

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI “ROMA TRE”



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE

XXI CICLO

TESI DI DOTTORATO

Alexandre Kojève

tra filosofia e potere ovvero l'azione politica del filosofo

TUTOR:
PROF. ELIO MATASSI

DOTTORANDA:
CARLA GUETTI

COORDINATORE:
PROF. PAOLO D'ANGELO

ANNO ACCADEMICO 2007-2008

Introduzione

L'impianto generale del lavoro tiene ferme due direttrici, che, a partire dal secondo dopoguerra e in maniera significativa, sembrano coincidere nella complessa esistenza dell'esule russo, ovvero quella della riflessione teorico-speculativa del filosofo e quella dell'attività concreta e pratica dell'uomo politico.

La vita quanto meno avventurosa di Kojève si intreccia con la stesura di scritti importanti e di eventi storici significativi: dall'infanzia e adolescenza trascorse a Mosca, dove nasce nel 1902 e rimane fino al 1920, all'esilio in Germania prima a Berlino e poi ad Heidelberg, dove segue le lezioni di Karl Jaspers, con cui si laurea in filosofia con una tesi sulla metafisica del russo Solov'ëv, fino all'approdo in Francia a Parigi nell'estate del 1926. Da studioso di filosofia e non solo - l'interesse per la religione e la scienza, la passione per il buddismo e la civiltà orientale a interprete di Hegel negli anni 1933-'39 durante i quali tiene presso l'École Pratique des Hautes Études di Parigi le famose lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, fino alla partecipazione alla seconda guerra mondiale prima come soldato e poi tra le fila della Resistenza francese. Infine dal 1945 al 1968, data della sua morte, Kojève sembra vivere una seconda vita: abbandonato per sempre l'insegnamento e l'ambiente accademico, ricopre la carica di uomo di Stato chiamato da Robert Marjolin, suo allievo ai tempi del seminario francese, come eminenza grigia dell'Amministrazione francese presso la Direction des relations économiques extérieures, la DREE. Dal suo primo impegno nell'OECE (Organizzazione Europea di Cooperazione Economica), organismo che dal 1948 riunisce i 18 principali stati dell'Europa occidentale ed è deputato a ripartire tra i vari paesi i finanziamenti del piano Marshall, per creare un mercato unico europeo in

grado di integrare le economie nazionali mediante la libera circolazione delle merci e delle monete; all'impegno con il GATT (General agreement on tariffs and trade) per incentivare lo sviluppo del terzo mondo; fino ai maggiori successi in campo politico ottenuti dal 1959 nell'ambito del *Kennedy round* e tra il 1964 e il 1967 nei negoziati sulle preferenze tariffarie atte a favorire l'esportazione dei prodotti agricoli dei paesi in via di sviluppo.

Di certo la personalità di Kojève è tale da non lasciare indifferenti. Fuori dagli schemi accademici, non riveste il ruolo del professore della Sorbonne, tuttavia determina le sorti di almeno due generazioni di studiosi.

Pur intraprendendo una brillante carriera che lo porterà a far parte di un'élite internazionale, non abbandonerà mai la filosofia, continuando a studiare e ad essere un punto di riferimento degli intellettuali più importanti del secondo dopoguerra. In varie circostanze sostiene di essere pigro ma scrive migliaia di pagine; dice di essere vanitoso ma non pubblica che qualche articolo o a seguito della sollecitazione dei suoi amici, primo tra tutti Queneau; afferma di essere uno snob, ma lotta con azioni concrete per i diritti economici e sociali dei Paesi più poveri. E ancora: da funzionario zelante dello Stato francese alimenta il dubbio di essere una spia al servizio di Stalin: quando questi morì pare abbia detto: <<Ho perso un amico!>>; si definisce la "coscienza di Stalin" ma stringe amicizie profonde tra i Gesuiti, con i quali intrattiene una costante frequentazione intellettuale.

Insomma, un enigma in cui le contraddizioni rimangono tali forse, verrebbe da suggerire, per chi non sia sufficientemente hegeliano! Allora vale la *boutade* che spesso citava: <<*La vie humaine est une comédie. Il faut la jouer sérieusement*>>.

In ogni caso il multiverso orizzonte di Kojève ancora oggi suscita vasto interesse tra gli studiosi e tante sono le pubblicazioni di suoi inediti

e di interpretazioni storiografiche che in questi anni hanno alimentato e alimentano il dibattito su di lui in Italia e all'estero.

Altrettanto articolata è la ricostruzione della vasta e varia produzione di Kojève tra opere edite, dal 1926 al 1968, volumi e scritti postumi, pubblicati dal 1970 fino a oggi, parte dei quali non ancora tradotti in italiano, perciò in lingua per lo più francese e tedesca ma anche inglese e russa. Per esempio è dell'aprile del 2008 la pubblicazione in Italia di uno degli scritti più interessanti e ancora inesplorati di Kojève *L'ateismo*, cui il presente lavoro dedica una parte dell'argomentazione, sostenendo che questo tema sia il *fil rouge* nella costruzione di tutto il sistema filosofico kojéviano.

Il presente studio analizza il clima filosofico francese legato alla *Hegelrenaissance* per meglio comprendere la portata del famoso seminario di Kojève sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Perciò la ricerca esamina sia l'opera dei tre grandi interpreti hegeliani, Jean Wahl, Alexandre Koyré e Jean Hyppolite, accomunati, sull'influsso diltheyano, da un interesse per l' Hegel degli scritti giovanili e della *Fenomenologia*, sia la consolidata bibliografia sugli studi hegeliani in Francia. Questi, dopo un lungo periodo di "hegelofobia", secondo l'espressione usata da Alexandre Koyré nel lungo articolo *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* del 1930, iniziano nel 1929 con la pubblicazione de *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* e proseguono con i successivi scritti wahliani, in cui il tema della coscienza infelice, ovvero della tensione/scissione tra essere e dover essere, tra reale e razionale, diventa centrale per scardinare la struttura puramente formale e logica della filosofia hegeliana, presentando un Hegel romantico e mistico, vicino a tematiche esistenzialiste. Negli stessi anni il russo Alexandre Koyré pubblica dapprima un articolo *Note sulla lingua e la terminologia hegeliane* e successivamente *Hegel à Jéna*, dai quali emerge una lettura hegeliana che risente delle nuove correnti

filosofiche europee, come la fenomenologia e l'esistenzialismo. Nel 1933 Koyré abbandona la cattedra di filosofia delle religioni presso all'École Pratique per un incarico all'università del Cairo e affida il corso a Alexandre Kojève, di qualche anno più giovane, al quale è legato da una lunga e profonda amicizia, nata in Germania nel 1926.

