente riconosciuto e può essere declinata nel senso della democrazia liberale. Fukuyama lo fa. Ma a meno che non si affermi che nel definire il piano proprio all'umano, il cosiddetto e mitico uomo che si è situato nel tempo e fuori del tempo, mediante un atto

¹⁵ F. Fukuyama, *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Bur, 1996, p. 221

libero di negazione del piano animale e biologico, si sia concepito come un'idea eterna nel Dio liberale, non c'è ragione di concludere che la fine della storia provocatoriamente pensata da Kojève debba coincidere con la realizzazione dell'*idea di giustizia liberale*.

La portata teoretica filosofica della provocazione kojèviana resta in questa prospettiva di lettura assolutamente adombrata dalla necessità di fare del riconoscimento un principio di eguaglianza universale come secolarizzazione del cristianesimo che può realizzarsi, per l'appunto, in un ordinamento sociale liberale. Il limite di quelle analisi sta nel non assumere la portata del desiderio. Misconoscere il valore del desiderio nella sua relazione alla soggettivazione, implica inoltre prendere per buono il vangelo consumistico imperante, che non riporta la soddisfazione al piano del bisogno, ma prescrive che gli oggetti della soddisfazione vengano consumati, giacché, come anticipava Kojève, sembrano illusoriamente già dati, appropriabili e a portata di mano.

3.a) Intenzionalità e non intenzionalità del desiderio. J. Butler lettrice di Kojève

Kojève trasforma la *Fenomenologia dello Spirito* in un'occasione, secondo le parole della Butler; «per sviluppare un'antropologia dell'esperienza storica in cui la trasformazione del desiderio in azione, e il riconoscimento universale come obiettivo di tale azione, divengono caratteristiche salienti dell'agire storico.»¹⁶

La priorità di questo interesse è tale che per dare ascolto a Kojève occorrerebbe sacrificare l'intera struttura della *Fenomenologia* al capitolo signoria-servitù, in quanto è lì che le strutture del desiderio, dell'azione, del riconoscimento e della reciprocità si rivelano come condizioni dell'esistenza storica a livello universale. La Butler giustifica questa scelta ermeneutica nella misura in cui Kojève avrebbe trovato in Hegel degli elementi per elaborare una teoria dell'azione, non sufficientemente presenti in Marx. Nel tentativo di affrancarsi dal monismo ontologico hegeliano, Kojève avrebbe tuttavia delineato una struttura del desiderio che si configura in maniera essenzialmente intenzionale: l'identità del soggetto viene a trovarsi nell'intenzionalità del suo desiderio. Questo implica, per un'autrice come la Butler, che la stessa formulazione del desiderio comporti un primato insuperabile della soggettività. Il progetto ultimo del desiderio più che un'assimilazione dialettica della soggettività al mondo e del mondo alla soggettività, diventa un'azione unilaterale verso il mondo in cui la coscienza pone se stessa come generatrice della realtà storica. Operando una distinzione tra il sensibile e il propriamente umano, Kojève assumerebbe una posizione ancor più idealistica di Hegel, in merito al paradosso di determinatezza e libertà.

Concordiamo in effetti sul fatto che per accentuare il carattere di trascendenza, il distacco dal naturale è concepito in Kojève come un ribaltamento in cui alla datità della vita biologica si sostituisce una creazione della volontà, all'essere un *dover* essere altro da ciò che si è, alla necessità naturale, la libertà propriamente umana. Il risultato è una disincarnazione del desiderio e una negazione che per la Butler è quasi una doppia negazione del supporto corporeo della vita.

Chiaramente anche la concezione della temporalità è segnata dalla struttura intenzionale del desiderio, tanto che Kojève identifica moto generato dall'Avvenire e moto generato dal desiderio. Legando la temporalità al desiderio Kojève compie dunque un passo decisivo che emancipa e non emancipa, il suo discorso dalla correlazione tra tempo e spirito in Hegel. Potremmo dire con le parole di Aldo Masullo, che l'interpretazione di Kojève libera la dimensione finita della pluralità e la finitezza della temporalità umana, «dalla pacificazione ontologica e dalla trasfigurazione metafisica del fondamento.»¹⁷

¹⁶ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, op. cit. p. 71

¹⁷ Per Aldo Masullo Hegel non è sempre fedele alla « profonda intuizione della negatività dell'essenza nella relazione intersoggettiva », che gli consente di delineare una unità non presupposta, ma in fieri, ossia vivente comunità, come reciproco negarsi delle autocoscienze che assurgono ad una comune verità. In Aldo Masullo, *Il senso del fondamento*, Libreria Scientifica, Napoli, 1967, pp. 100-101

Il primato è dato in Kojève all'azione contro la contemplazione passiva del presunto soggetto conoscente e Butler individua chiaramente che all'azione propriamente umana e storica è affidata per Kojève, l'hegeliana trasformazione della sostanza nel soggetto. Allora si potrebbe dire che da un lato Kojève libera in qualche modo dalla preordinata unità sistematica della visione hegeliana la dialettica dei desideri, affidando al desiderare *umano troppo umano* l'indistinguibile carattere di libertà che fa saltare qualsivoglia garanzia che sia possibile ritrovare un accordo all'universo dato che non sia iniziativa soggettiva e mondo storico della lotta e del lavoro. Dall'altro conserva la dimensione progettuale e teleologica della realizzazione dell'ideale. Nella lettura di Kojève è presente in senso forte una valorizzazione della disgiunzione come creazione che fa della negazione attiva, motore della dialettica, nella misura in cui tiene l'elemento del negativo, nella continuità del divenire. Divenire intenzionale e dialettico la cui dimora essenziale è il tempo.

