



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN FILOSOFIA

La Begierde nella “Fenomenologia dello spirito” di Hegel:
interpretazioni contemporanee di A. Kojève, J. Butler e R. Pippin

Presidente del corso di studi: Giovanni Catapano

Coordinatore d’indirizzo: Antonio Da Re

Supervisore: Luca Illetterati

Tesista: Leonardo Madonna

Ai miei genitori: per tutto il supporto
che hanno fornito ai miei studi

Indice

5	Introduzione
I. Ricezione di Hegel nel XX secolo in Francia: Kojève sulla <i>Begierde</i> nella <i>Fenomenologia dello Spirito</i>	
8	1.1 Introduzione alla sezione
8	1.2 Struttura e sviluppo della <i>Begierde</i> hegeliana in Kojève
10	1.3 Lotta e formazione dell'autocoscienza "autonoma" (signorile) e non-autonoma (servile)
11	1.4 Storia e sua eclissi: destino de <i>le Desir</i> e dell'umano nella post-storia
14	1.5 Confronto con la critica
15	1.6 Confronto con l'originale testo hegeliano
16	1.7 Conclusione: lo Hegel di Kojève e la filosofia della morte
II. Hegel nella contemporaneità, interpretazione del desiderio e formazione del soggetto nella produzione di Judith Butler:	
18	2.1 Introduzione alla sezione
19	2.2 Desiderio e soggettività formantesi in <i>Soggetti di desiderio</i>
21	2.3 Signoria e Servitù hegeliane in Judith Butler
23	2.4 Judith Butler lettrice di Hegel con gli occhi di Michel Foucault
25	2.5 Corpo, forma, plasticità in <i>Che tu sia il mio corpo</i> di Judith Butler e Chaterine Malabou
26	2.6 Conclusione della sezione: Butler in dialogo con Hegel

	III. Lo Hegel d'oltreoceano: interpretazione della <i>Begierde</i> hegeliana e del momento autocoscienza secondo Robert B. Pippin
28	3.1 Introduzione alla sezione
29	3.2 L'interpretazione di R. Pippin: sull'affermazione hegeliana secondo cui l'autocoscienza è <i>"in generale desiderio"</i>
32	3.3 L'interpretazione di R. Pippin: sull'affermazione hegeliana secondo cui <i>"l'autocoscienza raggiunge il proprio appagamento solamente in un'altra autocoscienza"</i>
36	3.4 Confronto con la critica: un <i>excursus</i> nel dibattito americano contemporaneo
37	3.5 Confronto con Hegel
39	Conclusione
42	Note
48	Riferimenti bibliografici

Introduzione

Lo scopo che la presente introduzione si prefigge di adempiere è triplice. Anzitutto ciò che si intende fornire al lettore è un inquadramento generale su quelli che saranno gli obiettivi del seguente lavoro di tesi, dopodiché sarà opportuno rendere note alcune indicazioni metodologiche e di struttura del testo, per poi infine fornire una breve presentazione degli interpreti che sono stati presi in considerazione. L'oggetto d'analisi che si andrà a sondare è costituito dalle interpretazioni di Alexandre Kojève, Judith Butler e Robert Pippin rispetto alla *Begierde* per come essa è presentata nella *Fenomenologia dello spirito* di G. W. F. Hegel. Il presente lavoro assumerà allora il carattere di un'indagine critica rispetto all'attinenza che le interpretazioni dimostrano nei riguardi dell'originale pensiero hegeliano. Non si mancherà altresì di sviluppare i tratti peculiari di ciascun autore, anche qualora assumessero toni originali se non addirittura differenti rispetto al filosofo della *Fenomenologia*. Per quanto concerne la struttura del testo (a seguito della presente introduzione), lo stesso si articola in tre *sezioni*, ciascuna dedicata ad uno/a specifico/a interprete; a loro volta le sezioni sono ripartite in diversi *paragrafi* i cui titoli sono riportati nell'indice. Per ciascuna sezione il lavoro si struttura alla seguente maniera: come prima cosa si analizzerà l'interpretazione della *Begierde*, operata da ciascun autore attingendo a differenti risorse concettuali, poi verrà operato un confronto tra la prospettiva ermeneutica interessata e altre fonti critiche, mentre la conclusione di ogni sezione sarà dedicata ad un dialogo diretto con lo Hegel della *Fenomenologia*. Prima di fornire una breve presentazione degli interpreti di nostro interesse nel presente lavoro, è bene prendere nota delle abbreviazioni utilizzate nel testo: per il testo della *Fenomenologia dello spirito* si è optato per la sigla *PbG* (dal titolo originale tedesco *Phänomenologie des Geistes*), mentre per il testo di A. Kojève *Introduzione alla lettura di Hegel* si è ripresa la sigla *ILH*, utilizzata nella traduzione italiana del testo a cura di Gian Franco Frigo. Le indicazioni appena fornite dovrebbero essere sufficienti al lettore comprendere la struttura generale del testo. Per quanto riguarda invece la presentazione degli autori, la stessa seguirà in questo ordine: Alexandre Kojève (sezione I), Judith Butler (sezione II) e Robert Pippin (sezione III). A. Kojève è senz'altro stato una figura essenziale per una certa ricezione di Hegel in Francia; i corsi parigini che il filosofo franco-russo tenne presso l'*École Pratique des Hautes Études* tra il 1933 e il 1939 furono l'occasione perfetta che Kojève ebbe per diffondere il proprio Hegel tra molti dei maggiori intellettuali francesi dell'epoca. Grazie a Remo Bodei si può iniziare a farsi un'idea del tipo di rapporto che intercorre tra Kojève e il filosofo di Stoccarda; come riportato da Gian Franco Frigo in postfazione a *ILH*, Bodei avrebbe osservato che l'hegelismo di Kojève era così onnipervasivo e così eterodosso rispetto alla tradizione culturale francese da *“risultare paradossalmente atipico, quasi un'altra filosofia che si formava per coagulazione attorno al nome di Hegel, pur presentandosi come l'unica autentica interpretazione di essa”*¹. In particolare, il maggior punto di interesse dell'impianto interpretativo di Kojève consiste nella decisione di tradurre la

Begierde hegeliana con “*desiderio di desiderio*”, o “*desiderio antropogeno*”. Questa operazione, per quanto si rivelerà estremamente feconda, assume i connotati di un vero e proprio tradimento dell’originale pensiero hegeliano espresso nella *PbG*, ove la *Begierde* abbraccia una gamma di significati che parte dalla concupiscenza, come desiderio famelico legato al sentimento di sé per giungere fino al desiderio di riconoscimento (*Anerkennung*). La traduzione di *Begierde* effettuata da Kojève è funzionale all’instaurazione di una dialettica che vede contrapposto l’umano e il suo desiderio antropogeno alla condizione animale portatrice di un desiderio come bisogno. La dialettica di questi desideri si caratterizza in *IHL* con connotati marcatamente storici e l’esito a cui giungerà l’interprete, ossia la celeberrima *fine della storia*, non rappresenterà altro che l’eclissi della *Begierde* e il conseguente accesso dell’umano ad una condizione post-umana o di animalità mediata, come si cercherà di mostrare nella sezione I. Nella seconda sezione invece, il ritratto della *Begierde* assume toni assai differenti da quelli precedentemente esaminati: è questo il luogo in cui si prende in esame la parte della produzione di Judith Butler in cui l’autrice si confronta, tra le altre cose, con il tema del desiderio in Hegel (in particolare la produzione butleriana esaminata consiste in “*Soggetti di desiderio*” e “*Che tu sia il mio corpo*” scritto a quattro mani con Catherine Malabou). Se la *Begierde* illustrata da Kojève enfatizza, spesso con toni eroici, il carattere trascendente e trasformativo che l’azione umana imprime nella storia e nel mondo; Judith Butler resta quanto mai lontana possibile dal fornire una caratterizzazione storica alla cornice concettuale che ruota attorno alla *Begierde*. Del resto, è lo stesso R. Pippin a sostenere che Butler collochi il soggetto fenomenologico entro un contesto metafisico opaco, evidenziando così la negligenza che l’autrice mostra nei confronti dell’aspetto storico della *PbG*. Non per questo sarebbe legittimo accantonare l’interpretazione di Butler, anzi, alcuni elementi specifici ne testimoniano appieno la fecondità speculativa. Il grande merito di questa interprete consiste nelle modalità con cui la tematica del desiderio viene posta in stretto legame con il tema dell’acquisizione di identità da parte del soggetto formantesi. A tal proposito, il perno attorno a cui ruota tutta la lettura butleriana consiste nell’hegeliana assunzione dell’alterità come presupposto imprescindibile nel processo di acquisizione di identità. L’altro grande tema che trova posto in questa interpretazione è quello del corpo, che assume così un ruolo centrale nel capitolo IV della *PbG* al pari di quello già detenuto dall’autocoscienza. È proprio sulla base di un simile concetto, quello di autocoscienza, che getta le basi l’impianto interpretativo di R. Pippin analizzato nella sezione III del presente lavoro. Nel testo “*Sull’autocoscienza in Hegel*” il compito che il filosofo americano si prefigge è fondamentalmente quello di sviscerare il significato dell’identità posta da Hegel tra autocoscienza e desiderio, per poi successivamente spiegare cosa significhi che “*l’autocoscienza (...) è solamente come qualcosa di riconosciuto*”. Come evidenziato da Luca Corti in “*Ritratti hegeliani*”, l’analisi di Pippin è attraversata da un apparato concettuale molto fecondo che si rifa alle nozioni di: appercezione, autorevolezza, norma e spazio delle ragioni (nella significazione che i termini assumono in Pippin). L’importanza rivestita da una tale interpretazione sta in quella che L. Corti definisce come un’importante “*operazione d’immagine*”³, ossia la riqualificazione che Pippin compie

di Hegel in America. A tal proposito, il merito che spetterebbe all'interprete americano sarebbe stato quello di affossare l'infondato ritratto di Hegel come pensatore metafisico, in favore di una sua rilettura in chiave epistemologica.

Sezione I: Ricezione di Hegel nel XX secolo in Francia: Kojève sulla *Begierde* nella *Fenomenologia dello Spirito*

1.1 Introduzione alla sezione:

L'intento della presente sezione consiste nel ricostruire l'interpretazione di Alexandre Kojève sulla *Begierde* nella *Fenomenologia dello Spirito* di G.W.F. Hegel per come essa è stata presentata nei corsi parigini presso l'*École Pratique des Hautes Études* (tenutisi dal 1933 al 1939), successivamente raccolti e pubblicati da Raymond Queneau nel 1947 sotto il titolo di "*Introduction à la lecture de Hegel*". Lo scopo ultimo che si intende perseguire mediante questa analisi non è da intendersi come meramente archeologico, quanto più critico; infatti, ciò che è qui in questione sta nell'evidenziare la grandezza ed i limiti dell'interpretazione kojèviana della *Begierde* rispetto all'originale testo hegeliano della *Fenomenologia dello Spirito* e rispetto alla critica successiva a Kojève. La scelta di trattare questo specifico interprete è motivata dal ruolo che le lezioni di Kojève hanno giocato nella ricezione di Hegel ed in particolare della *Fenomenologia dello Spirito* nel XX secolo in Francia (e altrove) e la cui eco è stata senza alcun dubbio amplificata smisuratamente dalla presenza ai corsi kojèviani di illustri intellettuali dell'epoca, tra cui figurano: J. Lacan, G. Bataille, M. Merleau-Ponty, Raymond Queneau, J. Hyppolite, A. Breton ed altri ancora. Trattasi di un'interpretazione, quella di Kojève, dichiaratamente originale rispetto al testo di partenza, il cui fine (stando alle parole dello stesso Kojève¹) non sarebbe stato solo accademico, bensì altrettanto e forse soprattutto politico che "*(...) si prestasse ad aiutare la causa progressista in Occidente tra le due guerre (...)*"².

1.2 Struttura e sviluppo della *Begierde* hegeliana in Kojève:

L'incipit dell'intera opera *ILH*, che prende il nome di "*A guisa di introduzione*", è senz'altro esemplare; il capitolo si apre infatti con l'affermazione: "*L'uomo è Autocoscienza*"³ e per tutta la sua lunghezza si propone come un'interpretazione della sezione (A) *Autonomia e non autonomia dell'autocoscienza: signoria e servitù* del capitolo (IV) *La verità della certezza di sé stesso* della *PbG*. In quanto seguirà si tratterà di analizzare gli snodi essenziali dell'argomentazione kojèviana in questo primo capitolo, così da poterla successivamente contestualizzare e problematizzare, prima rispetto ad un confronto con la critica successiva a Kojève e poi in riferimento allo stesso Hegel. Il punto di partenza consiste nel comprendere in che termini Kojève intenda il passaggio dal momento coscienza a quello dell'autocoscienza, illustrato come ritorno in sé della coscienza contemplativa. Per tutta la durata della contemplazione è solamente l'oggetto a rivelarsi, non il soggetto, che anzi si trova smarrito nell'oggetto conosciuto. La sola cosa che può richiamare a sé questa coscienza contemplativa è per Kojève un desiderio, inizialmente declinato in maniera del tutto legata alla

necessità biologica di soddisfare certi appetiti e che potremmo rendere con il termine *bisogno*. Come appena accennato il passaggio in questione è mediato dall'istanza desiderativa della *Begierde*, tradotta da Kojève con *“le Desir”*, il Desiderio. Lo sviluppo del cosiddetto desiderio porterà alla risoluzione del momento autocoscienza, quando cioè il *sapere* di questa si risolverà nella sua *verità*, la cui insufficienza implicherà tuttavia il necessario passaggio alla *Vernunft*. Con quanto appena illustrato l'interprete intende sostenere che è lo stesso *essere autocoscienza* dell'uomo ad implicare la struttura del desiderio, il cui impulso distoglie dalla quiete contemplativa e genera l'inquietudine che spinge all'azione; la quale, in quanto esito di una dimensione desiderativa, tende a soddisfarlo mediante l'annichilimento dell'oggetto desiderato. In tal senso l'azione si caratterizza come *negazione* del dato, dell'oggetto desiderato. In rapporto a questa datità, sostiene Kojève, la *“negatività negatrice”*⁴ dell'azione è necessariamente positiva: nell'annichilimento della cosa/oggettività, l'azione pone a sostituzione di quella la realtà soggettiva. Questo consente all'interprete di stabilire che *“Il contenuto positivo dell'Io, costituito dalla negazione, è una funzione del contenuto positivo del non-Io (datità) negato”*⁵. Ecco illustrata la struttura generale del desiderio dello Hegel kojèviano. Ora, data la naturalità della cosa negata dall'azione del desiderio e quanto detto sulla formazione della soggettività in virtù di quella stessa azione negatrice/assimilatrice, Kojève ne deriva a ragione che la soggettività formantesi si configuri come io naturale/cosale, un io animale, rivelantesi a sé e agli altri come *“Sentimento di sé”*⁶, che tuttavia *“Non arriverà mai all'autocoscienza”*⁷. Essenzialmente questa prima configurazione del desiderio consiste nel meccanismo animale di conservare la propria vita biologica annichilendo ed assimilando gli oggetti naturali in grado di soddisfare questo fine biologico. A questo punto, il passaggio che conduce dal desiderio inteso come *bisogno* (animale) a quello che Kojève nomina come *“desiderio antropogeno”*⁸ (che successivamente potrebbe essere reso nel testo con il termine francese *“le Desir”*), risulta essere forse eccessivamente sbrigativo. Ciò che viene illustrato è semplicemente che per compiere il salto dal bisogno al desiderio antropogeno è necessario che il l'oggetto desiderato non sia più di carattere naturale, ma appunto non-naturale. Ebbene l'unico oggetto in grado di soddisfare questo requisito, sostiene Kojève, è un altro desiderio antropogeno, che *“ (...) assunto come tale (...) è un vuoto irreal”*⁹, ovvero sia una non-cosa, realtà che è altra dalla datità di carattere spaziale/materiale e pertanto non naturale. Ora, per comprendere la necessità di questo passaggio mi servirò dell'analisi di due autori italiani, la cui esposizione, seppur formalmente differente, sostiene la medesima tesi di fondo. Trattasi *in primis* di Lucio Cortella¹⁰, ed in secondo luogo di Mario Farina¹¹. Nella forma esposta da Cortella, è evidenziata la necessità dell'autocoscienza di desiderare un oggetto che sia un suo momento ed al tempo stesso indipendente da essa (necessità che trova fondamento nella natura dell'autocoscienza come realtà che ha sé nell'altro da sé). Questa condizione non può essere soddisfatta da un mero oggetto, ma solamente da un altro soggetto; solamente una tale entità può offrire a *“le Desir”* dell'autocoscienza qualcosa che sia contemporaneamente dipendente (negandosi si fa dipendente) ed indipendente (si nega in virtù della propria autonomia). Questo è il cuore dell'argomentazione di Cortella su questo punto¹².

Detto ciò, l'analisi delle lezioni kojèviane ha ormai raggiunto un punto cruciale rispetto all'intero del suo impianto interpretativo: è questo il luogo dove si apre al lettore la tematica del desiderio specificamente umano (chiamato da Kojève desiderio antropogeno): il desiderio di essere riconosciuti come autocoscienze autonome, ossia desiderio di riconoscimento (*Anerkennen*). Riconoscimento che, tutt'altro dall'essere realizzabile nell'immediatezza, sarà effettivo solo in maniera monca attraverso la *lotta a morte* tra le autocoscienze (e come tale non effettivo) e che dovrà attendere sino all'apice del cammino fenomenologico e l'avvento del sapere assoluto per assumere appieno la propria realtà effettiva. Le condizioni di questa lotta consistono nell'hegeliano *"fare duplicato: fare dell'altro* (perseguire la morte dell'altro) *e fare tramite sé stesso* (mettere a rischio la propria vita)"¹³ fa notare M. Farina. Dove il perseguimento della morte altrui consisterebbe nella conservazione dell'aspetto della *Begierde* di annichilimento dell'oggetto desiderato, mentre la messa a repentaglio della vita aprirebbe l'inedita dimensione umana¹⁴.