In questo clima filosofico si inserisce il lavoro di Kojève, il quale fino al 1939, anno dello scoppio della seconda guerra mondiale, terrà ogni lunedì pomeriggio le sue lezioni, ormai leggendarie, che verranno riunite e pubblicate nel 1947 ad opera del suo allievo e amico Raymond Queneau. Soltanto qualche mese prima Jean Hyppolite aveva dato alle stampe *Genèse et la Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Dunque in poco più di un decennio gli studi hegeliani in Francia subiscono un radicale mutamento, influenzando in modo decisivo anche l'ambiente filosofico europeo.

L'importanza che rivestono le lezioni tenute da Kojève è testimoniata non solo dal calibro degli uditori, quali Lacan, Bataille, Blanchot, Queneau, Merleau-Ponty, Weil, Breton, solo per citarne alcuni, ma anche dall'influenza esercitata nelle generazioni successive fino a Derrida e Nancy. Addirittura si può sostenere che la stessa filosofia francese dell'ultimo mezzo secolo, sia in qualità di interprete di Hegel sia come espressione del pensiero filosofico contemporaneo, non può non tener conto del fatto che si sia mossa sulla traccia dell'Hegel di Kojève. Perciò colpire l'ermeneutica kojéviana di Hegel vuol dire paradossalmente scuotere dalle fondamenta la stessa filosofia francese.

Il presente lavoro si sofferma su alcuni concetti dell'*Introduction à la lecture de Hegel* di Kojève, come «ontologia dualistica», «Desiderio» e «Riconoscimento», «Signore» e «Servo», «Stato universale e omogeneo» e «fine della Storia», mostrando la forza e la spregiudicatezza dell'interpretazione di Kojève, il quale in più occasioni in modo palese o nascosto rivela o camuffa la sua vera intenzione: quella

per cui il suo lavoro non ha il carattere di uno studio storico degli scritti di Hegel, ma di un corso di antropologia fenomenologica, per cui il testo hegeliano viene piegato di volta in volta, se non addirittura costruito dalle stesse pagine hegeliane. In questo Kojève non è un divulgatore di Hegel, ma di certo, come sostiene Remo Bodei, egli fa parte a pieno titolo del pantheon dei filosofi del Novecento.

La tesi affronta l'oggetto vero e proprio ovvero lo studio del rapporto tra filosofia e potere nella vita e nell'opera di Alexandre Kojève, sottolineando il fatto che l'attenzione alle tematiche di filosofia politica occupa in modo costante la riflessione teorico-speculativa, intrecciandosi dopo il 1945 anche con l'attività concreta e pratica di uomo politico. Gli scritti di Kojève dedicati alla politica e al diritto e presi in considerazione sono principalmente: il testo *La notion de l'autorité*, scritto nel 1942, ma edito in Francia nel 2004 e non ancora tradotto in italiano; l'opera *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, del 1943 ma pubblicata postuma nel 1982; il saggio *Esquisse d'une doctrine de la politique française*, del 1945 ma edito postumo nel 1990; *L'action politique des philosophes*, pubblicato nel 1950.

Il lavoro evidenzia come quei temi emersi già nell'*Introduction à la lecture de Hegel* vengano ripresi da Kojève e declinati ora con i concetti di autorità, azione politica, potere, diritto, in vista di un nuovo assetto mondiale politico e giuridico, di una nuova antropologia tesa al libero dispiegamento delle facoltà umane e al riconoscimento universale di tutti gli uomini in quanto tali. Nella visione di Kojève il superamento del politico, indagato con le categorie di amico/nemico mutate da Carl Schmitt, lascia il posto al diritto, che nella sua autonomia e specificità rispetto a tutti gli altri fenomeni umani, implica necessariamente di fronte ad una relazione tra due l'intervento di un terzo imparziale e disinteressato. Il diritto del Signore, fondato sull'idea dell'eguaglianza e il diritto del Servo basato sull'idea dell'equità, trovano la sintesi nel

diritto del Cittadino, che trae la sua legittimità dall'idea di giustizia dell'equità e la sua realizzazione nello Stato universale e omogeneo, ovvero nello Stato della fine o meglio del compimento della Storia. Al di là dell'originalità del pensiero di Kojève che ancora oggi alimenta il dibattito filosofico e segnatamente politico sia in Europa che negli USA, con interpretazioni che vanno dalla denuncia del ritorno dell'uomo all'animalità al trionfo del liberalismo e della globalizzazione, ciò che emerge è la profonda conoscenza da parte dell'autore russo dei temi della tradizione della filosofia politica e giuridica. Quasi in un gioco di specchi e di rimandi Kojève sembra discutere il *Gerone* di Senofonte ma nello stesso tempo sta criticando *On Tyranny* di Leo Strauss, rendendo il confine tra passato e presente, detto e non detto, apparenza e realtà, sempre più sottile, esercitando in modo sublime la raffinata arte della scrittura e spingendo il lettore almeno ad una duplice lettura se non addirittura ad una lettura tra le righe.

