

Il desiderio del filosofo. Hegel tra Kojève e Strauss¹.

Danilo Manca – Università di Pisa
daniomanca30@gmail.com

*La città è anzitutto
lo sguardo che la osserva
e l'animo che la vive*

Claudio Magris

Introduzione

Intento di questo contributo è discutere il ruolo che Hegel affida al desiderio nel processo di auto-formazione della soggettività. Particolare attenzione verrà riservata a una questione poco discussa, almeno nei termini in cui vogliamo presentarla, ossia: che cosa desidera un filosofo? Cosa dovrebbe desiderare? E cosa può effettivamente desiderare?

Sicuramente Hegel s'inserisce nel solco di quella tradizione filosofica che, con articolate variazioni al suo interno, ha riconosciuto nel desiderio l'origine del rapporto sociale. Tuttavia, la sua riflessione a riguardo si concentra soprattutto sul desiderio alla base del reciproco riconoscimento fra autocoscienze e sembra invece meno propensa a esprimersi sull'esperienza del filosofo in termini di desiderio. In altre parole, in Hegel sembra esserci una trattazione filosofica del desiderare, ma, a una prima impressione, Hegel non appare interessato ai desideri del filosofo stesso, che di quella trattazione è artefice e fautore.

Il motivo di ciò è reso esplicito sin dall'*Introduzione* alla *Fenomenologia dello spirito*. Hegel ritiene insensata, a tratti controproducente, una conoscenza che si occupi delle condizioni del conoscere prima di cimentarsi con il sapere stesso. Non bisogna pensare che l'oggetto del conoscere sia totalmente altro dal soggetto conoscente. Inevitabilmente la scienza appare, si dà come conoscenza fenomenica, contingente e parziale. Quindi, la conoscenza reale di ciò che è in verità si ottiene seguendo il percorso che porta spontaneamente la coscienza a diventare consapevole di essere essa stessa, in potenza, scienza, sapienza e saggezza.

Queste osservazioni inducono Hegel a sostenere che condizione essenziale da soddisfare perché la filosofia possa diventare scienza è riconoscere che «concetto e oggetto, *essere-per-un-altro* e *essere-in-se-stesso*, dovranno cadere essi stessi nel sapere che andremo indagando»². Hegel ne deduce che in questo modo «non avremo bisogno di portare con noi altre misure e di applicare alla

¹ Voglio ringraziare la mia amica e collega dottoranda Anna Romani per aver discusso e commentato con me la prima versione di questo breve saggio. I suoi suggerimenti hanno considerevolmente migliorato la resa finale. Voglio ringraziare inoltre la prof.ssa Fussi: il suo bel saggio su Strauss lettore di Platone e Senofonte, intitolato *La città nell'anima* ha ispirato le mie domande sulla natura zetetica del filosofare, che qui propongo.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, a cura di W. Bonsiepen a R. Heede, Hamburg 1980, tr. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 163 [da ora in poi si citerà dalla traduzione in italiano abbreviando il titolo in *FdS*].

ricerca le nostre idee e i nostri pensieri personali, al contrario, proprio lasciando tutto ciò da parte, otterremo di considerare la Cosa come essa è in sé e per sé»³.

Tra queste idee e questi pensieri personali da mettere da parte si possono annoverare anche dei desideri che in realtà contraddistinguono l'amore per la sapienza e che definiscono il comportamento del filosofo? Il filosofo deve inibire o tenere a freno tutti i suoi desideri per stare puramente a vedere quello che accade alla coscienza dell'uomo ordinario nel corso della sua storia naturale e sociale?

Queste domande acquistano un certo valore se consideriamo che il desiderio è per Hegel uno dei motori del rapporto conflittuale tra coscienze che costituisce e mette in movimento la storia.

Riflettere sui desideri che caratterizzano il filosofo in quanto tale significherà allora interrogarsi sul ruolo che egli svolge nella storia. Per fare ciò andremo anche oltre Hegel soffermandoci sul dibattito nato tra Kojève e Strauss in occasione della pubblicazione, da parte di quest'ultimo, del commento al *Gerone* di Senofonte, testo in cui il saggio Simonide discute con il tiranno Gerone del problema del politico. Come vedremo, nella sua recensione Kojève coinvolge la cosiddetta dialettica servo-padrone per spiegare i comportamenti dei due interlocutori e mettere in discussione l'esito del dialogo. Nasce così un dibattito fra i due autori che arriva a proporre interessanti osservazioni anche sul senso della filosofia hegeliana.

Articoleremo perciò la nostra indagine in due tappe fondamentali. Nella prima sezione, analizzeremo la trattazione del desiderio fornita da Hegel nella *FdS* e peseremo l'interpretazione antropologica del desiderio di riconoscimento fornita da Kojève. Nella seconda sezione vedremo come Kojève utilizzi questa sua prospettiva interpretativa nel dibattito con Strauss. La replica di quest'ultimo ci consentirà di mettere in risalto i nodi problematici in gioco e di capire se le obiezioni di Strauss non siano proficue anche per comprendere meglio la complessità della trattazione hegeliana del desiderio.

Come vedremo, entrambi gli autori arriveranno a sostenere che il desiderio di saggezza e di verità non può fare a meno di portare il filosofo nella città, non può cioè evitare che egli desideri partecipare all'attività politica. I motivi a giustificazione di ciò saranno però differenti: Kojève sostiene che il filosofo desidera governare per soddisfare il suo bisogno di riconoscimento, mentre per Strauss sono il desiderio di contemplazione e quello di virtù a portare il filosofo a difendere *nella città* il suo *status*.

1. Il potere di dire “io”.

a. I limiti dell'esperienza contemplativa.

Nel 1933 Alexandre Kojève eredita da Alexandre Koyré un corso all'École pratique già impostato sulle lezioni di filosofia delle religioni di Hegel. In sei anni di lezioni, che finiranno sulla soglia dello scoppio della guerra, Kojève commenta, interpreta e analizza l'intera *FdS* rendendo Hegel attuale agli occhi della gioventù impegnata francese. Intellettuali del calibro di Lacan, Sartre, Aron, Merleau-Ponty, Wahl, Eric Weil, Raymond Queneau, saranno influenzati dalla prospettiva di Kojève tutta tesa a rintracciare negli scritti jenesi hegeliani il percorso che conduce dal sentire animale alla coscienza umana. In particolare, a essere messa in risalto è la dialettica interna al desiderio.

Il desiderio, o *Begierde*, diventa protagonista all'inizio del quarto capitolo della *FdS*, dedicato a “La verità della certezza di se stesso”. Il suo è un ruolo cruciale perché segna il passaggio dalla semplice coscienza al momento in cui il soggetto esperiente diventa consapevole di se stesso e acquista quindi il potere di dire “Io”.

³ *Ibidem*. Sulla complessa descrizione del “per noi”, sul “puro stare a vedere” e sulla questione dell'aggiunta dall'esterno cfr. Franco Chiareghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività*, Verifiche, Trieste 1980, pp. 252-256.

Kojève tende a rappresentare come «eminente gnoseologici»⁴ i primi tre capitoli della *FdS*. Questi verranno raggruppati da Hegel in una seconda divisione del testo sotto il titolo di “coscienza”, intesa in senso più ristretto rispetto alla coscienza di cui si parla nell’*Introduzione* alla *FdS* come della protagonista dell’intera esperienza dialettica.

Sin dal testo posto “a guisa d’introduzione” nel volume delle lezioni curato da Queneau, Kojève sostiene che l’analisi fenomenologica «del comportamento cognitivo, contemplativo, passivo di un essere o di un soggetto conoscente» non sarà mai in grado di scoprire «il perché o il come della nascita della parola “Io”, e, quindi, dell’autocoscienza, cioè della realtà umana»⁵.

L’uomo che contempla non sarà mai capace di tematizzare se stesso, perché, secondo Kojève, è «assorbito da ciò che contempla»⁶, senza riuscire a distanziarsi dal suo oggetto. Effettivamente, quello che la coscienza impara a sue spese nei primi capitoli della *FdS*, che sembrano ricalcare la tipica distinzione in facoltà dell’approccio gnoseologico kantiano, è che ogni relazione con il proprio oggetto è mediata e, per così dire, contaminata dal proprio modo di rapportarsi a esso.

A livello di certezza sensibile l’oggetto è “un questo” in generale, di cui la coscienza coglie solo le determinazioni immediate, ossia il qui ed ora. La coscienza crede di potersi limitare ad attestare, registrare, cogliere passivamente quello che recepisce con i sensi. Hegel usa il verbo “aufnehmen”, il cui significato rimanda proprio all’idea di “accogliere qualcosa così come si offre”, prescindendo e trattenendosi da qualsiasi comprensione concettuale⁷.

Tuttavia, nell’immediatezza di questo comportamento affiora la necessità di cogliere le determinazioni particolari dell’oggetto. Quei caratteri che si proponevano a garanzia della singolarità della sua datità in originale non sono altro che categorie astratte dell’ente in quanto tale. Ogni tentativo di fissare, fermare, determinare l’oggetto con la semplice indicazione deittica dello spazio e del tempo, ci porta a contatto con la potenza universalizzante del linguaggio. Il semplice *aufnehmen* fallisce, è necessario il *wahrnehmen*, prendere l’oggetto-per-vero, ossia percepirlo.