1.3 Lotta e formazione dell'autocoscienza "autonoma" (signorile) e non-autonoma (servile)

Conviene ora che si ripercorra la dialettica della *lotta a morte* ed i suoi esiti per come esposti da Kojève. Il luogo in cui Kojève ripercorre la dialettica della lotta tra due autocoscienze consiste perlopiù, ma non esclusivamente nell'inizio di *ILH*, in *"A guisa di introduzione"*. L'esposizione è la seguente: nell'incontro tra due autocoscienze (che a ben vedere Kojève nota giustamente non essere ancora tali in quanto non ancora riconosciute) si instaura la lotta volta a far sì che l'autocoscienza avversaria si neghi come realtà autonoma e con ciò si istituisca come l'unico oggetto in grado di soddisfare il desiderio dell'autocoscienza. Affinché ciò avvenga occorre che innanzi all'avversaria, l'autocoscienza si dimostri sprezzante della propria vita biologica, la cui conservazione è messa a rischio in vista del soddisfacimento del desiderio antropogeno. Solo quella tra le due che sia disposta a disprezzare la dimensione biologica in vista di quella umana potrà essere "riconosciuta" in quanto autocoscienza autonoma, ovverosia libera dai vincoli della vita biologica. La prima tra le due a cedere nella lotta, dinnanzi all'angoscia della morte, del proprio annichilimento totale come vivente (essendo la morte il nulla assoluto, la negatività pura, nota Kojève), si dimostrerà attaccata alla vita biologica e pertanto trattata come tale: una coscienza di medesimo grado di quella animale a prescindere dalla costituzione biologica del suo essere umana, "autocoscienza" non-autonoma, *"apparentata alla polvere"*¹⁵, servile proprio in quanto asservita a quella che di contro si configurerà come autocoscienza signorile. Si noti bene ciò che Kojève evidenzia, ossia che in tale lotta non è la morte biologica dell'avversario ciò che si persegue; questa negazione sarebbe infatti astratta e costituirebbe un'impasse nel riconoscimento auspicato dall'autocoscienza. Necessaria è invece una negazione dialettica, per mezzo di cui ad essere negata è l'autonomia, la dimensione umana dell'avversario. Ora, al servo così costituito spetta il compito di soddisfare i desideri del signore a cui è asservito e tale mansione è svolta

per mezzo dell'azione (*Tun*) del lavoro, tramite cui forma dei prodotti a partire dalla datità naturale atti alla soddisfazione dell'autocoscienza signorile, che mediante la consumazione degli stessi ne trae godimento. Già qui sono insiti tutti i presupposti per il rovesciamento dialettico delle figure *Signoria-Servitù*: il signore, infatti, è riconosciuto come tale da un altro a cui non è concessa la dignità di essere autocoscienza in grado di riconoscere. Il servo non può appunto riconoscere in maniera autentica in quanto autocoscienza non-autonoma. A tal proposito Kojève parla di un'*impasse* esistenziale del signore, semplicemente un'altra maniera per evidenziare il misconoscimento da parte del servo e l'impossibilità del signore di proseguire nel cammino fenomenologico. Se in un primo momento è detto che la verità dell'autocoscienza servile si situa fuori di lei in quella signorile (appunto in quanto tutte le azioni del servo sono compiute in vista non della sua propria volontà ma di quella signorile), ora questo rapporto si rovescia: la verità dell'autocoscienza può trovare il suo sviluppo solamente nella coscienza servile. Solo questa, infatti, sviluppa la verità dell'autocoscienza come realtà che ha sé nell'altro da sé (come *concetto dello spirito*) ed è precisamente l'azione del lavoro svolto dal servo che la mette in grado di fare ciò. Tramite questa l'oggetto dato-naturale è trasformato in una realtà soggettiva, nell'opera prodotta (altro da sé) il servo è dunque in grado di ritrovarsi (sé) e parimenti può così trasformare il mondo. Kojève nota però che tutte le azioni del servo sono pur sempre svolte sotto i vessilli del signore. Sotto questa luce, tutto il restante sviluppo fenomenologico consisterà allora per l'interprete come il cammino della " (...) *Servitù laboriosa, la sorgente di ogni progresso umano, sociale, storico*"¹⁶, in tal senso la storia è definita come "*la storia del Servo lavoratore*"¹⁷. Non v'è dubbio, Kojève coglie il punto essenziale della socialità umana come fondata sul desiderio e dunque sul riconoscimento (oggetto del desiderio antropogeno), cionondimeno l'interpretazione kojèviana di questa parte del testo hegeliano (lotta tra signoria e servitù) apparirà meno ricca di quanto invece non siano le interpretazioni di autori successivi a Kojève che verranno illustrate nella sezione dedicata al dialogo con la letteratura critica. Terminata la ricostruzione dell'interpretazione kojèviana della signoria e servitù hegeliane, conviene ora che si prenda in esame la modalità di sviluppo storico di cui la figura servile si fa promotrice nell'analisi di Kojève, nonché gli esiti di tale processo, culminante nella kojèviana *fine della storia*. L'importanza di tale analisi sta nel comprendere cosa ne sarà, a storia conclusa, del desiderio antropogeno e quindi del destino spettante all'umano con l'eclissi storica.

1.4 Storia e sua eclissi: destino di "*le Desir*" e dell'umano nella post-storia

In "*A guisa di introduzione*" Kojève fornisce tre definizioni fondamentali di storia: la già citata storia come storia del servo lavoratore, indissolubilmente connessa alla storia come dialettica del signore e del servo (senza il primo a negare la pretesa di autonomia del secondo, infatti, lo sviluppo storico nell'ottica kojèviana non avrebbe nemmeno modo d'iniziare) e la storia umana come "*Storia dei desideri desiderati*"¹⁸. Questa ultima definizione risulta essere perfettamente in linea con la traduzione/deformazione della

Begierde hegeliana resa da Kojève con *Desiderio di desiderio*. Secondo quanto già detto, questo tipo di desiderio antropologico non conserverebbe nulla del biologico su cui si installa (a differenza che in Hegel); il divenire dell'uomo portatore di questo tipo di desiderio, sarà allora il divenire dell'uomo hegelokojéviano e non dell'originale uomo hegeliano. Come conseguenza fondamentale la parabola storica assumerà, secondo il filosofo franco-russo, una traiettoria ed un senso ben differente rispetto a quello presentato nella *PbG*. È giunto dunque il momento di ricostruire il nesso tra *le Desir* e tempo/avvenire per come trattato in *ILH*. Riprendendo l'eredità dell'interpretazione dello Hegel di Koyré, Kojève muove una distinzione tra tempo biologico e tempo umano (*Tempo*). Il desiderio antropogeno trascende in toto il tempo biologico ed "istituisce la temporalità ex nihilo"¹⁹ come tempo umano, che nella lettura di Kojève si configura come "progressivo annichilimento del Mondo (realtà spaziale/cosale data) da parte del soggetto desiderante"²⁰. Questa esperienza di annichilimento della realtà data proietta l'essere (umano) desiderante in una realtà intrinsecamente progettuale; è in tal senso che per Kojève il futuro scaturisce dal movimento del desiderio antropogeno. In tal senso si comprende l'affermazione kojéviana per cui: "Il Desiderio, cioè il Tempo, è un buco (nel mondo come spazio)"²¹, ovvero sia la negazione dello spazio. Secondo tale prospettiva emerge chiaramente che il *Tempo* non possa darsi se non in seno allo spazio. L'uomo nel mondo è a ragione detto essere *Tempo* da Kojève²², ossia un nulla annientante l'essere o anche *morte incarnata*. In altri termini l'uomo è la totalità, istituita come identità delle parti (tolte nell'intero) di identità pura (vita animale/biologica) e negatività pura (morte, nulla assoluto, coscienza)²³. Tuttavia, questa naturalità dell'umano è solo residuale in Kojève, il che lo autorizza (pur così tradendo Hegel) a concludere che, una volta soddisfatto il desiderio antropogeno, l'uomo storico giunge a perfezione, ossia non ha ulteriore spazio di sviluppo. In tal senso alla fine della storia l'uomo muore assieme al suo desiderio. Questa morte si realizza a riconoscimento soddisfatto, il che richiede niente di meno che l'intero dello sviluppo storico affinché possa avere luogo. Lo sviluppo storico ha la sua forza motrice nel lavoro servile, che muta il mondo naturale in un mondo tecnico/umano e così formandolo progredirà nella storia attraverso tutte le tappe di mancato riconoscimento, fin quando non riconoscerà nella propria opera nient'altro che sé stesso e non sussisterà allora più alcuna differenza tra *soggetto* e *oggetto*. In merito allo sviluppo storico, la lettura di Kojève che vede in Napoleone il servo che porta la storia a compimento sembra essere coerente con l'originale testo hegeliano della *PbG*. Dopo l'operato napoleonico ciò che rimane da fare prima di "decapitare" definitivamente la storia è prendere coscienza di tale operato: operazione che assumerebbe realtà per mano di Hegel, nell'immane presa di coscienza di unità del soggetto e dell'oggetto che è la *PbG*. Hegel-filosofo per mezzo del ricordo (*Erinnerung*) del cammino fenomenologico realizza in quest'ottica la meta della filosofia, l'unità di sapere e verità e così facendo egli diverrebbe il saggio, sapere assoluto incarnato. L'opera compiuta da Napoleone si configura con l'istituzione di uno *Stato omogeneo universale*²⁴ (lo stato di stampo napoleonico che investe l'Europa intera a seguito della battaglia di Jena del 1806) in cui tutti gli individui (particolarità) sarebbero riconosciuti in

quanto tali e a loro volta si riconoscerebbero in quella universalità. Prendendo coscienza dell'azione napoleonica e di tutto il cammino storico che l'ha resa attualizzabile, Hegel rappresenterebbe l'ultimo uomo (prima di incarnare la figura del saggio) in quanto una volta presa coscienza del desiderio antropogeno di riconoscimento come realizzato, non sarebbe più possibile desiderare alla medesima maniera dell'uomo storico. In tal senso con l'eclissi della storia, non si darebbero più i presupposti di un'esistenza umana propriamente detta. La condizione più plausibile a cui perviene così l'umano nella post-storia, al di là delle svariate interpretazioni successive e del cambio di prospettiva interno allo stesso impianto kojéviano, sarebbe una sorta di post-umanità, di post-storicità dovuta al venir meno del desiderio antropogeno (ormai soddisfatto) che proietterebbe l'uomo in un'animalità mediata dal processo storico (non da leggersi con un ritorno all'animalità di partenza). Del *Desir* non resterebbe allora che una fiamma fatua e la sua negatività, completamente soppressa, si troverebbe rifugio in forma di ricordo nel testo della *PbG*. Ora, se i limiti dell'idea di *fine della storia* della prima edizione di *ILH* sono relativamente semplici da evidenziare, l'*Aggiunta alla seconda edizione*²⁵ rende quest'idea notevolmente più resistente rispetto ad un'eventuale critica. Nel "*Corso dell'anno 1938-1939 – Lezione dodicesima*", la fine della storia comporta per Kojève la "*cessazione dell'Azione nel senso forte del termine, il che praticamente vuol dire: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni*"²⁶; risulta quasi superfluo il rinvio ad avvenimenti nel nostro passato più prossimo e nel nostro presente in grado di gettare ombra su quella affermazione, vedasi a tal proposito lo scoppio della guerra in Ucraina (2022) o le violente tensioni attualmente dilaganti in Iran tra il regime e la popolazione locale. Nemmeno con la natura la negatività ha smesso di dover fare i conti, al di là della recente pandemia (2020), del devastante terremoto in Turchia e Siria (2023), ritengo che l'emergenza climatica sia in questo senso un compito storico ed in quanto tale un'emergenza creata dall'uomo e la cui risoluzione non può che spettare all'umano stesso. Per quanto concerne l'*Aggiunta alla seconda edizione* (al di là dell'insolita argomentazione di mezzo che lascia spazio a non poche perplessità) la conclusione di Kojève è che la condizione dell'uomo post-storico (che non è più uomo) consiste nell'operazione di scindere le forme dai loro contenuti, non per creare nuovi contenuti ma per opporre sé stesso come forma pura a sé e agli altri. Interpretando questo passaggio potremmo dire che alla negatività che era tipica dell'uomo storico non resta più nulla su cui operare, e come tale non ha più ragion d'essere (quantomeno non alla medesima maniera in cui si dava nella storia). Al più la datità può subire ora delle riconfigurazioni, ma senza la possibilità di creare qualcosa di genuinamente nuovo. Sembra allora che suddetta *Aggiunta* ammetta la possibilità di rimanere soggetti in opposizione all'oggetto nelle modalità del ricordo e della riconfigurazione di tutto quanto è già stato dato. Questa ulteriore analisi risulta indubbiamente più sottile ed elaborata e pertanto assai più sfuggente qualora sottoposta ad inquisizione, il che lascerebbe spazio all'inquietudine della quiete post-storica, alla *Domenica della vita*²⁷. La prospettiva in questione genera inquietudine poiché rende impossibile l'azione umana e così fa di questo particolare essere un vivente a cui fossero recisi i nervi dell'anima²⁸.

1.5 Confronto con la critica

Questa parte della trattazione ha il preciso scopo di mettere a confronto l'interpretazione di Kojève in merito alla *Begierde* hegeliana con l'apporto fornito dalla critica; altresì saranno qui interessate tutte le nozioni precedentemente trattate inerenti al concetto di *Begierde* per cui la critica ha fornito una prospettiva speculativamente più articolata di quella di Kojève. Il punto critico fondamentale emergente dal confronto con la critica interessa l'interpretazione deformata della *Begierde* da parte di Kojève. In Hegel essa designa il desiderio *tout court*, mentre l'interprete costringe la *Begierde* a scindersi dalla sua dimensione di naturalezza come bisogno, per schiacciarla tutta a favore del lato umano del desiderio: è in tal senso che la *Begierde* hegeliana per Kojève assume il solo significato di desiderio antropogeno. La dicotomia implicata dalla rilettura dell'interprete (tra umanità ed animalità) è evidenziata in modo particolarmente efficace da Luciano de Fiore nel saggio *‘Fine della Storia, eclisse del Desiderio?’*. De Fiore coglie a ragione come il desiderio dell'umano in Hegel si configuri come un togliimento della *Begierde* caratterizzante l'animalità, ove togliimento sta ad indicare lo specifico movimento dell'*Aufheben*, di superamento e conservazione dell'entità che è tolta in una realtà innalzata e dunque realtà-altra rispetto a quella originaria. Il desiderio umano in Hegel sarebbe dunque ancora manifestazione della realtà biologica, scrive de Fiore, ma del tutto riterritorializzata, per così dire, entro le coordinate di una realtà esclusivamente umana, ove la vita biologica è messa a repentaglio per il desiderio di realizzare il riconoscimento. Insomma, il desiderio in Hegel svolge il ruolo fondante di unione tra la naturalità e l'Umano, configurando così ciò che Kojève nelle lezioni riconosce come il monismo hegeliano²⁹ e da cui prende esplicitamente le distanze. In *‘Appendice I: La dialettica del reale ed il metodo fenomenologico in Hegel’* Kojève imputa ad Hegel un grave errore derivante di stampo monistico, che lo porterebbe a trattare uomo e natura alla medesima maniera, con conseguenze disastrose a detta dell'interprete nell'ambito della filosofia della natura hegeliana, che Hegel leggerebbe dunque in chiave antropocentrica. Distaccandosi da tale monismo, mette in luce de Fiore³⁰, Kojève invertirebbe la relazione tra naturalità e dimensione umana del desiderio e perverrebbe alla conclusione che il desiderio umano null'altro è se non la trascendenza del biologico. La lettura di de Fiore è coerente con il *ILH*, in varie sedi del testo, infatti, Kojève illustra un dualismo che vede contrapposta la realtà umana (che si configura come realtà negativa propria del desiderio umano) come elemento negativo nei confronti della realtà data, la natura. In questa lettura il carattere positivo della realtà naturale sta semplicemente nel suo essere un che di posto innanzi alla dimensione umana, la quale viene ad essere per contrapposizione alla datità naturale. In merito ai temi hegeliani della lotta tra servo e signore e dell'*Anerkennung*, a fornire maggiore ricchezza speculativa rispetto all'analisi kojèviana è l'interpretazione critica di Lucio Cortella in primis, tuttavia anche l'apporto fornito da Mario Farina è meritevole di menzione. Da una parte Farina³¹ fa notare come l'*Anerkennung* venga completamente fraintesa qualora

con essa si intenda un processo avente luogo tra due poli soggettivi, al contrario esso avverrebbe sì tra due soggetti, ma mediante la necessaria mediazione del *mondo dell'oggettività*. A ben vedere questo punto è colto anche da Kojève stesso, seppur non statuito così esplicitamente, esattamente quando riconosce che la lotta per il riconoscimento implica sempre e comunque la mediazione di un che di oggettivo (ad esempio il servo "riconoscendo" il signore come autonomo, riconosce che questo castello, queste terre e questo stesso corpo biologico del signore ed il proprio corpo come servo costituiscono la realtà oggettiva che cade sotto la volontà autonoma del signore). È tuttavia Cortella³² a conferire maggior ricchezza speculativa a questo passaggio, anzitutto quando afferma che in Hegel la logica del riconoscimento non sarebbe un'alternativa a quella dell'auto-affermazione ma ne rappresenterebbe anzi la vera condizione. Ora, essendo la logica del riconoscimento intrinsecamente legata all'intersoggettività, dovrebbe risultare chiaro che in Hegel l'implicazione tra diverse soggettività sia originaria; secondo la logica dell'autocoscienza è infatti mostrato come la coscienza solipsistica sia autocontraddittoria: non si dà soggettività senza intersoggettività. Cortella prosegue evidenziando come il processo di riconoscimento non sia solo intersoggettivo; non sarebbero infatti le autocoscienze in lotta i veri soggetti del riconoscimento ma la logica oggettiva che le eccede ovvero il *concetto di spirito* da Hegel definito come: *"Sostanza assoluta che nella perfetta libertà della propria opposizione, cioè nelle diverse autocoscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: un Io che è Noi ed un Noi che è Io"*³³.

