

Saggio introduttivo di A. Carnevale

I “desideri” di Hegel.

In un passaggio del testo di presentazione di questo CfP di *Dialettica e filosofia* si invitava a “tornare a riflettere sulla struttura del desiderio in Hegel”, il che “vuol dire provare sia a ripensare l'uomo in quanto soggettività generica e storica, detentrica di libertà universali, sia parlare di uomini, donne e soggettività sociali e politiche concrete e plurali. Vuol dire, individuare quell'*animale sociale* che, in un orizzonte decisamente relazionale, reclama irriducibilità ad altro, irripetibilità psicofisica”. Una simile doppiezza impressa nell'esigenza di tornare a riflettere sul desiderio in Hegel, quel *sia ... sia* così esplicitato nel testo (“vuol dire [...] provare sia a ripensare[...] sia parlare”), ha convinto anche me a compiere un *ritorno* all'opera, a rileggere quei luoghi della *Fenomenologia* da cui questa – come ogni possibile altra – interpretazione ha mosso i suoi passi, spingendosi avanti e insieme nel profondo dei differenti significati che il termine “desiderio” può assumere. *Desiderio e desideri. Con Hegel, non solo con Hegel*, come infatti il titolo del volume recita.

Quel che segue costituisce, se così si può dire, il resoconto di un tale ritorno al testo, un *ritorno dal ritorno*.

I.

Nel IV capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*¹ Hegel porta in scena la *Begierde*, letteralmente “appetito”, “concupiscenza”, “desiderio”. È il ben noto capitolo dedicato alla figura dell’“Autocoscienza”, in cui verrà trattata la lotta tra la signoria e la servitù – non a caso un capitolo successivo a quello sulla “Coscienza”, nel quale domina, invece, la certezza sensibile e la forza dell'intelletto impegnato a dare determinatezza all'infinita alterità del mondo. Il termine *Begierde*, per quanto non molto ricorrente nel complesso dell'opera, ha, tuttavia, una certa importanza sia nell'economia del capitolo sull'autocoscienza, sia, come vedremo presto, nell'impianto dell'intera fenomenologia hegeliana. L'importanza dell'appetizione, del desiderio è tale che Hegel non solo ricorra più volte al concetto di *Begierde* lungo il corso del capitolo, ma vi dedichi un'intera sezione, ponendola quasi all'inizio del medesimo (“*L'Io e la concupiscenza o l'appetito*” [“*Das Ich und die Begierde*”]). Inutile sottolineare quale importanza rivesta per il dispiegarsi dialettico della filosofia hegeliana la posizione di cominciamento di un termine o di un concetto. È dalla riflessione contenuta nelle poche pagine di questa sezione che prenderà consistenza il significato multiplo che Hegel affida alla *Begierde*.

Da una parte, il desiderio esiste perché, se non ci fosse, potremmo dire non ci sarebbe neanche l'essere vivente della coscienza. Nell'appetito che desidera si manifesta l'empiricità

¹ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1996. D'ora in avanti, nel testo le pagine che verranno indicate tra parentesi quadre si riferiranno a questa edizione.

della vita. Il lato sensibile delle cose e della medesima coscienza. Nel desiderio l'autocoscienza si duplica, sa un po' più del mondo e sa un po' più di sé. Come scrive Hegel:

"[l]a coscienza ha ormai, come autocoscienza, un duplice oggetto: l'uno è immediato, l'oggetto della certezza sensibile e della percezione, che peraltro *per l'autocoscienza* è contrassegnato col *carattere del negativo*; e il secondo oggetto è *se stessa*" [111]

La certezza del mondo e la certezza di sé nel desiderare sono come sdoppiati, resi opposti l'uno all'altro. Quando la vita animale e il bisogno di sopravvivere ci spingono verso gli oggetti del nostro desiderio, *natura* e *intelletto* sono mondi opposti, e non può che essere così. Vediamo un oggetto nel mondo e lo desideriamo². Più desideriamo oggetti e meno sappiamo di noi stessi (perché impegnati nell'appetizione); ma, allo stesso tempo, più desideriamo e più impariamo a saperci come entità qualsiasi per il fatto di avere una propensione a desiderare, dunque come oggetti tra gli oggetti. Desiderando, metto a fuoco le cose e metto a fuoco me tra le cose. Ed ecco che, in questo modo, la *natura* della mia bisognosità e l'*intelletto* della mia coscienza se, per un verso (rispetto all'oggetto del desiderio), sono come una di fronte all'altra, per l'altro verso (rispetto alla coscienza di sé), stanno in una relazione differente. Entrambi sono come un essere-altro rispetto all'autocoscienza. È vero che nella vita animale l'autocoscienza ancora non esiste, non si dà in quanto desiderio di se stessa, come relazione di sé a se stessa, tuttavia essa comincia a sorgere come *alterità*, come un senso da perseguire.