La percezione coglie, nella molteplicità di proprietà che determinano la cosa-oggetto, la verità dell’oggetto e del sapere che la coscienza matura nei suoi confronti. A questo stadio quello della coscienza non è più un *aufnehmen*, ma un *auffassen*: non si tratta di accogliere il dato lasciandosi plasmare dal proprio oggetto, ma di raccogliere le diverse determinazioni universali dell’oggetto nell’unità esclusiva di un *anche* che le tiene insieme. Quest’apprensione dell’oggetto come vero non è tuttavia determinata dall’intervento di un’attività esterna. Raccogliere insieme le cose significa ripristinare l’unità in cui la cosa dalle molteplici proprietà si dà, scoprendo che è la coscienza a differenziare quello che in realtà nella cosa si trova come uno. Nel momento in cui la coscienza riconduce a se stessa la disgregazione dell’unità fenomenica del percepito, la sua esperienza della dialettica fra proprietà universali e singolarità dell’oggetto appreso muta completamente, perché si rende conto di venire a se nel suo essere-per-altro. In altre parole: quello che alla coscienza cognitivamente orientata sembra essere l’in-sé dell’oggetto si rivela progressivamente essere così soltanto nella misura in cui quello stesso oggetto è per un altro.

L’affermazione di Kojève circa la capacità della coscienza che adotta il comportamento cognitivo di comprendere come e perché nasce la parola “Io” probabilmente deve essere ridimensionata, o almeno chiarita e privata di possibili fraintendimenti.

⁴ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, a cura di R. Queneau, Gallimard, Paris 1947, tr. it. a cura di G. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 62 [da ora in poi si citerà la traduzione italiana abbreviando con *Introduzione a Hegel*]. Sull’esperienza filosofica e sull’articolata vita di Kojève il riferimento è naturalmente Marco Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

⁵ *Ivi*, p. 17.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *FdS*, p. 169. L’esatta espressione di Hegel è: «Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten».

Si dovrebbe piuttosto dire che la coscienza assorbita nell'atto del guardare per conoscere arriva negativamente a rendere possibile la nascita della parola "Io". In altre parole, se la coscienza semplice, un po' ottusa, non riesce a comprendere da dove nasce la parola "io" è perché è il suo stesso movimento di conoscenza a generare l'auto-relazione del sapere, a trasformare il sapere-altro della coscienza nel nuovo in-sé da indagare.

L'autocoscienza sorge dall'atto in cui la coscienza si sdoppia, attribuendosi la "responsabilità" della differenziazione di ciò che nella realtà è totalità. Quest'atto porta la coscienza a porre da una parte come oggetto tutto ciò che è per un altro, mentre da un'altra come sapere di quell'oggetto, o meglio come concetto dell'oggetto, quello che l'oggetto è in sé. Ma, a essere per un altro è la coscienza contemplativa stessa, nella misura in cui essa non è qualcosa se non *in relazione* a qualcos'altro. Essa è intenzione (*Meinen*) di qualcosa, quindi si può descrivere solo in funzione della presenza di quel qualcosa d'altro che la assorbe. Al contempo, però, a essere-per-un-altro è l'oggetto, il *Gegen-stand*, ciò che sta contro, il quale si scopre non sussistere in-sé se non rimandando a un qualcosa d'interno a sé che affiora grazie al suo rapportarsi alla coscienza, al suo darsi.

Con queste argomentazioni, Hegel cerca di dimostrare che il sapere-altro tipico della coscienza semplice, da Kojève definita gnoseologico-contemplativa, trova la sua giustificazione nel sapere-se-stesso dell'autocoscienza, la quale mostra l'origine della parola "io" perché è la verità che sorge dall'esperienza della coscienza semplice contemplativa.

Se chiamiamo "concetto" ciò che l'oggetto è *in sé*, e con "soggetto" designiamo l'oggetto in quanto *oggetto*, cioè *per un altro*, è allora chiaro che l'essere-in-sé e l'essere-per-un-altro sono identici. L'*In-sé*, infatti, è la coscienza; la coscienza, però, è anche quella *per la quale* un altro (l'*In-sé*) è, ed è per la coscienza anche l'identità fra l'*In-sé* dell'oggetto e l'essere-per-un-altro dell'oggetto stesso. Io è il contenuto del rapporto, ed è l'attività stessa del mettere in rapporto; Io è di fronte a un altro e, nello stesso tempo, lo oltrepassa, in quanto questo altro è, per Io, soltanto Io stesso. Con l'autocoscienza, dunque, siamo entrati adesso nel regno originario della verità⁸.

b. Il desiderio di riconoscimento.

Kojève sostiene che il titolo del quarto capitolo, "Die Wahrheit der Gewißheit seiner Selbst", potrebbe essere tradotto con «L'essere-rivelato della coscienza che rivela a se stessa il proprio essere»⁹.

La rivelazione avviene al termine del terzo capitolo, in cui il protagonista è l'intelletto astratto che vede la verità del fenomeno annidarsi in quel gioco di forze che è l'interno del fenomeno perché oltrepassa la sfera della mera sensibilità; è il sopra-sensibile. Qui, Hegel dice che «dietro il cosiddetto velo che deve nascondere l'Interno» non c'è niente da vedere. «Per vedere e perché qualcosa possa essere visto, non occorre altro che andare *noi* stessi là dietro»¹⁰.

Tuttavia, Hegel tende subito a specificare che ci sono delle condizioni per poter andare direttamente dietro il velo, che solo una trattazione dell'*auto-riferimento a sé* della coscienza riesce a esplicitare. Condizioni della presa di coscienza di sé, della rivelazione da parte della coscienza del proprio essere, sono, chiarisce lapidariamente Kojève, «il Desiderio e l'Azione».

Secondo il filosofo d'origine russa, l'abbandono di un atteggiamento gnoseologico-contemplativo sancisce il passaggio a una trattazione antropologica, in cui tema diventa la formazione della coscienza propriamente umana. Quali sono gli elementi a favore di quest'interpretazione e quali quelli a sfavore?

⁸ *Ivi*, p. 261.

⁹ *Introduzione a Hegel*, p. 63.

¹⁰ *FdS*, p. 259.

Chiariamo subito, che il problema della coscienza nella *FdS*, quel problema che funge da motore dell'esperienza dialettica è la conoscenza di ciò che è effettivamente reale e il ripristino dell'identità tra ciò di cui la coscienza è certa e ciò che le appare come vero. Il cammino della coscienza non si arresta finché certezza e verità non coincidono. Come riconosce lo stesso Kojève nella seconda sezione del testo, «Il divario tra la *Wahrheit* (oggettiva) e la *Gewißheit* (soggettiva) parzialmente sparisce»¹¹. Si dilegua quindi *solo* in parte. Questo è un elemento fondamentale per discutere l'interpretazione kojéviana del capitolo come di una trattazione antropogenica.

Si potrebbe dire che l'auto-coscienza ha maggiore concretezza della coscienza meramente cognitiva dell'intelletto astratto, perché comprende che il suo differenziarsi da sé per rapportarsi a sé è possibile in quanto la coscienza è movimento, non mero essere, ma divenire, e quindi, in quanto tale il suo tendere-verso si esplica concretamente nell'atto del desiderare.

Quello che a livello di coscienza contemplativa è la mera certezza sensibile della sensazione, cioè appiattimento all'oggetto colto, diventa assorbimento dell'oggetto, cioè desiderio, tendenza all'assimilazione di ciò che è altro da sé. Quando l'animale mangia trasforma ciò che è altro da sé in parte di sé, anzi addirittura si serve dell'altro, per nutrire, cioè per dare forma a se stesso.

Se la sensazione conserva la differenza con il proprio oggetto, il desiderio animale teso al soddisfacimento di un bisogno, invece, trasforma il proprio oggetto in sé e sé nel proprio oggetto, perché quello di cui l'animale si nutre diventa componente concreto del corpo vivente. Kojève è attratto da questa spiegazione tanto da notare quanto segue:

L'uomo "assorbito" dall'oggetto che contempla non può essere "richiamato a sé" se non da un Desiderio: per esempio dal desiderio di mangiare. È il Desiderio (cosciente) di un essere a costituire quest'essere come Io e a rivelarlo come tale, spingendolo a dire: "Io"¹².

Tuttavia, il desiderio che soddisfa un bisogno primario non riesce ancora a caratterizzare la coscienza desiderante come umana, ma soltanto come animale. Nell'appagamento del desiderio la coscienza fa esperienza – osserva Hegel – dell'autonomia del suo oggetto. Obiettivo della coscienza è negare e consumare il suo oggetto, ma in questo modo essa ripone nell'oggetto la sua verità: «Il desiderio e la certezza di sé raggiunta nell'appagamento del desiderio sono condizionati dall'oggetto stesso: essi accadono perché rimuovono questo altro, e affinché ci sia la rimozione dev'esserci appunto questo altro»¹³.

Queste osservazioni implicano che l'autocoscienza non può trovare vero soddisfacimento in un oggetto inorganico, che verrebbe consumato comportando soltanto una rigenerazione del desiderio. Né può trovare pieno soddisfacimento in un oggetto organico che viene semplicemente assimilato, perché nella negazione di quest'altro, l'autocoscienza perde la possibilità di poter essere riconosciuta come agente autonomo, che non dipende da altro se non da sé. L'autocoscienza desiderante ha bisogno di un vivente che autonomamente riconosca la sua essenza e verità nell'essere oggetto di desiderio dell'altra autocoscienza. Non ha bisogno soltanto di qualcosa che riesca a non venir meno nel momento in cui il suo desiderio singolo viene appagato, obbligandola a rivolgersi a un nuovo oggetto, ripetendo all'infinito il movimento. L'autocoscienza ha bisogno di un qualcosa che riconosca la sua essenza nel fatto di essere-per-l'altra-coscienza, nell'essere desiderato da essa.