1.6 Confronto con l'originale testo hegeliano

In merito ad un confronto diretto tra l'interpretazione kojèviana e l'originale testo hegeliano conviene che si parta dal passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, in esso la descrizione kojèviana sembra essere del tutto giustificata. In questa sede avviene infatti il passaggio da una coscienza che ha il proprio oggetto al di fuori di sé, come *Gegen-stand*, ad una che ha per oggetto sé medesima, ossia nella prima forma astratta dell'autocoscienza come io=io (seppur la dinamica rappresentativa implicata dal *Gegen-stand* non venga meno né qui né fino alle soglie del risultato del cammino fenomenologico). Anche in merito alla soggettività costituentesi nel momento autocoscienza l'interpretazione di Kojève non tradisce in nulla il testo della *PbG*. La soggettività costituentesi è intesa come movimento di ritorno in sé dall'essere altro (grazie all'azione), il che è perfettamente in linea con l'affermazione hegeliana per cui *" (...) per l'autocoscienza l'essere altro è come un momento differenziato, ma per lei si dà anche un secondo momento differenziato, come unità di sé stessa con questa differenza."*³⁴. Sul versante dell'analisi della dialettica che si instaura con la lotta tra l'autocoscienza servile e quella signorile l'interpretazione risulta ancora una volta conforme alla *PbG*; tuttavia, a stravolgere completamente la lettura hegeliana è l'esito della lotta ed in particolare modo il ruolo assunto dal servo nel panorama storico kojèviano, che proietta la storia in una traiettoria del tutto inedita rispetto a quella delineata da Hegel. Il cambio di rotta della storia nella lettura kojèviana dipende

senz'altro (o comunque si trova in relazione conseguente) da una distorsione fondamentale di Kojève rispetto all'originale intendimento hegeliano, consistente nell'antropologizzare l'intero cammino fenomenologico. Ciò che sembra emergere da *ILH* è infatti che tale cammino si configuri come la presa di coscienza di sé da parte dell'uomo (il cui sintomo più palese pare essere l'insistenza preponderante sul ruolo del servo nella storia) e non una presa di coscienza di sé da parte dello spirito (*der Geist*), cioè ciò che la *PbG* vorrebbe esprimere. Questa confusione è rinvenibile in innumerevoli passi all'interno di *ILH*, ne è un esempio lampante l'affermazione: *"In Hegel - Spirito - significa - Uomo -"*³⁵, statuito in *"Corso dell'anno 1938-1939 - Lezione ottava"*. Ritengo che l'antropologizzazione dello spirito in Kojève sia strettamente legata se non addirittura diretta conseguenza di quella che pare essere la sua assolutizzazione del momento *autocoscienza*. Se è questo il luogo genetico dell'umano, come rileva Kojève, allora assolutizzare questo momento ha come conseguenza l'indebito innalzamento dell'umano ad assoluto, a spirito. Esattamente a questo tipo di incomprendimento fa riferimento Franco Chiereghin in *"La Fenomenologia dello Spirito di Hegel - Introduzione alla lettura"* quando nota che *"L'aver caricato spesso di un peso speculativo esagerato queste figure ha fatto più volte trascurare agli interpreti l'importanza delle pagine iniziali, le quali definiscono l'essenza dell'autocoscienza e del suo oggetto non dal punto di vista del sapere apparente ma quale essa è in sé stessa o "per noi" "*³⁶. Ritengo che sia proprio l'antropologizzazione del cammino fenomenologico la causa della modalità inedita di chiusura della storia pensata da Kojève rispetto a quella della parabola storica dell'originale testo hegeliano, nel senso che ciò che originariamente è stato pensato come la fine di *una storia* viene riletto da Kojève come una chiusura della storia *tout court*. Nella *PbG* a compiersi è la modernità a cui fa capo Hegel, che mediante la comprensione filosofica del proprio tempo ne segna l'apice e la chiusura, senza che questa implichi la messa a morte del *Tempo* in quanto tale, ossia de *le Desir* e quindi dell'umano.

1.7 Conclusione: lo Hegel di Kojève e la filosofia della Morte

La scelta di concludere questa sezione con questo specifico paragrafo dipende da due fondamentali ragioni: in primo luogo perché esso permetterà di far riemergere il punto critico per eccellenza dell'interpretazione di Kojève, ossia la sua rilettura della *Begierde* come *desiderio di desiderio* e la conseguente espulsione della dinamica naturale del desiderio dalla *Begierde*, in secondo luogo perché ritengo la lettura kojèviana della filosofia di Hegel come una filosofia della morte quantomeno degna di menzione data la sua originalità. La realizzazione della saggezza hegeliana, coincidente con la soddisfazione definitiva dell'uomo *"implica necessariamente la coscienza dell'individualità realizzata, mediante il riconoscimento universale della particolarità* (possibile solo con l'istituzione dello stato omogeneo universale). *E questa coscienza implica necessariamente la coscienza della propria morte* (in quanto individualità realizzata l'uomo deve sapere necessariamente della propria finitudine, della propria morte)"³⁷. Risulta forse ora evidente come *"la piena*

comprensione (discorsiva) del senso della morte costituisce la Saggiezza hegeliana, che porta a compimento la Storia”³⁸.

Sotto questa luce sembrerebbe avere perfettamente senso e sotto il medesimo rispetto mancare completamente la proposta di Laura Lanzillo secondo cui *“la chiusura kojèviana, originale tradimento del compimento hegeliano, sembri essere non l’Uomo (...), ma la morte, signore di esseri indefinitamente uguali”³⁹.*

L’affermazione pare da una parte essere fondata, sulla base del fatto che in *ILH* Kojève effettivamente legga la *fine della storia* realizzabile solo mediante l’imprescindibile presupposto della presa di coscienza della propria morte da parte dell’uomo e della lettura della filosofia dialettica di Hegel come di una *filosofia della morte*⁴⁰. D’altro canto, l’affermazione di Lanzillo sarebbe del tutto priva di senso in quanto, con la kojèviana fine della storia sarebbe l’uomo in quanto tale a realizzarsi e quindi venir meno. Essendo l’uomo totalità, la morte in quanto momento negativo dell’intero umano, non sarebbe coinvolta in questa realizzazione-eclissi se non come momento. La stretta intimità intercorrente tra morte e la filosofia dello Hegel di Kojève è possibile solo presupponendo lo sbilanciamento dell’umano e del suo desiderio verso il suo momento di negatività: la morte, ecco emergere ancora una volta il discrimine essenziale tra i due autori che funge da fondamento all’intera analisi operata in questa sezione.

Sezione II: Hegel nella contemporaneità, interpretazione del desiderio e formazione del soggetto nella produzione di Judith Butler:

2.1 Introduzione alla sezione:

Trattare del desiderio in Judith Butler significa avere costantemente a che fare con un processo di formazione della soggettività, di cui il desiderio si fa promotore sotto varie forme. Nella produzione butleriana esaminata, consistente essenzialmente in *“Soggetti di desiderio”* e *“Che tu sia il mio corpo – una lettura contemporanea della Signoria e della Servitù in Hegel”* scritto a quattro mani con Chaterine Malabou, si rinvia un’analisi dell’emersione della soggettività e del desiderio ad essa legato fedele alle originali coordinate hegeliane, seppur integrate entro un’ottica contemporanea che porta il segno del contributo filosofico di altri autori, tra cui in particolar modo Michel Foucault. Il fatto che Butler tratti i temi del desiderio e della soggettività formantesi in chiave rinnovata, seppur memore dell’eredità hegeliana, è testimoniato anche dalla commentatrice Maria Montanaro nel saggio *“Desiderio – corpo – riconoscimento in Judith Butler”*¹. Diversamente da Kojève, Butler legge la *Begierde* come desiderio *tout court*, il che la rende coerente sotto questo aspetto all’originale lettura hegeliana. La *Begierde* in Butler assume varie manifestazioni, pur senza aprire prospettive dicotomiche di stampo kojèviano (tra il bisogno animale contrapposto al desiderio antropogeno), per questa ragione entro la cornice dell’analisi butleriana utilizzerò talvolta il termine desiderio come liberamente interscambiabile rispetto a *Begierde*. Per quanto riguarda le manifestazioni hegel-butleriane della *Begierde*, è l’autrice stessa a testimoniare la pluralità di forme che il concetto assume in *PbG* (sigla stante per *Fenomenologia dello Spirito*). Vedasi a tal proposito il passo di *“Soggetti di desiderio”* ove è apertamente sostenuto che il desiderio non esaurirebbe la propria presenza nella sua esplicita manifestazione all’interno del capitolo IV di *PbG*, ma al contrario, estenderebbe la propria presenza sino al termine del cammino fenomenologico². Butler non licenzia il desiderio a capitolo IV concluso proprio perché lo legge come quel doppio movimento di assimilazione e proiezione che permette al soggetto della *PbG* di emergere ed allargarsi nell’espansione perpetua del perimetro della realtà che unifica soggetto e sostanza³. L’aggettivo “perpetua” suggerisce che per Butler questa identificazione non si darà nella *PbG* che come perpetuo movimento di identificazione tra soggetto e sostanza, piuttosto che come fissa determinazione. Anche a lettura del *sapere assoluto* conclusa, questa identificazione non smetterà tuttavia di continuare a prodursi. L’alternativa per Butler non si dà, ossia un’identificazione tra sostanza e soggetto che istituisca sé come fissa determinazione non ha modo di essere. Il prezzo dell’eventuale effettività di una tale identità sarebbe l’uccisione del movimento del desiderio da parte di quell’identità stessa; mentre l’unico riconoscimento (tra sostanza e soggetto) che viene ammesso come effettivo da Butler, è quello che non smette mai di prodursi, perpetuo per l’appunto. Quanto detto nella presente introduzione

consiste in un movimento piuttosto complesso, che prefigura i contenuti fondamentali della produzione butleriana esaminata in merito ai temi di nostro interesse. Nella presente sezione si tratterà allora di illustrare quanto qui prefigurato e successivamente confrontare l'analisi di Butler con alcune prospettive critiche e con lo stesso Hegel.

2.2 Desiderio e soggettività formantesi in "Soggetti di desiderio"

All'inizio dell'*Introduzione* di "Soggetti di desiderio" Butler definisce il desiderio in Hegel come "lo sforzo umano di superare le differenze esterne, il progetto di divenire soggetto auto-sufficiente per il quale tutte le cose apparentemente differenti emergono alla fine come caratterizzazioni immanenti del soggetto stesso"⁴. Il desiderio, in questi termini, si configura come promotore di un progetto di acquisizione di identità che ha per meta e pretesa l'integrità ontologica del soggetto emergente. Cionondimeno, il soggetto è destinato per Butler a rimanere emergente, la sua pretesa non può che costituire al più un ideale regolativo, e così la pretesa di integrità ontologica a permanere come oggetto di un desiderio costantemente insoddisfatto. In altri termini, il progetto del soggetto formantesi è destinato a permanere nella progettualità. Si tratta ora di esaminare come tale progetto sia configurato da Butler. Per l'autrice l'oggetto del desiderio del soggetto della *PbG* è una tacita ricerca di identità⁵, che si sviluppa nei termini di un movimento di espansione del soggetto per contaminazione del sé da parte dell'alterità e fagocitazione di questa alterità contaminante da parte del sé, in vista di una configurazione più sviluppata del soggetto (movimento di *proiezione*). Credo di poter affermare che l'ordine di questo movimento debba seguire proprio l'andamento di contaminazione e successivamente riconfigurazione ampliata del soggetto. Prima di poter assimilare l'altro, esso deve infatti emergere e questa emersione non si dà per Butler che nei termini di una dolorosa irruenza, che è tale poiché consiste nella duplicazione dell'identità del soggetto formantesi in ciò che è altro da sé. Lo scandalo avvertito dal soggetto sta per Butler nel coglimento del fatto che l'incontro con l'alterità implica e presuppone l'esplosione dell'integrità ontologica. Trattasi di un *dolore* la cui necessità il soggetto in formazione non è (ancora) in grado di comprendere e tuttavia è questa sua stessa *vulnerabilità* a permetterne l'espansione. Affinché la coscienza (come momento) non arresti il progetto del soggetto in cammino nella *PbG*, è necessario che essa si duplichi, poiché altrimenti l'espansione del soggetto scadrebbe in un processo, per così dire, autistico. Di qui ecco sorgere il passaggio da *Bewußtsein* a *Selbstbewußtsein*, duplicazione che si dà in primis nei termini astratti dell'io=io. Perché la *certezza* dell'io=io dell'autocoscienza si muti in *verità* è necessario che essa sia riconosciuta da un'alterità che non sia questo mio stesso *corpo* (chiaramente il riconoscimento della certezza dell'autocoscienza di essere autonoma non può arrestarsi all'io=io, perché la duplicazione in sé non dà alcuna garanzia che la certezza dell'autocoscienza sia verità). Faccio intervenire il corpo già a questa altezza della presente sezione poiché ritengo che sia questa la nozione che permette di cogliere la ragione del dolore della contaminazione del

sé da parte dell'alterità in Judith Butler. Ma prima di proseguire, mi preme evidenziare un punto essenziale: ad utilizzare esplicitamente la nozione di corpo in questo discorso è esclusivamente Butler, la quale suggerisce però la presenza di questa nozione anche in Hegel, che mai nominandola la metterebbe all'opera come già presupposta⁶. Ovviamente questa mancanza di un'esplicitazione del corpo a cui Butler fa riferimento, è da intendersi in riferimento a *PbG*, in quanto il corpo in Hegel è esplicitamente menzionato in altre sedi (vedasi nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* la parte sul *Diritto Astratto* e la *Proprietà*, ove il corpo consiste nell'esserci della volontà libera). Cionondimeno, per quanto suggerito da Butler sulla necessità di presupporre il corpo nella *PbG*, mi riferirò in seguito al ruolo del corpo come operante sia in Butler che Hegel. In tal senso è di aiuto anche l'intervento di Marisa Forcina nella Prefazione a *“Desiderio – corpo – riconoscimento in Judith Butler”*, quando sostiene che: *“Il riconoscimento non (sia) più affidato alla intenzionalità dei soggetti, ma al corpo (...)”*⁷. Quanto già anticipato, ossia che la pretesa di essere riconosciuta come autonoma da parte della coscienza sia destinata a fallire in Butler, non toglie il suo impulso desiderante a realizzare tale sogno e la spinge necessariamente a cercare il riconoscimento di sé nell'altro da sé. Se l'affermazione appena riportata di M. Forcina è valida, tale tentativo può essere ricercato solo in un altro corpo, un corpo non proprio. In un primo momento il tentativo si dà nei termini di consumo di tutto ciò che può soddisfare il desiderio come *Begierde*, come *appetito o concupiscenza in genere*, ossia come assimilazione a sé dell'altro da sé tipica del consumo. Tuttavia, presto la coscienza incarnata nel corpo si rende conto che l'infinità di oggetti consumabili non potrà mai esaudire il suo desiderio di autonomia, in quanto semmai tale infinità la lega ad un vicolo di continua reiterazione del consumo. Alla ricerca di una modalità alternativa di riconoscimento della propria autonomia, il desiderio della coscienza suddetta la spinge (seppur in una maniera che ne eccede l'intenzionalità) alla ricerca di un'alterità più stabile che possa riconoscerla. Ecco allora l'emergere di un *altro* nei termini di un altro corpo (umano) non finalizzato al consumo, ma ad una modalità di soddisfacimento del desiderio fin ora inaudita, ovvero l'aspirazione al riconoscimento. Con questa modalità si fa chiaramente riferimento al misconoscimento avente luogo nei movimenti dialettici operanti in *“Signoria e Servitù – autonomia e non autonomia dell'autocoscienza”*. Prima di esaminare le modalità peculiari che quella *figura* assume in Butler conviene che si faccia chiarezza sulle modalità di funzionamento del desiderio come agente-motore del soggetto formantesi e sulla nozione butleriana di *soggetto ek-statico* che ne consegue. Il desiderio per Butler presenta due caratteri fondamentali: intenzionalità e riflessività, come è possibile apprendere da *“Soggetti di desiderio”*⁸. Per quanto concerne l'intenzionalità del desiderio essa è da intendersi nei termini fenomenologici (non della *PbG* ma del movimento fenomenologico inaugurato da Edmund Husserl a inizio XX secolo) di *essere in riferimento a* qualcosa d'altro rispetto alla coscienza. Il desiderio allora sarà sempre da intendersi come *desiderio di* una determinata alterità rispetto alla coscienza desiderante. Butler specifica poi che il desiderio presenta sempre una doppia intenzionalità, aspetto questo, che si dà solo nel passaggio dalla coscienza ad autocoscienza. La doppia intenzionalità è appunto in riferimento a due oggetti: uno consiste