Infine, la tesi richiama l'attività di Kojève come uomo di stato, il quale, in qualità di consigliere segreto del principe, dopo la seconda guerra mondiale, contribuisce in modo significativo alle scelte politiche ed economiche della comunità europea e mondiale, legando in tal modo e indissolubilmente la sua riflessione filosofica sul rapporto tra l'intellettuale e il politico all'agire politico concreto. Mente affilata, in questi anni Kojève matura l'idea che un nuovo capitalismo, destinato alla mondializzazione, possa condurre al superamento della lotta di classe mediante la redistribuzione del plus-valore, e quindi alla realizzazione dello Stato universale e omogeneo, precedentemente teorizzato. Con largo anticipo sugli eventi mondiali egli comprende, in piena guerra fredda, che il vero asse del conflitto si è spostato dalla contrapposizione est-ovest a quella nord-sud cioè alla frattura planetaria che oppone i paesi industrializzati a quelli in via di sviluppo.

Muore il 4 giugno del 1968 a Bruxelles, spento da un malore cardiaco al termine del suo intervento nella riunione del Mercato comune durante il quale aveva denunciato l'insufficienza e il ritardo di una reale politica comunitaria.

In conclusione l'intento della tesi è quello di dimostrare non solo che Kojève può essere considerato a pieno titolo un filosofo europeo tra i più significativi nel panorama culturale dell'Europa del Novecento, ma anche che egli contribuisce in modo decisivo alla costituzione di un'idea filosofica e politica dell' Europa e del mondo con il suo impegno e di intellettuale e di politico.

CAPITOLO PRIMO

Gli anni della formazione

Aleksandr Kožévníkov (Кожевников)¹ nasce a Mosca il 28 aprile del 1902 secondo il vecchio calendario russo, l'11 maggio del calendario gregoriano occidentale, da una ricca famiglia di commercianti. Nel corso degli anni e delle città frequentate, cambierà varie volte il proprio nome (Alexander Koschewnikoff in Germania, Alexandre Kojevnikoff in Francia) fino alla definitiva naturalizzazione avvenuta in Francia nel 1937 in Alexandre Kojève.² Il padre Vladimir,³ chiamato al fronte orientale, muore nel 1905 in Manciuria nella disfatta dell'esercito zarista durante la guerra russo-giapponese. La madre, Aleksandra Mitrofanovna Ušakova, proveniente anch'ella da una famiglia benestante, si risposa con un commilitone del marito, Lemkul, moscovita di origine inglese, facoltoso gioielliere, che garantirà al giovane

¹ Per la ricostruzione della vita e dell'opera di Alexandre Kojève ho consultato la documentata biografia di Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris 1990. Essa consente una puntuale ricostruzione sia delle vicende esistenziali dell'autore sia del contesto storico internazionale; corredata da un'efficace cronologia e preziose testimonianze risulta a oggi la più completa monografia. Altrettanto valido risulta il libro di Marco Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, per l'approfondimento dell'ambiente culturale europeo entro cui maturano i primi scritti di Kojève; grazie all'uso di abbondante materiale di archivio, carteggi, testi inediti o di natura privata è possibile ripercorrere in modo dettagliato i momenti più importanti della formazione del pensiero kojéviano.

Ricordo che l'intero archivio di Kojève è depositato dal dicembre 2001 e in corso di catalogazione presso il <<Département des Manuscrits-division occidentale>> della Bibliothèque Nationale de France di Parigi e che alla ricostruzione del lavoro politico-diplomatico di Kojève sta lavorando a Parigi Boris Hazoumé.

² Per le vicende legate alla traslitterazione del nome di Kojève, cfr. M. Filoni, cit., p. 35 in nota.

³ Il padre di Vladimir Kožévníkov, ovvero il nonno di Alexandre, sposa Lydia Tikheeva, già sposata con un figlio di nome Vasilij Kandinskij. Tra il famoso artista e il noto filosofo si consoliderà negli anni un'affettuosa amicizia come testimoniato dalla corrispondenza, composta di 28 lettere dello zio Kandinsky e 5 del nipote Kojève, ora pubblicata in Vassily Kandinskij, *Correspondances avec Zervos et Kojève*, Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne, Hors-Série, Paris 1992, pp. 143-175.

Alexandre un'educazione privilegiata nel prestigioso liceo di Mosca "Medvednikov", supportata dall'istruzione privata delle lingue europee, francese, tedesco, inglese - in vista di futuri studi universitari - e da frequentazioni stimolanti nei salotti del *milieu* illuminato della Mosca cosmopolita di inizio secolo.⁴ Non ancora quindicenne Alexandre inizia la sua prima esperienza filosofica dando vita al *Diario di un filosofo*,⁵ che raccoglie annotazioni, progetti, materiali e ricordi del suo pensiero fino al 1927. Scrive nel 1920 Kojève a questo proposito:

Tengo questo diario da un bel po' di tempo, esattamente dal primo gennaio 1917. Data a partire dalla quale ho più o meno scoperto la mia vocazione per la filosofia e per i principi fondamentali dell'in-esistente. I principi attraversano tutto il mio pensiero come un filo rosso, e la loro eco si ritrova in ognuna delle questioni che affronto. Sfortunatamente ho perduto tutto ciò che avevo scritto fino al 10 settembre 1920 nel momento in cui mi hanno rubato la valigia. È, ovviamente, una perdita irreparabile, dato che non posso riprodurre tutto ciò che avevo pensato fino ad allora. Ma molti dei problemi che mi interessavano inizierò ora a riprenderli e a svilupparli di nuovo, poiché non ricordo più tutti i miei pensieri di un tempo. Fare una storia del loro sviluppo e raccontare la mia vita? Non ho alcuna intenzione di farlo. Ho annotato soltanto ciò che ricordo e solo di tanto in tanto, con l'aggiunta di commenti.⁶

Nella prima osservazione, datata Mosca 5 gennaio 1917, dal titolo *Pensieri sulla battaglia delle Isole Arginuse*,⁷ il giovane Alexandre

⁴ Per la ricostruzione dell'ambiente intellettuale e culturale moscovita seguo M. Filoni, cit., pp. 34-49 (in particolare §§ 1-3), il quale con accurati riferimenti bibliografici parla opportunamente di risascimento filosofico russo all'inizio del Novecento, sottolineando l'importanza che eserciterà sul giovane Kojève.