In quale dimensione della temporalità entriamo insieme a Kojève? Nella dimensione temporale che è indissolubilmente legata alla progettualità degli agenti umani che Kojève considera e non può non voler e dover considerare, agenti coscienti e volontari la cui mira è soddisfare nel mondo umano e storico il desiderio di essere riconosciuti nella dignità di libera soggettività umana. Se dunque da un lato all'intelletto si sostituisce lo scontro delle volontà, e quindi si potrebbe rinvenire in Kojève un primato della volontà e del desiderio rispetto alla soggettività intesa come possesso contemplativo e intellettuale, dall'altro è anche vero che affinché vi sia assunzione cosciente e volontaria della spinta che muove alla soddisfazione nell'azione, è necessario che la soggettività sia già inscritta in una struttura che il desiderio più che creare, incarna.

Può forse il desiderio sapere mediante anticipazione ciò che manca? Può conoscere in maniera anticipata l'oggetto che prenderà il posto della vacuità, o determina sé e il suo oggetto nell'atto stesso del desiderare? Sa già il soggetto quel che vuole?

Insieme a Lacan saremmo tentati a dire che il soggetto non lo sa e non potrebbe saperlo e che il non sapere costituisce propriamente quella riserva involontaria alla quale l'azione strappa la certezza in cui si impegna e si ritrova, soggettivizzandosi in relazione all'oggetto.

Kojève sembra cioè, trascurare che vi sia un irricoscibilità non saputa insita al desiderio, che trova in qualche modo nell'agire significativamente inteso, una maschera. Trascurando la dimensione non consapevole e non-libera dell'agente del desiderio e dell'agente storico, il russo la risolve in un'opposizione irriducibile e necessaria, energologicamente essenziale. Alla dimensione del non-sapere, pur inquadrandola nell'ambito di un accadere teleologicamente orientato al sapere assoluto, Hegel fa invece riferimento, secondo l'analisi della Butler, con la nota e geniale invenzione dell'astuzia della ragione.

3.b) Intenzionalità e non intenzionalità del desiderio. Hegel, Kojève, Lacan.

Il volente vuole- ci dice Hegel negli scritti di Jena (1805-1806) - vuole cioè porre sé: fare se oggetto in quanto sé.¹⁸ È libero di una libertà che è il vuoto. Vuole trascendersi e in questo trascendersi anche e soprattutto sapersi. E tuttavia si annienta, secondo un'attitudine al volere il niente che è tra i viventi peculiarità tutta umana. Solo all'umano è dato il contrapporsi al dato per aspirare alla libertà pura da ogni determinazione, e solo il vivente umano preferisce volere talvolta il *niente* piuttosto che non volere.

Siamo all'altezza di quello che Hegel affronta come il concetto del volere, dove l'impulso non ha un contenuto, non è determinato. Sono queste le difficili pagine della *filosofia dello spirito jense*, nelle quali in la dialettica del *conoscere e riconoscere* si pone esplicitamente tra natura e spirito, secondo i poli della relazione diadica, (potremmo dire io – tu, intendendo il contrapporsi comunque di totalità singolari e non già individui) dove l'oggetto dell'apprensione della tensione conoscitiva a cui la coscienza mira e tende, è un altro vivente.

La scissione è cioè movimento tutto da seguire nel vivente: non sopraggiunge come imperativo kantiano, per cui la ragione si fa come volontà scopo a se stessa, rifugge dall'oggetto e

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, a c. di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 86

s'impone. E sono anche le pagine hegeliane che confermano quanto sia stretta l'affinità tra la dialettica speculativa e un modo di pensare la relazione tra i sessi: il modo in cui cioè all'essere uno degli amanti sia affidato un tratto dell'economia del discorso hegeliano.

Così com'è altrettanto evidente quanto, pur affermandosi in senso forte il primato dell'effettività, il ledersi cioè effettivo delle coscienze come totalità singolari, (il processo è reale) l'emergere di questo processo avvenga e si istituisca nel *medium* del linguaggio, nella capacità del nominare (linguaggio: la forza che dà nomi) nella signoria dei nomi sulle immagini, sulle cose, quanto sia cioè un processo comunque inerente al significare. «Potere di trarre le immagini e altre lasciarle cadere» da quella notte, —questo vuoto niente «che si vede quando si fissa negli occhi un uomo». ¹⁹ Potere che è un porre sé, coscienza interiore, fare scindere. Questo ci dice che nel processo di interiorizzazione ed esteriorizzazione in cui sono coinvolte le coscienze, anche per Hegel, bisogna avere a che fare con l'inconscio.

La lotta non è che l'inizio, il motore, la figura logica di un movimento riflessivo per il quale la volontà non solo è, ma diviene un sapersi: si sa. Intuirsi nell'altro è propriamente l'inizio del movimento del riconoscimento. Hegel lo tematizza nella *Jenenser Realphilosophie*, come sapere sé nell'altro secondo un'unità senza opposizione che è propriamente la concezione hegeliana dell'amore. Intuire sé nell'altro significa sapersi accolto nella propria individualità naturale, implica un perdersi che è un trovarsi. Ma affinché qualcosa possa trovarsi è necessario che l'altro non sia estraneo, ma costitutivo in qualche modo del sé: distinto da me eppure eguale. Distinzione e riconoscimento si danno in un movimento duplice. Enigma della magia dell'amore o del suo più intimo inganno, e di quello stadio pre-giuridico del riconoscimento in cui ciascuno approva l'altro nel suo intimo essere. La lotta implica invece una posizione assoluta della singolarità che esclude l'altro dalla sua totalità. Per essere riconosciuta, per valere, la coscienza deve porre il suo escluso esser per sé: non v'è conciliazione o integrazione alcuna.

Hegel rifiuta il postulato artificiale come quello contrattualista e individualista e perviene alla persona giuridica come un risultato. Per questo rifiuta l'idea che si possa presupporre dei contraenti prima del processo che rende gli individui tali e capaci di istituire una sfera in cui qualcosa come il contratto esiste. Detto in altri termini, s'installa in un punto problematico della costituzione della sfera del diritto e non considera né gli uomini come spuntati dalla terra al modo dei funghi, né come reciproci acquirenti, né deducibili a priori e ne sottopone l'esistenza alla prova più dura, quella della morte e del limite.