nell'oggetto convenzionale della coscienza (il qualcosa d'altro rispetto alla coscienza già menzionato), il secondo consisterebbe invece nell'obiettivo essenziale dell'autocoscienza, ossia la ricerca riflessiva di sé. Alla luce di ciò, credo che la seguente affermazione di Butler risulti chiara: *"Il desiderio è sempre un desiderio per un qualcosa d'altro, che poi è sempre un desiderio per una versione più sviluppata di sé"*⁹. Il secondo obiettivo intenzionale del desiderio pone già le condizioni per lo sviluppo della riflessività del desiderio stesso; l'autrice sostiene che caratteristica sostanziale del desiderio sia la "volontà" di illuminare la propria opacità, le proprie precondizioni, ossia l'identità formantesi che sviluppa quel desiderio e da cui è veicolata. Ecco riconfermato il movimento del desiderio come tacita ricerca di identità (obiettivo del soggetto formantesi). Volendo ora illustrare brevemente in cosa consista il *soggetto ek-statico* butleriano, non si farà altro che richiamare alcuni snodi fondamentali già espressi nella presente sezione. Uno dei capisaldi concettuali della produzione butleriana esaminata è dato dalla relazione costitutiva ed alienante che il soggetto intrattiene con l'alterità; in questo si può certo affermare che Butler rimanga hegeliana (come del resto è lei stessa ad ammettere¹⁰). Butler condivide infatti la posizione per cui non si dia alcuna soggettività autonoma prima del confronto alienante con la negatività/la differenza, posizione questa consistente in uno degli snodi concettuali più espressivi e fondanti del cammino della *PbG*. In altri termini, il soggetto autonomo (o anelante all'autonomia nel caso di Butler), è tale solo quando riconosce autenticamente sé nell'altro da sé. Butler legge, dunque, in Hegel una critica radicale ad una certa ontologia classica che ammette la possibilità di un'autonomia in virtù del solo essere, tale per cui, *da che sono, sono già un'entità autonoma*. Nel suo carattere di immediatezza questa proposta di un'integrità ontologica rivelerebbe già tutta la propria inadeguatezza. Al contrario Hegel, ponendosi su un tracciato di matrice aristotelica condividerebbe la posizione per cui *"il vivente si conserva, non in quanto essente, ma solo in quanto riproduce sé stesso"*¹¹. Giovanbattista Tusa, che riporta quest'ultima citazione di Hegel in *"Il risveglio dell'anima"* (capitolo ad introduzione di *"Che tu sia il mio corpo"*), vuole far intendere con questa riproduzione si sé, un necessario confronto con l'alterità. A discapito di interpretazioni che assolutizzano l'identità e vedono nel *trope della totalità* il sapere assoluto che riassorbe nell'unità l'alterità come mero lavoro funzionale, Judith Butler appare come colei che dubita della possibilità di una tale prospettiva, rinvenendo nella *PbG* alcune figure di alterità che resistono alla fagocitazione¹². In conclusione, per Butler non c'è ritorno ad un sé precedente la contaminazione con l'alterità e non è possibile alcun attaccamento assoluto ad un sé, sia nei termini di *un corpo* che di un'identità che si pretenda autonoma. Nella sezione successiva emergerà altresì l'impossibilità di un distacco assoluto dal sé (anche qui nei termini di distacco assoluto dal corpo e distacco assoluto dalla pretesa di un'identità autonoma).

2.3 Signoria e Servitù hegeliane in Judith Butler

Assumerei come punto di partenza della trattazione di questa figura da parte di Butler, la critica che la stessa rivolge all'interpretazione di Kojève nel capitolo *"Desideri storicizzati, la ricezione francese di Hegel - Kojève: desiderio ed agire storico"* appartenente a *"Soggetti di Desiderio"*. Una tra le critiche mosse dalla filosofa americana a Kojève si articola come segue: nel passaggio kojèviano dal *bisogno* al *desiderio antropogeno* (termine con cui Kojève traduce la *Begierde*) Kojève porrebbe la trascendenza della dimensione umana rispetto all'animalità, ove questa trascendenza sarebbe letta da Butler nei termini di un totale superamento e distacco assoluto dall'animalità stessa. Da questo movimento di trascendenza consegue che tutto il futuro cammino fenomenologico del soggetto hegel-kojèviano sia il cammino di un soggetto disincarnato, nello staccarsi dalla dimensione cosale-animale (e quindi corporale per Butler) il soggetto di Kojève espellerebbe la propria dimensione corporale per proseguire in quanto soggetto metafisico disincarnato, pura entità simbolica priva di carne. Questo progetto si rivela insostenibile agli occhi di Butler, per cui, come già ricordato per mezzo delle parole di Marisa Forcina il corpo è *medium* essenziale del processo di riconoscimento a cui anela il soggetto della *PbG*. Ritengo tuttavia di dover porre un freno alla critica di Butler: in *"Introduzione alla lettura di Hegel"* infatti, Kojève è chiarissimo nello stabilire come non si dia dimensione umana che non si installi entro la cornice della condizione biologica, la trascendenza che segna il distacco tra umano ed animale deve essere letta allora nei termini di un *tollere*, che si articola in superamento (l'unico lato enfatizzato da Butler) e conservazione nel movimento di un'elevazione. Terminando con ciò il rapporto tra Kojève e Butler in merito al corpo e riconoscimento inerenti a *signoria e servitù*, è necessario che si proceda ora con l'analisi della figura in questione per come esposta in termini butleriani. Il desiderio veicolante il progetto di espansione del sé della soggettività formantesi compie ora un'operazione paradossale: lascia emergere un'alterità che minaccia la pretesa di acquisizione di un'identità sempre più ampia, ma che si rivelerà essenziale per lo sviluppo di questo stesso progetto. Nell'emersione dell'altra autocoscienza (non realizzata ancora in quanto tale, perché non riconosciuta), scaturisce immediatamente una lotta con la prima (anch'essa non riconosciuta come autocoscienza autonoma in questa sede), derivante dal fatto che ambedue concepiscono l'altra da sé come ostacolo al proprio progetto di ricerca di identità. È anzitutto il corpo dell'altro che sembra rivendicare la libertà, onde per cui deve essere distrutto dialetticamente, al fine di salvare la propria esistenza autodeterminata, l'autocoscienza deve asservire l'altra e mantenerla nella condizione ek-statica per cui essa risulterà non-autonoma. Si prefigura quella che Butler definisce una *delega dei corpi*, il cui sviluppo porterà alla conclusione che né un'esistenza autodeterminata (attaccamento assoluto), né un'esistenza puramente ek-statica (distacco assoluto da sé) sono possibili. In altri termini Butler sta mostrando l'insostenibilità dialettica tanto della posizione del *signore* quanto di quella del *servo*. Da una parte il signore, per Butler, disprezzando la vita, svilupperebbe un progetto di ricerca dell'identità che si slancia oltre il corpo, in nome della libertà assoluta negante ogni determinazione. Questa operazione è istituita nei termini di un tacito contratto sancito con il servo che consiste nella formula: *"Che tu sia il mio corpo per me,*

*ma non farmi sapere che il corpo che tu sei è il mio*¹³. La necessità di celare la delega agli occhi del padrone è funzionale a sostenere l'illusione necessaria al padrone stesso per pensare il proprio progetto di ricerca dell'identità come disincarnato. Come nell'analisi di Kojève, tuttavia, il signore scade per Butler in un'impasse dialettica, seppur le modalità di manifestazione della stessa siano differenti. La pretesa di astrazione metafisica del signore si rovescia nell'avidità di consumo delle opere prodotte dal servo. Il signore impara così la lezione della vita¹⁵ sostiene Butler, ossia l'impossibilità di un distacco assoluto dalla determinazione (sia nei termini di un corpo che di identità). D'altra parte, la posizione del servo come mera esistenza corporea si rivela parimenti insostenibile: *‘Il servo, attraverso il lavoro, drammatizza in realtà che egli è molto più di un mero corpo e che il corpo è in sé incorporamento entro il progetto di identità autodeterminata’*¹⁵. Nel momento in cui il servo apprende come leggere la propria firma nelle opere da lui prodotte, queste lo riflettono come un'entità irriducibile alla dimensione corporea. Tuttavia, Butler coglie anche che il servo non si libera con ciò dal giogo del padrone, non appena l'opera entra in circolo per il consumo, infatti, la firma del servo viene espropriata dal signore esattamente in virtù del fatto che il corpo del servo produttore l'opera, si rivela qui ancora e solo quello del padrone per via della delega sopra descritta. Il successivo sviluppo dialettico nella *PbG* segue una traiettoria completamente diversa da quella impressa all'opera da Kojève. Non vi è infatti alcuno sviluppo che vede la figura servile divenire agente dell'azione storica per mezzo del lavoro, per Butler il servo fallisce tanto quanto il signore. Ciò significa che nemmeno un attaccamento assoluto si dà come possibilità. In altri termini, all'umano non è dato né di potersi assolutamente attaccare al proprio corpo come fissa determinazione, né di potersi cristallizzare in un'identità conchiusa, assolutamente autonoma. In conclusione, Butler legge la lotta tra signoria e servitù come *“una lotta con il problema della vita”*¹⁶, che servo e signore affrontano in modalità differenti, l'uno *“nel terrore del corpo (signore)”*¹⁷ e l'altro *“nel terrore della libertà (servo)”*¹⁸. La lezione impartita dalla figura qui in gioco per Butler sembra essere che non si può perseguire il *desiderio di vivere* come esseri umani se non si accoglie *“la sintesi tra libertà e corporeità (determinazione) tipica della vita umana”*¹⁹. Detto altrimenti: *“Il desiderio di vivere ed il desiderio di acquisire un'identità più autonoma possono essere unificati solo nel desiderio che tiene conto del bisogno”*²⁰, ossia nel desiderio che non ripudia *l'essere-anche-corpo* dell'umano.

2.4 Judith Butler lettrice di Hegel con gli occhi di Michel Foucault

Il presente capitolo ha lo scopo di illustrare in cosa consista la *Subjection* ed il desiderio ad essa annessa nella produzione di Butler nonchè l'eredità foucaultiana di cui quel concetto porta il segno. Nel corso dell'esposizione risulterà poi evidente in che rapporto ciò si colloca rispetto a Hegel. Evitando appositamente di tradurre il termine *“Subjection”* se ne vuole qui mantenere la duplicità di significato, che si distingue in assoggettamento/subordinazione e soggettivazione, come del resto fa notare Mara Montanaro nel suo testo *“Desiderio, corpo, riconoscimento in Judith Butler”*²¹. Uno degli obiettivi che questa

commentatrice si pone nel testo in questione sembra essere la comprensione del passaggio dal desiderio di riconoscimento al desiderio di *Subjection*. Come già illustrato, il soggetto, nel suo progetto di sviluppare e comprendere la propria identità, coglie la necessità del riconoscimento di un altro (che in Butler è essenzialmente un altro corpo) ai fini dello stesso processo di soggettivazione (un lato della *Subjection*). In *“La vita psichica del potere”*, Butler evidenzia come nel riconoscimento necessario alla soggettivazione sia necessariamente implicato anche un movimento di assoggettamento all’altro, si dia questo nella forma di un altro corpo o nelle determinazioni di un potere istituito, le norme. Questo ha già di per sé una conseguenza molto rilevante: se per Butler il soggetto non è nulla prima del suo confronto doloroso con l’alterità allora si è riconosciuti solo in quanto esistono delle norme di riconoscimento per cui si viene riconosciuti come esseri possibili; comportando con ciò l’esclusione dal riconoscimento di tutte quelle soggettività che ad esso aspirano, ma che non trovano delle norme che li codifichino (riconoscano). A questi esseri (umani) sarebbe preclusa la possibilità di preservare il proprio essere in quanto ricerca di un’identità autonoma, in termini foucaultiani costoro non potrebbero essere individui disciplinati (e quindi non potrebbero essere individui affatto), poiché il potere disciplinante entro cui sono inseriti non disporrebbe delle norme di disciplinamento utili a codificarli. Deve sorgere in questa sede un’obiezione nei confronti di Butler: ammesso che il soggetto non sia nulla prima del suo confronto con l’alterità, come è possibile allora che alcuni soggetti corrispondano a delle norme di riconoscimento che li qualificano come soggetti possibili ed altri no? Senza sviluppare oltre questa obiezione, credo che in questa sede Butler si contraddica. Ora, affinché la soggettivazione non si cristallizzi nella mera subordinazione al potere, Butler sostiene che il processo di divenire un soggetto debba consistere nella parziale negazione della subordinazione al potere. In tal senso la mediazione della norma sarebbe ciò che paradossalmente sembrerebbe limitare, ma al contempo renderebbe possibile la nostra possibilità di azione, la nostra *agency*, in lessico butleriano. Questa impostazione assunta da Butler in merito alla *Subjection* sembra senz’altro essere frutto del fecondo incontro tra Hegel (in quanto l’assunto di questo discorso è che la soggettività emerge e si sviluppa solo in riferimento all’altro) e Michel Foucault. Appena prima di trattare di Foucault, Mara Montanaro parla di soggettività come strutturalmente spossessata, ossia come *“ (...) un corpo che è in sé moltitudine di pratiche e discorsività corporee”*²², queste, impresse dal potere, costituiscono (in una declinazione foucaultiana) la soggettività come nodo di rapporti di quello stesso potere: *“Il potere si è addentrato nel corpo”*²³ scrive Foucault. Il potere emerge dunque da queste analisi come qualcosa che attraversa la soggettività, e non le preesiste semplicemente come un dato, in quanto è a sua volta l’*agency* stessa del soggetto che, nel proprio viaggio di perpetua formazione (per Butler) contribuisce a formare il potere. Una differenza fondamentale del soggetto foucaultiano rispetto a quello di Butler è poi fornita da Chaterine Malabou nel micro-saggio *“Ma cos’è formare il corpo?”* (appartenente a *“Che tu sia il mio corpo”*). Per Malabou, il soggetto di Foucault non avrebbe voce in capitolo in merito alle modalità normative a cui il potere disciplinante lo assoggetterebbe, tuttavia la dimensione critica di tale soggetto lo renderebbe

consapevole di questi stessi processi di assoggettamento e attorno a questa il soggetto avrebbe la possibilità di raccogliersi come un che di determinato. Malabou allora, *ventriloquiando* (cioè facendo parlare, nel lessico usato da Malabou) Hegel nella sua critica a Kant, fa emergere come la dimensione negativa della critica non sia abbastanza radicale da distruggere la struttura stessa dell'auto-affezione. Struttura, questa, dell'auto-affezione, che Butler condanna come in sé insostenibile in riguardo alla soggettività.

2.5 Corpo, forma, plasticità in “*Che tu sia il mio corpo*” di Judith Butler e Chaterine Malabou

Mi premerebbe ora richiamare il tema del corpo in rapporto al concetto di *forma* per come esposto in “*Che tu sia il mio corpo*”, ove nel capitolo “*Il corpo in Hegel è in forma, quale forma?*” Butler si domanda: “*Si può a diritto dire che Hegel, facendo riferimento alla forma, faccia riferimento al corpo?*”²⁴. La risposta affermativa giunge da C. Malabou nel capitolo successivo. Alla luce di quanto detto fin ora, deve essere ormai chiaro che, né la pura relazione (assoluta libertà, distacco assoluto dalle determinazioni), né la pura determinazione (e quindi l'attaccamento ad un che di concluso, fisso, assolutamente autosufficiente) sono possibili per Butler in riferimento al soggetto. Dal capitolo appena citato, scritto da Butler, si apprende che ciò che media questi due mondi in sé non autosufficienti, è la forma. Essa viene definita da Butler come ciò che nel proprio venire ad esistere già si dissolve, coglibile solo nel suo movimento, la forma è quell'entità complessa (in termini hegeliani direi contraddittoria per l'intelletto finito) definita nella *PbG* come “*qualcosa di determinato che è per altro*”²⁵. Questa comprensione della forma la avvicina senz'altro alla nozione di corpo come identità incarnata del soggetto descritto al modo della produzione di Butler; come la forma, così nemmeno il corpo può occupare la scena della propria esistenza alla maniera di un che di fisso, in quanto sempre implicato in un movimento di contaminazione con l'alterità che lo pone in una perpetua tensione ek-statica. Allo stesso modo del corpo, la determinabilità di una forma si dà in negazione dell'infinità di altre forme che quella forma specifica non è²⁶. Ritengo inoltre che sia estremamente interessante come in seguito Butler sviluppi la forma in relazione al concetto di vita hegeliano, secondo cui la vita costituirebbe il movimento infinito conferente le forme e dissolvente le stesse nella *sostanza universale* che è la vita stessa²⁷. Se il rapporto tra vita e vivente, per come sviluppato in Hegel, è stato qui correttamente compreso, ossia rapporto che prevede la conservazione del vivente come determinazione particolare, nonché corpo del vivente, a spese dell'universale (vita) e parimenti sua dissoluzione nell'universale stesso per mezzo di quello sviluppo, allora ritengo che l'identità tra la nozione Hegeliana di forma (per come compresa da Butler) e quella di corpo come identità incarnata (sviluppata da Butler) abbia solido fondamento. Se poi questa nozione di forma sia attinente a quella di corpo per come l'avrebbe sviluppata Hegel a prescindere da Butler, non è qui materia in esame, in quanto richiederebbe un'analisi ben più dettagliata ed approfondita, anche perché, come evidenzia Butler, la nozione di corpo in Hegel non entra mai in scena nominata esplicitamente nella *PbG*. A modo suo, C. Malabou nel capitolo “*Ma cos'è formare il*

corpo?” sussume sotto il concetto di *plasticità* il “*doppio movimento di attaccamento a sé e distacco estatico di tale attaccamento a sé*”²⁸; ritroviamo qui null’altro che l’unica modalità che Butler riconosce come valida per definire la soggettività, ossia soggettività sempre formantesi e sempre altra dalle determinazioni che attraversa, determinazioni, queste, di cui si “appropria” grazie alle contaminazioni con l’alterità.