⁵ Inedito; iniziato a gennaio del 1917 e perso nel 1920 durante il viaggio dalla Russia alla Germania, viene riscritto da Kojève nelle sue parti più significative e portato avanti con varie annotazioni fino al 1927; esso risulta composto di quattro quaderni manoscritti in russo (numerati Ia, IIIa, IIIb, IIIc), conservati presso il fondo «Papiers Alexandre Kojève», BNF-Mss. Alcune parti, tradotte in francese da Nina Ivanoff, l'ultima compagna di Kojève, sono contenute nell'ampia agiografia di D. Auffret, cit., parte prima. Per le vicende legate alla stesura e articolazione del *Diario*, cfr. M. Filoni, cit., p. 49 e sgg. (in particolare § 4).

⁶ Kožévníkov, *Diario di un filosofo*, IIIb (Höchst am Main, I ottobre 1920).

⁷ *Ibidem*, IIIa: *Pensieri sulla battaglia delle Isole Arginuse*, (Mosca, 5 gennaio 1917). L'episodio in questione è riportato sia in D. Auffret, cit., pp.42-50, sia in M. Filoni, cit., pp. 51-55.

esamina la famosa vittoria riportata nel 406 a. C. dagli Ateniesi sugli Spartani nella guerra del Peloponneso, soffermandosi sull'argomentazione con cui Socrate accusa i giudici, i quali hanno condannato a morte al ritorno dalla battaglia i generali, colpevoli di non aver dato sepoltura ai caduti in mare a causa dell'improvviso arrivo della tempesta. Egli fa sua la tesi del filosofo greco sull'inevitabilità della scelta fatta dai generali, ma nello stesso tempo si chiede se Socrate abbia ragione. Alla domanda se il fine etico, salvare la flotta, giustifichi il mezzo, non raccogliere le salme, e alla constatazione che in ogni caso i corpi non sarebbero stati seppelliti, Kojève così risponde:

Si tratta di un reato commesso intenzionalmente come tale, o un reato commesso per il bene comune. Nell'uno come nell'altro caso, loro [i generali] non sono colpevoli di fronte a se stessi. Qui ci troviamo nuovamente davanti a un conflitto fra la morale individuale e la morale sociale. L'uomo, innocente di fronte a se stesso, è colpevole di fronte alla società; o, al contrario, innocente davanti alla società è colpevole ai suoi stessi occhi. In altri termini, innocente ideologicamente, colpevole nei fatti. Ciò conferma ancora una volta la presenza del parallelismo metafisico nel sistema dell'universo. L'idea e la realtà procedono parallelamente senza influenzarsi l'una nell'altra.⁸

La scelta di riportare questa prima riflessione filosofica di Kojève come punto di partenza della presente trattazione non è affatto casuale. Ciò che colpisce, al di là del dato anagrafico, è il fatto che egli colga in modo inequivocabile non solo l'aspetto etico della questione, vale a dire il problema tra morale individuale, legata alla coscienza del singolo, e morale sociale, vincolata alle leggi e alle tradizioni, su cui la tragedia greca e in particolare l'*Antigone* di Sofocle, esprime la più alta forma di drammaticità, ma anche quello metafisico, quando appunto parla di «parallelismo metafisico», ovvero di impossibilità di sintesi tra

⁸ *Ibidem.*

ideale e reale. Commentando lo stesso episodio, Matteo Vegetti nel suo saggio dedicato al filosofo russo scrive:

Ammesso che un mezzo immorale non possa in alcun modo giustificare un fine etico, Kojève è forzato ad elaborare una giustificazione basata su un principio di parallelismo metafisico: a ogni punto del reale corrisponde un punto ideale inscritto sulla linea opposta a quella del reale. L'essere stesso è catturato in questa irriducibile opposizione che crocifigge l'uomo nella sua contraddizione immanente di *Néant* e *Être*, contraddizione in cui scorgiamo i prodromi dell'ontologia dualista elaborata successivamente a contatto con Hegel.⁹

Dunque, sembra delinearci fin d'ora la natura del problema ontologico che sarà il *fil rouge* della futura filosofia kojeviana.

Gli eventi successivi della vita di Kojève si legano inevitabilmente a quelli politici della Russia rivoluzionaria: rifugiatisi in campagna insieme alla sua famiglia, a seguito dei traumatici fatti che portano alla caduta dello zar e alla formazione del governo provvisorio tra febbraio e marzo del 1917, il giovane Alexandre perde il padre adottivo, assassinato da una banda di saccheggiatori nel tentativo di difendere la propria vita e quella dei suoi cari. La morte del capofamiglia inasprisce necessariamente le condizioni materiali dei Koževnikov, tanto che il giovane, insieme ad alcuni amici, si dedica al mercato nero; arrestato dalla polizia bolscevica nel 1918 e condannato alla fucilazione, viene scarcerato poco dopo grazie ad amicizie influenti nella vecchia classe dirigente. Questa esperienza, come presumibile, lo segna profondamente, mostrandogli da un lato l'aspetto tragico della storia che si manifesta nel "Terrore" e il valore universale della rivoluzione,

⁹ M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999, p. 20. La monografia propone una rivisitazione critica del pensiero di Kojève di cui l'autore sottolinea gli aspetti ancora attuali, al di là della notorietà. Partendo dal concetto di "fine della storia" presente in Hegel, Marx e Heidegger, Matteo Vegetti evidenzia il ruolo centrale svolto dalla filosofia kojeviana nella riflessione contemporanea.

dall'altro apprendogli la strada all'adesione al comunismo.¹⁰ Nonostante le alterne vicende, Alexandre consegue il diploma nel giugno del 1919 a Libau e si iscrive alla facoltà di filosofia e filologia a Mosca. Sebbene si dichiari apertamente comunista, decide di lasciare la sua città natale; sui motivi di tale scelta riporto qui le parole dello stesso Kojève in occasione della sua prima e ultima intervista rilasciata poco prima della morte a Gilles Lapouge nella primavera del 1968:

Perché? Ero comunista, non avevo ragioni per fuggire dalla Russia. Ma sapevo che il comunismo al potere avrebbe significato trent'anni terribili. Talvolta mi succede di ripensare queste cose. Un giorno ho detto a mia madre: <<Dopo tutto, se fossi rimasto in Russia...>>. Mia madre ha risposto: <<Saresti stato fucilato almeno due volte>>. Forse, forse, eppure Mikoyan...¹¹

Ricordo qui anche la testimonianza di Nina Ivanoff, l'ultima compagna di Kojève, che in un'intervista del 2002 dice in riferimento all'arresto e agli eventi immediatamente successivi:

¹⁰ Su queste vicende vedi le testimonianze di Denyse Harari e di Nina Kousnetzoff riportate nel programma radiofonico di Jean Daive, *Une vie, une œuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire*, trasmesso da France-Culture, Bibliothèque Nazionale, Paris 11 novembre 1986. Ampio spazio viene dedicato a questi fatti da D. Auffret, cit., pp. 56-71, il quale, oltre a riportare parte delle testimonianze sopra citate, propone anche un confronto tra la Rivoluzione francese e quella russa, attraverso il richiamo alle successive riflessioni di Kojève, relative alla lettura della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel negli anni del Seminario di Parigi.

¹¹ G. Lapouge, *Entretien avec Alexandre Kojève*, «La Quinzaine Littéraire», n. 53, p. 20 (1968); tr. it. *Intervista a Alexandre Kojève*, in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, p. 236. Qui Kojève allude a Anastas Ivanovič Mikojan, politico sovietico nato a Sanajm, in Armenia nel 1895 e morto a Mosca nel 1978, il quale, terminati gli studi teologici, aderisce nel 1915 al partito bolscevico e dal 1919 opera per consolidare il regime nella regione transcaucasica. Schieratosi con Stalin contro Trotskij, dal 1923 al 1935 ricopre numerose cariche e durante la seconda guerra mondiale partecipa alle conferenze interalleate di Teheran (novembre-dicembre 1943) e Jalta (febbraio 1945). Dopo la morte di Stalin appoggia Chruščëv al XX Congresso del PCUS (1956) e nel successivo scontro con la fazione conservatrice di Molotov. Nel 1959 prepara negli Stati Uniti lo storico incontro di Camp David tra Chruščëv e Eisenhower e nel 1962 media con successo tra J. F. Kennedy e Fidel Castro nella crisi di Cuba. Presidente del *presidium* del Soviet Supremo, ossia capo dello stato, nel 1964-65, si ritira a vita privata nel 1966.

Venne liberato abbastanza rapidamente. Qualcuno ha preteso che la detenzione sia stata alla base della decisione di Alexandre di abbandonare la Russia. In realtà la sua partenza me la raccontò in modo diverso. [...] Mi disse che lasciò la Russia perché a un borghese come lui non era più data la possibilità di studiare all'Università. [...] Credo che gli interessasse una certa spiritualità russa e poi la ricerca per lui era al primo posto. [...] Partì con un amico per la Germania, c'era una sua zia che aveva sposato un tedesco. E immaginò di stabilirsi per un po' da lei. Sennonché passando per la Polonia furono fermati e messi in un campo di concentramento. Non fu un soggiorno lungo, ma Alexandre si prese il tifo.¹²

Dunque, nel gennaio del 1920 Kojève intraprende clandestinamente la via dell'esilio insieme al suo fedele amico Georges Witt, moscovita ma di origini tedesche; giunti in terra polacca, sospettati di essere spie rivoluzionarie, vengono arrestati. Durante la carcerazione, durata diverse settimane, Kojève contrae il tifo; finalmente liberati, questa volta grazie alle influenti conoscenze tedesche del compagno, i due giovani raggiungono la Germania alla fine di luglio dello stesso anno. Le pagine del *Diario* relative al periodo trascorso in Polonia rivelano momenti di profondo sconforto, attenuati soltanto dal forte convincimento da parte di Alexandre di voler dedicare la sua vita allo studio filosofico.¹³ Ed in effetti, risale proprio a questi mesi la riflessione sul tema della «filosofia dell'in-esistente»,¹⁴ declinata tra l'altro come tentativo di una conciliazione tra filosofia occidentale e buddismo,¹⁵

¹² A. Gnoli, *Kojève. Un hegeliano tra le tragedie del Novecento*, «la Repubblica», 2 giugno 2002, p. 27.

¹³ Kožėvnikov, *Diario di un filosofo*, IIIa: *La solitudine*, (Minsk, 20 marzo 1920).

¹⁴ *Ibidem*, IIIa: *Ispirazione e creazione* (Varsavia, 20 maggio 1920): in questa annotazione compare per la prima volta il riferimento alla «filosofia dell'in-esistente». Scrive in questo brano Kojève: «Avrei voluto lavorare alle mie note sulla terminologia dell'in-esistente che ho redatto ieri sera, ma non ho potuto farlo. I miei pensieri scivolavano via per tutto il tempo e non riuscivo a concentrarmi, non riuscivo a trovare le idee appropriate né il mezzo per esprimerle». Cfr. M. Filoni, cit., p. 64 e sgg. (§ 6).