Ovviamente, posso fare una simile asserzione perché ho già letto la *Fenomenologia* sino all'ultima pagina, ossia leggo questa parte del libro sapendo come andrà a finire. Tuttavia, se rimaniamo fermi al momento in cui Hegel introduce il tema dell'appetizione – cioè all'inizio del capitolo sull'autocoscienza – l'esito finale non è mica tanto scontato. Se ignoriamo tutto il resto, a questo stadio la dialettica che poi porterà all'autocoscienza, e che metterà questa in contrapposizione a un'altra autocoscienza tramite il desiderio di riconoscimento, appare ancora cosa lontana. Al contrario, la lettura non spinge in avanti, ma a tornare indietro: l'autocoscienza, nel desiderare, fa esperienza di sé innanzitutto come *scissione*, come

² Ci si potrebbe anche chiedere se desideriamo un oggetto perché lo vediamo o se, viceversa, lo vediamo perché lo desideriamo. Il dilemma, a questa altezza, a mio parere non ha senso. Per quanto io creda che la vita animale ammetta al proprio interno una qualche forma di coscienza – un qualche *sapere* legato al desiderare qualcosa – penso che il tema hegeliano non stia tanto nel capire se viene prima l'appetizione o la percezione, quanto invece nel comprendere in base a cosa i due momenti si distinguano. La vita degli esseri viventi insegna loro che più trovano appagamento e più saranno soddisfatti e, di conseguenza, più oggetti del desiderio riusciranno a tenere per loro stessi, nel loro mondo, maggiori saranno le possibilità di trovare future soddisfazioni. Ritengo sia questa la forma di coscienza interna alla vita animale per ciò che attiene il desiderio: consumare per essere soddisfatti quando ce n'è; imparare a conservare quando ce n'è poco. È una lezione che discende dall'essere parte del ciclo naturale e che, per vivere, abbiamo bisogno di procurarci, a fatica, i mezzi del nostro sostentamento. È lezione valida tanto per un essere umano quanto per un cane, indifferentemente, quindi, se ci troviamo in un branco, con le proprie regole, oppure nel bel mezzo del sistema capitalistico. Ciò che, invece, distingue i due sistemi non sta nel capire il tipo di rapporto tra l'essere vivente in questione e il suo oggetto di desiderio, bensì nel cogliere come questo rapporto venga organizzato, condiviso e perseguito con o contro altri simili. Questo il tema hegeliano del desiderio umano, la sua socialità, il motivo che mi fa credere che esistano almeno tre significati diversi di "desiderio" nella *Fenomenologia*. Robert Pippin ha scritte pagine molto interessanti su tutto ciò; cfr.: Id., *Sull'autocoscienza in Hegel. Desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, Lecce, Pensa Multimedia, 2014. Oltre la lettura di Pippin, mi permetto di rinviare alla postfazione al libro: A. Carnevale, C. M. Fabiani, *Dall'essere vivente all'essere sociale. Autocoscienza e desiderio in Pippin*, pp. 125-161.

separazione dall'attuale e ritorno all'origine della coscienza, cioè alla vita che, in quanto tale, è astratta contrapposizione tra forze della natura e forze dell'intelletto. Come venirne fuori?

La soluzione che Hegel trova, a mio avviso, rappresenta uno di quei punti di forza, tra i più straordinari, della sua filosofia; un punto di forza che, non a caso, emerge proprio qui, nel tentativo che egli sta compiendo di avvolgere e irretire il desiderio animale dentro il costruito fenomenologico della coscienza. La scissione tra natura e intelletto, in realtà, non è mai una vera e propria scissione, bensì è il modo stesso tramite cui il sistema hegeliano va avanti. Vedendosi nel desiderio come espressione di vita, l'autocoscienza capisce che è essa stessa a desiderare, che è essa stessa all'origine dell'alterità del mondo sensibile e del mondo intelligibile. Avverte, cioè, che, nel desiderare in quanto autocoscienza, essa sta in realtà cercando altro rispetto a ciò che desidera. Per usare le parole di Hegel, l'autocoscienza è alla ricerca dell'"unità con se stessa". Difatti, in quanto coscienza, concupisce e conosce gli oggetti del suo desiderio, ma, in quanto autocoscienza, essa risorge insoddisfatta da ogni possesso che si realizza. Questo vuol dire che il fondamento del suo desiderio non solo non è nell'oggetto desiderato, ma neanche in se stessa in quanto entità desiderante. L'autocoscienza non si realizza né nel possesso del mondo e nemmeno nella piena padronanza di sé. La realizzazione dell'autocoscienza necessita la presenza, la relazione e la conferma da parte dell'altro. Il desiderio di qualcosa cede qui il posto al desiderio di essere riconosciuto dall'altro. È questo il secondo significato ascrivibile alla *Begierde* hegeliana.

Questi due significati del desiderio hanno fatto indubbiamente scuola nell'esegesi e nella letteratura critica del pensiero di Hegel. Ritengo anch'io che attorno a questa dicotomia si annodi la sostanza della filosofia hegeliana sul tema. Tuttavia, in questo mio breve contributo introduttivo, vorrei avanzare anche un terzo significato possibile, un'interpretazione che consentirà di approdare a un'accezione della *Begierde* in grado di stare sì con Hegel, ma anche di andare oltre la sua filosofia, per centrare il desiderio all'interno della fenomenologia di un mondo diverso dal suo. Per farlo, proverò prima di tutto a ricostruire i primi due significati del desiderio così come vengono a delinarsi nell'opera hegeliana (II) e (III). Partendo da questi due profili, cercherò di offrire infine la proposta di un terzo significato possibile (IV).