Ma come perviene al riconoscimento?

Nel riconoscere il Sé cessa di essere questo singolo; esso nel riconoscere è in modo giuridico, cioè non è più nel suo esserci immediato. Il riconosciuto è riconosciuto come ciò che ha immediatamente valore, mediante il suo essere, ma questo essere è prodotto dal concetto; è essere riconosciuto. L'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente. Questa necessità è la sua propria, non la necessità del nostro pensiero in opposizione al contenuto. In questo riconoscere, l'uomo è egli stesso il movimento e il movimento toglie appunto il suo stato di natura: l'uomo è il riconoscere; il naturale è soltanto, esso non è lo spirituale. ²⁰

Nello stato di natura l'uomo non è nel suo concetto, ma in un rapporto immediato dell'esserci che è esclusivo. Il concetto delle autocoscienze reciprocamente libere è solo posto; che cosa sia diritto e dovere nello stato di natura non lo si sa se non mediante un *provare a sé e all'altro* che si ha diritto. Non è certo nel potere effettivo dell'uomo il diritto di impossessarsi di tutte le cose, se non come pretesa impossibile di soddisfazione legata ad una totalità di cui si è partizione. A fronte dell'illimitata potenza del volere, l'uomo può solo una cosa determinata e per tanto decidersi ad una determinazione.

Il momento dell'appropriazione sensibile non ha tuttavia nulla di giuridico, semplicemente è. È il contenuto del volere, la spinta alla soddisfazione. Solo il riconoscimento traduce in

¹⁹ Ivi, p71

²⁰ Ivi, p.99.

appropriazione giuridica quella che è una presa di possesso. Possesso eretto a diritto. Un possesso diventa un possesso riconosciuto, cioè proprietà giuridica, solo mediante una lotta ingaggiata per far riconoscere il proprio diritto esclusivo al possesso. Questa è mediamente la lettura di questo passaggio denso delle pagine hegeliane. La Cosa è annientata, interamente ideale. La relazione è pratica ma tocca il punto vertiginoso dell'esclusione dall'estensione di una particolarità.²¹

Ogni presa di possesso contiene tuttavia il significato di escludere un terzo: quello che l'altro non deve violare, scrive Hegel, è quanto indicato con un segno, uno sguardo, un atto, quanto cioè è indicato come *mio*. Gli altri non mi riconoscono nel proprio del *mio* essere, se non per quello che viene riconosciuto come *mio proprio* avere. Ora, il diritto nasce nella coscienza di colui che si appropria e di colui che è escluso, come terzo. Indipendentemente da come possa essere considerato lo statuto del terzo e dallo sviluppo che Kojève stesso darà dell'istanza del terzo, qui l'essenziale è che il movimento dell'esclusione passi dal piano dell'essere al piano del sapere. Il fatto che si tratti di un «escludere del sapere» più che «escludere dell'essere» evidenzia quanto l'aspetto simbolico della posta in gioco nel riconoscimento sia “un saputo essere per sé”, realtà che ha significato come essere riconosciuto; un valere. Ciascuno deve presentare se stesso all'altro come volontà assoluta per la quale non vale più alcun immediato esserci, ma solo il puro sapere di sé che deve violare la coscienza dell'altro e porsi per sé. A seguito del movimento la valorizzazione è un'acquisizione durevole e positiva.

Ma si lotta per ni-ente. La vanità del niente è quella potenza che traduce con un movimento dal nulla al nulla l'in-esistenza soggettiva in concreta determinatezza. «L'uomo non è un uomo naturale se non per ciò che, in lui, non è un essere naturale, ma al contrario, un niente naturale.»²²

Da questo movimento sillogistico, *conoscere che è un riconoscere*, nel puro dominio della visione si perviene al *sapere della volontà*. Volontà che si sa nell'elemento universale dell'essere riconosciuto, immediatamente inteso in quanto diritto.²³

3.c) *io desidero*

Abbiamo visto che la genialità di Hegel consiste, secondo un autore come Kojève, nell'aver sostituito all'io penso, l'io desidero. Lo spostamento implica che nel campo riservato al soggetto della conoscenza e dell'intelletto, emerga qualcosa dell'ordine della volontà e del desiderio.

Hegel riesce in effetti, a districarsi tra l'immediatezza del Cogito cartesiano e l'impossibilità dell'intuirsi, se non fenomenicamente nel tempo, dell'io kantiano.

Si tratta di un gesto filosofico che sottrae l'intersoggettività alla trascendentalità dell'io penso per rimetterne la genesi ad un effettivo processo di costituzione, e che troverà posto nella *Fenomenologia* non solo nell'elaborazione della figura signoria/servitù, ma nella dialettica tra *das Dinge* e *die Sache selbst*; dalla cosa della percezione all'oggettualità spirituale, fino all'opera di tutti e di ciascuno e che troverà nelle figure del *Gewissene* dell'*Anima bella* la risoluzione della contesa tra il giudizio e l'azione.

È sufficiente questo a garantire l'uscita dal solipsismo tautologico?

²¹ Kojève nel commentare un passaggio importante delle Lezioni di Jena (1803-1804), lega il sapersi riconosciuti alla *Bedeutung* che gli avversari si attribuiscono reciprocamente, non accogliendo la lezione di Hoffmeister che legge nel manoscritto *Bed[ingung]*. *Bedeutung* è accolta nell'edizione critica: *Jenaer Systemwürfe* I, p.308, r.8. Tra le lezioni del 1803- 1804 e la *Fenomenologia*, assume una valenza maggiore il rischio e non la morte effettiva dell'altro. Se negli Scritti di Jena è un vero e proprio suicidio, nella *Fenomenologia* è necessario che l'altro resti comunque in vita.

²² B. Bourgeois, *Etudes hégéliennes. Raison et décision*, Puf, Paris 1992. (trad. nostra) [L'homme n'est un homme naturel que par ce que qui, en lui, n'est pas un être naturel, mais au contraire, un néant naturel].