I desideri puramente animali che si manifestano in tutti gli istinti e le pulsioni tese all'autoconservazione e alla sopravvivenza, come il nutrirsi o il procreare, non sono sufficienti a produrre e legittimare l'autocoscienza. Quest'ultima ottiene il proprio appagamento solo in un'altra

¹¹ *Introduzione a Hegel*, p. 62.

¹² *Ivi*, p. 17. Sulla capacità del desiderio di produrre la "razionalità della realtà" emancipando la coscienza umana dal suo essere naturale cfr. il capitolo intitolato "Il sasso di Hegel" in Alfredo Ferrarin, *Artificio, desiderio e considerazione di sé: Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001, pp. 67-73.

¹³ *Ivi*, p. 271.

autocoscienza, che è capace di riconoscere l'altra autocoscienza come titolare di un desiderio. Ogni autocoscienza supera la sua immediatezza naturale e per affermare se stessa pretende che l'altra autocoscienza non solo riconosca quale legittimo il suo desiderio, ma addirittura lo soddisfi riconoscendolo come funzionale alla propria soddisfazione almeno animale. In altre parole, l'autocoscienza non dipende più dall'oggetto desiderato solo e solo se l'altra autocoscienza che è ora il suo oggetto riconosce nel suo desiderio e nella propria negazione il desiderio che le è proprio. Perché avvenga il riconoscimento una delle due autocoscienze deve sottomettersi al desiderio dell'altra. Da qui nasce la lotta per il riconoscimento e secondo Kojève nasce l'uomo che dice "Io".

Il Desiderio di Riconoscimento che prova la Lotta è il desiderio d'un desiderio, ossia di qualcosa che non *esiste* realmente (il Desiderio essendo la "presenza manifesta dell'assenza" d'una realtà): voler farsi "riconoscere" significa voler farsi accettare come un "valore" positivo, ossia precisamente farsi "desiderare"¹⁴.

Purché le sia riconosciuta la propria autonomia, l'autocoscienza è disposta a mettere a repentaglio la propria vita, è disposta a rischiare la morte, a privarsi dei suoi bisogni primari, a rinunciare alle sue pulsioni animali. Tutto solo per essere riconosciuta come libera.

Vita e morte sono gli estremi di un rapporto da identificare con la lotta per il riconoscimento. Sicuramente il mero perseguimento della vita, il lasciarsi guidare dall'istinto alla sopravvivenza, non porta alla coscienza alcun riconoscimento; l'uomo rimane in uno stato animale quando coltiva il naturale sentimento di sé. Al contempo – è bene sottolinearlo – la morte sarà solo una fine a cui il soggetto deve propendere asintoticamente, senza mai realizzarla. Kojève lo dice esplicitamente: «[...] la realtà umana – essendo essenzialmente Desiderio e azione in funzione del Desiderio – può nascere e mantenersi unicamente all'interno di una vita animale. Ma l'impossibilità resta identica nel caso in cui uno solo degli avversari venga ucciso. Infatti, con lui sparisce quell'altro Desiderio su cui deve dirigersi il Desiderio per essere umano. Il sopravvissuto, non potendo essere "riconosciuto" dal morto, non può realizzarsi e rivelarsi nella sua umanità»¹⁵.

Obiiettivo della lotta per il riconoscimento è raggiungere un equilibrio fra morte e vita. Equilibrio inquieto, che si realizza con la formazione delle due figure di signore e servo. Il primo è la coscienza disposta a rischiare la propria vita. Il secondo, avvinto dalla paura per la morte, cede la propria libertà, rifiuta di mettere a repentaglio la propria via, abbandona il proprio desiderio di desiderare, accetta di cedere al signore, riconoscendogli il titolo, o il diritto, di pretendere il soddisfacimento dei propri bisogni pur di riuscire a soddisfare minimamente i propri di bisogni.

Detto altrimenti, allo stato nascente, l'uomo non è mai semplicemente uomo. Sempre, necessariamente ed essenzialmente, egli è o Signore o Servo. Se la realtà umana non può generarsi se non come realtà sociale, la società non è umana – almeno alla sua origine – se non a condizione di implicare un elemento di Signoria e un elemento di Servitù, esistenze "autonome" ed esistenze "dipendenti"¹⁶.

c. Il desiderio e la storia.

Quest'equilibrio inquieto che è la lotta per il riconoscimento è, secondo Kojève, il motore della storia. Il desiderio di poter desiderare e il desiderio di farsi desiderare innescano e contraddistinguono il rapporto sociale. Antropogenesi significa per Kojève costituzione della storia. Se non c'è desiderio non c'è azione; se non c'è azione non c'è rapporto sociale; senza scelte diverse e asimmetriche da parte delle due autocoscienze implicate non c'è conflitto. Questo conflitto è alla base della nascita della storia umana.

¹⁴ *Introduzione a Hegel*, p. 19.

¹⁵ *Ivi*, p. 22.

¹⁶ *Ivi*, p. 23.

Rinunciando a rischiare la propria vita, il servo vota la sua esistenza alle dipendenze di un signore perché accetta di accontentarsi del soddisfacimento dei propri bisogni primari; accetta di barattare, per così dire, la propria libertà con la propria sopravvivenza. Al contempo, il signore, per conservare la sua autonomia, non può uccidere l'esistenza che gli si è volontariamente asservita, ma facendo leva sulla paura della morte, induce e costringe il servo a lavorare. Il lavoro nasce perciò da un atto di violenza perpetrato dal signore sul servo e consente al primo di mantenere costantemente vivo il mezzo attraverso cui avviene il suo riconoscimento.

Tuttavia, – questo è il momento cruciale, che segna un punto a favore dell'interpretazione di Kojève – nel lavoro il servo non fa altro che agire sulla natura, trasformare l'oggetto naturale in un manufatto che gli consente di guadagnare l'appagamento dei propri bisogni primari, e di assicurargli quindi la vita animale. Trasformare la cosa naturale in prodotto di un lavoro significa però rendere umana la natura.

Hegel afferma che la coscienza servile sopprime il suo attaccamento all'esistenza naturale in tutti i suoi elementi *particolari e isolati*, sino a eliminare mediante il lavoro quest'esistenza¹⁷. Commenta Kojève:

E lavorando, il Servo diventa signore della Natura. Ora, egli è diventato il servo del Signore solo perché – all'inizio – era servo della Natura, visto che solidarizzava con essa e si subordinava alle sue leggi accettando l'istinto di conservazione. [...] Liberando il Servo dalla Natura, il lavoro lo libera dunque anche da se stesso, dalla natura di Servo: lo libera dal Signore. Nel Mondo naturale, dato, bruto, il Servo è schiavo del Signore. Nel mondo tecnico, trasformato dal suo lavoro, egli regna – o, almeno, regnerà un giorno – da Signore assoluto. È questa Signoria che nasce dal lavoro, dalla trasformazione progressiva del mondo dato e dell'uomo dato in questo Mondo, sarà tutt'altra cosa dalla Signoria "immediata" del Signore. Dunque, l'avvenire e la Storia non appartengono al Signore guerriero che o muore o si mantiene indefinitamente nell'identità con se stesso, bensì al Servo lavoratore. [...] Se l'angoscia della morte, incarnata per il Servo nella persona del Signore guerriero, è la condizione *sine qua non* del progresso storico, è unicamente il lavoro del Servo che lo realizza e lo perfeziona¹⁸.

Quali sono i limiti di quest'interpretazione?

L'esperienza dialettica della coscienza in generale procede nella *FdS* per figure, ovvero per esibizioni fenomeniche, intuitive e non concettuali, del processo di auto-manifestazione dello spirito. Il paragrafo su "Herrschaft und Knechtschaft" appare come la prima figura veramente storica.

Sappiamo, infatti, dal capitolo VIII sul "Sapere assoluto" che, in quanto scienza del sapere fenomenico, la *FdS* arriva a comprendere concettualmente la storia. È lo sguardo del filosofo a organizzare questa totalità di figure e di avvenimenti dando loro un senso con l'intento di ricostruire geneticamente il passaggio dall'amore per la sapienza alla sapienza stessa. In altre parole, le figure della *FdS* sono espressioni paradigmatiche del cammino compiuto dallo Spirito nel mondo storico e fenomenico, per rendersi trasparente a se stesso.

Tutte le figure che precedono il paragrafo su "Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza" sembrano piuttosto ricalcare i diversi momenti delle deduzioni trascendentali di Kant e Fichte (sensibilità, percezione, intelletto). Invece, la descrizione del rapporto fra signoria e servitù mutuata dal romanzo di Diderot, *Jacques le fataliste et son maitre*, sembra vantare un riferimento storico più preciso e concreto. Tuttavia, dobbiamo anche considerare il luogo in cui appare nella *FdS*.

All'inizio del VI capitolo, Hegel precisa che solo lo spirito è «l'essenza reale e assoluta che sostiene se stessa»; mentre «tutte le precedenti figure dell'autocoscienza sono astrazioni dello spirito; in quanto in esse lo spirito si analizza, differenzia i propri momenti e si sofferma presso ciascun momento singolo. Il *presupposto* e la *sussistenza* dell'atto di isolare tali momenti è lo

¹⁷ Cfr. *FdS*, p. 289. Sul rapporto tra soggetto singolo e storia in Hegel cfr. Maria CODIGNOLA MONETI, *Moralità e soggetto in Hegel*, ETS, Pisa 1996, in particolare pp. 470-476.