II.

Come detto, quando il desiderio si manifesta, costringe l'autocoscienza a fare esperienza della propria scissione. Ecco come Hegel, partendo dallo stadio di scissura intracoscienziale, giunge, per la prima volta nel capitolo, a porre il tema della *Begierde*.

"Con quel primo momento l'autocoscienza è come *coscienza*, e per essa è mantenuta l'intera espansione del mondo sensibile; ma è mantenuta in pari tempo solo come rapportata al secondo momento, all'unità dell'autocoscienza con se stessa; e per l'autocoscienza il mondo sensibile è un sussistere il quale peraltro è solo *apparenza* o differenza non avente *in sé* alcun essere. Questa opposizione della sua apparenza e della sua verità ha però a sua essenza soltanto la verità, vale a dire l'unità dell'autocoscienza con se stessa. Tale unità deve divenire essenziale all'autocoscienza; questa, cioè, è *concupiscenza* o *appetito* in genere." [110-111]

Il desiderio è, pertanto, essenziale affinché l'autocoscienza giunga ad avere una propria unità interna, affinché l'autocoscienza, potremmo dire oggi, abbia un mondo interiore, una propria personalità che la attraversi e le dia spessore e radicamento nella realtà vissuta. Prima che ciò avvenga, però, quando il desiderio sorge è sempre indirizzato verso un oggetto nel mondo. Il desiderio è inizialmente il modo tramite cui la coscienza alimenta il suo essere "*vivente*" [111]. Desiderando, la coscienza si spinge nell'esteriorità del mondo per cercare oggetti da consumare. Facendo così, una prima esperienza di se stessa come attività negatrice della determinatezza incondizionata del mondo. In altre parole, quando il desiderio viene appagato, la coscienza esperisce sé come attività che introduce una dose di vuoto nell'illimitata alterità del mondo sensibile. A questo desiderio Hegel affida la funzione coscienziale di conoscere la *vita in quanto vivente*, cioè la vita come pienezza infinita e astratta, sempre in movimento e senza un fine, senza un limite. Proprio per questo suo non avere limite, la vita è unità indifferenziata, unità che non si distingue, perciò unità che non avverte l'esigenza di collocarsi in nulla. In questa pienezza astratta della vita la coscienza tramite il desiderio entra nel mondo come il suo negativo, in quanto limite, come qualcosa *che finisce*, com'è appunto un desiderio che, per riempirsi e saziarsi, deve togliere, negare, consumare. Desiderando e appagandosi, alla coscienza il mondo sembra un posto meno anonimo. Allo stesso tempo, anche la coscienza, in quanto limite del mondo, risulta meno anonima a se stessa.

E veniamo così alla sezione "*L'io e la concupiscenza o l'appetito*" [113-115]. Nel realizzare il proprio desiderio di vivere, la coscienza conosce il mondo come negativo e conosce sé come quella attività negatrice del mondo. In questa sua scoperta l'io si ritrova ad essere comunque un possessore vuoto del mondo: desidera e consuma le cose, ma non le possiede. La certezza di sé è raggiunta dall'autocoscienza unicamente al prezzo di negare la certezza e l'indipendenza del mondo.

"E l'autocoscienza quindi è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente: essa è concupiscenza o appetito". [114]

L'io, per essere tale, deve di conseguenza costringersi ad una estenuante negazione dell'oggetto. L'oggetto, d'altra parte, non potrà in realtà mai essere del tutto negato ed eliminato, perché la sua negazione è proprio ciò che consente l'affermazione dell'unità dell'io. Perciò, esso deve essere riprodotto affinché possa continuare a essere tolto come oggetto (come vedremo presto, nasce già qui l'importanza del lavoro e della tecnica grazie ai quali, in sostanza, viene *riprodotta* l'indipendenza del mondo). Tuttavia, si pone adesso una questione: che autocoscienza è mai quella di un io che, per vivere, è costretto a consumare un mondo che poi deve riprodurre? Se l'autocoscienza deve avere come oggetto la propria coscienza, in pratica se stessa, per la medesima ragione non potrà mai avere come proprio oggetto il desiderio di qualcosa. In altri termini, il "qualcosa" dovrà essere un "qualcuno". L'oggetto tramite cui la coscienza riflette su se stessa, in quanto autocoscienza, quindi, non può che essere il desiderio di un'altra coscienza. L'autocoscienza "*raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza*" [115].