¹⁵ Mi riferisco al racconto del sogno di Kojève, in Kožėvnikov, *Diario di un filosofo*, IIIa: *Descartes e Buddha* (Varsavia, 12 giugno 1920); è riportato e commentato da D. Auffret, cit., pp.87-91; per un'attenta disamina cfr. M. Filoni, cit., pp.70-76; per una lettura teoretica cfr. M. Vegetti, cit., pp. 21-22.

come confronto tra l'etica del cristianesimo e quella del buddismo¹⁶ o come considerazione sui problemi estetici, propiziati dalla visita, compiuta a Roma nell'agosto del 1920.¹⁷

Per un'analisi approfondita di questa tematica rimando alle già menzionate monografie. Ciò che qui preme sottolineare è il fatto che il giovane autore formuli fin d'ora, seppure con difficoltà di coerenza e chiarezza nel discorso, come egli stesso più volte dichiara, pensieri teoretici, che caratterizzano la futura riflessione kojéviana. La «filosofia dell'in-esistente» ruota attorno al concetto del non-essere, alla sua pensabilità ed esistenza, che però non può trovare il suo fondamento ontologico nella metafisica occidentale. L'identità di pensare ed essere, concepita alla luce dell'ontologia di Parmenide o Cartesio, è messa in scacco per esempio dall'argomentazione con cui Kojève confuta la certezza del cogito cartesiano, attraverso le parole di Buddha nel sogno rivelatore. Tutto questo però è formulato ancora in modo poco intelligibile: scrive infatti nell'annotazione:

Sono convinto che nessuno comprenderà le mie note. Com'è difficile per un europeo comprendere ed esprimere i termini della filosofia indiana, così è difficile per me trovare termini comprensibili per esprimere le mie idee. La nostra lingua è così poco adattabile a esprimere la nozione dell'in-esistente.¹⁸

L'interesse per il pensiero orientale e segnatamente per il buddismo è una caratteristica che risulta fin d'ora e che diventerà un riferimento costante nella formazione intellettuale di Kojève. A tale proposito è opportuno il richiamo di Filoni all'influenza dell'Oriente

¹⁶ Kožėvnikov, *Diario di un filosofo*, IIIa: *I fini ultimi dell'etica del cristianesimo e del buddismo*, (Berlino, 30 luglio 1920); cfr. D. Auffret, cit., pp. 95-97; M. Filoni, cit., pp. 86-88; M. Vegetti, cit., pp. 22-23.

¹⁷ *Ibidem*, IIIa: *Sull'in-esistente nell'arte e sull'arte dell'in-esistente* (Roma, 12 agosto 1920); per un attento commento cfr. D. Auffret, cit., pp. 103-109 e M. Filoni, cit., pp. 90-101.

¹⁸ *Ibidem*, IIIa: *Sulla terminologia della filosofia dell'in-esistente*, (Roma, 10 agosto 1920).

nella cultura russa, quasi un passaggio obbligato per l'*intelligentia* dell'epoca. Dice perciò:

La nozione di in-esistente prende man mano forma nelle annotazioni del *Diario* in questo periodo. Questo concetto risente fortemente dell'interesse che il giovane nutriva – e continuerà a nutrire – per l'Oriente e per le sue religioni, in particolare per il buddismo. Bisogna tener sempre presente il rinascimento filosofico russo e la tradizione dal quale nasce e si sviluppa, caratteri indispensabili per comprendere le ragioni di questo interesse e dei successivi sviluppi della filosofia di Kojève – come la tanto discussa «fine della storia».¹⁹

Nel caso del giovane Alexandre l'attenzione al buddismo va letta soprattutto come possibile risposta all'inquietudine legata all'idea di Dio e del divino; ancora durante i suoi studi universitari, per meglio comprendere l'insegnamento della religione buddista, interpretata in chiave di assoluto ateismo, egli intraprende lo studio delle lingue orientali. Confesserà più tardi:

Ho perso tempo a imparare il sanscrito, il tibetano e il cinese. Il buddismo mi interessava per il suo radicalismo. È la sola religione atea, ma studiandola a fondo mi sono reso conto che stavo sbagliando strada. Mi sono reso conto che qualcosa era successo in Grecia ventiquattro secoli or sono e che lì passava la fonte e la chiave di tutto, e che lì era stato pronunciato l'inizio del discorso.²⁰

Giunto finalmente in Germania nell'estate del 1920, dopo una breve tappa a Berlino, Kojève si iscrive nel 1921 nella prestigiosa università di Heidelberg,²¹ dove inizia a frequentare i corsi di Karl

¹⁹ M.Filoni, cit., p. 70. L'autore dedica molte pagine della sua biografia (in particolare cfr. § 9, pp.79-83) a mettere in luce il costante riferimento alla civiltà orientale da parte della tradizione russa che, anche attraverso questa prospettiva, rilegge autori occidentali, come Schopenhauer o Nietzsche.

²⁰ G. Lapouge, *Entretien avec Alexandre Kojève*, cit., p. 19; tr. it. cit., p. 236.

²¹ Nel terzo capitolo del profilo intellettuale e biografico dedicato a Kojève, Filoni presenta un'accurata descrizione della vita culturale nella città di Heidelberg, soffermandosi in particolare sull'insegnamento della filosofia nell'università; attraverso la ricostruzione del rapporto tra Rickert e Jaspers e dell'influenza esercitata su entrambi dalla figura e dall'opera di Max Weber, l'autore fornisce un quadro di riferimento utile

Jaspers, con cui stringe una duratura amicizia, testimoniata dalla fitta corrispondenza, tuttora inedita. Qui segue le lezioni di Heinrich Rickert, indiscussa autorità accademica e punto di riferimento anche di Kojève, dal quale egli mutua l'idea della filosofia intesa come sistema, nonostante l'ironia con cui ricorderà negli anni successivi il filosofo neokantiano.²² Ma il giovane universitario coltiva anche l'analisi del pensiero antico, dai presocratici a Plotino, della filosofia moderna da Spinoza a Kant e all'idealismo tedesco, e approfondisce la riflessione sulle lingue e le civiltà orientali. Tuttavia, nell'estate del 1922, insoddisfatto dell'ambiente universitario di Heidelberg, si trasferisce a Berlino, culturalmente più vivace, alternando vita mondana e studio intenso,²³ soprattutto di Kant e dei suoi interpreti,²⁴ senza tralasciare l'interesse per l'Oriente. Nell'autunno del 1924 Kojève si iscrive nuovamente nell'università di Heidelberg, intenzionato ad addottorarsi con Jaspers, con il quale condivide anche l'apertura al pensiero orientale; così nel

per comprendere l'ambiente filosofico entro cui matura la formazione di Kojève (cfr. M. Filoni, cit., pp. 102-132).