²³ Chiaramente anche su questo i testi hegeliani di Jena divergono; nel *Systemwurf* la lotta conduce al togliersi della singolarità nello spirito del popolo, nella *Realphilosophie*, il risultato è la forma immediata dell'eticità: il diritto.

Con questo gesto filosofico, la tematica del desiderio sottrae la verità al cielo dell'a priori e rimette sulla terra dell'a posteriori la non assicurazione sia dell'esistenza di ciò che è, quanto della sua pensabilità effettuale di realtà oggettiva. Questo movimento, che di necessità è l'uomo- come scrive Hegel a Jena, e che sembra dunque rivelarci il senso profondamente antropologico del pensiero hegeliano, è tuttavia contemplato e reso possibile dalla e nell'economia del sapere assoluto.

«Per sapersi come se stessi nell'altro è necessario- secondo il dettato hegeliano dell'*Enciclopedia*- sopprimere l'immediatezza che è insieme la corporalità dell'autocoscienza, nella quale, come nel suo sogno o strumento, essa ha il suo proprio sentimento di sé, e il suo essere per altri, e la sua relazione, che fa da mediatrice con quelli.»²⁴

Questa soppressione che il logico rinviene come momento negativo di un processo universalizzante, il cui esito sintetico non è mai possibile anticipare, è la realtà caotica dei conflitti e delle negazioni, l'esistenza nella contrapposizione dei discorsi, la vita *non più naturale e non ancora spirituale*, tutta risolta in un colpo d'occhio del pensiero. Affinché si pervenga ad un sapere che abbia l'oggettività reale come reciprocità e al riconoscimento della libera individualità dell'altro e al regno della ragione - che è non solo la sostanza assoluta, ma la verità come sapere - è necessario dunque innanzitutto farsi lettori della *Fenomenologia* e lasciarsi guidare nel cammino dal genio logico e metafisico hegeliano. Genio per il quale verità e sapere si tengono in maniera non coincidente ma comunque congiunta nell'intrecciarsi del tempo e del desiderio e della umana capacità di risolvere in discorso l'eccedenza del sensibile e l'opaca irriducibilità del reale.

Il dispositivo hegeliano, lo si sa, è fortemente speculativo e di questo risente anche il concetto di reciprocità, che sul piano delle coscienze, si declina al modo riflessivo del *mi-vedo-vedermi*. Nella celebre figura, l'autocoscienza vede nell'altro se stessa, ma non si vede dal punto di vista del concetto, il puro concetto del riconoscere. Potremmo interpretare il passo, tralasciando la sua configurazione storica, nel senso che la certezza che ciascuna coscienza ha di sé, semplicemente essendo, non ha verità alcuna, perché la certezza di sé è rispecchiata nell'altra ed è dall'altra che attende l'assicurazione di cui manca. Prima di concedere dunque all'altro il potere di accordare a se stessi la titolarità dell'umano, o del diritto ad essere riconosciuto come possessore di, è necessario mostrare sé come pura negazione. Mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, cioè l'essenza.

Da un lato, la certezza che ciascuno ha di sé non ha valore di verità, nel senso dello *Spirito*. Non rivela ancora una realtà oggettiva, intersoggettivamente e universalmente riconosciuta, dunque valida. Occorre che ciascuno ritrovi nella realtà esterna, oggettiva, l'idea intima che si fa di se stesso. Un uomo *crede* di essere uomo, ma questo credere non è un sapere, ne tanto meno una realtà riconosciuta. Dall'altro, ciascuno percepisce nell'altro una minaccia, la cui sostanza è la medesima, ma assolutamente estranea, capacità desiderante, che si traduce nella potenza attualizzata dall'uno di rischiare, e dall'altro di "servare" la vita.

Nello scambio tra essere e avere, nel passaggio dal possesso alla proprietà, si decide nelle pagine hegeliane dedicate al riconoscimento, l'istituzionalizzazione positiva del poter - essere e voler - essere, laddove il limite imposto alla singolarità, che in Hegel è anche condizione di possibilità universale, è posto in una dialettica interno - esterno nella quale è coinvolto tanto l'io, quanto il me, quanto l'Altro. In quella versione romanizzata della "scienza dell'esperienza della coscienza", che tanti lettori ha attratto a sé e accompagnato nel corso della storia, tra oscurità e chiarezze di un cammino sospeso tra certezza e verità, è detto tuttavia chiaramente e a più riprese che la rappresentazione e lo spazio ad essa connesso, in cui trova posto ciò che ha diritto ad essere rappresentato, non copre esaustivamente l'intero campo della verità. Per un rivolgimento ritmico

²⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, op. cit. p. 426. Occorre chiaramente precisare quanto Hegel sostiene nel § 432, dove si legge che la lotta per il riconoscimento può aver luogo soltanto «nello stato di natura, dove gli uomini sono soltanto come singoli» e che questa lotta non si ha nella società civile e nello stato «perché qui quel che costituisce il risultato di tale lotta, ossia l'essere riconosciuto, è già presente.»

affidato al movimento della negazione, la vita dello spirito ricuce il *continuum*, ristabilisce l'eguaglianza: sopporta l'essere e mostra che solo così l'eterogeneità può risolversi in un movimento nel quale, senza lasciar cicatrici, la sostanza si libera a concetto.

Quanto così non trova posto nella rappresentazione ed è rigettato, non perde del tutto i suoi diritti; semplicemente si disloca e nel succedersi delle figure anche ri-configura, in ragione e vista di un rapporto più adeguato tra sapere e verità. Paradossalmente proprio il pensatore in cui il nesso tra logica e storia e tra storia e storia della filosofia, sembra essere tanto saldo da non lasciar posto ad alcun timore dello *Spirito* di fronte al negativo, è anche quello in cui il processo del divenire umano mostra ad ogni passo una fragile e non assicurata consistenza. Lo spirito rimargina le sue cicatrici e sapere e verità si tengono giunti, in un movimento che ne mostra e rivela anche l'assoluta fragilità.