Seguendo l'argomentazione di Hegel in queste poche pagine, la formazione dell'autocoscienza appare quasi come conseguenza necessaria del bisogno dell'io di trovare una collocazione interiore piena, riuscita. Se l'autocoscienza fosse ottenuta unicamente come derivazione di un

io che si concepisce come pura attività negatrice del mondo, una tale acquisizione vivrebbe soltanto di se stessa, in quanto mediazione assoluta tra sé e sé, confermando la solitudine in un mondo che continua a contrapporsi come regno dell'esteriorità da riprodurre. Proprio per evitare questo dissidio di vuotezza dell'io, secondo Hegel, l'autocoscienza, per radicarsi e riempirsi di significato, deva farsi oggetto del desiderio di un'altra autocoscienza. O, se si preferisce, oggetto del *desiderio del desiderio dell'altro*, per usare le parole di Alexander Kojève:

“L'uomo «risulta» umano quando rischia la vita per soddisfare il suo Desiderio umano, cioè quel Desiderio che si dirige su un altro Desiderio. Ora, desiderare un Desiderio è voler sostituire se stesso al valore desiderato da questo Desiderio. Infatti, senza questa sostituzione si desidererebbe il valore, l'oggetto desiderato, non il Desiderio stesso. 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 un valore autonomo. Detto altrimenti, ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di «riconoscimento».”³

È soltanto nell'esperienza del desiderio del desiderio di un'altra autocoscienza che l'io si vede come oggetto a stesso, come autocoscienza. Nel desiderio dell'altro l'autocoscienza acquisisce un mondo interiore, una propria personalità che tutta l'attraversa e le dà spessore e radicamento nella realtà vissuta.

III.

Con il desiderio di essere fatti oggetto del desiderio altrui ci portiamo nel cuore del tema del riconoscimento, ovvero la dialettica di signoria vs. servitù⁴. Il racconto della vicenda è ormai abbastanza noto: il signore, vivendo grazie ai prodotti del lavoro del servo, è costretto a chiedere di essere riconosciuto come signore per affermare la sua indipendenza nei confronti del lavoro del servitore. Quest'ultimo, lavorando per mantenere il signore, vede se stesso alienarsi nel frutto del suo lavoro e richiede, perciò, riconoscimento per rientrare nel pieno possesso della sua personalità. Ecco, nell'estrema sintesi di un passaggio, come Hegel illustra il rapporto dialettico tra le due autocoscienze:

“La verità della coscienza indipendente [signoria] è, di conseguenza, la *coscienza servile*. Questa da prima appare bensì fuori di sé e non come verità dell'autocoscienza. Ma come la signoria mostrava che la propria essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù nel proprio compimento diventerà il contrario di ciò ch'essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza riconcentrata in sé, e si volgerà nell'indipendenza vera”. [122]

È da luoghi del testo hegeliano come questo che gli odierni interpreti del filosofo tedesco hanno estratto il paradigma filosofico del “riconoscimento”, innalzando quella che era una

³ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996, p. 21.

⁴ Alcune delle seguenti pagine sul tema del “riconoscimento” sono in parte riprese dal saggio: A. Carnevale, “La lotta per il desiderio di riconoscimento: imitazione e vergogna”, in *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, vol. 4, n. 1, 2013, pp. 27-45.

figura basata su una situazione fenomenologica di profonda e pre-moderna disparità (il signore e il servo) a una struttura moderna di produzione permanente di significati sociali ed etici, così come avviene, ad esempio, nel riconoscimento giuridico di diritti, oppure nella richiesta di riconoscimento come fine di una lotta politica per l'affermazione e pubblica visibilità di un gruppo sociale prima emarginato⁵. Indubbiamente, tali interpretazioni potremmo chiamarle, non a torto, *post-metafisiche*, come le ha definite Axel Honneth. Ed è altrettanto vero che esse trovino echi e sponde favorevoli nella trattazione hegeliana. Ecco, ad esempio, un noto passo il cui portato è abbastanza affine all'idea che possa darsi una *teoria sociale* del riconoscimento:

“Il movimento è dunque senz'altro il movimento duplice di entrambe le autocoscienze. Ciascuno vede l'altra fare proprio ciò ch'essa stessa fa; ciascuna fa da sé ciò che esige dall'altra; e quindi fa ciò che fa, soltanto in quanto anche l'altra fa lo stesso; l'operare unilaterale sarebbe vano, giacché ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe [...]

Ciascuno estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascuno estremo si media e conchiude con se stesso; e ciascuno è rispetto a sé e all'altro un'immediata essenza che è per sé, la quale in pari tempo è per sé solo attraverso questa mediazione. Essi si riconoscono come *reciprocamente riconoscentisi*”. [117-118]

Tuttavia, sorge un dubbio. Certo non è mio compito esaminare in questo scritto i dettagli della figura filosofica del riconoscimento: dovrei rimanere nel solco di una riflessione sul “desiderio”. Ma non posso neanche trascurarli del tutto, anche perché, come è fin troppo ovvio, desiderio e riconoscimento sono indiscutibilmente parti intrinseche della dialettica formativa dell'autocoscienza hegeliana. Dunque, mi chiedo: davvero il riconoscimento rappresenta il chetarsi del desiderio del desiderio dell'altro? È davvero il riconoscimento la riuscita del desiderio autentico dell'autocoscienza? Può il desiderio dell'autocoscienza essere legittimamente tutelato da una società che si fa sempre carico di dare a tutti il giusto riconoscimento?

Queste domande inducono a una riflessione a margine della quale si rende possibile intravedere i lineamenti di un ulteriore significato che in Hegel può assumere il desiderio.

IV.