2.6 Conclusione della sezione: Butler in dialogo con Hegel

Un confronto a sé stante con la critica in merito all’analisi della *Begierde* hegeliana operata da Butler (e a tutti i concetti funzionali alla comprensione di questo concetto nella produzione butleriana) è poco significativo, in quanto ogni rimando alla letteratura critica relativa a questa sezione è stato funzionale alla comprensione stessa della *Begierde* hegeliana nella rilettura di Butler e non costituisce un elemento di critica per così dire esterno alla comprensione dell’autrice (diversamente dalla letteratura critica interessata nella sezione I inerente a Kojève). L’impatto che il pensiero di Michel Foucault ha avuto su J. Butler e l’arricchimento derivante dal dialogo con Chaterine Malabou (riportati nei due paragrafi immediatamente precedenti questa conclusione) possono ad ogni modo assolvere compiutamente il compito di autori dialoganti esterni al pensiero di Butler. Nonostante questo, la menzione di una critica mossa a Butler da parte di Robert B. Pippin è senz’altro dovuta: in *The Philosophical Review*²⁹ Pippin illustra come Butler eviti la trattazione storica del soddisfacimento dell’identità formantesi. Questa lacuna interpretativa non rende anzitutto merito al carattere storico dell’acquisto di identità da parte del soggetto fenomenologico e conseguentemente colloca quella stessa acquisizione in un contesto metafisico opaco entro cui il soggetto fenomenologico si trova in cammino. Al di là di questo breve *excursus* critico conviene allora che si instauri un dialogo diretto tra l’analisi di J. Butler ed Hegel, al fine di sondare lo spessore speculativo e la validità del pensiero dell’autrice in merito ai concetti di desiderio e soggettività formantesi in riferimento a Hegel. A tal proposito mi sembra di cogliere che uno dei maggiori punti di discriminazione tra Hegel e Butler stia nel fatto che nell’opera del filosofo di Stoccarda (*PbG*) si dia un ritorno a sé dall’estasi (del sé) nella negatività, mentre che per la filosofia statunitense il soggetto sia destinato a permanere nella sua condizione estatica. Questa prospettiva è anzitutto sostenuta dalla commentatrice M. Montanaro quando afferma che “*la dinamica del riconoscimento in Judith Butler non è un processo di conferma dell’identità di chi vi è implicato, ma di destabilizzazione*”³⁰. È bene ricordare che il punto che maggiormente accomuna Hegel e Butler, è costituito dalla necessità di contaminazione dell’identità da parte dell’alterità affinché l’identità si realizzi come autenticamente tale. A costituire il discrimine di maggior rilievo è allora la destinazione verso cui muove il processo di soggettività formantesi. In Hegel la tensione del soggetto formantesi in *PbG* (*der Geist*) volge all’identificazione con l’oggetto ed avviene nel movimento dialettico esposto nel sapere assoluto (ovviamente senza che tutto il cammino della *negative Wissenschaft* del cammino fenomenologico risulti essere altro da questo risultato). In tal modo, con il sapere assoluto della *PbG* si raggiunge il movimento

dell'identità che si differenzia e di differenza che si identifica, anche noto come l'identità di identità e non identità. Il risultato dell'identità non è tuttavia da intendersi come un risultato concluso, è infatti bene ricordare che *il vero* (ossia il risultato del sapere assoluto) è *l'intero*, motivo per cui il compimento del cammino del soggetto fenomenologico (*der Geist*) non sarebbe effettivamente reale se disgiunto dal cammino fenomenologico e dalla memoria delle sue tensioni dialettiche. In tal senso possiamo affermare che in Hegel l'identità guadagnata con il sapere assoluto sia entro sé articolata nelle differenze percorse durante la PhG e quindi attraversata dalle tensioni dei movimenti dialettici che via via si danno tra soggetto ed oggetto. Con il sapere assoluto nella PhG la coscienza perviene a riconoscere sé nel suo assoluto essere-altro, allora essa *"depone la parvenza di essere inficiata da alcunché di estraneo, che è solo per lei ed è come un altro"*³¹. Diversamente, in Butler l'esperienza di alienazione e formazione della soggettività sembra non trovare scampo rispetto ad una tensione perpetua. Ritengo che vi siano due fondamentali alternative nella lettura di questo risultato: o Butler approda alla comprensione del momento del sapere assoluto della PhG, pur mettendone esasperatamente in risalto il lato dinamico inteso come acquisizione di identità perpetuamente avvenente; oppure, in un percorso che è quello della cattiva infinità, la tensione evidenziata da Butler è sintomo di una scissione tra soggetto ed oggetto che l'autrice non riesce a togliere. In quest'ultimo caso il destino del soggetto formantesi si allontanerebbe dall'originale pensiero hegeliano in quanto lo vedrebbe perpetuamente in formazione rispetto ad un oggetto altro da sé che non è mai riconosciuto come sé, il che sarebbe nient'altro che il sintomo della reintroduzione del meccanismo rappresentativo del *Verstand* (e quindi della differenza soggetto-oggetto) entro il momento del sapere assoluto. Qualora si propendesse per il primo caso invece, si potrebbe sostenere che la tensione evidenziata da Butler non debba necessariamente essere concepita come incompatibile con *l'identità di identità e non identità*. In questa prospettiva verrebbe evidenziato il lato dinamico del tropo della totalità costituito dal sapere assoluto, il suo essere attraversato dalla tensione delle differenze. In tal caso Butler leggerebbe giustamente la compiutezza del sapere assoluto come non conclusa in sé stessa, ossia effettivamente assoluta. Propendere definitivamente per l'una o l'altra opzione appare tuttavia rischioso. Alla luce dell'apertura interpretativa a cui la produzione butleriana esaminata sembra lasciare spazio, si preferisce dunque lasciare l'alternativa aperta. Con la presente riflessione in merito a queste due alternative relative alla lettura di Butler, si può considerare conclusa la presente sezione.

Sezione III: Lo Hegel d'oltreoceano: interpretazione della *Begierde* hegeliana e del momento autocoscienza secondo Robert B. Pippin

3.1 Introduzione alla sezione

Per comprendere al meglio come il filosofo americano R. Pippin interpreti la *Begierde* della *PbG* nel testo *“Sull'autocoscienza in Hegel – Desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito”*, si ritiene anzitutto opportuno ricostruire alcuni tra i tratti più salienti dell'esposizione per come riportati da Luca Corti in *“Ritratti hegeliani”*, specie in riferimento al capitolo *“Hegel e la normatività istituzionale – L'interpretazione di Robert Pippin”*. Si ritiene infatti che senza l'attraversamento della concettualità illustrata da Corti in riferimento allo Hegel di Pippin, l'interpretazione proposta dal filosofo americano potrebbe risultare opaca. La prima cosa che Corti mette in rilievo è l'importanza del nesso che lo Hegel di Pippin intrattiene con Kant. A tal proposito, la proposta che emerge in *“Ritratti hegeliani”* si strutturerebbe come segue: Pippin leggerebbe le opere hegeliane della *PbG* e della *Scienza della logica* come inserite in un progetto di deduzione trascendentale volto ad ovviare ai problemi emergenti in Kant riguardo alla deduzione trascendentale delle categorie operata nella *Critica della ragion pura*. Nella prima *Critica*, Kant sarebbe (tra gli altri obiettivi fissati nell'opera) interessato infatti alla deduzione di quelle categorie a priori che regolano il funzionamento dell'intelletto del soggetto nell'attività di sintesi dell'esperienza oggettiva. Siffatta deduzione si fonderebbe secondo Kant su un elemento non-concettuale consistente nelle intuizioni pure dell'“*Io penso*”. Secondo Pippin, Hegel riterrebbe diversamente che tali intuizioni siano indisponibili nella deduzione oggettiva delle categorie, che in Kant risulterebbero perciò ricavate secondo arbitrio. La sfida raccolta dal filosofo di Stoccarda sarebbe allora quella di una deduzione di categorie del conoscere oggettivo del soggetto non inquinate dall'intervento di alcuna intuizione di stampo kantiano. La correzione che in questo caso Hegel apporterebbe al progetto kantiano riguarderebbe appunto la modalità di deduzione delle categorie: in particolare, il punto d'inciampo fatale di Kant consisterebbe nel ritenere che le stesse possano essere deducibili logicamente a priori dall'unità dell'“*Io penso*”. Lo Hegel di Pippin ritiene invece che tali categorie siano deducibili solamente *ex post* (a posteriori) rispetto a tutta una serie di dinamiche inter-relazionali evidenziate nel capitolo IV della *PbG*. Le dinamiche che Pippin qualifica come essenziali rispetto al progetto hegeliano di deduzione delle categorie sono le esperienze auto-coscienziali della *Begierde*, della lotta e dell'*Anerkennung*. Il compito specifico che si assume in questa sezione consisterà allora nel ricostruire l'interpretazione di Pippin rispetto al progetto trascendentale hegeliano sopra illustrato, mostrando parimenti il ruolo che l'interrelazione sociale, la lotta e l'*Anerkennung* giocano nell'economia complessiva di questa interpretazione; soprattutto ciò consentirà di individuare la collocazione specifica della *Begierde* dello Hegel di Pippin. Successivamente si opererà un confronto tra questa linea interpretativa e le proposte di due tra i grandi interpreti di Hegel nel dibattito americano contemporaneo, per poi infine ricondurre l'interpretazione di Pippin ad un dialogo diretto con lo Hegel

del testo originale della *PbG*. Prima di avanzare oltre nella lettura, si presti attenzione della seguente nota metodologica: l'analisi di Pippin riportata in seguito si adatterà all'ossatura stessa del testo "*Sull'autocoscienza in Hegel*", sarà cioè scandita in due paragrafi corrispondenti ai due capitoli principali del testo menzionato. Rispettivamente: il primo paragrafo (capitolo I) intende considerare l'analisi di Pippin sull'affermazione hegeliana: "*l'autocoscienza (...) è in generale desiderio*"¹; mentre il secondo paragrafo (capitolo II) è dedicato all'analisi della riflessione di Pippin sull'affermazione hegeliana: "l'autocoscienza raggiunge il proprio appagamento solamente in un'altra autocoscienza"².

3.2 L'interpretazione di R. Pippin: sull'affermazione hegeliana secondo cui l'autocoscienza è "*in generale desiderio*"

Sarebbe impossibile comprendere quanto segue senza riportare per intero il passo della *PbG* a cui Pippin fa più volte riferimento per evidenziare il significato dell'identità tra autocoscienza e desiderio. Il passo in questione è il seguente:

*"L'essenza di questa antitesi fra la sua apparenza fenomenica e la sua verità, però, non è altro che la verità, cioè l'unità dell'autocoscienza con sé stessa. Tale unità deve divenire essenziale anche agli occhi dell'autocoscienza: e questa, cioè, è in generale desiderio."*³

Assumendo come punto di partenza immediato l'identità tra autocoscienza e *Begierde* espressa da Hegel, vediamo che ciò che in realtà Pippin vuole sostenere è che lo statuto *orectivo* (*orexis* è il termine greco significante appetito, che deve essere letto qui come equivalente a *Begierde*) è per l'autocoscienza qualcosa che deve essere conseguito. Secondo Pippin cioè, l'autocoscienza descritta da Hegel nel capitolo IV della *PbG*, non può darsi nei termini di un oggetto osservato e saputo dal sé in maniera immediata, errore che Hegel imputerebbe all'"*Io penso*" kantiano denunciandone il vuoto formalismo. La fantomatica certezza di un sé auto-coscienziale, come kantiana unità appercettiva che accompagna ogni rappresentazione del soggetto ("*Io penso*"), non potrà mai per lo Hegel di Pippin giungere alla verità dell'autocoscienza. Affinché una tale verità venga conseguita dall'autocoscienza e divenga essenziale ai propri stessi occhi, la strategia che Hegel metterebbe in atto nel capitolo IV sarebbe quella di operare una *svolta pratica*, solo così l'autocoscienza può infatti sperare di giungere all'unità con sé stessa (la verità dell'autocoscienza). Per quanto riguarda invece l'antitesi fra apparenza fenomenica e verità dell'autocoscienza (menzionata nella citazione di inizio paragrafo), Pippin sostiene che con ciò Hegel intenda riferirsi alla costituzione stessa dell'autocoscienza, vista nella sua duplicità di: apparenza fenomenica, ossia il lato coscienziale dell'autocoscienza esposto nei primi tre capitoli della *PbG* e il lato della verità dell'autocoscienza, ossia il rapporto di sé con sé della stessa. Solo come unità di quell'antitesi l'autocoscienza si dà nella sua verità. Per meglio comprendere cosa tutto ciò significhi si consideri l'esempio riportato dallo stesso Pippin:

“Ritenere che *S* sia *P*, vuol dire ritenere che io stesso ritenga che *S* sia *P*”⁴. Con questa frase si intende precisamente evidenziare l’unità due momenti antitetici dell’autocoscienza, di cui l’interprete americano sottolinea più volte la necessaria simultaneità (ossia non può darsi il caso in cui una coscienza percepisca/conosca/agisca e solo successivamente prenda consapevolezza di questo percepire/conoscere/agire come proprio operato). La necessaria simultaneità dei due momenti antitetici dell’autocoscienza è del resto attribuita da Pippin non solo a Hegel, bensì già allo stesso Kant. La frase proposta da Pippin ci aiuta dunque a comprendere la differenza tra la *coscienza di qualcosa* e la *coscienza posizionale del ritenere qualcosa*, differenza che evidenzia niente di meno che il guadagno di un duplice oggetto da parte della coscienza va togliendosi in autocoscienza. Per questioni di chiarezza è bene riferirsi al passo di Hegel a cui si fa qui riferimento nella ricostruzione di Pippin: “La coscienza in quanto autocoscienza, ha ormai un duplice oggetto: l’uno, quello immediato. È l’oggetto della certezza sensibile e della percezione, che però è contrassegnato per l’autocoscienza, dal carattere del negativo; il secondo oggetto, cioè sé stessa, costituisce la vera essenza, e inizialmente si dà solo in antitesi al primo”⁵. La negatività che compare nella citazione può consistere in un’oggetto di percezione, un ritenere qualcosa del mondo o un agire ed è essenziale per Pippin ai fini della comprensione del fatto che tale negatività appare *nella* coscienza come contenuto che non può in alcun modo identificarsi con lo *status* coscienziale corrispondente. Un tale *status* rimanda sempre oltre sé stesso, divenendo cioè “quell’essere che è alla base del proprio percepire (sapere/agire...)”⁶. Pippin sostiene che il passaggio hegeliano a sostegno di questa prospettiva si trovi nell’introduzione della *PbG*: “La coscienza, invece è per sé stessa, il proprio concetto, e con ciò è immediatamente l’andare oltre il limitato, e, siccome tale limitato le appartiene, l’andare oltre sé stessa.”⁷. In relazione a quanto appena mostrato, ecco che l’autore afferma poco dopo una delle tesi attorno a cui ruota gran parte dell’economia dell’intero testo: “(...) la coscienza – sia in quanto modello teoretico di ogni coscienza in generale, sia in quanto modalità pratica (...) – rimane comunque appercettiva”⁸. In un certo senso ritengo che una tra le maggiori sfide da raccogliere nella presente sezione stia nell’esplicitare il significato di questa frase in riferimento alla lettura della *Begierde* operata da Pippin; ma prima di intraprendere questo compito, mi venga brevemente concesso di illustrare cosa Pippin intenda con i termini *appercezione/apperettiva* in riferimento ad Hegel. Se per Kant l’appercezione caratteristica dell’*Io penso* può essere intesa come l’attività che riconduce all’unità del soggetto la scorza variopinta del molteplice empirico, il Pippin di Hegel usa *appercezione* in un senso diverso e più articolato. Se il “ritenere che *S* sia *P*” ha per Pippin il ruolo di coscienza posizionale di qualcosa, in quanto il soggetto che ritiene qualcosa circa l’oggetto, non può non porsi in una certa collocazione (posizione) rispetto ad esso; diversamente, il “ritenere che io stesso ritenga che *S* sia *P*” è un tipo di conoscenza di sé stessi che si costituisce come attività e in quanto tale non è posizionale. Essenzialmente in questo consiste la coscienza appercettiva che Pippin elabora nell’interpretazione di Hegel. Riprendendo le stesse parole di Pippin, questa coscienza di sé “Non lo è (posizionale) perché la consapevolezza appercettiva di sé non è quella di un oggetto, quanto piuttosto è qualcosa che assomiglia all’ammissione di un impegno pratico di qualche tipo, qualcosa tipo un proiettarsi