Se ci trovassimo traghettati di colpo a rendere conto della sostituzione dell'io desidero all'io penso, dal campo filosofico a quello psicanalitico, saremmo in effetti rimessi ad acquisire un dato che retroagisce sullo stesso discorso di Kojève: l'io è sempre una somma di identificazioni. Tra io e desiderio si apre uno iato. Come dice Lacan, l'io è lo *shifter*; «designa il soggetto dell'enunciazione, ma non lo significa.»²⁵

Stessa sorte toccherebbe al termine negazione, così centrale nel dispositivo kojèviano, ove mai decidessimo di effettuare una comparazione tra la negazione della negazione hegeliana e il posto che la negazione occupa nell'inconscio, cioè la freudiana *verneinung*.²⁶

La psicanalisi testimonia che in merito all'esperienza della soggettività si situa qualcosa di inaccessibile che è più dell'ordine del misconoscimento che del riconoscimento. Con Freud la verità rientra nella scienza «con lo stesso passo con cui si impone nel campo della sua prassi: rimossa, vi fa ritorno.»²⁷

La distanza che separa Hegel- Kojève e Lacan è, come abbiamo più volte ribadito, quella nella quale si situa una disgiunzione irrimediabile tra sapere e verità. L'elezione del desiderio a parola chiave rischia in sintesi di far saltare quella riflessività del sapere se stessi in un altro che costituisce il terreno del riconoscimento reciproco.

L'incontro con Kojève e con Hegel è indubbiamente decisivo nella parabola lacaniana del ritorno a Freud, e per la riformulazione della psicoanalisi, come *scienza sui generis*. Molti interpreti di Lacan sono soliti dire che la prima fase del pensiero di Lacan, nella quale prevale la dimensione dell'immaginario, sia quella in cui prevale l'influenza di Kojève e della sua lettura di Hegel. Secondo questa tripartizione, in un primo tempo Lacan si occupa di una dialettica immaginaria, di cattura del desiderio dalle forme immaginarie, poi l'asse simbolico diviene dominante, infine lascia posto al reale. A chi scrive piace tuttavia pensare che il legame tra Kojève e Lacan sia stato molto più profondo e che abbia segnato come risposta della psicoanalisi alla filosofia, anche la produzione successiva. Nella conferenza dell'8 luglio del 1953, *Il simbolico, l'immaginario e il reale*, il richiamo a Kojève è evidente, quando Lacan esplicita che si può trovare illustrato nel *Fort – Da* di Freud quanto sembra oscuro nella formulazione hegeliana, in altre parole che il concetto è il tempo. Si tratta del modo in cui opera la prima padronanza: il bambino abolisce il suo giocattolo facendolo sparire: così l'identità dell'oggetto è mantenuta tanto nella presenza che nell'assenza.

«Abbiamo qui l'esatta portata, la significazione del simbolo perché si rapporta all'oggetto vale a dire a quanto chiamiamo concetto [...] è quando non è più lì, è l'oggetto incarnato nella sua durata, separato da se stesso, che proprio per questo può esservi in qualche modo sempre presente.

²⁵ Ibidem, p. 802

²⁶ Si vedano in proposito; j. Lacan, *Seminario, II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1991; J. Hyppolite, *Commento parlato sulla Verneinung di Freud*, in J. Lacan, *Scritti*, Vol. II, Einaudi, Torino 1974, p. 886.

²⁷ J. Lacan, *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi Torino, 2002, p. 801

L'uomo fa sussistere in una certa permanenza tutto ciò che ha una durata in quanto umano, e in primo luogo se stesso.»²⁸

Nel gioco ripetitivo del rocchetto, il bambino non scandisce solo il tempo della presenza e dell'assenza della madre, ma assicura una consistenza agli oggetti e a se stesso.

Per quanto non sia possibile in questa sede affrontare il tema del linguaggio in Hegel, ci sembra quanto meno importante sottolineare quanto sia energia nominante, prima forza creatrice che lo spirito esercita e che dona attraverso il nome l'essere all'oggetto.

²⁸ Jacques Lacan, *Dei Nomi –del- Padre*, testi riuniti da J. A. Miller, trad. it A. Di Ciaccia, Einaudi Torino 2006, p.20

Ora, non ci sembra irrilevante sottolineare, che nella scena mitica presupposta da Kojève prima dell'inizio della storia o della nascita del diritto, prima cioè che il discorso sull'autonomia dell'individuo in relazione agli altri si affermi come paradigma del reciproco riconoscimento, si situa altrettanto miticamente un evento fondamentale; quello della nascita del discorso che il presupposto primo uomo ha fatto emergere, per ottenere un effettivo risultato, emettendo parole o suoni, fossero esse finalizzate a salvaguardare la vita, posizione del servo o rischiarla in vista di un valore specificamente umano.²⁹

L'emergenza del "discorso" non va intesa in senso disgiunto dal processo di valorizzazione e definizione stessa dell'umano. Così come è esperienza comune il fatto che i discorsi non siano un'aggiunta a soggetti pre-confezionati, un uomo o una donna, ad esempio, calati in situazioni determinate, o individui già dati, che tra le altre attività, condividono per diletto o necessità, l'esperienza di parlare per comunicare. I discorsi sono effetto e sono indicativi dei legami sociali. Le parole dividono e legano. Ci appartengono e non appartengono nella misura in cui producono e riproducono significazioni.

La specificità della psicoanalisi lacaniana sta nel ritrovare l'effetto del discorso all'interno del soggetto, e se produce effetti di liberazione non è perché fa proprio il discorso in senso stretto della libertà. L'analista non potrebbe avallare l'ideale dell'autonomia *tout-court* perché sa, secondo un sapere che è il sapere della psicoanalisi, che il soggetto umano è tale in quanto il desiderio è desiderio dell'Altro, ne è abitato in una modalità per cui la dipendenza dall'Altro è strutturale e ineliminabile.