¹⁸ *Introduzione a Hegel*, p. 37.

spirito stesso; nel senso che l'attività isolante esiste solo nello spirito, il quale è, appunto, l'esistenza [Existenz]»¹⁹.

Tutte le tappe che, sino al momento di questa riconsiderazione, hanno scandito il processo di esperienza della coscienza si presentano rispetto allo spirito come momenti isolati, astratti, in cui lo spirito stesso ha voluto scomporre il proprio venire all'esistenza.

L'essenza reale dello spirito funge da unità originaria di questi orizzonti di comprensione capaci di restituirci un identikit della realtà; gli orizzonti astratti non sono logicamente presupposti, come se dovessero essere poi unificati attraverso un intervento dall'esterno nella sintesi totalizzante che costituisce il mondo della storia; viceversa, è lo spirito a rappresentare la fonte da cui si dipartono differenze, separazioni e isolamenti. Le figure che precedono quelle propriamente spirituali non sono dunque solo astrazioni dallo spirito, ma anche astrazioni dello spirito: è lo spirito ad agire alle spalle della coscienza come il soggetto che analizza, che guarda, scompone, attraversa e organizza.

In questo senso si deve intendere l'affermazione del paragrafo immediatamente precedente la trattazione della figura di signoria-servitù, secondo cui «in tal modo [cioè attraverso il reciproco riconoscimento delle autocoscienze] è, per noi, già dato il concetto dello spirito»²⁰.

Che il concetto dello spirito sia dato solo *per noi* significa che a trovare nel reciproco riconoscimento l'origine della realtà sociale e, quindi, del processo storico è solo il filosofo, colui che, per così dire, «fa le veci» dello spirito. L'organizzazione delle figure in totalità di cui si occupa il filosofo deriva dall'azione interiorizzante e rammemorante del sapere assoluto che giunto al massimo livello di consapevolezza sulla propria sostanza come soggettività agente ricostruisce geneticamente quel percorso che storicamente gli ha consentito di liberarsi da ogni condizionamento e da ogni contingenza.

Solo per lo sguardo organizzante del filosofo la lotta per il riconoscimento costituisce il punto di svolta, la condizione *astratta* preliminare per pensare la razionalità della realtà sociale. Questo non significa però che essa sia la condizione sufficiente e generativa del processo storico.

Che cosa manca, di fatto, perché si possa dire che la coscienza si è riconosciuta come storicamente determinata?

Appena un anno prima l'inizio del ciclo di corsi di Kojève sulla *FdS*, in Germania, Marcuse pubblica la sua dissertazione «Ontologia di Hegel» con l'esplicito intento di ricostruire la fondazione hegeliana di una teoria della storicità. Nell'ultima parte del testo, interamente dedicata alla *FdS*, Marcuse pone il suo accento sui primi passi del paragrafo che segue «Signoria e Servitù», intitolato «Libertà dell'Autocoscienza. Stoicismo, scetticismo, e coscienza infelice». Qui Hegel avverte che nel lavoro il riconoscimento reciproco non avviene, perché è vero che nell'attività trasformatrice la coscienza si presenta come forma della cosa elaborata, ma nella coscienza servile i due momenti dell'intuirsi come oggetto autonomo e dell'intuire quest'oggetto come coscienza cadono l'uno fuori dell'altro.

Spiega Marcuse: «nella cosa lavorata l'autocoscienza del lavorante compariva soltanto come una «forma» aggiunta alla cosa, non ancora come l' «essenza e l'essere-in-sé» della cosa. La scoperta del mondo, che sarà attuata dall'autocoscienza razionale, è al tempo stesso la completa disoggettivazione del mondo: intendere e cogliere il mondo come specifica realtà, verità e presenza dell'autocoscienza»²¹.

Nel momento astratto dell'autocoscienza non avviene ancora la dis-oggettivazione del mondo, perché la coscienza servile trova la condizione per il proprio riconoscimento nel prodotto manufatto, trovandosi a dipendere da esso. Il fare del lavoro è quello che plasma l'oggetto-cosa

¹⁹ *FdS*, p. 591. [in corsivo nel testo originale].

²⁰ *Ivi*, p. 273.

²¹ Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1932, tr. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, con una presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 317.

della natura trasformandolo in un qualcosa di umano. Ma quest'attività e il suo risultato rimangono, a quel livello, scissi.

Osserva Marcuse che la coscienza può soltanto «ottenere» l'ente desiderato ed elaborato, ma non lo «scopre» come il suo mondo²². Significa che l'autocoscienza astratta è mossa nella sua azione trasformatrice e desiderante dalla consapevolezza che il mondo le appare sempre come naturale, estraneo a essa, e in quanto tale, da umanizzare. Il punto d'origine della storia sta, invece, nel momento in cui l'autocoscienza razionale è capace di dire che tra il mondo in cui abita e se stessa non vi è alcuna differenza. Anzi, non si concepisce come altra dal proprio mondo.

Secondo Marcuse, nella ricostruzione fenomenologica, il momento in cui l'autocoscienza si realizza concretamente come storica, quindi come umana è nella figura dell'opera di tutti e di ciascuno, nella formazione di quella sostanza etica che è il popolo, o – come lo definisce Hegel nell'introduzione sopracitata al VI capitolo – «l'individuo che è un mondo»²³.

Ora quest'individuo che è un mondo sancisce l'unità delle autocoscienze – come le definisce Kojève – perché riunisce esistenze dipendenti e autonome sotto il dominio e l'universalità della legge.

Le leggi di uno Stato non esprimono, o almeno non dovrebbero esprimere la volontà di un individuo particolare ma la volontà dell'intero popolo; esse dovrebbero sovrintendere, tutelare e garantire l'opera di tutti e di ciascuno. Motivo per cui – sottolinea sintomaticamente Hegel – l'obbedienza a esse da parte dell'autocoscienza «non è il servizio reso a un padrone i cui ordini sarebbero arbitrari, né un atto in cui l'autocoscienza non riconosca se stessa. Adesso, invece, le leggi sono pensieri della sua propria coscienza assoluta. L'autocoscienza ha questi pensieri immediatamente, e ciò significa che essa non è qui una mera *fede* in questi pensieri. [...] L'autocoscienza etica ha dunque rimosso la propria singolarità e la mediazione con la propria essenza è compiuta. È solo perché questa mediazione è compiuta, essa è autocoscienza immediata della sostanza etica»²⁴.

2. Il filosofo e la città.

a. Il desiderio d'onore.

Considerazioni sulla struttura della *FdS* consentono di sollevare un'obiezione sostanziale a Kojève²⁵. Interpretando il desiderio di desiderio come antropogenico egli sembra dimenticare la natura astratta della lotta derivante dal desiderio di riconoscimento che muove sia l'azione violenta del padrone sia l'azione trasformatrice del servo.

Quest'obiezione colpisce direttamente anche l'interpretazione di matrice marxiana del padrone come capitalista e del servo come proletario-forza lavoro. Quello che, tuttavia, Marx e Kojève vogliono sottolineare è proprio la natura formale, non razionale, bensì solo intellettuale, dello stato moderno²⁶. Un modello astratto d'interpretazione del reale, che si richiama a una condizione antecedente allo stato di diritto e al consolidamento della nozione giuridica di “persona”, viene quindi legittimamente adoperato per descrivere una realtà sociale che ancora non si dimostra capace

²² *Ibidem*.

²³ *FdS*, p. 593.

²⁴ *FdS*, pp. 583-585.

²⁵ Sui limiti della lettura kojéviana di Hegel cfr. Remo BODEI, *Il desiderio e la lotta*, saggio introduttivo a A. Kojève, *La dialettica della morte in Hegel*, tr. di P. Serini, Einaudi, Torino 1991, pp. VII-XXIX.

²⁶ Pippin ha definito la lotta per il riconoscimento fra signore e servo «a king of archetypal modern parable of social life, an account of what is implicit in modern institutions – their potential violence, their actual domination, and (contrary to Hobbes) their historical character, their development – and an account of why such institutions have such features and in what sense such features are legitimate», in: Robert B. Pippin, *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, New York 1989, pp 154-155.

di presentarsi come sostanza etica. Le leggi che regolano i rapporti fra classi nello stato borghese non riescono a interpretare la volontà di tutti e di ciascuno, ma conservano un fondo di arbitrarietà.

Nelle battute finali del V capitolo della *FdS*, Hegel stesso si sofferma su due forme di arbitrarietà, o certezza meramente soggettiva, da cui l'autocoscienza razionale dovrebbe affrancarsi perché l'istituzione e l'esame delle leggi possano rispondere veramente alla volontà di un popolo, dimostrandosi opera di tutti e di ciascuno. A incarnare l'arbitraria e immediata traduzione di una certezza soggettiva in legge è a suo avviso la «prepotenza tirannica»; a proporre un esame altrettanto opinabile e soggettivo delle leggi istituite è la «prepotenza del sapere che, mediante raziocinii, si affranca dalle leggi assolute e le prende per un arbitrio che le è estraneo». Secondo Hegel, in entrambi i casi non si può dire che la sostanza etica si sia realizzata; essa è qui soltanto «un *volere* e un *sapere* propri di un individuo particolare, è il *dover-essere* di un comando non-reale e un sapere relativo all'universalità formale»²⁷.