La dialettica hegeliana di signoria vs. servitù è evidentemente il tentativo storico-filosofico che Hegel fa per cercare di razionalizzare i legami sociali pre-moderni, costretti da vincoli naturali e non scelti dalla volontà della ragione. Non si tratta di una dialettica rivoluzionaria in senso moderno, vale a dire non cerca di cambiare il piano sequenza della storia avvalendosi di un principio ordinatore nuovo. Essa, piuttosto, opera tramite una trasformazione interna dei

⁵ Al solo fine di tracciare a grandi linee un percorso di studi sul riconoscimento, di seguito elenco una serie di opere che mi paiono assai degne di nota: L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica* [1979], Lecce, Pensa Multimedia, 2007; C. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993; J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1999; R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1998; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002; P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Milano, Raffaello Cortina, 2005; J. Butler, *La vita psichica del potere*, Roma, Meltemi, 2005; N. Fraser, A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007.

rapporti sociali, che si concretizza valorizzando figure ed esperienze della mediazione. E, comunque, anche se Hegel si mostra scarsamente intenzionato a sostituire un ordine politico con un altro – come sosterrà nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, è la monarchia costituzionale il “*culmine e il principio della totalità*”⁶ –, la dialettica hegeliana ha in sé qualcosa di profondamente politico, di derivazione aristotelica, come aveva bene intuito Joachim Ritter⁷. Difatti, l'autocoscienza fa il suo ingresso nella storia prendendo atto della condizione pratico-sentimentale in cui vive, guardando se stessa riflessa *nei modi* mediante cui gli altri la guardano. Ci si potrebbe chiedere: cosa c'entra il guardarsi con gli occhi dell'altro con la politica e la storia? Occorre una precisazione. Quando si dice che l'autocoscienza impara dai “modi tramite cui è guardata” non si sta descrivendo un'esperienza soltanto psicologica. L'essere fatto oggetto del desiderio altrui – qui sta il fulcro della razionalizzazione hegeliana della pre-modernità – si manifesta non *tra due coscienze, ma nel tipo di legame che lega le due autocoscienze*. Come a dire che l'essere oggetto dell'altro, a sua volta, si oggettiva se c'è qualcosa che lega (e media) me e l'altro. Nel caso del signore e del servo tutto questo è il lavoro. Sta qui il significato politico (debole) della dialettica hegeliana, un significato che opera sul e tramite il desiderio e che dà alla concezione hegeliana della *Begierde* un'ulteriore sfumatura.

Proviamo prima a ricapitolare. Dal desiderio la coscienza animale impara a soddisfarsi e a conservarsi. Questo imparare crea le condizioni per guardarsi, con una certa exteriorità, come un'entità particolare, che, grazie ai desideri, costruisce il proprio rapporto con il mondo (primo significato di desiderio). Questo mondo, però, non è mai per intero un posto destinato a al singolo io soltanto; vivendoci non ci sentiamo mai i padroni assoluti. Semmai, ci sentiamo soli, ma, proprio perché sappiamo che lo stesso posto è ambito e richiesto anche da altre entità, che ci assomigliano. Pertanto, in quanto entità che è un io, ossia che possiede un'autocoscienza, affinché io possa trovare il mio posto nel mondo, ho bisogno di desiderare qualcosa che interagisca con me, non un mero oggetto di desiderio. Nasce il desiderio dell'altro, il desiderio che l'altro ci riconosca, il desiderio del suo desiderio (secondo significato di desiderio). Il modo in cui organizziamo, come individui e come società, questi due significati ne produce un terzo, che io definisco *politico* in senso debole.

La dialettica autocoscienziale, operando sul desiderio – sia desiderio di qualcosa, sia desiderio del desiderio dell'altro –, opera sugli oggetti sociali che lo mediano, e dunque finisce per cambiare la società non cambiando le sue basi sociali, bensì la sua rappresentazione immaginaria⁸. Se pensiamo alla dialettica servo-padrone, nel *medium* del lavoro si costituisce

⁶ “§ 273. Lo Stato politico si dirime, quindi, nelle distinzioni sostanziali: a) del potere di determinare e di stabilire l'universale, – potere legislativo, b) della sussunzione delle sfere particolari e dei casi singoli sotto l'universale – potere governativo, c) della soggettività, in quanto decisione ultima di volontà, il potere del sovrano – nel quale, i poteri distinti sono raccolti a unità individuale; il quale, pertanto, è il culmine e il principio della totalità – monarchia costituzionale”, G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 268-269.

⁷ J. Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, Napoli, Guida Editori, 1970.

⁸ Anche se, parlando non proprio in maniera esplicita della trasformazione della società tramite un'operazione sui desideri, non sono pochi gli interpreti che hanno insistito su questa capacità della dialettica di lavorare sul capitale sociale delle relazioni umane, sull'etica, controbilanciando così la sovra-istituzionalizzazione degli apparati di Stato, tendenza che nella riflessione del filosofo tedesco pure non manca. In merito, ricordiamo il lavoro magistrale di E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Milano, Guerini, 1988. Sulla stessa scia, menzioniamo M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione* [1969], Roma-Bari, Laterza, 1975, e, in Italia, la riflessione di R. Finelli (cfr., *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*, Roma, Editori Riuniti,

non soltanto l'oggettivazione di un legame (il servilismo), ma anche la possibilità di portarsi al di là di esso (il superamento della signoria). Si tratta di uno snodo concettuale fondamentale, la cui interpretazione ha avuto esiti storici, ad esempio, nel marxismo interprete di Hegel⁹.