Hegel scriveva nel Sistema dell'Eticità;

«La voce dell'uomo è conservazione e superamento del grido animale emesso in punto di morte: la voce dell'animale proviene dalla sua puntualità, o dal suo essere concettuale; ed appartiene come la totalità di questo alla sensazione; se la maggior parte degli animali urlano in pericolo di morte, ciò è senz'altro solo un sortire della soggettività».³⁰

L'animale, non è come l'uomo, preda del linguaggio, direbbe Lacan. Resta prigioniero del mutismo della sensazione e della specularità dell'immaginario. Per lo meno quanto l'uomo è prigioniero del linguaggio, inteso come alienazione radicale del vissuto del vivente al soggetto.

Il bambino accede infatti ad un mondo già segnato dall'uso della parola e di questo semplicemente, non sa niente. Non conosce neanche il nome mediante il quale viene identificato e che è scelto dai suoi genitori. Completamente dipendente, è soggetto all'interpretazione che la madre fa del suo bisogno. E quando piange, la madre gli offre oggetti che possano soddisfarlo. Nella lettura di Lacan, il bambino il pianto del bambino non chiede solo che sia soddisfatto il bisogno. La sua è una domanda d'amore. Chiede latte, certo, ma nella misura in cui il latte è la risposta alla sua domanda d'amore. Il desiderio si produce a sua volta nell'aldilà della domanda. Il regno del desiderio si struttura esattamente fra quello del bisogno e quello della domanda e di questi porta a suo modo la traccia e le complicazioni.

²⁹ In merito alla menzionata scena può essere utile riportare quanto dice Hegel stesso; «Nessuno può provare ciò all'altro mediante parole, assicurazioni, minacce o promesse, giacché il linguaggio è soltanto l'esistenza ideale della coscienza; ma qui sono uno contro l'altro, dei reali, cioè degli assolutamente opposti, degli essere per sé assolutamente e la loro relazione è chiaramente una relazione pratica, proprio una relazione reale», G.W.F. Hegel, *Filosofo dello spirito jense*, cit., p. 83.

³⁰ G.W.F. Hegel *Sistema dell'eticità* cit., p. 192

Sapere/non-sapere. Conclusioni

Le posizioni di Kojève e Lacan, in effetti, convergono mirabilmente sullo stesso punto che le rende divergenti. Il desiderio di riconoscimento cui Kojève affida il tratto specificamente umanizzante dell'azione umana, storica e sociale, s'imbatte in un misconoscimento che non è solo quello della dialettica delle figure hegeliane, il cui sviluppo è la realtà stessa del concetto. In Hegel, secondo una felice espressione di Lyotard, il sensibile si risolve sempre in discorsivo. Questo avviene come progressiva presa dell'universale, in nome del quale la certezza cede il passo alla verità e solo nel movimento del vero, autenticamente è e diviene.

Per quanto l'accento posto sul desiderio, consenta a Kojève di restituire all'idealismo hegeliano della volontà, una radice realistica, è comunque fortemente presente in Kojève la determinazione attiva a sottrarre al campo del non-conosciuto, quanto nel desiderio e nella volontà virile, consente di portare progressivamente un contenuto alla coscienza. Si tratta di un'opposizione irriducibile, mediante la quale il non-essere si traduce in accadere orientato. Nel considerare questa opposizione essenziale quanto costitutiva dell'umano, Kojève non prende in considerazione il fatto che il misconoscimento possa appartenere ad un campo in cui l'eterogeneo resta tale e non si risolva dialetticamente in divenire discorsivo. Le voci del silenzio, tema caro al nostro, si situano in un al-di-là, al quale la filosofia presta ascolto, nella misura in cui vi strappa quanto è capace di tradurre in azione e discorso.

Lacan accoglie l'idea hegel-kojeviana che sia il desiderio a compiere la strutturazione primitiva del mondo umano. Per Lacan, tuttavia si tratta, e non potrebbe essere altrimenti, di qualcosa che è dell'ordine dell'inconscio. «Il desiderio non è cosa semplice!» dirà Lacan nel corso di una conferenza pronunciata il 9 marzo 1960 a Bruxelles, laddove intende ripristinare il desiderio in quell'intendimento che fu di Freud, per cogliere quanto sia un oggetto nuovo per la riflessione etica. Il desiderio non è niente di nominabile. Il desiderio inconscio è quello che vuole colui o ciò che tiene il discorso inconscio. Il desiderio corrisponde all'intenzione vera di questo discorso.

Ma quale può essere l'intenzione di un discorso in cui il soggetto, in quanto parla, è escluso dalla coscienza?

L'astuzia della ragione vuol dire per Lacan, che il soggetto fin dall'origine e fino alla fine *sa ciò che vuole*. Nell'anello, in cui dimora il desiderio di sapere, scrive Lacan, il desiderio si lega al desiderio dell'altro, in una dialettica in cui il non-saputo dell'assoggettante e dell'assoggettato, trova in ogni caso un dispiegamento. In Hegel *tutto* si tiene e consiste nell'elemento progressivo del sapere. In Freud questo non potrebbe essere in alcun modo possibile, perché si tratta di un sapere che non può essere riportato all'identico della conoscenza. C'è una conoscenza degli istinti e tuttavia questo tipo di conoscenza si qualifica proprio, perché non può essere un sapere. Il soggetto non ne sa nulla, e non sa neanche riconoscere la lingua che si porta addosso come una scrittura che ne marchia la carne. Se con Lacan parliamo di una presa del simbolico sul reale, questa non avvalorata la tesi che sia possibile una presa sulla realtà nei termini di presa di conoscenza. Ad essere in questione è proprio il fatto che si possa concepire il reale come oggetto correlativo di una conoscenza.