²² Nell'intervista del 1968 dirà a proposito degli insegnamenti frequentati: «<<No, ho di proposito evitato i corsi di Husserl. Ho seguito prima quelli di un altro professore assolutamente stupido e poi quelli di Jaspers>>», in G. Lapouge, *Entretien avec Alexandre Kojève*, cit., p. 19; tr. it., p. 236; più ironico è invece l'esplicito riferimento a Rickert, quando Kojève in una lettera a Leo Strauss confida di essersi sentito, durante una conferenza tenuta al Collège Philosophique of Jean Wahl, un autentico cattedratico, incontestato e riverito, alla maniera di Rickert: «<<And that when I first spoke at the Ecole barely a dozen people were in attendance! But the worst was that all these youths set down everything I said. I tried to be as paradoxical and shocking as possible. But no one became indignant, no one thought of protesting. Everything was quietly written down. I had the impression of having become a kind of Heinrich Rickert. In other words, an «old gent» >>», lettera del 29 marzo 1962, in L. Strauss, *On Tyranny*, a cura di V. Gourevitch e M. S. Roth, The Free Press, New York 1991, pp. 307-308; il volume contiene i saggi di Strauss e Kojève sulla tirannia e include anche le lettere tra i due filosofi dal 1932 al 1965, *The Strauss-Kojève Correspondence*, pp. 213-325.

²³ Cfr. D. Auffret, cit., pp.132-155 e M. Filoni, cit., pp. 132-138. In relazione al soggiorno berlinese di Kojève, concordo con Filoni, il quale con un'analisi documentata dimostra che la permanenza a Berlino non comporta l'abbandono degli studi né dell'ambiente universitario da parte del giovane russo, nonostante gli svaghi e i divertimenti offerti da una capitale cosmopolita e all'avanguardia, come poteva esserlo Berlino negli anni '20.

²⁴ Cfr. M. Filoni, cit., pp. 134-136, che al termine della sua ricostruzione conclude: «<<Sul piano della formazione filosofica gli anni berlinesi saranno segnati dallo studio di Kant e da un clima all'insegna del neokantismo>>».

febbraio del 1926 ottiene il titolo di dottore in filosofia sotto la guida del professore di Oldenburg²⁵ con una tesi sulla metafisica del teologo russo Vladimir Sergeevič Solov'ëv, lo "Hegel russo", incentrata in particolare su un commento critico alle *Lezioni sulla Divina-umanità*.²⁶ Il lavoro, scrupoloso ma ambizioso nel progetto di analizzare il carattere sistematico del teosofo alla luce del pensiero occidentale, russo, orientale e della mistica, sottolinea il valore di Solov'ëv, il quale, secondo Kojève, è il primo pensatore russo ad elaborare un sistema filosofico universale, completo e finito in sé. Le tante questioni di rilevanza filosofica affrontate dal teologo nei suoi vari scritti, dall'epistemologia alla filosofia della religione o all'estetica, dall'etica al diritto e alla storia, per il giovane russo, trovano il loro fondamento e quindi la loro intellegibilità nella metafisica. Così, quando nel 1933 rielabora la sua tesi nel saggio *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*,²⁷ Kojève individua con maggiore rigore l'originalità e il ruolo della metafisica in Solov'ëv, la quale ha come oggetto di riflessione Dio, la cui esistenza è data da un atto di fede e non da dimostrazioni razionali. Essa, dal carattere religioso, si configura pertanto come metafisica teologica, priva di autonomia al di

²⁵ Sulle fasi, anche esistenziali, relative alla stesura della tesi cfr. M. Filoni, cit., pp. 138-147.

²⁶ Una copia della voluminosa tesi del 1926, più di 600 pagine, dal titolo *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's*, si trova presso la biblioteca dell'Università di Heidelberg; un'altra identica è conservata presso la Biblioteca Nazionale di Parigi. Nonostante qualche tentativo da parte di Kojève di pubblicarla, per poter ottenere un titolo accademico in Francia, dove risiede dal 1926, la dissertazione rimane inedita fino al 1930, quando ne viene pubblicata una parte come A. Koschewnikoff, *Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowijews*, Cohen, Bonn, 1930. A seguito dei consigli e dell'influenza dell'amico Alexandre Koyré, nominato dal 1930 alla direzione degli studi della quinta sezione di scienze religiose all'École Pratique des Hautes Études, Kojève fra gennaio e maggio del 1932 rielabora sommariamente e traduce in francese il suo lavoro, *La philosophie religieuse de Vladimir Soloviev*, ottenendo il diploma presso l'École. Nel corso del 1933 riscrive per intero la sua tesi, ora meno accademica e prolissa, che infatti sarà pubblicata in due parti nei due anni successivi col titolo A. Kojewnikoff, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, «Reveu d'Histoire et de Philosophie religieuses», vol 14, n. 6 pp. 534-554 (1934) e vol. 15, nn. 1-2, pp. 110-152 (1935). A quest'ultima versione si fa riferimento nel commento al presente lavoro. Per la ricostruzione dei fatti cfr. M. Filoni, cit., pp. 147-155.

²⁷ A. Kojewnikoff, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, cit.