Queste considerazioni sono sufficienti per dimostrare con quale ragionevolezza, nella sua recensione al commento dell'amico Leo Strauss al *Gerone* di Senofonte, Kojève introduca i modelli del servo e del padrone per interpretare l'atteggiamento dei due protagonisti del dialogo, il tiranno Gerone e il saggio Simonide.

Nel dialogo è Simonide a recarsi di sua sponte dal tiranno Gerone, senza che questi l'abbia interpellato, con l'intento di chiedergli in che cosa differisca la vita del tiranno da quella del privato cittadino. Quando Gerone lo prega di specificare quali siano le cose che riguardano la vita privata, Simonide elenca una serie di piaceri e di dolori (sensazioni visive e uditive, odori e sapori, tutto quello di piacevole e di doloroso che proviene dalla veglia e dal sonno); inoltre, specifica che la differenza fra il tiranno e il privato gli sembra consistere nel fatto che il primo «trae molto più piacere e di gran lunga meno dolore da ciascuno di questi sensi»²⁸.

Gerone subito si risente dell'affermazione e inizia un lungo elenco di dolori che affliggono il tiranno, con l'intento di dimostrare come la gran parte dei desideri, dei piaceri, delle passioni e dei beni tipicamente umani sia in verità preclusa al tiranno. Non solo il tiranno non riesce a godere di tutti quei piaceri che derivano dai sensi, ma sembra gli vengano negati anche i desideri più alti, come il desiderio d'amare, o di condividere delle amicizie.

A Gerone, Simonide ribatte che «nonostante le numerose difficoltà della tirannide», essa consente il soddisfacimento del desiderio di onore o d'ammirazione, che è «qualcosa di grande».

E secondo me, Gerone, l'uomo si distingue dagli altri esseri viventi proprio perché aspira all'onore. Perché quanto a cibi, vivande, sonno e rapporti sessuali tutti gli esseri viventi sembrano trovarvi ugualmente piacere. Mentre l'ambizione non è naturalmente innata né negli esseri privi di intelletto, né in tutti gli uomini senza eccezione. Coloro nei quali è innato l'amore per l'onore e la lode si distinguono maggiormente dalle bestie e vengono considerati non solo semplici esseri umani [*anthropoi*], ma uomini veri [*andres*]. Sicché mi sembra che giustamente sottostiate a tutte queste afflizioni che sopportate nella tirannide, poiché veramente voi siete onorati sopra tutti gli altri uomini. Infatti nessun piacere umano sembra avvicinarsi al divino più della gioia derivante dagli onori²⁹.

Queste affermazioni appaiono a Kojève una professione di fede aristocratica. Testimonierebbero l'adozione da parte di Simonide di quell'atteggiamento esistenziale pagano che Hegel attribuisce al Signore³⁰. Simonide, d'altronde, non dice semplicemente che il desiderio di essere onorato differenzia l'uomo da tutte le altre creature animali; aggiunge che tale desiderio non è innato in tutti

²⁷ *FdS*, p.583.

²⁸ Senofonte, *Gerone o Tirannico*, in *On Tyranny, Revised and Enlarged. A study of Xenophon's Hiero, Alexandre Kojève's critique of that study and the author's reply, and a new translation of the Hiero itself*, a cura di Victor Gourevitch e Michael S. Roth, The Free Press, London 1948, tr. it. di D. De Pretto e A. Gnoli, a cura di G. Frigo, *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010, p. 36.

²⁹ *Ivi*, p. 47.

³⁰ Alexandre Kojève, *Tirannide e saggezza*, in *Sulla tirannide*, cit., p. 156

gli uomini [*anthropoi*], ma rende uomini veri [*andres*] quelli che ne sono dotati e ne possono godere.

A Simonide risponde ancora Gerone, descrivendo, secondo Kojève, la situazione tragica vissuta nel IV capitolo della *FdS* dal Signore. Gerone spiega, infatti, che il tiranno si trova a dover governare mediante il terrore. Quello che riceve dai suoi cittadini non è soddisfacimento del suo desiderio d'onore, perché è un'obbedienza e una devozione frutto solo della paura che egli incute in loro.

A questo punto, Simonide sembra quasi ritrattare le affermazioni prima pronunciate, riconoscendo a Gerone una certa ragione: «non mi meraviglia che ora tu sia scoraggiato nei confronti della tirannide, perché credi che essa ti sia di ostacolo nel tuo desiderio di essere amato dagli uomini»³¹. Ma presto questo suo atteggiamento si rivela solo una strategia retorica per mettere in atto quelle che sono le sue vere e più profonde intenzioni, ossia suggerire a Gerone come si può trasformare in saggia una tirannide cattiva.

Secondo Simonide, Gerone può curare le sue affezioni, può riuscire a essere amato dai suoi sudditi, se è innanzitutto lui a dimostrare loro amore. Un atteggiamento benevolo da parte del tiranno è molto più soddisfacente di qualsiasi dimostrazione di benevolenza da parte di un privato. In altre parole, a parità d'azioni, attenzioni e favori offerti dal più potente valgono molto di più, generano sicuramente una maggiore riconoscenza, rispetto a quelli invece dimostrati da un qualunque uomo privato.

Simonide, dunque, corrobora in questo modo le sue argomentazioni iniziali, secondo cui il tiranno si trova in una posizione privilegiata rispetto al privato cittadino; ma aggiunge una clausola: a condizione che il suo atteggiamento di governo sia benevolo.

Di primo acchito sembra che il saggio Simonide voglia allontanare il tiranno Gerone dalla strada della violenza, dimostrandogli che l'elargizione di benefici e favori sia molto più efficace per ottenere un riconoscimento da parte del *demos*. Tuttavia, le parole di Simonide sono per Kojève un'ulteriore riprova della sua vicinanza alla prospettiva del Signore.

Kojève rileva che Simonide «presenta il suo “ideale” sotto la forma di un’“utopia”»³². Infatti, alle sue osservazioni Gerone risponde con il silenzio, dimostrando di condividerle in linea di massima. Peraltro, Simonide contempla, comunque, la coercizione; si limita solo a specificare che non dovrebbe occuparsene il tiranno, ma dovrebbe essere affidata a una forza militare permanente.

Tutto il discorso di Simonide induce Kojève a descriverlo come un interprete della morale dell'intellettuale aristocratico ozioso, neanche poi così conscio di quello che auspica. Infatti, il suo ideale presentato in forma di utopia sembra a Kojève abbastanza vicino a quello che poi si è rivelata essere la tirannide moderna. Egli cita esplicitamente Salazar, ma implicitamente l'Unione sovietica quando ricorda che Simonide consiglia al tiranno di elargire premi e onorificenze «al fine di instaurare nel suo Stato un'emulazione “stacanovista” nei settori dell'agricoltura, dell'industria e del commercio»³³.

b. Il desiderio di governare.

Quest'osservazione finale consente a Kojève di spostare l'attenzione sull'elemento del dialogo che più ci interessa: «può e vuole il filosofo governare gli uomini o partecipare al loro governo dando in particolare concreti consigli politici al tiranno?»³⁴.

Volgendo l'attenzione sull'attualità del problema della tirannide, Kojève arriva a chiedersi se il desiderio di governare si possa ascrivere al filosofo. Ed è ancora Hegel a suggerirgli questa riflessione.

³¹ Senofonte, *Gerone o Tirannico*, in *Sulla tirannide*, cit., p. 49.

³² A. Kojève, *Tirannide e saggezza*, cit., p. 154.

³³ *Ivi*, p. 155.

³⁴ *Ivi*, p. 165.

Il filosofo non possiede per definizione la saggezza, che nella spiegazione di Kojève sarebbe «quella pienezza della coscienza di sé che di fatto è l'onniscienza»³⁵. Ovvero: nient'altro che il sapere assoluto, il momento in cui la filosofia si è trasformata in scienza, secondo la definizione hegeliana della *Prefazione* alla *FdS*.

Tuttavia – nota ancora Kojève – «sulla strada che conduce alla saggezza egli è più avanti di qualunque non filosofo, di qualunque “profano”, compreso il tiranno»³⁶. Si potrebbe ancora una volta assimilare la coscienza profana alla coscienza che nella *FdS* svolge il suo cammino di esperienza e che come si è già notato, acquisisce consapevolezza sempre più tardi di quanto non faccia il noi filosofico che segue, scruta e organizza il suo cammino.

L'ipotesi di Kojève è dunque che il desiderio di conoscenza, che guida il filosofo dialettico-speculativo, lo renda particolarmente idoneo a mettere in atto riforme strutturali o azioni rivoluzionarie³⁷.

A differenziare il filosofo dalla coscienza profana sarebbe una certa esperienza nell'arte della dialettica. Infatti, Hegel stesso avvertiva, sin dall'*Introduzione* alla *FdS*, che la coscienza avrebbe vissuto con disperazione le contraddizioni in cui si sarebbe imbattuta nel proprio cammino di conoscenza, mentre il filosofo vi intravede l'azione di quel necessario e fondamentale scetticismo auto-maturantesi che segna ogni momento di emancipazione.

Questa domestichezza con la dialettica porta il filosofo a liberarsi dei pregiudizi con più facilità del profano, e gli consente inoltre di sviluppare una più profonda comprensione di quella che è la realtà effettiva delle cose. «Essendo più aperto al reale», il filosofo «si accosta al *concreto* meglio del “profano”, il quale si rifugia nelle astrazioni, senza rendersi conto, peraltro, del loro carattere astratto, anzi irreali»³⁸.