(...) di sé stessi verso l'esterno; tutto nel medesimo senso secondo cui il sapere ciò che si sta facendo non è osservabile o introspettivo⁹. Si tratta ora di esplicitare come il tipo di consapevolezza appercettiva del sé autocosciente dello Hegel di Pippin sia attraversato dai movimenti dialettici della *Begierde*, della lotta mortale e dell'*Anerkennung* illustrati da Hegel nel capitolo IV della *PbG*. Pippin pone la questione partendo dal risultato dei primi tre capitoli della *PbG*: la coscienza grazie al suo *ritenere le cose* ha negato ogni certezza sensibile a lei presupposta e poiché, in quanto coscienza essa è anche sempre 'oltre sé stessa', la sua 'unità di sé con sé stessa', vale a dire l'appagamento che una *cosa* è per ciò che si ritiene che sia, richiede un conseguimento (*achievement* nei termini utilizzati da Pippin) di quella stessa unità che prescinda da qualsiasi certezza immediata di sé. In quella che Pippin chiama la svolta pratica interna al capitolo IV allora dire che l'unità dell'autocoscienza con sé "deve divenire essenziale anche agli occhi della autocoscienza" equivale all'affermazione dell'identità di autocoscienza e desiderio. Secondo Pippin la comparsa del desiderio sulla scena fenomenologica appare certo insolita, ma non per questo ingiustificata; ricostruendo quanto sostenuto dall'autore, potremmo anzitutto mostrare che la necessità di un togliimento del modello gnoseologico del momento coscienza a favore di una dialettica pratica del momento autocoscienza stia nel fallimento del momento coscienza qualora questo venisse lasciato a sé stesso. Come ci si è già preoccupati di mostrare, ogni ritenere/percepire/agire della coscienza non può darsi astratto dall'attività del ritenere che sono io (coscienza) a ritenere/percepire/agire. Mentre a giustificare la necessità che questa attività si dia *in primis* come sentimento di sé, pare essere per Pippin il suo carattere di immediatezza; partire dal sentimento di sé come forma più immediata di attività sarebbe coerente con il movimento di progressivo superamento dell'immediatezza per mezzo delle mediazioni concettuali caratterizzanti la dinamica complessiva del cammino fenomenologico. Il desiderio della forma di vita che si caratterizza come sentimento di sé viene a qualificare in Pippin la proto-intenzionalità tipica della vita animale, ovvero di un vivente *soggetto ai desideri* e dunque *soggetto alla vita*. Nel capitolo IV, il passaggio dialettico che segue è volto a mostrare una dinamica alternativa di desiderio: quella propria di un vivente *soggetto dei propri desideri* e dunque *soggetto della propria vita*, ossia la verace autocoscienza. Bisogna stare molto attenti a non confondere questo passaggio con quello operato da Kojève nel togliimento del desiderio-bisogno a quella che per lui è l'autentica *Begierde*, che l'autore in questione rende con desiderio antropogeno. Per quanto poi Kojève apra una lacerazione dualistica nel pensiero di Hegel, basata sulla contrapposizione tra desiderio animale e desiderio antropogeno, la dinamica mediante cui l'umano e il suo desiderio emerge è di togliimento rispetto alla condizione di animalità. Costituendo in tal modo l'umanità come trascendenza dall'animale, Kojève pensa un umano vincolato al suo presupposto animale. In Pippin non v'è spazio per alcuna prospettiva di tal sorta, tanto è vero che in "Sull'autocoscienza in Hegel" l'autore spesso assume toni polemici nei confronti del filosofo franco-russo. Argomentando sulla base dell'affermazione hegeliana per cui "lo spirito si produce da sé"¹⁰, Pippin descrive la struttura dell'autocoscienza come alternativa alla modalità semplicemente senziente dell'animale, non un'istanza

che si costruisce sulle fondamenta di questa struttura (per quanto ovviamente Pippin non intenda qui affermare la possibilità dell'autocoscienza come svincolata dal suo supporto biologico, dall'esserci del corpo). Nel paragrafo seguente si tratterà di sviluppare il movimento che l'autocoscienza di Pippin segue nell'attraversare le dinamiche hegeliane della lotta e dell'*Anerkennung*, anticipando già che questo porterà necessariamente alla trattazione del concetto di norma di Pippin e del quadro di riferimento entro cui queste norme prendono forma. L'ambizione del paragrafo successivo sarà, tra le altre cose, di portare alla luce le ragioni che sostengono la già menzionata nozione di appercezione di Pippin, in modo da poter illuminare al meglio il nesso che la stessa intrattiene con l'autocoscienza e la *Begierde* in Hegel.

3.3 L'interpretazione di R. Pippin: sull'affermazione hegeliana secondo cui *"l'autocoscienza raggiunge il proprio appagamento solamente in un'altra autocoscienza"*

Per questioni di chiarezza, analogamente a quanto già fatto introducendo il paragrafo precedente, si riporta per esteso il passaggio hegeliano che funge da complemento alla frase capitale su cui il secondo capitolo del testo di Pippin si focalizza:

*"L'autocoscienza è in sé e per sé allorquando, e per il fatto che, essa è in sé e per sé per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto"*¹¹

Si tratta ora di analizzare quella che per Pippin è una tra le maggiori ambizioni dell'intera *PbG*, ossia la fondazione della socialità della coscienza e del suo agire. Sarebbe bene anticipare già, come sostiene Pippin, che a differenza di Kant, ove la derivazione del pensiero dall'unità oggettiva dell'appercezione (Io penso) è di stampo logico, in Hegel la derivazione si configura storicamente. Riprendendo la *Begierde* per come Pippin l'aveva lasciata al termine della nostra analisi nel paragrafo precedente, vediamo che l'interprete ne mostra presto l'insufficienza. Se lasciata a questo primo stadio di istanza famelica essa non potrebbe far altro che riprodurre sé stessa nel circolo di riproduzione del bisogno, senza poter giungere mai al proprio appagamento. La necessità dialettica sta nel togliimento della *Begierde* in una declinazione alternativa di sé; ciò avviene per Pippin (come del resto anche per Kojève e per Butler) grazie all'assunzione di un oggetto radicalmente nuovo da parte della stessa, un oggetto che sia in grado di resistere all'istanza negatrice della *Begierde*. L'unico oggetto che presenti i requisiti necessari appena illustrati è un'altra potenziale autocoscienza, ovvero un'altra potenziale soggettività. In particolare, Pippin pone la questione nei seguenti termini: se un modo hegeliano per trattare l'autocoscienza consiste con l'identificarla con un conseguimento pratico (già illustrato nello scorso paragrafo); il secondo modo consisterebbe nell'evidenziarne il carattere sociale, già implicito nella premessa del suo poter venire ad essere solo come *achievement*. Data l'autonomia, seppur immediata, dell'oggetto peculiare con cui la prima autocoscienza (per ora tale solo in maniera immediata, dunque non ancora pervenuta alla verità di sé) si

trova ad avere ora a che fare, ecco che *“l'autocoscienza può conseguire l'appagamento soltanto nella misura in cui sia questo stesso oggetto a compiere la negazione; ed esso deve compiere in sé tale negazione di sé, perché l'oggetto è in sé il negativo, e ciò deve esserlo per l'altro. Quando l'oggetto è in sé stesso la negazione in ciò è al contempo autonomo, esso è coscienza”*¹². Anzitutto è bene evidenziare che Pippin rinviene qui un'apertura della struttura coscienziale alla dimensione sociale che la circonda, l'importanza di sottolineare questo aspetto sta nel fatto che vi sarà almeno un altro grande interprete americano contemporaneo (McDowell) pronto a negare che una tale apertura si dia già a quest'altezza del testo hegeliano. Lasciando per ora aperta questa contesa, vediamo come per Pippin (come del resto per Kojève e Butler), la questione della negazione a cui fa riferimento l'ultima citazione diretta di Hegel, non debba essere inquadrata nei termini di un annichilimento biologico dell'autocoscienza rivale, bensì come tentativo di negazione dell'autocoscienza rispetto alle pretese di autonomia dell'altra; è questo il perno attorno a cui ruota la lotta mortale del capitolo IV della *PbG*. Ciò che risulta invece molto interessante e peculiare dell'interpretazione di Pippin, è come egli mostri la necessità di una tale lotta coinvolgendo ancora una volta Kant. Ricostruendo l'interpretazione, potremmo affermare che in Kant a stabilire quello che sarà il quadro normativo attraverso cui le varie soggettività (autocoscienze) si riconoscono è il meccanismo logico e aprioristico del cosiddetto *test di universalizzabilità*, per cui, superandolo, una massima può dirsi mutualmente condivisibile (riconoscibile) in virtù del suo carattere universale. Con 'carattere universale' si fa riferimento qui al fatto che tutti sarebbero disposti ad ammettere la massima che avesse passato il test, non per un qualche fine particolare, bensì solamente per il dovere. Avendo Hegel smantellato nel corso della sua produzione filosofica (per esempio nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, al termine della sezione 'moralità') le pretese di un siffatto *test di universalizzabilità*, risulta allora decaduta la possibilità di stabilire *ex ante* in cosa consista l'autentica mutualità, universalità e condivisibilità delle pretese di autorevolezza normativa. In generale per lo Hegel di Pippin, possiamo affermare che non si dia in alcun modo la possibilità di un quadro di riferimento normativo stabilito a priori. L'assenza di una tale possibilità implica allora la necessità di un confronto caratterizzato come *Kampf* (lotta), nonché la stessa possibilità della morte (che tuttavia se venisse effettuata dall'una sull'altra autocoscienza, minerebbe i fondamenti stessi della lotta). Usando il lessico di Pippin, potremmo dire che ciò che dà autorevolezza all'intero del quadro normativo entro cui le autocoscienze si riconoscono, è la possibilità paradossale della morte come eventuale esito nel confronto con l'altro, che in Hegel assume il carattere drammatico della lotta. Nella prospettiva del nostro interprete gli esiti di una tale lotta sono votati al fallimento fino al raggiungimento del *sapere assoluto*. Se si volesse introdurre a quest'altezza della presente sezione il termine *Anerkennung*, sarebbe allora possibile riformulare quanto appena detto mostrando come tali esiti si configurino sempre come un mis-conoscimento delle parti interessate. Pippin rileva la necessità del passaggio attraverso tutte queste forme finite e manchevoli di riconoscimento affinché il risultato di un *Anerkennung* autenticamente libero possa darsi, ove 'autenticamente libero' è letto dall'autore come basato sulla condizione essenziale

di mutualità reciproca necessaria per il darsi del riconoscimento. Pippin individua due forme essenziali attraverso cui il misconoscimento si mostra nella *PbG*: in *primis* quelle del capitolo IV (esito della lotta dell'autocoscienza servile e signorile, stoicismo, scetticismo e coscienza infelice), seguite da un secondo tipo, ossia come forme storicizzate di misconoscimento nei capitoli VI e VII. Secondo Pippin, l'assunzione di dinamiche sempre più articolate sviluppantesi con il progredire della dialettica fenomenologica, concretizzerebbe questo secondo tipo di forme di misconoscimento in realtà sociali ed istituzionali concretamente collocate nella storia, la stessa apparizione del sempre più frequente aggettivo *wirklich* (effettivo) e del sostantivo *Wirklichkeit* (realtà effettiva) sarebbe per l'interprete il sintomo della concretizzazione storica delle forme suddette. A ben vedere è possibile collocare storicamente anche alcune delle figure presentate nel capitolo IV. Se quella di signoria e servitù copre una gamma piuttosto vasta ed indefinita dell'intero dello *spectrum* storico, al contrario, stoicismo e scetticismo trovano invece una più specifica collocazione, in linea di massima sovrapponibile con l'epoca ellenistica (323 a.C. - 31 a.C.), così come la figura della coscienza infelice sembra a tutti gli effetti corrispondere alla forma di vita spirituale che viene ad essere con l'emergere del Cristianesimo. Con quanto appena affermato non si intende certo sostenere che Pippin neghi la storicità delle figure del capitolo IV, semplicemente l'autore evita di porre in primo piano questa loro caratterizzazione, non perciò volendone ridurre la fecondità in quanto espressioni storicamente caratterizzate del cammino del *Geist*. Ad ogni modo, nella prospettiva generale di questa interpretazione, ciò che emerge è la necessità dell'attraversamento storico di forme non compiute di riconoscimento come successione dei tentativi di fondazione di un quadro normativo regolante la vita umana in maniera soddisfacente. Emerge qui uno dei grandi temi del pensiero di Hegel, ossia il tentativo di fondazione di una socialità razionale, svincolata da logiche coattive e rapporti di dipendenza/indipendenza. Se questo cammino era mosso in Kojève dall'impulso che la *Begierde* imprimeva nella creazione continua di un avvenire storico, la prospettiva di Pippin colloca la questione entro tutt'altre coordinate. Nell'incontro delle due entità aspiranti allo statuto di autocoscienza, ciò che è preteso e funge da fulcro nevralgico attorno a cui ruota la lotta è il soddisfacimento del desiderio di essere riconosciuti come autocoscienza autonoma. Nei termini di Pippin, l'oggetto di desiderio è la fondazione della propria *autorevolezza*, che è tale solo in quanto saputa e condivisa dagli altri nello sfondo sociale in cui si è collocati. L'autorevolezza che deriva dalla lotta non è solo necessaria affinché l'autocoscienza si collochi socialmente rispetto alle altre, ma funge *ex post* (dopo la lotta/il confronto sociale) da elemento costituente l'identità ontologica del sé, ossia è ciò mediante cui la verità dell'autocoscienza diviene a lei essenziale. Mi sia concesso ora di richiamare un esempio di Pippin che Corti riporta per chiarire cosa il filosofo americano abbia in mente: *"Io posso affermare di essere un cavaliere e di essere impegnato in atti di cavalleria, ma se il mondo sociale in cui vivo non può riconoscere tale status o tali azioni, allora io sono l'imitazione comica di un cavaliere, sono un Don Chisciotte"*¹³. Secondo Corti, questo esempio è funzionale a comprendere che *"l'idea di un punto di vista puro, esterno a qualunque contesto sociale, a partire dal quale definire l'agente razionale (l'identità*

dell'autocoscienza con sé) è per Pippin *insensata*"¹⁴. Come Corti riporta, in quella che Pippin chiama la teoria hegeliana del *ruolo sociale*, "l'essere un soggetto o un agente" non è una questione ontologica, si tratta piuttosto di un costrutto sociale ed artificiale. Da ciò possiamo trarre il risultato che l'*autorevolezza* di un'autocoscienza, il suo potersi qualificare in qualsiasi maniera come agente (scrittore, cavaliere, professore universitario...) è frutto di una mediazione sociale che può arrivare ad assumere il carattere della lotta, che nella lettura talvolta allegorica di Pippin assume il carattere più generale di una possibilità di contestazione sociale sulle pretese di autorevolezza avanzate da una soggettività. La stessa cosa vale per l'*azione*, stando a quanto scrive Corti; infatti, Pippin interpreterebbe la teoria hegeliana dell'azione, in modo tale da farne risultare che un'azione assume significato solo in riferimento alla mediazione entro i limiti del quadro sociale. Il seguente esempio può aiutare a fare chiarezza: qualora io alzassi la mano durante un'assemblea e in quel contesto sociale il gesto fisiologico di "alzare la mano" significasse affermare di essere diventato padre, Pippin ritiene che hegelianamente l'azione da me compiuta sarebbe stata quella di aver espresso pubblicamente la mia acquisizione dello status "padre" e non di aver espresso pubblicamente la mia volontà di porre una domanda/fare un'osservazione, come invece è il caso della significazione dell'alzare una mano nel quadro di riferimento socio-normativo corrente. Volendo concludere il presente paragrafo con il riferimento alla nozione di *norma*, capitale nell'interpretazione di Hegel del Pippin più maturo (come è il caso del testo in esame, datato 1989), possiamo riformulare quanto detto sulle modalità di attribuzione di autorevolezza. Ambedue i momenti che costituiscono l'autocoscienza sono mediati e si plasmano entro un quadro normativo di riferimento. Nel lato più propriamente coscienziale dell'autocoscienza, vediamo che i modi in cui facciamo delle assunzioni sul mondo e lo percepiamo (in generale le modalità espresse dai primi tre capitoli della *PbG*: certezza sensibile, percezione ed intelletto) non sono immuni alla sfida, bensì sono socialmente contestabili e assumono carattere normativo proprio attraverso la socialità della coscienza. Nel lato di conoscenza di sé dell'autocoscienza il meccanismo è identico. Come è già stato illustrato, le qualificazioni dell'*agency* (termine che può riferirsi sia ad agente che ad azione) sono strutturate normativamente sulla base di un confronto sociale che può divenire fin anzi cruento; è solo sulla base della serietà implicata da quel confronto, che tali qualificazioni assumono realtà effettiva. Con il presente paragrafo si ritiene concluso il compito di comprensione del carattere appercettivo della coscienza nella caratterizzazione illustrata da Pippin di impiego sociale/pratico e storico, necessariamente vincolato ad una dinamica di continui tentativi di riconoscimento. Essendo state considerate le linee fondamentali di questa interpretazione della *Begierde* hegeliana e del vasto apparato concettuale impiegato da Pippin, è giunto allora il momento di istituire un dialogo tra il nostro interprete ed altre posizioni critiche; nel caso specifico di questa sezione si è deciso di affidare il compito ad un breve *excursus* relativo a posizioni critiche inerenti al dibattito americano contemporaneo su Hegel.