Il superamento del legame di servitù, dunque, è sicuramente la meta di un desiderio di liberazione, ma, per liberarsi da quel legame, il servo deve prima riconoscerlo e, riconoscendolo in qualche modo, lo oggettiva in quanto legame. Questa oggettivazione, infine, libera a sua volta una carica significativa, che spinge a ripensare, e ad aggiungere nuove sfumature, alle precedenti rappresentazioni di quel legame, ovvero libera la possibilità di agire e concepire in maniera alternativa quel rapporto. Hegel, a mio avviso, ribadisce questa rappresentatività del legame del desiderio nella sezione "*La paura*", nella quale – non a caso – è trattata la lotta per il riconoscimento dal lato del servo. La paura del servo non è che gli possa accadere qualcosa, poiché impegnato ad affermare (contro la signoria) un qualche aspetto della propria vita. Questo genere di paura non è che la rappresentazione *psicologica e mentale* del legame con il signore. La paura del servitore hegeliano è, in realtà, ben altro: è la *rappresentazione affettiva* mediante cui egli riconosce il legame in quanto tale con la signoria. È la rappresentazione che il servo ha di sé proprio in quanto coscienza di una negazione, coscienza di essere una *negatività negatrice*¹⁰:

"Tale coscienza [il servo] non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo e quell'istante; bensì per l'intera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. È stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività, il *puro esser-per-sé* che, dunque, è in quella coscienza." [122]

Nella paura il servitore fa esperienza del suo *desiderio di umanità*. Mentre all'inizio, subito dopo l'abbandono della lotta mortale con il signore, si può pensare al servo come a un vigliacco, a un individuo che mette prima di ogni cosa il suo desiderio di mantenersi in vita, nella vita che conseguirà da tale rinuncia, potremmo dire nella storicizzazione di quell'iniziale desiderio, egli scoprirà il suo essere negatività negatrice. In altre parole, nel servilismo non soltanto si fa esperienza dell'annichilito del desiderio personale di avere una soggettività (cosa che potrebbe in effetti non interessare il servo, visto che è stato lui medesimo ad aver scelto, per salvare la propria pelle, di non lottare fino alla morte con l'altro, il signore), bensì in esso il servo scopre un livello più *profondo ed universale* del rapporto che tiene con il suo signore, scopre, cioè, che alla morte e al bisogno dell'altro siamo tutti soggetti, padroni e servi. Scopre che morte e dialettica sociale sono parte fondamentale del desiderio di vita. Non sono tanto i beni materiali che permettono all'altro di rivestire il ruolo di signore. Piuttosto, è

1996). Sulla sovra-istituzionalizzazione dell'etica, rimandiamo al libretto A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato, una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, Manifesto Libri, 2003.

⁹ Marxismo che, difatti, si è progressivamente allontanato dall'empirismo materialistico iniziale, che faceva del lavoro sfruttato dal capitale la condizione storica per l'acquisizione di una coscienza di classe e per l'inizio di un processo politico di emancipazione. Seguendo la linea di argomentazione adottata in questo contributo, chissà che non sia, invece, plausibile asserire che sia stata l'elaborazione di una rappresentazione politico-culturale della soggettività del lavoratore (e non del semplice rapporto di classe) a sostenere l'emancipazione dei gruppi subalterni.

¹⁰ L'espressione è di Kojève.

l'amore e la dedizione del servo che lo rassicurano e lo confermano nella sua signoria¹¹. Ed è proprio per sublimare e tenere per sé la consapevolezza di questa condizione universale che il signore ha bisogno del servo; ed è per questo che l'altro è diventato agli occhi del servo "il signore", e non il semplice vincitore di una lotta a due. Nel servilismo, alla lunga, il servo scopre, perciò, che la paura non è un fatto reale, ma la rappresentazione di un fatto reale. È la gestione politica della paura – non la minaccia reale per la propria vita, ma la rappresentazione condivisa, quindi *sociale*, di questa minaccia – che determina chi è servo e chi signore.

Non vi sono dubbi sulla forzatura che Hegel compie nel caratterizzare con la paura la rappresentazione della coscienza negativa del servo. L'angoscia di morte provocata in questi dal sapere di essere il proprietario del proprio destino, di essere (almeno) il co-responsabile del proprio servilismo, serve allo Hegel della *Fenomenologia* per mantenere nella dialettica del riconoscimento una certa dose di scissione filosofica, che sarà ricomposta solo verso la fine del libro. È, infatti, a conclusione della parte su *La Religione* – prima, cioè, di passare a *Il Sapere Assoluto* – che Hegel farà riconciliare tutte le opposizioni generatrici di movimenti di lotta per il riconoscimento:

"La risoluzione di questa opposizione non avviene mediante la lotta dei due elementi che sono presenti come essenze separate e indipendenti. Nella loro indipendenza è insito che ciascheduno *in sé*, mediante il suo concetto, si deve risolvere in lui stesso; la lotta si spegne soltanto quando ambedue cessano di essere tali mescolanze del pensiero e dell'esserci indipendente, e quando ambedue si fronteggiano a vicenda solo come pensieri. Perché allora, come concetti determinati, essi sono essenzialmente soltanto in rapporto di opposizione; come termini indipendenti, al contrario, essi hanno la loro essenzialità fuori dall'opposizione; così il loro movimento è quello libero e proprio di loro stessi." [475]

Tuttavia, ritengo che, a prescindere dal contenuto politico che si possa dare al desiderio di umanità – se una religione civile che alla fine riconcilerà soggettività e comunità, oppure un più attuale culto laico per la democrazia o i diritti umani, o chissà cos'altro –, il desiderio non solo permanga, ma addirittura si rinvigorisca, soprattutto pensando a società come la nostra, in cui la mediazione tra oggetti del desiderio e desideri di riconoscimento assurge a un ruolo così importante. Infatti, se ancora la dialettica tra servi e padroni di Hegel avveniva in un mondo in cui le parti in lotta erano più facili da individuare, in cui, peraltro, il desiderio di umanità di buona fetta della popolazione mondiale non era ancora stato riconosciuto e spingeva su questa via, oggi che, almeno sulla carta, la dignità e l'integrità di ogni essere umano (e anche di molti esseri viventi non-umani) è diventato un valore indiscutibile, le *lotte mortali* non per questo sono sparite, ma tendono piuttosto a camuffarsi maggiormente con la realtà sociale, a non emergere in maniera capitale. In ciò siamo sospinti dal sistema capitalistico, che ci organizza quotidianamente bisogni e soddisfazioni. Siamo tutti, sulla carta e per diritto, un po' più padroni di noi stessi, ma nei fatti anche un po' più schiavi dei nostri desideri, e, quando arriviamo davanti alle istituzioni a chiedere un riconoscimento per noi stessi o per i nostri sodali, in realtà ci presentiamo rivendicando identità quasi mai autentiche.

¹¹ Una condizione lavorativa svantaggiata e oppressiva da sola non basta perché ci sia servilismo. La ristrettezza materiale deve trovare una sua spiegazione in una previa rappresentazione del rapporto tra servitù e signoria, in una qualche cultura su cui le due parti, in un modo o nell'altro, insistono avendo in precedenza condiviso significati politici.

Al contrario, le scegliamo con la *funzione strategica e valutativa* di dare rappresentazione ai nostri legami momentanei, ossia di offrire a noi stessi e al mondo giustificazioni che ci aiutino ad entrare e ad uscire dal desiderio del desiderio altrui¹². E parlo in effetti di una “funzione strategica e valutativa” poiché non sono del tutto convinto che l’autocoscienza, tramite il desiderio e in particolare il desiderio di riconoscimento, giunga a una sorta di auto-comprensione *ontologica* della reciprocità morale con l’altro¹³. È indubbiamente vero che il soggetto imparando a desiderare l’altro arriva a concepirsi come membro vivente del genere umano, ma questa scoperta non è la risposta alla domanda ontologica “chi siamo?”, quanto piuttosto alla domanda politica “che facciamo?” (“fin dove possiamo agire?”). In questo senso ho parlato di un significato politico *minimo* del desiderio: dalla consapevolezza sociale del desiderio si giunge a capire che parteggiare è giusto e che questa giustizia deve conciliarsi con il fatto politico che parteggiamo perché siamo umani, o meglio perché *vogliamo essere umani*. Cosa significhi “essere umani” è il risultato di contesti storici specifici.

Ed ecco perché, a mio parere, il desiderio hegeliano può diventare un tema interessante su cui tornare a riflettere. Perché, per davvero, si presta molto alla comprensione di come stia cambiando l’ordine sociale, Mi pare che le nostre società stiano passando da forme di contratto politico basate sullo scambio diritti-doveri a forme di contratto tuttora da definire in cui sussistono due possibili poli da accordare, diritti e desideri, ma che ancora non abbiamo trovato le giuste formule per la stipula.

¹² La funzione *strategica e valutativa* del desiderio si avvicina molto ai presupposti da cui muovono le letture di Robert Pippin e Robert Brandom dell’autocoscienza in Hegel. Nonostante le tante differenze, entrambi concordano nel pensare che l’essere dell’autocoscienza per se stessa – lo stare di fronte a sé dell’autocoscienza – sia qualcosa di esprimibile nei termini di un “valutare”, “ritenere” [*taking in*]. Per lo stesso motivo sono dell’idea che non per forza ciò che uno ritiene di sé deve essere ciò che quell’essere è in sé e per sé. Ci si può infatti sbagliare sul proprio conto. Ma la concezione sbagliata di sé – essi affermano – è comunque una rappresentazione essenziale di come la coscienza è per se stessa nel suo essere autocosciente. In questo senso Brandom sostiene che gli esseri umani non hanno nature ma storie. Cfr. R. Pippin, *op. cit.*; Brandom R., “La struttura del desiderio e del riconoscimento: autocoscienza e auto-costituzione”, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Milano, Mimesis, 2009, pp. 261-289.