Il non-sapere chiamato inconscio, condivide uno statuto simile di sottrazione al sapere come tutto-sapere, ma reca con sé anche un'irriducibile e non addomesticabile alterità: quando si tratta del soggetto inconscio non si sa neanche bene *chi parla*. Lacan opera allora una sovversione del soggetto, che prende di mira tanto il movimento del sapere in Hegel che la concezione cartesiana del soggetto. Cartesio ed Hegel sono in effetti convocati come emblema della razionalità filosofica che conferisce sovranità al soggetto e che con Freud alla mano è possibile sconfessare.³¹

³¹ In proposito si veda Joël Sipo, *Lacan et Descartes. La tentation métaphysique*, PUF, Paris 1994

In *soggetto e desiderio*, l'ambiguità di un misconoscimento essenziale al conoscersi risiede indubbiamente nella molla dell'alienazione ma secondo una modalità che non è riducibile alla dialettica dell'essere o a qualsivoglia riduzione logicizzante per la quale reale e razionale siano risolti l'uno nell'altro senza resti o perdite assimilabili nell'orizzonte del sapere. Il soggetto che non sa quel che vuole e neanche sa quel che dice, cioè il soggetto dell'inconscio, non è certo il soggetto sapere assoluto, ma è sottoposto allo stesso "effetto di retroversione" per cui diviene ad ogni tappa ciò che era come da prima «e s'annuncia soltanto al futuro anteriore: sarà stato».

Analizzando la figura hegeliana in tal senso, Lacan sostiene che il soggetto si assicura in un'immagine che gli viene incontro anticipata e che corrisponde all'immagine alienata che ha assunto di sé allo specchio, come unità anticipata e alienata in un altro. Quanto gli viene incontro in quanto immagine è una padronanza che non potrebbe ascrivere a se stesso, nella frammentazione in cui, non fa ancora corpo con sé. Ma è una relazione immaginaria, quella nella quale il rapporto con il simile si scompone in quello servo-padrone. L'io diventa funzione di padronanza, rivalità costituita, scarica aggressiva, quando è asservito ad una cattura speculare e che Lacan definisce servitù inaugurante le vie della libertà.

Nella formula del desiderio del desiderio come desiderio dell'Altro, in Hegel l'altro è colui che mi vede; è per il fatto che mi vede che si innesca la lotta. Nel senso hegeliano il desiderio di desiderio è desiderio che un desiderio risponda all'appello del soggetto. In Hegel il soggetto ha bisogno di sostenersi nell'Altro desiderante e ne dipende: ciò cui mira è che questo Altro lo riconosca. Questo piano del riconoscimento tuttavia non lascia alternativo "o io o l'altro", o per essere più precisi *me* o l'altro. Se l'altro mi riconosce mi riconosce cioè in quanto oggetto e questa è la ragione per cui non c'è mediazione che non sia la violenza.

Senza dilungarci oltre su questioni che richiederebbero un'approfondita trattazione e l'introduzione di un tema essenziale quale l'angoscia, possiamo attestarci su un dato macroscopico. L'idea di mancanza in gioco nella psicanalisi lacaniana fa saltare qualsivoglia simmetrica reciprocità nella formula del desiderio ereditata da Hegel-Kojève. Nella misura in cui nella dialettica del desiderio viene introdotta la nozione di fantasma e di oggetto *a*, si afferma un'irriducibilità del desiderio alla struttura intenzionale della coscienza.

In altri termini, se la stoffa del desiderio appartiene alla mediazione simbolica, il desiderio conserva un carattere d'irriducibilità a qualsivoglia presa del sapere sulla volontà. Se c'è un imperativo dell'etica analitica, questo è tanto lontano sia da una prescrizione normativa che assicuri una via garantita al bene, quanto da un'ortopedia che ricomporrebbe un presunto rapporto armonico io-oggetto- mondo.

Resta dunque da capire in virtù di quale consapevolezza Lacan abbia non solo voluto far irrompere la parola di Freud sulla memoria in merito all'hegeliano conoscere che è un riconoscere, ma anche e soprattutto perché abbia lottato contro qualsiasi riduzione della psicanalisi a scienza del sapere sessuale. Del desiderio e delle sue verità, sembra dirci Lacan, non è possibile alcun sapere, se non quel singolare discorso senza parole, mediante il quale la psicanalisi si mette in ascolto del disagio della civiltà e dei suoi sintomi.

Quando Freud scrive il disagio della civiltà, in Russia la traduzione politica delle tesi di Marx e l'istituzionalizzazione della rivoluzione, hanno dato luogo ad un' alternativa alla realizzazione dell'ideale cristiano come affermazione dell'individualità. La posizione di Freud è tuttavia in proposito ferma e pessimistica; qualsivoglia richiesta di un sacrificio pulsionale venga dall'ordine sociale e dall'ideale nel nome del quale la richiesta e il sacrificio diventano interiorizzazione della norma, non comporta per l'uomo un aumento di felicità.

Come si rapporta l'individuo a questa perdita di felicità che assume quasi un valore fondante nella strutturazione del legame sociale e nell'organizzazione della vita pubblica? L'accesso all'ordine sociale implica una perdita compensata dal ritrovare quanto si presume sia andato perduto, cioè la perdita originaria di soddisfazione illimitata, come rinviato sotto la garanzia dell'Altro. Ma come avviene per ciascuno l'assunzione del "vero bene" e come si articolano soddisfazione, desiderio e godimento?

Nel lasciare aperto lo spazio di risposta alla domanda, ci limitiamo a riconoscere a Lacan il merito di aver proposto una lettura dell'economia libidica del capitalismo: se il desiderio è mancanza, mancanza strutturale ad essere, mediante la via del consumo e dell'imperativo a godere, in barba alla dissoluzione di ciò che fa nodo nei legami sociali e allo sciogliersi dei lacci al debito simbolico, il capitalismo trionfa nella misura in cui opera un'appropriazione indebita e ingloba a sé il valore della singolare eccedenza. Ironia di questo dispositivo: ci fa credere che ne va della soddisfazione.

Allora potremmo concludere che in merito allo statuto di sapere della psicanalisi, il rischio per Lacan sta nel fatto che laddove il sapere si appropria furtivamente dell'oggetto del desiderio e della sua eccedenza, il soggetto del desiderio è messo letteralmente fuori discorso.