3.4 Confronto con la critica: un *excursus* nel dibattito americano contemporaneo

Si avverte il lettore che il lavoro di critica qui riportato, più che riguardare specificamente la *Begierde*, sarà inerente al confronto con altri punti salienti dell'impianto interpretativo di R. Pippin; pertanto, per entrare più dettagliatamente in merito alla *Begierde* si dovrà attendere il successivo paragrafo dedicato al confronto diretto con Hegel. Si anticipa che gli autori a cui si farà ora riferimento sono: John McDowell e Robert Brandom. Partendo da McDowell, si comprende facilmente che il discrimine fondamentale dell'interpretazione di questi rispetto a Pippin stia nel rifiuto da parte del primo circa la possibilità che le dinamiche auto-coscienziali del capitolo IV presuppongano l'apertura della struttura coscienziale rispetto ad una dinamica sociale. Sintetizzando, McDowell sostiene che le dinamiche di dipendenza ed indipendenza illustrate a quest'altezza della *PbG* riguardino una singola autocoscienza che considera sé ad oggetto d'indagine, questo è quanto Pippin chiama "teoria *intra-psichica*" di McDowell. L'apertura della coscienza alla socialità non viene tuttavia negata, ma semplicemente traslata in una non meglio definita parte più avanzata della *PbG*. A tal proposito Pippin dice di McDowell che: " (...) la coscienza ad un certo punto realizza che questo fantomatico altro – come dice Hegel – sarebbe in sé stessa un'altra autocoscienza (...)"¹⁵. La proposta di McDowell appare debole alla luce di alcune affermazioni hegeliane¹⁶; quella che più di tutti lo incrimina è l'affermazione della comparsa di un "Io che è Noi ed un Noi che è Io"¹⁷ già nel capitolo IV, significativa che "è già presente per noi il concetto dello spirito"¹⁸ e che "si tratta di un'autocoscienza per una autocoscienza"¹⁹. Per concludere su McDowell, ciò che lo spingerebbe secondo Pippin a rifiutare una tale apertura alla dimensione sociale, sarebbe il suo essere restio ad attribuire un qualsiasi ruolo di peso alla socialità tra le condizioni della coscienza percettiva; questa scelta però difetterebbe nel cogliere la radicalità della proposta hegeliana. Per quanto concerne Brandom invece, spesso più vicino alle posizioni di Pippin, è invece utile uscire dal testo "Sull'autocoscienza in Hegel" per rifarsi ancora una volta a quanto sostenuto da L. Corti. Ciò che accomuna i due è senz'altro la condivisione di prospettiva di una "natura costitutivamente riconoscitiva, auto-legislativa e sociale dello spirito"²⁰, il discrimine è allora da rinvenirsi nella diversa proposta sull'origine dell'autorità normativa, ossia le modalità mediante cui le norme vengono ad essere. Per Brandom il processo di riconoscimento del quadro normativo si dà sempre in una dinamica "io-tu", in tal modo è sempre un individuo o un gruppo di individui che riconosce la mia autorevolezza (e viceversa), il che ha come più logica conseguenza che il *Geist-gioco*²¹ del riconoscimento diventi un gioco di approvazioni soggettive, mancando infatti un qualsiasi appiglio oggettivo su cui le norme possano fondarsi. Descrivendo questo modello come il *colpo di pistola* da cui emergerebbero le norme, Pippin propone l'alternativa per cui le norme debbano collocarsi nella dimensione sovra-attitudinale e sovra-individuale dell'istituzione. L. Corti ci aiuta a chiarire meglio cosa Pippin intenda con il termine istituzione in riferimento ad Hegel: "L'istituzione (...) non è di volta in volta creata dal riconoscimento, ma va concepita come il quadro normativo in cui già da sempre siamo immersi"²². Il confronto con McDowell e Brandom ha sicuramente giovato nel mettere in luce alcuni aspetti dell'interpretazione di Pippin che prima potevano risultare in

ombra; tuttavia, per dare spazio al dialogo diretto tra Pippin ed Hegel, è meglio concludere qui il breve *excursus* sul dibattito americano contemporaneo.

3.5 Confronto con Hegel

Per quanto Pippin inserisca l'originale testo hegeliano entro le coordinate del quadro normativo precedentemente illustrato, l'originalità di questa lettura normativa non si discosta in alcun modo dalle linee fondamentali dell'originale pensiero hegeliano esposto nella *PbG* (con particolare riferimento al capitolo IV). La concettualità a cui Pippin attinge nel testo analizzato (il concetto di autorevolezza *in primis*) non è mai fuori luogo, anzi, contribuisce ad arricchire ancor più la lettura di un autore già per sé fecondo quale è Hegel. In riferimento alla *Begierde*, il passaggio operato da Pippin, che parte da un vivente *soggetto ai desideri* e giunge alla forma di vita radicalmente alternativa del vivente *soggetto dei desideri*, pare non tradire di per sé il movimento dialettico esposto ad inizio capitolo IV. La lettura che viene operata a questo punto sembra tuttavia risentire dell'influsso di A. Kojève; infatti, nonostante l'episodico riferimento polemico a quest'autore in "*Sull'autocoscienza in Hegel*", è innegabile che tra i due sussista un certo tipo di rapporto di continuità interpretativa. La linea di continuità starebbe nell'identificazione di 'vivente soggetto ai desideri' con la condizione proto-intenzionale dell'animale e dall'altro lato l'identificazione di 'vivente soggetto dei desideri' con la verace autocoscienza umana. Non è tuttavia possibile appiattare l'interpretazione di Pippin su quella di Kojève per i motivi illustrati nel secondo paragrafo della presente sezione. Al di là di Kojève, il fatto che in Pippin, la soggettività umana sia presentata come alternativa alla struttura animale del vivente, sembra sottintendere la lettura per cui il desiderio, nella sua forma umana, assuma carattere disincarnato. La forma animale del vivente, già nella *PhG* è caratterizzata dalle modalità del consumo e quindi da una modalità famelica di sentimento di sé come attaccamento al corpo; proporre un'alternativa a questo modello significa allora proporre una modalità disincarnata di desiderio. Ovvio è che dicendo questo non si intende sostenere la possibilità da parte dell'umano di superare le proprie coordinate biologiche (come superamento del circolo del consumo necessario al sostentamento), tuttavia il punto sta qui nel sottolineare la specificità dell'oggetto di desiderio umano come radicalmente alternativa a quello animale. Una lettura disincarnata del desiderio, come appare essere quella di Pippin, trova a stento spazio nella *PbG*, ma data la proiezione che la *Begierde* assume nell'opera nei riguardi della lotta e dell'*Anerkennung*, non può nemmeno essere del tutto accantonata. Guardando invece al resto della produzione hegeliana, in particolare nell'*Enciclopedia*, una tale lettura non troverebbe il benché minimo appiglio. Nell'*Enciclopedia*, infatti, il termine assume marcatamente il significato di appetizione in senso materialistico e corporale, vietandone così una lettura come desiderio disincarnato²³. Al di là dell'interpretazione operata da Pippin in seno alla *Begierde* hegeliana, ritengo di dover concludere la presente sezione richiamando quelli che ritengo essere i tre grandi meriti

che costituiscono il cuore della chiave interpretativa del filosofo americano. I tre meriti a cui mi riferisco sono: l'attinenza alla posizione hegeliana per cui effettivamente il momento dell'autocoscienza coincide con il luogo in cui la struttura coscienziale scopre la socialità come proprio presupposto imprescindibile; il rispetto della concezione hegeliana dell'autonomia dello spirito, ossia della sua auto-produzione; infine, le modalità peculiari mediante cui è difesa l'idea di una coscienza appercettiva. Su quest'ultimo punto sicuramente l'interpretazione di Pippin assume un tratto quanto mai originale, che non manca però di rispettare le coordinate dell'originale pensiero hegeliano, specie grazie al fondamento che il concetto di norma introdotto da Pippin trova nella realtà razionale dell'istituzione.

Conclusione

Non resta ora che riprendere, in sede di conclusione, i capisaldi che hanno caratterizzato le interpretazioni della *Begierde* hegeliana esaminati nel presente lavoro. Quest'ultima operazione dovrà altresì tener conto della collocazione che Kojève, Butler e Pippin e le rispettive interpretazioni hanno assunto rispetto ad alcuni nuclei tematici fondamentali, sia rispetto ad una soddisfacente comprensione della *Begierde* che nei riguardi del pensiero di Hegel nella sua interezza. Riprendendo l'ordine di esposizione delle *sezioni*, si vede come in Kojève la dinamica *orectica* della *Begierde* trovi come presupposto imprescindibile una specifica dinamica animale-uomo-animale, la cui originalità, come si è più volte mostrato, rappresenta un tradimento dell'originale pensiero hegeliano. Il tradimento in questione può essere riletto nei termini di una dialettica di desideri che vede contrapposta la sfera dell'animalità e il suo bisogno con la realtà umana fondantesi sul *desiderio di desiderio*, termine con cui, lo ripeto, Kojève traduce *Begierde* (mentre in *PbG* essa sta ad indicare il desiderio in generale, senza il dualismo introdotto da Kojève). L'operazione che Kojève compie, di assolutizzazione del momento autocoscienza, sembra legittimare la lettura per cui tutto il successivo cammino del soggetto fenomenologico si installi sul presupposto fondamentale della dialettica animale-uomo-animale (che si trova proprio nel capitolo IV della *PbG*). La rilettura dei corsi parigini dell'interprete presenta sia un grande merito che un tradimento (seppur fecondo) di Hegel. Il merito consisterebbe nell'aver dato il giusto rilievo alla storicità del cammino intrapreso dal soggetto della *Fenomenologia*, seppur entro una traiettoria del tutto stravolta rispetto al testo originale. L'antropologizzazione del soggetto fenomenologico operata da Kojève, nonché il tradimento a cui si faceva cenno poc'anzi, comporta la riduzione del *Geist* del testo originale all'umano e costituisce la chiave per la comprensione del cambio radicale di rotta che il percorso storico assume per il filosofo franco-russo. La storia raccontata dalla *PbG* non è più il concretizzarsi in forme storiche ed istituzionali che lo spirito (*Geist*) assume, diventa anzi con Kojève il cammino che l'essere umano compie nella storia alla ricerca della propria autonomia. Nella fattispecie, l'umano in questione altri non è che il servo del capitolo IV della *PbG* in cammino verso la libertà (ricordiamo infatti che il signore non è mai riuscito per Kojève a superare l'impasse esistenziale che lo inchioda nella sua condizione bisognosa). Da questo punto di vista assolutizzare il momento autocoscienza può voler dire estendere una particolare forma di misconoscimento, quella in cui è coinvolta anche la figura servile, e proiettarla immeritatamente molto più in là nella *PbG* di quanto non le spetti nel testo d'origine. La questione del riconoscimento perde così di significato in relazione al *Geist*, per essere riterritorializzata interamente in rapporto all'umano. La forte caratterizzazione storica che la *PbG* mantiene in Kojève viene meno quando consideriamo l'interpretazione di J. Butler. Stando al testo "*Soggetti di desiderio*" la dinamica che emerge dalla *Begierde* è quella di una forza motrice che sostiene l'espansione continua della circonferenza del soggetto nel suo

cammino di acquisizione di identità. Come già accennato più volte, in questo testo la dinamica appena illustrata si dà, a detta di R. Pippin in un contesto metafisico opaco¹. In effetti leggendo “*Soggetti di desiderio*” si ha decisamente l’impressione di una soggettività formantesi che cresce per contaminazione ed assimilazione di un’alterità completamente svincolata dal contesto istituzionale e storico carissimo ad Hegel. Le cose però sembrano destinate a cambiare, se nella produzione di Butler il testo menzionato appartiene ad una tra le prime pubblicazioni (*Soggetti di desiderio*, pubblicato in inglese nel 1988); a distanza di vent’anni è possibile rinvenire un cambiamento non indifferente: i riferimenti alla realtà statuale e all’istituzione sembrano infatti infittirsi nel dialogo intrattenuto con Catherine Malabou in “*Che tu sia il mio corpo*” (testo francese pubblicato nel 2009). Il corpo, presente nel titolo dell’ultima opera menzionata è senz’altro un tema di spicco in Butler già nel testo del 1988, ove il merito dell’autrice consiste nel fornire carattere corporale alla *Begierde*. Se nel cammino che la coscienza compie nella *PbG* ci è velatamente richiesto di presupporre il corpo, la conferma della fondatezza dell’interpretazione di Butler è in tal senso fornita dall’*Enciclopedia*, ove Hegel afferma a chiare lettere il carattere corporale/materiale della *Begierde*. Per quanto concerne la tematica del riconoscimento, a differenza di Kojève, per cui l’*Anerkennung* si realizza come eclissi dell’umano e del suo desiderio (*Begierde*), Butler sostiene che la realizzazione del riconoscimento non possa che darsi come mantenimento della tensione che gli è connaturata. In altri termini, se Kojève spezza la tensione del desiderio antropogeno aprendolo alla realizzazione entro una condizione post-umana e post-storica, al contrario, Butler mantiene viva quella dinamica *orectica*/riconoscitiva. Il problema, ancora una volta, è che Butler mantiene aperta questa tensione in una direzione indefinita, entro quello che è già stato detto essere un contesto metafisico opaco che può suscitare non poche perplessità. Per quanto riguarda invece R. B. Pippin, la comprensione della *Begierde* che questi offre è comprensibile solo alla luce del tritico da questi istituito tra *Begierde*, autocoscienza e *achievement* (raggiungimento). Pippin legge il capitolo IV della *PbG* come una svolta di carattere pratico, entro cui Hegel sancisce l’identità essenziale di autocoscienza e desiderio, ove per l’autore americano sostenere una tale posizione significa sottolineare l’impossibilità di pensare l’autocoscienza come qualcosa che semplicemente è e come tale viene osservato. La posizione che si intende difendere è quindi tale per cui l’autocoscienza non può che darsi come impegno e conseguimento pratico nel mondo; infatti, solo un tale processo può rendere essenziale agli occhi dell’autocoscienza la propria identità con sé. Intrattenere un tale rapporto con il mondo significa per l’interprete essere necessariamente plasmati dal quadro normativo che quello stesso mondo incarna; dunque, nei termini di Pippin, un’autocoscienza è tale solo in quanto riconosciuta come portatrice di una certa autorevolezza. L’autorevolezza, ossia l’essere riconosciuti come portatori di un certo costrutto sociale/spirituale, può emergere solamente dal carattere normativo del mondo in cui l’autocoscienza è calata. A questo punto, il grande merito di Pippin sta nel fondare le norme nella realtà razionale dell’istituzione, posizione che senz’altro si confà ad Hegel. Si potrebbe dunque sostenere che Pippin fornisca una corretta elaborazione del lato sostanziale del *Gesit* (la

realtà istituzionale), ma affinché lo spirito si dia effettivamente come realtà razionale, v'è anche un altro lato che non può mancare all'appello, ossia quello della libertà, della *Bildung*. Leggendo il testo "*Sull'autocoscienza in Hegel*" ritengo sia legittimo avere l'impressione che quest'ultimo lato sia messo in ombra, mentre sarebbe invece essenziale evidenziarlo affinché la razionalità del *Geist* emerga anche nel suo lato di potenza disgregatrice e creatrice. Non avendo tuttavia una panoramica complessiva dell'intera produzione di Pippin, mi limito a circoscrivere questa osservazione al testo esaminato, senza volerne fare motivo di critica al pensiero del filosofo americano nella sua interezza. Quanto detto nella presente conclusione ha lo scopo di fornire al lettore un inquadramento generale ed omogeneo del lavoro che è stato svolto sulle tre interpretazioni prese in esame, parimenti si sono volute richiamare ancora una volta le peculiarità caratterizzanti ciascun autore/autrice per evitare di omologare le varie linee interpretative.

Note

Importante avvertimento al lettore: le note sono numerate separatamente per ogni singola sezione, ivi comprese ‘introduzione’ e ‘conclusione’: ciò significa che la numerazione delle note riparte da principio per ogni nuova sezione.

Note dell’introduzione

¹ Remo Bodei, *Il desiderio e la lotta*, introduzione a A. Kojève, *La dialettica e l’idea della morte in Hegel*, nuova edizione, Einaudi, Torino, 1991, p. VII

² Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 128

³ Luca Corti, *Ritratti hegeliani – Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma, Carrocci editore, 2014, p. 181

Note e riferimenti bibliografici della Sezione I

¹ Lettera di Kojève a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948: *“Il mio lavoro non aveva il carattere di uno studio storico; (...) ho tenuto un corso di antropologia fenomenica, servendomi dei testi hegeliani, ma dicendo solo quello che consideravo essere la verità (...). Rinunciando così al monismo hegeliano mi sono distaccato così da questo grande filosofo. D’altra parte, il mio corso era essenzialmente un’opera di propaganda destinata a colpire gli animi. Ecco perché ho deliberatamente rafforzato il ruolo della dialettica del Signore e dello Schiavo.”*

² Luciano de Fiore: *“Fine della storia, eclisse del desiderio?”* saggio tratto da *“Desiderio e filosofia – Descartes, Hegel, Freud, Heidegger, Sartre, Kojève, Bataille, Callois, Lacan, Derrida”* a cura di Marcella D’Abbiero, Angelo Guerini edizioni, 2003, Milano, p. 124

³ Alexandre Kojève: *“Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’ Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau”*, Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 17

⁴ Ibidem: p. 18

⁵ Ibidem: p. 18

⁶ Alexandre Kojève: *“Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’ Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau”*, Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 19

⁷ Ibidem: p. 19

⁸ Ibidem: p. 20

⁹ Ibidem: p. 19

¹⁰ Lucio Cortella: saggio *“Il soggetto del riconoscimento. L’intersoggettività in Hegel”* contenuto in *“Etica trascendentale ed intersoggettività – (filosofia morale; 15)”*, editore: Vita e Pensiero, Milano, 2002.

¹¹ Mario Farina: saggio *“Hegel e la dialettica del riconoscimento nella lettura di Kojève: desiderio, lotta e lavoro”* contenuto in *“Costruzioni psicoanalitiche: 25, 1”*, Franco Angeli edizioni, Milano, 2013.