Da abile filosofo dialettico, Kojève ribalta completamente l'usuale punto di vista che descrive la filosofia come qualcosa di lontano dalla realtà e dimostra, invece, come non subendo condizionamento alcuno, la filosofia possa vantare una capacità fuori dal comune di comprendere le reali situazioni storiche e di delineare prospettive di trasformazione. Per queste ragioni, dice di essere concorde con Gerone, Senofonte e Strauss nell'asserire che «il filosofo sia perfettamente in grado di prendere il potere e di governare o partecipare al governo, dando, ad esempio, consigli politici al tiranno»³⁹. Ma, aggiunge anche: «Il problema, dunque, sta tutto nel sapere *se voglia farlo*»⁴⁰.

Hegelianamente parlando, è sempre un desiderio a indurre a un'azione. Nel filosofo - si chiede Kojève – prevale più il desiderio di conoscenza o più il desiderio di governare o, comunque, di impegnarsi nella vita politica?

A questo punto, Kojève compie quel salto che ci permetterà in conclusione di rilevare l'aporetica situazione vissuta dal filosofo nella prospettiva fenomenologica hegeliana. Kojève rileva in quale tragica contraddizione il filosofo spende la sua esistenza.

Subito dopo essersi posto la domanda sul desiderio di governare del filosofo, asserisce che gli sembra una questione insolubile. Il motivo sta nel fatto che il filosofo ha bisogno di tempo per dedicarsi alla ricerca della saggezza che definisce la sua stessa condizione di filosofo. A causa della propria temporalità e finitezza, il filosofo si trova obbligato a *scegliere* fra il desiderio di verità e il desiderio di partecipare all'attività politica, magari anche come consigliere del tiranno.

³⁵ *Ivi*, p. 164.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cfr. *Ivi*, p. 166.

³⁸ *Ivi*, p. 165.

³⁹ *Ivi*, p. 167.

⁴⁰ *Ibidem*.

Quando il filosofo opta per il primo dei due desideri, allora, adotta l'atteggiamento che fu degli epicurei: vive fuori dal mondo e l'unico consiglio che dà al tiranno è di non occuparsi della vita del filosofo.

Il «castellano aristocratico» o «il repubblicano borghese» rappresentano per Kojève solo due variazioni succedutesi nel corso della storia del filosofo epicureo. In entrambi i casi, il filosofo si rifugia in una dimensione estranea all'attività politica e per non correre il rischio che le sue intuizioni divengano indistinguibili dalle persuasioni di un folle qualsiasi, sceglie di conversare con i suoi simili, con i pochi che considera alla sua altezza, istituendo un giardino epicureo o una Repubblica delle lettere.

A questo punto Kojève critica Strauss per aver distinto nel suo commento il desiderio di riconoscimento del politico e del filosofo solo in base al fatto che il primo desidera l'amore di tutti i sudditi e si mostra indifferente all'ammirazione, mentre il secondo cerca soddisfazione per il proprio desiderio di ammirazione e fama ed è indifferente all'onore o all'amore che i molti potrebbero concedergli. Kojève critica questa prospettiva perché gli sembra procedere sempre sul solco della morale del Signore. Invece, crede che un filosofo moderno, al cospetto delle moderne forme di tirannide «dovrebbe evitare l'errore del suo poetico predecessore»⁴¹. Dovrebbe cioè evitare di isolarsi e trasformare i suoi ideali in utopie.

Se – argomenta Kojève – la realtà è hegelianamente qualcosa in divenire, se dunque l'Essere è qualcosa che si forma nella storia, allora il filosofo non può riporre il suo criterio di verità nel sentimento di evidenza, ma deve cercare un riconoscimento sul campo della storia.

Solo vedendo le nostre idee condivise dagli altri (o perlomeno da *un* altro) o ammesse in quanto *discutibili* (persino se giudicate idee errate), possiamo essere certi di non trovarci nel territorio della follia (benché senza la sicurezza di essere in quello della verità)⁴².

Quando l'esigenza di evitare la follia induce il filosofo a desiderare il riconoscimento, quest'ultimo desiderio lo richiama all'impegno politico. Se non ci si vuole accontentare di criteri soggettivi di verità come l'evidenza, di fatto incapaci di escludere la follia, allora, nell'ottica di Kojève, non si può essere filosofo senza adottare un atteggiamento educativo nei confronti della società, senza essere cioè anche un pedagogo⁴³.

c. Il desiderio di saggezza.

Strauss non condivide totalmente la ricostruzione di Kojève. Perciò scrive una replica in cui contesta l'idea che si possa appiattare l'intero dialogo di Senofonte sulla morale del Signore di matrice hegeliana.

Secondo Strauss, è un errore ritenere che per Senofonte l'onore sia il più alto fine da perseguire. Infatti, Kojève omette un *dokei* nel passo che adduce a testimonianza della sua interpretazione. Senofonte fa dire a Simonide che «nessun piacere umano *sembra* avvicinarsi al divino più della gioia derivante dagli onori»⁴⁴.

Simonide afferma, quindi, che l'onore appare come la più grande fonte di gioia. Ma non necessariamente lo è. E comunque, per Strauss, anche in questo caso si tratta di una strategia retorica e pedagogica per indurre Gerone a comprendere che se vuole essere onorato, ammirato, amato, deve dimostrare a sua volta benevolenza nei confronti dei suoi sudditi. In altre parole, Simonide sta solo dicendo al tiranno quello che lui vuole sentirsi dire, ossia che il desiderio d'onore

⁴¹ *Ivi*, p. 163.

⁴² *Ivi*, p. 170.

⁴³ Cfr. *Ivi*, pp. 179-180. Sulla concezione del filosofo che emerge nel saggio di Kojève su *Tirannide e saggezza*, cfr. Laurent Birard, *La Sagesse et le féminin. Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 69-74.

⁴⁴ Leo Strauss, *Replica sul «Gerone» di Senofonte*, in *Sulla tirannide*, cit., p. 209

è la cosa più alta a cui possa aspirare; obiettivo sottointeso è quello di indicargli una strada che rechi maggiori benefici agli *anthropoi*.

Strauss non condivide neanche un'altra osservazione di Kojève, secondo cui il tiranno non desidera onore, quanto piuttosto ammirazione e riconoscimento. Nel corroborare la sua tesi, Kojève nota che l'amore è qualcosa di concesso incondizionatamente, mentre ammirazione e riconoscimento dipendono da quello che qualcuno fa. Il suo esempio è quello della madre e del figlio: una madre non ama suo figlio perché fa qualcosa, ma per il solo fatto che è suo figlio.

Strauss obietta rimandando a un passo della *Repubblica* di Platone:

Come i poeti amano i loro versi e i padri i loro figli, così coloro che si sono fatti una sostanza se ne danno molto pensiero, perché è una loro opera personale, oltre che per l'uso che ne possono fare come gli altri⁴⁵.

Il rapporto intersoggettivo che intercorre tra un padre e un figlio non è diverso da quello che intercorre fra un poeta e la sua opera. In entrambi i casi, l'uomo avverte il suo altro come qualcosa che in qualche modo gli appartiene, come quel lascito che gli sopravvive e gli consente quindi di lasciare le sue tracce nella storia e nella società. Il desiderio d'onore, d'ammirazione e di riconoscimento vanno, dunque, di pari passo, perché derivano tutti dalle azioni di un uomo e avvallano l'idea hegeliana secondo cui sono le sue gesta e le sue opere a consegnarlo al giudizio della storia.

Queste osservazioni di Strauss dovrebbero far riflettere sulla natura dei consigli di Simonide. Se il suo riferimento al valore dell'onore è giustificato solo in funzione di quegli che sono i desideri di Gerone, si potrebbe ipotizzare che l'azione di Simonide, andato di sua sponte a consigliare il tiranno, sia, a sua volta, indotta da quegli che sono i suoi desideri di poeta? Detto altrimenti: non potrebbe essere una sorta di desiderio di fama, piuttosto che di giustizia, verità o conoscenza, quello che spinge Simonide a occuparsi dell'azione politica del tiranno?

Effettivamente, Strauss considera la posizione di Simonide abbastanza ambigua. Continua a riferirsi a lui come a un poeta, non come a un saggio. Inoltre, specifica che l'esempio di saggio per eccellenza è Socrate. D'altronde, già al termine del suo commento individua una differenza sostanziale fra Socrate e Simonide: «La differenza fra Socrate e Simonide sembra allora essere che Socrate non è affatto interessato all'ammirazione e agli elogi degli altri, mentre Simonide non è interessato che a questo»⁴⁶.

Quest'osservazione complica la prospettiva proposta da Kojève. Questi sosteneva che il filosofo non può rifugiarsi e isolarsi nel suo giardino epicureo o nella sua Repubblica delle Lettere, a meno di perdere la possibilità di essere universalmente riconosciuto come saggio. Poco conta, infatti, il riconoscimento dei suoi amici, che condividono le sue stesse certezze soggettive, e quindi i suoi stessi pregiudizi.

Strauss concorda con Kojève sull'idea che la tendenza del filosofo ad avere degli amici che ne condividono le esperienze, la sua tendenza a isolarsi con pochi altri, può essere nociva per lui. Ma il motivo che adduce è diametralmente opposto a quello di Kojève. Non è l'assenza di riconoscimento il nodo problematico che questa scelta comporterebbe, bensì il mancato perseguimento di quel desiderio che gli è proprio e che lo caratterizza come filosofo, ossia il desiderio di saggezza, che include – è bene sottolinearlo – sia una dimensione contemplativa che una pratica, è cioè desiderio di conoscenza, ma anche di vita buona⁴⁷.