¹³ Mi pare sia questa la conclusione che Honneth tragga dallo svolgimento sociale del desiderio hegeliano. Il desiderio, una volta che ha edificato il lato empirico della soggettività, aiutandola a costruire una realtà sociale, passa alla costruzione di una sorta di “seconda natura”, la struttura morale della reciprocità nella quale trova poi espressione il desiderio di riconoscimento. “Innanzitutto occorre chiedersi quale possa essere il bisogno qui inteso, un bisogno che, stando a Hegel, può venir soddisfatto solo alle condizioni di una negazione reciproca.” [...] “lo potremmo chiamare «bisogno ontologico», in quanto è volto a confermare una determinata rappresentazione riguardante l’essere (*Seinscharakter*) della realtà”, in: Honneth A., “Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell’autocoscienza”, in *Iride*, XX, 3, 2007, pp. 573-584, qui p. 581. Penso invece che il bisogno sia *ontologico* unicamente in funzione pratico-sociale: così come può essere *presupposto* può essere *posto*. Per come la vedo io, è il passare dal presupposto all’essere posto che dà al desiderio un carattere sia politico che umano. “Politico” perché, in quanto essere umani che desideriamo il desiderio altrui, dobbiamo lottare per dare senso alla nostra realtà sociale. “Umano” perché ogni lotta politica svela (o dovrebbe svelare) la non-natura ontologica dell’umanità, il fatto cioè che qualsiasi definizione possiamo dare all’ente uomo per distinguerlo realmente dalle altre “cose”, si tratterà comunque del risultato di un togliere e mettere, di un costruire per sfasciare (e viceversa), che sono la cifra della vita sociale.

Conclusioni.

Esiste un significato **“cognitivo”** del desiderio in Hegel. Si tratta del significato primo e più realistico. L'attività del desiderare costringe l'intelletto a dover trovare una “legge” [*“Gesetz”*] per poter “spiegare” [*“das Erklären”*] l'apparenza delle cose. In questo modo, la realtà del desiderare viene a cadere nella realtà delle cose e questo realismo non fa che restituire alla coscienza l'immagine di un “mondo invertito”, come lo chiama Hegel. Nell'inversione intellettuale del mondo, tuttavia, la coscienza fa esperienza di sé come scissione. In quanto coscienza si trova a dover mediare tra due rappresentazioni totalmente opposte, una fuori dall'altra: la coscienza della cosa e la coscienza di sé. Fin qui il significato cognitivo del desiderio. Da questo punto in avanti entra in scena l'altro e il desiderio acquisisce un significato **“relazionale”** e **“sociale”**.

Nel mondo invertito la coscienza si trova scissa in una contraddizione che pure la costituisce. In quanto coscienza sa dell'oggetto e sa di sé, ma non riesce ad avere esperienza reale di questa unità, dell'unità dell'io. In altre parole, la coscienza non riesce a porsi concretamente a oggetto di se stessa. Questo fino a quando non scopre che la riflessione che la porta al compimento della propria unità non sta in sé, ma nell'altro. L'autocoscienza diventa possibile soltanto nel momento in cui si sente oggetto del desiderio di un'altra autocoscienza e perciò si riconosce. Il significato relazionale e sociale del desiderio fa entrare l'io e l'altra coscienza nell'ordine dei rapporti reciproci, quindi vissuti. Si tratta dell'ordine della storia e della società nel suo complesso, all'interno delle quali il desiderio si veste di un significato ulteriore, **“politico”** in senso debole.

Con l'ingresso nella storia e nella società, l'io e l'altro non sono più soli nel loro legame. Il riconoscimento che li legava a livello relazionale, se guardato dalla prospettiva della società, risulta non essere più l'unica fonte di mediazione e di soddisfazione del desiderio dell'altro. Al contrario, ogni riconoscimento intersoggettivo non è che un modo in cui il desiderio del desiderio dell'altro si può articolare, a partire dai differenti oggetti sociali che lo mediano. Se così stanno le cose, l'altro non è più né qualcuno né qualcosa, ma un desiderio di umanità variegato, che non può avere un'unica rappresentazione, bensì crearne e distruggerne sempre di nuove. Questa carica, tanto emotiva quanto razionale, di sapere costruire spazi condivisi, ma anche di saper scavarci all'interno solchi e confini, credo, sia spiegabile unicamente pensando che il desiderio agisca anche a un livello terzo rispetto alle cose e ai rapporti tra le persone. Il desiderio di umanità, come l'ho chiamato, è il significato che il desiderio libera a livello politico, nella società come sistema organizzato socialmente e istituzionalmente.

Si tratta, sono consapevole, di un significato del desiderio che, partendo da Hegel, va molto oltre. Ritengo, tuttavia, che in un mondo come quello odierno, in cui il lavoro e la tecnologia – per Hegel strumenti fondamentali per ottenere il riconoscimento sociale – producono piuttosto una dissimulazione della dialettica del riconoscimento sociale, una possibilità di attualizzare e continuare la filosofia hegeliana debba prevedere qualcosa di inusuale e insolito, come il prendersi cura non tanto dei legami degli individui quanto della possibilità di poterli vivere diversamente.