¹² Ibidem: citazione diretta da p. 378: *“L’autocoscienza ha dunque desiderio di un oggetto che sia un suo momento e al tempo stesso qualcosa di indipendente da essa. Ma questo non può essere un oggetto. Gli oggetti non possono sopportare questa contraddizione. Tuttavia, ciò che è impossibile ad un oggetto diventa realizzabile per un soggetto. Un soggetto può farsi dipendente di un altro ma al tempo stesso farlo in virtù della sua autonoma decisione, in virtù della sua indipendenza.”*

¹³ G.W.F. Hegel *“La Fenomenologia dello Spirito”* a cura di Gianluca Garelli, Giulio Einaudi edizioni, Torino, 2008, p. 131

¹⁴ Mario Farina: saggio "Hegel e la dialettica del riconoscimento nella lettura di Kojève: desiderio, lotta e lavoro" contenuto in "Costruzioni psicoanalitiche: 25, 1", Franco Angeli edizioni, Milano, 2013, pp. 73-74 citazione diretta: "In questo modo si vede come Hegel voglia, da un lato, mantenere la struttura negativa, diligente, del desiderio animale – vale a dire la spinta a consumare il proprio oggetto – ma come, dall'altro lato, il desiderio debba qui affrancarsi dalla propria natura animale. La messa a repentaglio della propria vita dice esattamente questo, ossia che l'autocoscienza rinuncia alla propria animalità in nome del proprio desiderio. Rischiare la morte, osare mettere a repentaglio la propria vita animale, è ciò che in primo luogo permette all'autocoscienza di dimostrarsi libera dalla naturalità, vale a dire spirituale."

¹⁵ Luciano de Fiore: "Fine della storia, eclisse del desiderio?" saggio tratto da "Desiderio e filosofia – Descartes, Hegel, Freud, Heidegger, Sartre, Kojève, Bataille, Callois, Lacan, Derrida" a cura di Marcella D'Abbiere, Angelo Guerini edizioni, 2003, Milano, p. 119

¹⁶ Alexandre Kojève: "Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla 'Fenomenologia dello Spirito' tenute dal 1933 al 1939 all' Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau", Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 35

¹⁷ Ibidem: p. 35

¹⁸ Alexandre Kojève: "Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla 'Fenomenologia dello Spirito' tenute dal 1933 al 1939 all' Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau", Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 20

¹⁹ Judith Butler: "Soggetti di desiderio", Laterza edizioni, Bari, 2009, p. 73

²⁰ Alexandre Kojève: "Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla 'Fenomenologia dello Spirito' tenute dal 1933 al 1939 all' Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau", Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 461

²¹ Ibidem: p. 460

²² Ibidem: p. 461

²³ Ibidem: p. 67

²⁴ Alexandre Kojève: "Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla 'Fenomenologia dello Spirito' tenute dal 1933 al 1939 all' Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau", Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 185

²⁵ Ibidem: p.544

²⁶ Ibidem: p. 544

²⁷ L'espressione *Domenica della vita* da me utilizzata rimanda al titolo di un romanzo di Raymond Queneau intitolato "Domeniche della vita", chiaramente ispirato dai corsi parigini di Kojève che Queneau stesso aveva seguito e poi pubblicato in *ILH*.

²⁸ Remo Bodei: "Il dottor Freud e i nervi dell'anima", Donzelli editore, Roma, 2001 pp. 65-66

²⁹ Alexandre Kojève: "Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla 'Fenomenologia dello Spirito' tenute dal 1933 al 1939 all' Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau", Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 544

³⁰ L'argomentazione di Luciano de Fiore qui ricostruita richiederebbe troppo spazio per essere riportata in forma diretta, si rimanda quindi alla stessa nelle pagine 132-134 della sezione *Desiderio e Natura* del suo saggio: "Fine della storia, eclisse del desiderio?" tratto da "Desiderio e filosofia – Descartes, Hegel, Freud, Heidegger, Sartre, Kojève, Bataille, Callois, Lacan, Derrida" a cura di Marcella D'Abbiere, Angelo Guerini edizioni, 2003, Milano.

³¹ Mario Farina: saggio "Hegel e la dialettica del riconoscimento nella lettura di Kojève: desiderio, lotta e lavoro" contenuto in "Costruzioni psicoanalitiche: 25, 1", Franco Angeli edizioni, Milano, 2013, p. 66 citazione diretta: "(...) il riconoscimento non è un processo né individuale, né pacifico, all'opposto è una lotta tra due poli soggettivi mediata dal mondo dell'oggettività"

³² L'argomentazione di Lucio Cortella qui ricostruita richiederebbe troppo spazio per essere riportata in forma diretta, si rimanda quindi alla stessa nelle pagine 383-384 del suo saggio "Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel" contenuto in "Etica trascendentale ed intersoggettività – (filosofia morale; 15)", editore: Vita e Pensiero, Milano, 2002.

³³ G.W.F. Hegel: "Fenomenologia dello Spirito", p. 273 dell'edizione italiana.

³⁴ G.W.F. Hegel "La Fenomenologia dello Spirito" a cura di Gianluca Garelli, Giulio Einaudi edizioni, Torino, 2008, p. 122

³⁵ Alexandre Kojève: *“Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’ Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau”*, Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 461

³⁶ Franco Chiereghin: *“La Fenomenologia dello Spirito di Hegel, introduzione alla lettura”*, Carrocci editore, Roma, 2021, p. 85

³⁷ Alexandre Kojève: *“Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’ Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau”*, Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 651

³⁸ Ibidem: p. 713

³⁹ M.L. Lanzillo: *“Il caso Kojève: una filosofia della morte. Una nota a ‘Introduzione alla lettura di Hegel’*, *Fenomenologia e società*, n. 2, 1997, pp. 123-142

⁴⁰ Da appendice II di *“Introduzione alla lettura di Hegel di Alexandre Kojève”*: *“L’idea della morte nella filosofia di Hegel”*, Adelphi edizioni, Milano, 1996, p. 669

Note e riferimenti bibliografici della Sezione II

¹ Mara Montanaro: *“Desiderio – corpo – riconoscimento in Judith Butler”*, da *“Quaderni di donne e ricerche”* citazione dall’Introduzione: *“L’autrice si muove sempre su un terreno hegeliano”*

² Judith Butler: *“Soggetti di desiderio”*, Laterza e Figli Spa edizioni, Bari, 2009, citazione diretta da p. 50: *“(…) il desiderio, (…), incarnato nel soggetto umano, è la forza che opera nell’intera Fenomenologia.”*

³ Ibidem, citazione da p. 48: *“Il desiderio, quindi, estende continuamente i propri obiettivi intenzionali e così facendo, estende il dominio della riflessività che da esso è dominato ed agito. (...) ci siamo resi conto che il perimetro che delimita il dominio della riflessività è in continua espansione e che siffatta riflessività costituisce il soggetto emergente della Fenomenologia. (...) questo soggetto non si limita a consumare il suo mondo: la mediazione della differenza non coincide solo con l’interiorizzazione dell’alterità, ma anche con l’esteriorizzazione del soggetto. Questi due movimenti dell’assimilazione e della proiezione, fanno parte dello stesso movimento, ossia dell’espansione perpetua del perimetro della realtà che, con le parole di Hegel “unifica” il soggetto e la sostanza.”*

⁴ Ibidem, p. 8

⁵ Ibidem, citazione diretta da p.12: *“Se il desiderio è una tacita ricerca di identità, allora l’esperienza del desiderio deve essere un modo di porre il problema dell’identità (...)”*

⁶ Judith Butler, saggio *“Il corpo in Hegel è forma: quale forma?”* contenuto in *“Che tu sia il mio corpo – una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel”*, Mimesis edizioni, Milano, 2017, citazione diretta da p. 55: *“(in Hegel) il corpo è presupposto ovunque ma non viene nominato da nessuna parte. Il testo ci richiede di presupporre questo corpo (...)”*

⁷ Marisa Forcina, p. II dalla Prefazione a *“Desiderio - Corpo - Riconoscimento nella produzione di Judith Butler”* di Mara Montanaro.

⁸ Judith Butler: *“Soggetti di desiderio”*, Laterza e Figli Spa edizioni, Bari, 2009, citazione diretta da p. 28: *“Il desiderio vuole sempre illuminare la propria opacità, esplicitare l’aspetto del mondo che lo ha originato. Questo processo fa parte di quella che è intesa essere la riflessività che il desiderio incorpora e pone in atto”* (sul carattere riflessivo del desiderio), e *“Il desiderio è intenzionale nel suo essere sempre desiderio di o per un dato oggetto o un dato Altro”* (sul carattere intenzionale del desiderio).

⁹ Ibidem, p. 38

¹⁰ Judith Butler, dal saggio breve: *“Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza”*, p. 7, citazione diretta: *“Il soggetto è sempre fuori di sé, altro da sé, dal momento che la sua relazione con l’altro è essenziale a ciò che esso è. (chiaramente, resto hegeliana a tutt’oggi, nel 2008)”*

¹¹ G.W.F. Hegel, *“Enciclopedia delle scienze filosofiche”*, edizione fronte a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2007, p. 597

¹² Mi riferisco qui a quanto dice Adriana Cavarero in *Presentazione* a “*Soggetti di Desiderio*”, p. VIII, citazione diretta: “*Il trionfo conclusivo del “tropo della totalità”, che celebrerebbe qui, ancora una volta, la supremazia dell’unità, lasciando che il motore dell’alterità costituisca funzionalmente i suoi momenti, non li convince. Fra gli interpreti scettici va annoverata Judith Butler (...)*”

¹³ Judith Butler, “*La vita psichica del potere - Teorie del soggetto*”, nuova edizione italiana a cura di Federico Zappino Mimesis, Milano 2013, p. 71.

¹⁴ Judith Butler, “*Soggetti di Desiderio*”, Laterza e Figli Spa edizioni, Bari, 2009, citazione da p. 64: “*Il signore apprende la lezione della vita, mentre il servo apprende la libertà*”

¹⁵ Ibidem, p. 61

¹⁶ Ibidem, p. 62

¹⁷ Ibidem, p. 62

¹⁸ Ibidem, p. 62

¹⁹ Ibidem, p. 62

²⁰ Ibidem, p. 64

²¹ Mara Montanaro, “*Desiderio, corpo e riconoscimento in Judith Butler*”, Introduzione, p. 1.

²² Ibidem, p. 32

²³ Michel Foucault, “*Microfisica del potere*”, a cura di Fontana e Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 137

²⁴ Judith Butler e Chaterine Malabou, “*Che tu sia il mio corpo*”, Mimesis edizioni, Milano, 2017, p. 50

²⁵ G. W. F. Hegel, “*Fenomenologia dello spirito*”, versione italiana del testo di Hegel curata da Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 267

²⁶ Judith Butler e Chaterine Malabou, “*Che tu sia il mio corpo*”, Mimesis edizioni, Milano, 2017, citazione diretta da p. 46: “*La «determinabilità» non caratterizza soltanto la diversità delle «cose», ma anche il modo in cui esse acquisiscono il loro carattere separato e di fatto la loro forma, in virtù delle modalità precise secondo le quali esse non sono altre cose. Ne conseguirebbe dunque che una forma è assunta e mantenuta nella misura in cui essa non è un’altra forma, ma ancora sarebbe necessario anche che essa non sia «questa» altra forma e questa forma «in un modo specifico»*”

²⁷ Ibidem, citazione diretta da p. 50: “*La «forma» sembra a volte «conservarsi», a volte essere «dissolta»; essa si conserva in «un’esistenza determinata» ma si dissolve in ciò che Hegel chiama una «sostanza universale» o un «elemento»*”

²⁸ Ibidem, p. 64

²⁹ Robert B. Pippin, *The Philosophical review*, Vol XCIX, No. 1 (January 1990), citazione diretta da p. 130: “*(...) it unfairly slights that side of Hegel which insists on the essentially historical achievement of satisfaction (or “identity”) not its mere “revelation”*”

³⁰ Mara Montanaro: “*Desiderio – corpo – riconoscimento in Judith Butler*”, da “*Quaderni di donne e ricerche*”, p. 16

³¹ G. W. F. Hegel, “*Fenomenologia dello spirito*” edizione italiana di E. de Negri, Firenze 1960, p. 68 (I, 78)

Note e riferimenti bibliografici della sezione III

¹ Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 122

² Ibidem: p. 127

³ Ibidem: p. 122

⁴ R. B. Pippin, *Sull'autocoscienza in Hegel – desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di Antonio Carnevale, Pensa multimedia, 2014, p. 24

⁵ Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, pp. 122-123

⁶ R. B. Pippin, *Sull'autocoscienza in Hegel – desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di Antonio Carnevale, Pensa multimedia, 2014, p. 27

⁷ Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 62

⁸ R. B. Pippin, *Sull'autocoscienza in Hegel – desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di Antonio Carnevale, Pensa multimedia, 2014, p. 28

⁹ Ibidem: p. 93

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, III vol., a cura di M. Petry, Dordrecht, Riedel, 1978, vol I, pp. 6-7

¹¹ Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 128

¹² Ibidem: pp. 126-127

¹³ R. B Pippin, *Hegel's practical philosophy – Rational agency and ethical life*, 2008, p 220

¹⁴ L. Corti, *Ritratti hegeliani – Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma, Carrocci editore, 2014, p. 208

¹⁵ R. B. Pippin, *Sull'autocoscienza in Hegel – desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di Antonio Carnevale, Pensa multimedia, 2014, p. 73

¹⁶ Segue la citazione diretta del passo della *Fenomenologia dello spirito* di G. W. F. Hegel che per Pippin mette in difficoltà la proposta *intra-psichica* di McDowell più d'ogni altro: *“In tal modo però, questo movimento dell'autocoscienza in rapporto ad un'altra autocoscienza è stato rappresentato come il fare di una delle due; ma questo fare proprio dell'una ha anch'esso il duplice significato di essere sia il proprio fare, sia anche il fare dell'altra; infatti l'altra autocoscienza è altrettanto autonoma e chiusa entro di sé (...) Ciascuna vede l'altra fare la stessa cosa che essa fa; ciascuna fa per parte sua proprio ciò che sollecita nell'altra; e anche quel che fa, pertanto, lo fa solamente nella misura in cui l'altra fa lo stesso”*, p. 129 dell'edizione italiana a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008

¹⁷ Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 127

¹⁸ Ibidem: p. 127

¹⁹ Ibidem. p. 127

²⁰ L. Corti, *Ritratti hegeliani – Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma, Carrocci editore, 2014, p. 212

²¹ L'uso del termine *Geist-gioco* è effettuato dallo stesso Pippin a p. 102 del testo: *Sull'autocoscienza in Hegel – desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*. Con tale termine Pippin fa riferimento alla situazione "(...) consistente nel prendersi vicendevolmente in considerazione grazie ad appelli e richieste di ragioni pratiche e di giustificazioni che valgono in quanto pretese di autorevolezza." (vedasi p. 102 del testo in questione)

²² L. Corti, *Ritratti hegeliani – Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma, Carrocci editore, 2014, p. 217

²³ Tutto il presente ragionamento inerente alla lettura di Pippin del desiderio come entità *oressica* disincarnata si rifà a quanto sostenuto da Carla Maria Fabiani in postfazione al testo di Pippin "*Sull'autocoscienza in Hegel – Desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*". A seguire si tenta una breve ricostruzione del ragionamento per mezzo di citazione diretta: "Sembra fuor di dubbio che il desiderio sia, per Kojève e anche per Pippin, una nozione disincarnata, nella quale il tema del corpo, della materialità e della singolarità di esso, non risulti essenziale. Viceversa, in Hegel, soprattutto se usciamo dalla Fenomenologia e ci addentriamo nell'Enciclopedia (in particolare nella Filosofia dello spirito), la Begierde assume piuttosto il significato di appetizione in senso materialistico e fisico, qualcosa di singolare e di per sé non universalizzabile"

Note della conclusione

¹ Robert B. Pippin, *The Philosophical review*, Vol XCIX, No. 1 (January 1990), citazione diretta da p. 130: "(...) it unfairly slights that side of Hegel which insists on the essentially historical achievement of satisfaction (or "identity") not its mere "revelation" "

Riferimenti bibliografici essenziali

Riferimenti testuali:

G.W.F. Hegel *“La Fenomenologia dello Spirito”* a cura di Gianluca Garelli, Giulio Einaudi edizioni, Torino, 2008

Alexandre Kojève: *“Introduzione alla lettura di Hegel – Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito” tenute dal 1933 al 1939 all’ Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau”*, Adelphi edizioni, Milano, 1996

Franco Chiereghin: *“La Fenomenologia dello Spirito di Hegel, introduzione alla lettura”*, Carrocci editore, Roma, 2021

Judith Butler: *“Soggetti di desiderio”*, Laterza e Figli Spa edizioni, Bari, 2009

Judith Butler e Chaterine Malabou, *“Che tu sia il mio corpo”*, Mimesis edizioni, Milano, 2017

R. B. Pippin, *Sull'autocoscienza in Hegel – desiderio e morte nella Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di Antonio Carnevale, Pensa multimedia, 2014

L. Corti, *Ritratti hegeliani – Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma, Carrocci editore, 2014

Articoli/saggi brevi:

Luciano de Fiore: *“Fine della storia, eclisse del desiderio?”* saggio tratto da *“Desiderio e filosofia – Descartes, Hegel, Freud, Heidegger, Sartre, Kojève, Bataille, Callois, Lacan, Derrida”* a cura di Marcella D’Abbiero, Angelo Guerini edizioni, 2003, Milano

Lucio Cortella: saggio *“Il soggetto del riconoscimento. L’intersoggettività in Hegel”* contenuto in *“Etica trascendentale ed intersoggettività – (filosofia morale; 15)”*, editore: Vita e Pensiero, Milano, 2002.

Mario Farina: saggio *“Hegel e la dialettica del riconoscimento nella lettura di Kojève: desiderio, lotta e lavoro”* contenuto in *“Costruzioni psicoanalitiche: 25, 1”*, Franco Angeli edizioni, Milano, 2013

Mara Montanaro: *“Desiderio – corpo – riconoscimento in Judith Butler”*, da *“Quaderni di donne e ricerche”*