⁴⁵ Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2007, 330 c3-6. Cfr. Alessandra Fussi, *La città nell'anima: Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, ETS, Pisa 2011, p. 291.

⁴⁶ L. Strauss, *Sulla tirannide*, in *Sulla tirannide*, cit., p. 144. Cfr. A. Fussi, *La città nell'anima*, cit., p. 288.

⁴⁷ Non mi è possibile in questa sede approfondire la relazione che Strauss scorge fra educazione alla virtù ed educazione alla contemplazione, né la relazione che intercorre tra pedagogia e amicizia. Sarebbe necessario analizzare almeno il commento di Strauss alle *Leggi* di Platone. Per una panoramica sulle questioni chiamate in causa cfr. C. Altini, *Il*

Quando il filosofo antepone al desiderio di saggezza quello di riconoscimento, allora diventa un sofista: sacrifica la verità per ottenere fama e ammirazione. Egli muta il suo atteggiamento generale, perché arriva a considerare la virtù soltanto come un mezzo per essere ammirato; e quando il fine diventa non la vita virtuosa, ma il riconoscimento della virtù, ossia l'ostentazione della vita buona, allora il filosofo si scopre dipendere dal giudizio degli altri, ha bisogno di qualcuno che lo riconosca virtuoso. Non è quindi il desiderio di riconoscimento che deve spingere il filosofo a scendere nella piazza del mercato, come faceva Socrate⁴⁸.

Strauss non nega che la filosofia di per sé, senza alcun riscontro e riconoscimento da parte di chi non è filosofo, comporti delle certezze solo soggettive, che non possono escludere il marchio della follia. Tuttavia, egli ricorda anche a Kojève che filosofia significa originariamente conoscenza della propria ignoranza, in altre parole: «"certezza soggettiva" di non sapere coincide con la "verità oggettiva" di questa certezza»⁴⁹.

A desiderare la saggezza, a perseguire la conoscenza, ad aspirare alla verità, a ricercare una vita virtuosa può essere solo qualcuno che ha solida coscienza della condizione di ignoranza in cui vive l'uomo. Il desiderio che muove il filosofo nella sua azione, è quindi il desiderio di domandare, la sua «consapevolezza autentica dei problemi»⁵⁰.

Queste osservazioni portano Strauss a rilevare che anche per Senofonte l'esempio più nobile di uomo non è l'*aner*, l'uomo vero, ma il saggio; perciò «uno hegeliano non avrà difficoltà ad ammettere che, essendo il saggio distinto dal Signore, avrà qualcosa di importante in comune con il Servo»⁵¹. In che senso Strauss sostiene questo?

Come ha notato Alessandra Fussi⁵², Strauss insiste già nel suo commento su una questione apparentemente marginale, ossia sul fatto che Simonide ritorna spesso sull'esempio del cibo, a differenza di Gerone che gli preferisce invece il tema dell'omosessualità. Strauss sostiene che il desiderio di conoscere del saggio si avvicina più ai bassi desideri degli *anthropoi*, che rispondono a bisogni corporei necessari. Questo accade perché sono desideri che non richiedono un rapporto intersoggettivo, ma possono essere soddisfatti in solitudine.

Il saggio è autosufficiente per quanto è umanamente possibile; l'ammirazione che riscuote è essenzialmente un tributo reso alla sua perfezione e non una ricompensa per qualche servizio. Il desiderio di elogio e ammirazione, distinto e separato dal desiderio di amore, è il fondamento naturale del predominio del desiderio della propria perfezione. È questo che Senofonte rivela con sottigliezza presentando Simonide come interessato soprattutto ai piaceri del cibo, mentre Gerone sembra interessarsi principalmente a quelli del sesso: per il godimento del cibo, a differenza del godimento dei piaceri sessuali, non si ha bisogno di altri esseri umani. La funzione specifica del saggio non è legata a una particolare comunità politica: il saggio può vivere come uno straniero⁵³.

d. Il desiderio di città.

filosofo e il legislatore. Leo Strauss lettore di Platone, prefazione a: L. Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

⁴⁸ Sul rapporto tra piacere e virtù nel *Gerone* di Senofonte e sull'interpretazione che ne fornisce Strauss cfr. Laurent Birard, *La Sagesse et le féminin*, cit., pp. 51-61.

⁴⁹ L. Strauss, *Replca sul «Gerone» di Senofonte*, cit., p. 216.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 209.

⁵² A. Fussi, *La città nell'anima*, cit., p. 289.

⁵³ Leo Strauss, *Sulla tirannide*, p. 131. Riguardo all'idea del filosofo come straniero cfr. Richard L. Velkley, *Heidegger, Strauss, and the premises of philosophy. On original forgetting*, Chicago University Press, Chicago 2011, in particolare pp. 62-79, dove è messa in risalto l'influenza di Nietzsche sull'idea che la filosofia debba consapevolmente riconoscersi come "homeless".

Una volta ripercorsa l'intera replica di Strauss dobbiamo quindi concludere che per Strauss il saggio filosofo si deve tenere lontano dalla città? Neanche questa sarebbe una conclusione accettabile. Strauss concorda con la conclusione di Kojève: «Se devo dissentire con gran parte del ragionamento di Kojève, sono però d'accordo con la sua conclusione che il filosofo debba andare nella piazza del mercato, o in altri termini, che il conflitto tra il filosofo e la città sia inevitabile»⁵⁴.

Strauss e Kojève sostengono che un certo desiderio di città, un certo desiderio di partecipare all'attività politica sia connaturato al desiderio di saggezza che contraddistingue il filosofo.

La differenza tra i due interpreti sta nel modo in cui a loro parere il filosofo debba prendere parte al governo della città, o dello Stato. Questa differenza investe direttamente l'interpretazione kojéviana del desiderio antropogenico di Hegel come motore della storia.

Come abbiamo visto all'inizio, nelle sue lezioni Kojève scorge nel desiderio il momento in cui la coscienza protagonista del percorso fenomenologico dismette il suo atteggiamento contemplativo per votarsi all'azione. Il riconoscimento cui aspirerebbe ogni soggetto perché la sua certezza soggettiva si trasformi in verità oggettiva presuppone il rapporto con un'altra autocoscienza. Tale rapporto non deriva da un atteggiamento contemplativo, ma dall'azione che a sua volta presuppone il desiderio, ovvero la tendenza verso ciò che è altro da sé per appropriarsene.

In una lettera del 22 agosto 1948 – la stessa in cui Strauss chiede per la prima volta a Kojève di recensire il suo commento al *Gerone* – Strauss scrive che «la deduzione del desiderio di riconoscimento è convincente se si presuppone che ogni filosofia consista nel cogliere lo spirito del proprio tempo nel pensiero, vale a dire se si presuppone tutto quello che è in discussione. Altrimenti è una deduzione arbitraria»⁵⁵.

Strauss contesta quindi l'idea kojéviana che il riconoscimento derivi dall'azione innescata dal desiderio del desiderio, dall'abbandono del mero desiderio animale, a favore di quel potere che consente di dire io. Infatti, si chiede: «Ma l'aspirazione alla contemplazione non è un desiderio? Ogni desiderio è diretto a ciò-che-non-è, ma solo il desiderio del desiderio è diretto al non-essente in quanto tale – ma il riconoscimento (ad esempio dei genitori da parte dei figli, del più forte da parte del più debole) non è sempre un dato?»⁵⁶.

A essere precisi, in realtà, Kojève non nega che il riconoscimento realizzato non sia un dato, anche se in una prospettiva hegeliana sarebbe qualcosa di costituito ma comunque sempre inquieto. Il desiderare, il tendere a qualcosa che non è, è in atto nella lotta per il riconoscimento, in quella lotta che muove la storia.

Tuttavia, Strauss ha ancora da ridire. Quello che contesta è l'assunto attribuito da Kojève a Hegel secondo cui l'Essere si forma nella Storia. Strauss vede quest'asserzione come il principio che si pone all'apice della filosofia moderna e che segna il distacco con la posizione degli antichi, in cui invece l'Essere rimane quella verità immutabile verso cui tendere, e quindi l'origine, il motore immobile, del desiderio di saggezza, che è al contempo pratica e contemplazione del bene.

Al termine della sua replica alla recensione di Kojève, Strauss affronta di petto la posizione proposta nell'*Introduzione alla lettura di Hegel*, sostenendo che a essere antropogenici non sono né la guerra né il lavoro, ma il pensiero; non è costitutivo per l'umanità neanche il desiderio di riconoscimento, quanto il desiderio di saggezza.

Secondo questa visione, il desiderio del filosofo di partecipare alla vita politica avrebbe un'origine estranea al semplice bisogno di essere riconosciuto. Nell'ottica di Strauss, il filosofo, che è comunque auto-sufficiente, che potrebbe comunque vivere da asceta, va in città per cercare filosofi potenziali. I motivi di questa partecipazione all'attività politica dipendono dalla condizione in cui si trova la società.

⁵⁴ L. Strauss, *Replica sul «Gerone» di Senofonte*, cit., p. 226.

⁵⁵ *Ivi*, p. 260.

⁵⁶ *Ibidem*.

Se ancora non si è realizzato lo stato finale e ideale, se cioè nell'ottica di Kojève il servo non è riuscito finalmente ad affermarsi a discapito della morale del signore, il filosofo va nella città per cercare degli amici con i quali condividere la sua esperienza di emancipazione; amici che essendo filosofi solo potenziali gli consentono di esercitare la sua dialettica e di soddisfare il suo desiderio di ricerca della verità.