In paradossale convergenza con Foucault, Lacan avrebbe forse sottoscritto l'ultima pagina della *Volontà di sapere*;

E dobbiamo pensare che un giorno, forse in un'altra economia dei corpi e dei piaceri, non si capirà più bene come le astuzie della sessualità, e del potere che ne sorregge il dispositivo, siano riuscite a sottometterci a quest'austera monarchia del sesso, al punto da destinarci al compito senza fine di forzare il suo segreto e di estorcere a quest'ombra le confessioni più vere.

Ironia di questo dispositivo: ci fa credere che ne va della nostra liberazione.³²

³² M. Foucault, *La Volontà di sapere*, trad it a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli Editore, Milano, 1999

Bibliografia

- B. Bourgeois, *Etudes hégéliennes. Raison et decision*, Puf, Paris, 1992
- C. Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, Paris, 2000
- J. Butler, *Subject of Desire. Hegelian Reflections in twentieth. Century France*, Columbia University Press, New York 1987, [trad. it a cura di G.Giuliani e presentazione di Adriana Cavarero J. Butler, *Soggetti di desiderio*, Laterza 2009]
- L. De Fiore, *Fine della storia, eclisse del desiderio?*, in *Filosofia e desiderio*, Guerini, Milano, 2003
- J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, [trad. it. G.Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994]
- Id, *Glas*, Galilée, Paris, 1974.[tr. it S.Facconi, *Glas*, Bompiani, 2006]
- M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008
- M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimrd, Paris, 1976, [trad.it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci *La Volontà di sapere*, Feltrinelli Editore, Milano, 1999]
- G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I, Philosophie des Geistes*, hrsg. v. K. Düsing u. H. Kimmerle, Hamburg 1975 (ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 6, pp. 265-331); ID., *Jenaer Systementwürfe III, Philosophie des Geistes*, hrsg. v. R.-P. Horstmann unter Mitarbeit v. J. H. Trede, Hamburg 1976 (ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, pp. 185-287). [Trad. it.: G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a c. di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984]
- Id, *Phänomenologie des Geistes* (1807) in *Werke in 20 Bänden* a cura di Markus K. E Moldenhauer M.e E.,Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, vol. III; [trad. it. De Negri E., *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1933-36; 1996]
- Id, Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, in *Werke in 20 Bänden* a cura di Markus K. E Moldenhauer M.e E.,Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, vol. X; [trad. it. Croce B., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma Bari 1994]

- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier Montaigne, Paris, 1946 [trad. it. *Genesi e Struttura della Fenomenologia dello Spirito*, G.A. De Toni, Firenze, 1996]
- G. Jarczyk et P.J. Labarrière, *De Kojève a Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris, 1996.
- A. Koyré, *Hegel a Jena*, in «Revue philosophique», XV, 1935, [trad. it. a cura di R. Salvadori *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980]
- Id, *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* (1930), ora in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961; Gallimard, Paris 1971², pp. 225-251; [tr. it. *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze, 1980, pp. 3-27.]
- A. Kojève, «Autonomie et dépendance de la conscience de soi », dans *Mesures*, 14 janvier 1939. Traduzione e commento alla sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia dello Spirito*. Il testo fu ripubblicato con il titolo «En guise d'introduction» in *l'Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études*, a cura di R. Queneau, Paris, Gallimard, 1947 (1962).] [trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.
- Id, *La Genese de la Conscience de Soi*. Primo capitolo del piano di lavoro preparatorio *Hegel et Freud: —Essai d'une confrontation interprétative*, manoscritto inedito datato 20 VII/1936.
- Id, *Note inédite sur Hegel et Heidegger*, prés. de B. Hesbois, in «Rue Descartes», n. 7, 1993, p. 37 -*Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, in *Recherches Philosophique*, Paris, 1936, V, pp. 415-419 [tr. it. «Esistenza tragica. Sulla filosofia di M. Heidegger», in *Alexandre Kojève. Oltre la fenomenologia. Recensioni* (1932 -1937), Mimesis, Milano 2012, pp. 111- 127]
- Id, *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), Gallimard, Paris 1981 (2007)² [Trad. it. *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989]
- Id, *Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au System du Savoir*, Gallimard, Paris 1990
- Id, *L'athéisme* (1931), trad. dal russo di N. Ivanoff, Gallimard Paris 1990, [trad. it. *L'ateismo*, a cura di M. Filoni ed E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2008]
- J. Lacan, *Écrits*, Éditions de Seuil, Paris, 1967, [trad. it. *Scritti*, a cura di G. B. Contri, Einaudi Torino, 2002]
- Id, Libro II, *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, 1954-55, coordinazione e direzione di Antonio Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2006

- Id, Libro VII, *L'etica della psicoanalisi*, 1959-60, a cura di Antonio Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 1994
- Id, Libro XVII, *Il rovescio della psicoanalisi*, 1969-70 Traduzione a cura di Antonio Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2001.
- Id, Livre XVIII *D'un discours qui ne serai pas du semblant*, a cura di A. Miller, Seuil, 2006
- C. Malabou, *L'Avenir de Hegel, plasticità, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin 1996
- A. Masullo, *Intuizione e discorso*, Napoli, 1955 (II ed. 1964)
- Id, *Il senso del fondamento*, Edizioni Scientifiche, Napoli, 1967
- C. Melman, *L'Homme sans gravité, Jouir à tout prix*, Denoël 2003
- J. C. Milner, *L'œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris
- B. Moroncini, *Il Discorso e la cenere. Dieci variazioni sulla responsabilità filosofica*. Guida, Napoli, 1988
- B. Moroncini-Petrillo, *L'etica del desiderio*, Cronopio, Napoli, 2007
- P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock 2004 [*Percorsi del riconoscimento*, tr.it.ac. di F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina Editore]
- L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense*, Pensa Multimedia, 2007
- J. Sipsos, *Lacan et Descartes. La tentation métaphysique*, PUF, Paris, 1994