Se, invece, si è realizzato lo stato ideale, allora dobbiamo convenire con Kojève che «non c'è più né Lotta né Lavoro: la storia è finita, non c'è più niente da fare»⁵⁷, ossia – commenta Strauss – «l'uomo è libero da ogni fatica, libero per l'attività più alta e divina, per la contemplazione della verità immutabile»⁵⁸. Ma, allora, il governo e l'amministrazione dello stato ideale saranno qualcosa di marginale rispetto al soddisfacimento del desiderio di contemplazione. Tutti i cittadini, essendo liberi, si sentiranno dei saggi, almeno potenziali. I filosofi, consci che unica verità oggettiva è la certezza di essere ignoranti, eviteranno di governare e cercheranno invece di educare la gioventù alla filosofia, cercheranno cioè di conservare nella società la consapevolezza che il soddisfacimento del desiderio di verità e di virtù è precluso a chi non dubita di quello in cui crede. Questo, tuttavia, indurrà il capo, o tiranno, di questo stato universale a sopprimere qualsiasi attività che potrebbe insinuare nel popolo il tarlo del dubbio, mettendo a repentaglio l'assetto vigente. «I filosofi, a loro volta, saranno costretti a difendere se stessi o la causa della filosofia. Saranno quindi obbligati a tentare di agire sul tiranno. [...] Ma questa volta la causa della filosofia è persa in partenza, perché il Tiranno Finale si presenta lui stesso come filosofo. [...] Proclama quindi di non perseguire la filosofia, ma le false filosofie. [...] Quando, in epoche precedenti, i filosofi si trovarono di fronte a pretese di questo genere, la filosofia diventò un'attività clandestina»⁵⁹.

In entrambi i casi contemplati da Strauss, è il semplice desiderio di ricercare la saggezza a spingere il filosofo a partecipare all'attività politica; ma in entrambi i casi la sua entrata nella città e nella storia, sarà da straniero, da uomo che appartiene a un altro mondo.

Conclusioni

Sin dalle prime battute del corso dell'anno 1938-1939 Kojève chiarisce il suo punto di vista sulla nozione hegeliana di “sapere assoluto”.

Soffermandosi sui rapporti tra filosofia e saggezza, Kojève definisce il saggio come l'uomo capace di rispondere in maniera comprensibile a tutte le domande con un discorso coerente. In quanto uomo perfettamente autocosciente e soddisfatto di quello che è, «il Saggio sarebbe l'uomo che non vuole nulla, che non desidera nulla: egli non vuole cambiare nulla, né in se stesso né fuori di sé; dunque non agisce»⁶⁰.

L'intero discorso di Strauss è teso a contestare quest'assunto. Strauss direbbe, probabilmente, che il saggio è l'uomo capace di scoprire i problemi e di porre le domande giuste. Non è colui che sa trovare e articolare coerentemente le risposte, quanto piuttosto colui che conosce il metodo per trovarle. Magari ricorderebbe anche a Kojève che l'aspirazione alla saggezza e il desiderio di verità sono costitutivi della saggezza stessa. Quando il saggio crede di aver raggiunto il completo appagamento, allora rischia di perdere la saggezza, di fossilizzarsi su pregiudiziali posizioni da sofista.

Al contrario di quanto sostiene Kojève, si potrebbe anche dire che il saggio è colui che desidera per eccellenza. Sapendo cioè che l'unica verità oggettiva in suo possesso è la certezza di non

⁵⁷ A. Kojève, *Introduzione a Hegel*, p. 385

⁵⁸ L. Strauss, *Replica sul «Gerone» di Senofonte*, cit., p. 232.

⁵⁹ *Ivi*, p. 233.

⁶⁰ *Introduzione a Hegel*, p. 339.

sapere, nel corso della sua esperienza il saggio desidererà di continuare a desiderare la verità e la virtù. Questo desiderio di desiderio diventa per lui un esercizio spirituale e una strategia euristica⁶¹.

Siamo davanti a due prospettive diametralmente opposte. La posizione di Strauss viene completamente stracciata dalla posizione di Hegel nella *FdS*? Dobbiamo quindi convenire con Kojève: il saggio che è approdato al sapere assoluto non ha più bisogno di desiderare?

La questione probabilmente rimane problematica e insolubile. Hegel sostiene che obiettivo della *FdS* è trasformare l'amore per il sapere in sapienza. Tuttavia, nella *Prefazione*, mette anche in guardia dalla tentazione di essere edificante.

Quello che del "sapere assoluto" appaga, non è tanto il fatto di non aver bisogno di altro, di non desiderare nulla e di essere completo in sé, quanto piuttosto il fatto di riuscire a contemplare in sé le contraddizioni. Quell'inquietudine che rende il sapere vitale testimonia la presenza del desiderio nel sapere assoluto. Al termine del percorso fenomenologico il filosofo è portato a ritornare sul suo cammino di emancipazione, a interiorizzarlo, a ripensarlo; egli ritorna quindi nella lotta e ne rilegge e organizza la storia. Questo significa che il suo desiderio di saggezza si tramuta in un desiderio di contemplazione. Il suo puro stare a vedere non è però lontano dall'azione, Hegel stesso parla di aggiunte da parte del noi filosofico che tendono a dare una forma organizzata e totalizzante all'esperienza della coscienza.

Il merito di Strauss è di aver posto l'accento sulla componente zetetica della filosofia⁶². Un elemento che neanche la filosofia di Hegel perde del tutto, proprio grazie a questa essenziale capacità del pensiero di essere inquieto, in divenire e in movimento.

Il merito di Kojève, che Strauss non riesce a vedere, sta invece nell'aver posto l'accento sulla soddisfazione che reca la reciprocità del riconoscimento. Ha senso, infatti, sostenere che il filosofo non può non desiderare la saggezza, se l'inquietudine generata dal sapere di non poter non desiderare approda a un pensiero, a una contemplazione che ha una forza trasformativa. È, secondo Hegel, quello che accade nella storia concettualizzata della *FdS*: il latente desiderio di saggezza agisce sulla coscienza orientandone il cammino; magari la getta nella disperazione, ma alla fine la conduce sempre a un'emancipazione.

S'instaura, quindi, un rapporto asimmetrico tra la coscienza ordinaria – o "profana", secondo la definizione di Kojève – e l'autocoscienza razionale. La prima deve sentirsi autonoma dall'altra per poterne abbracciare i consigli e gli orientamenti. Ma anche la coscienza filosofica deve avvertire la sua presenza nel mondo come qualcosa che non si impone. In caso contrario, l'azione violenta del concetto non appagherebbe il suo desiderio di essere riconosciuta come saggia. È il dramma della filosofia, direbbe Strauss, quel dramma che la induce a desiderare la città, ad andare a cercarvi nuovi potenziali amici.

⁶¹ Quando parla di "desiderio" in quest'ottica Strauss pensa ovviamente all'*eros* platonico che avvicina l'uomo alla divinità. Invece la concezione di "desiderio" moderna, abbracciata da Hegel e da Kojève, risente della nozione aristotelica di *orexis*. Sulla differenza tra *eros* di Platone e *orexis* di Aristotele, e sull'interpretazione che ne ha dato Hegel cfr. Alfredo FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press 2001, pp. 345-347. Sul

⁶² Sulla critica di Strauss alla filosofia moderna per aver ceduto alla tentazione di trasformare l'atteggiamento zetetico della filosofia ai suoi albori in attività produttiva, cfr. A. Fussi, *La città nell'anima*, cit., p. 292.

Bibliografia essenziale

C. Altini, *Il filosofo e il legislatore. Leo Strauss lettore di Platone*, prefazione a: L. Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

L. Birard, *La Sagesse et le féminin. Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, Paris 2005.

R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, saggio introduttivo a A. Kojève, *La dialettica della morte in Hegel*, tr. di P. Serini, Einaudi, Torino 1991, pp. VII-XXIX.

F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1980.

M. Codignola Moneti, *Moralità e soggetto in Hegel*, ETS, Pisa 1996.

A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press 2001.

Id. , *Artificio, desiderio e considerazione di sé: Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001.

M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

A. Fussi, *La città nell'anima: Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, ETS, Pisa 2011.

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX, a cura di W. Bonsiepen a R. Heede, Hamburg 1980, [tr. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000].

Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano 2007, 330 c3-6.

H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1932, [tr. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, con una presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969].

K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, [tr. it. a cura di G. Della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in: Id., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1950].

R. B. Pippin, *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, New York 1989.

Senofonte, L. Strauss, A. Kojève, *On Tyranny, Revised and Enlarged. A study of Xenophon's Hiero, Alexandre Kojève's critique of that study and the author's reply, and a new translation of*

the Hiero itself, a cura di Victor Gourevitch e Michael S. Roth, The Free Press, London 1948, [tr. it. di D. De Pretto e A. Gnoli, a cura di G. Frigo, *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010].

R.L. VELKLEY, *Heidegger, Strauss, and the premises of philosophy. On original forgetting*, Chicago University Press, Chicago 2011.



Tutto il materiale pubblicato su questo sito è sottoposto a Licenza Creative Commons.

Ideazione C. M. Fabiani nell'ambito del POR PUGLIA 2000 – 2006 - Asse III, Misura 3.12 - “Miglioramento delle risorse umane nel settore della ricerca e sviluppo tecnologico” Azione a) Intervento specifico A.1): “Borse di ricerca”
Dialettica e filosofia - ISSN 1974-417X [online]

Copyright 2007 Dialetticaefilosofia.it - Realizzazione sito: Smartcom Srl - Lecce 