fuori del concetto di Dio, che è conosciuto dall'uomo dapprima attraverso l'esperienza mistica e poi pienamente raggiunto col ragionamento logico. Ora, sostiene Kojève, tutto il sistema metafisico di Solov'ëv trova il suo inveramento nell'idea di Dio, non tanto e non solo inteso filosoficamente come Assoluto o identificato come Dio personale e trinitario, quanto piuttosto concepito secondo la dottrina cristiana dell'Uomo-Dio. La concezione della figura di Cristo realizza perfettamente l'idea di Dio come verità e, nell'interpretazione kojéviana, raffigura il perno del pensiero del teosofo russo. L'importanza della Teandria, evidenzia Kojève, sta nel fatto che essa rappresenta da un lato il compimento della dottrina metafisica di Dio, dall'altro l'inizio della dottrina metafisica del Mondo: infatti la nozione di Uomo-Dio permette a Solov'ëv di contrapporre in modo dialettico all'idea dell'Assoluto interpretato come Dio un'altra idea di Assoluto, quale contenuto del primo, identificato con l'Umanità ideale o l'Uomo Unitotale. In questa visione, secondo l'analisi kojéviana, si comprende allora il ruolo significativo che il teosofo russo assegna all'uomo, in questo caso come manifestazione empirica del singolo essere biologico, all'interno del suo sistema: la sua antropologia, chiamata anche «Sophialogia», dal carattere teista e cristiano, risulta perciò la parte più originale. Essa, infatti, sostiene il giovane interprete, consente a Solov'ëv di confrontare una concezione della Sophia legata alla dottrina di Dio con quella della Sophia legata alla dottrina del Mondo: la prima, perfetta, eterna, indipendente dalla realtà è la Saggezza divina; la seconda, legata alla «caduta» ovvero alla perdita dell'unità di Dio col Mondo, è l'assenza di questo concetto. La Sophia decaduta, che prima si allontana dall'Assoluto e poi intraprende il cammino per riconquistarlo, è la Sophia del divenire, del processo storico e temporale: dunque, sintetizza Kojève, Sophia eterna e Sophia diveniente.

All'interno di questa prospettiva, il giovane commentatore si sofferma a riflettere sul problema, ben evidente nelle argomentazioni di Solov'ëv, della libertà in Dio e nell'uomo. Emerge dal pensiero del teologo russo da un lato che l'atto libero di Dio, l'atto cioè di un essere infinito, eterno e immutabile, si esplica nel trasmettere la libertà al suo «contenuto» ovvero all'Uomo Unitotale; dall'altro che la libertà dell'uomo, inteso come essere finito, particolare e dotato di coscienza, si manifesta sia nella sua essenza sia nei suoi atti. Kojève nella sua riflessione vuole mettere in luce proprio questo aspetto: di fronte a Dio la volontà umana può scegliere di separarsi o ricongiungersi ad esso; la storia della perdita del legame con Dio e il tentativo di riacquistare l'unità, è il contenuto stesso della Sophia del Mondo, la quale nel processo di atti liberi dell'uomo nel tempo e nel divenire ritrova la sua libertà. Pertanto, secondo la tesi kojeviana, la dottrina della Teandria, l'antropologia e il tema della libertà dell'uomo, rappresentano gli aspetti più significativi del teosofa Vladimir Sergeevič Solov'ëv. Così infatti scrive nelle battute conclusive della sua dissertazione:

La tendenza che abbiamo rilevato analizzando la dottrina della Teandria, la tendenza ad attribuire all'uomo una libertà, un'indipendenza e un'importanza così grandi che nessun altro pensatore gli aveva attribuito. E se la dottrina del Mondo di Solov'ëv possiede una certa originalità, lo deve unicamente a questa tendenza, che del resto la dottrina nasconde e ricopre più di quanto non esprima.²⁸

Ai fini della presente trattazione²⁹ ciò che qui preme sottolineare sono due punti essenziali per comprendere lo sviluppo del pensiero di Kojève negli anni successivi. Da una parte, il suo tentativo di trattare la teosofia di Solov'ëv attraverso uno schema - il cui fondamento è la metafisica - per poterne comprendere appieno la struttura, evidenzia

²⁸ A. Kojevnikoff, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, cit., p. 150.

²⁹ Per approfondire l'argomento rimando a M. Filoni, cit., pp. 155-168, che riporta anche ampi brani del saggio kojeviano sulla metafisica religiosa di Solov'ëv.

l'esigenza nel giovane interprete di intendere la filosofia come sistema, secondo l'insegnamento ricevuto da Rickert a Heidelberg, di cui si servirà a Parigi anche per leggere Hegel e, aggiungo in modo sommesso, di cui servirsi per analizzare la stessa filosofia di Kojève. Dall'altra, l'accento posto nella disamina sulle tematiche del teologo russo intorno a Dio, alla dottrina della Sapienza, all'antropologia, indica in modo significativo quali saranno gli interessi che diventeranno centrali nella futura riflessione kojéviana.

Ma il 1926 è un anno determinante non solo per il conseguimento della laurea ma anche perché il giovane studente conosce il connazionale Alexandre Koyré³⁰ di dieci anni più grande. Le vite dei due esuli russi si intrecciano all'inizio a Berlino per motivi del tutto personali, dovuti alla figura di Cécile Leonidovna Šoutak, moglie del fratello di Alexandre Koyré, ma amante di Alexandre Kojève, per ritrovarsi poi a Parigi e legarsi in profonda amicizia. L'incontro, decisamente il più importante della sua vita, è così riportato dalla testimonianza di Denyse Harari, amica di entrambi i filosofi:

È un po' comico come si sono conosciuti. Kojève aveva sedotto la cognata di Koyré, che per lui aveva lasciato il marito. [...] La famiglia Koyré, nonché il legittimo consorte, ne fu quanto mai addolorata. La signora Koyré, amica intima della cognata, mandò suo marito a trovare questo giovanotto, che era molto più giovane della donna in questione – lei aveva una decina d'anni più di lui – per provare a fargli la predica.

³⁰ Alexandre Koyré, filosofo e storico della scienza di origine russa, nato a Taganrog, la città di Gofkij, nel 1892 e morto a Parigi nel 1964, ancora studente a Tbilisi partecipa alla rivolta del 1905 - causata dall'aggravarsi delle tensioni interne determinate dalla sfortunata guerra russo-giapponese - e consegue il diploma in carcere per la distribuzione di alcuni volantini propagandistici. A 16 anni va a completare i suoi corsi in Germania, seguendo i corsi di Hilbert e di Husserl, di cui è uno dei primi allievi stranieri. Nel 1911 si trasferisce a Parigi, seguendo i corsi di Bergson al Collège e le lezioni di Delbos e Brunschvicg. È col medievalista Picavet che prepara la tesi su Anselmo, che nel 1923 gli varrà il "doctorat d'Université", dopo la lunga interruzione della guerra. Infatti, volontario nell'esercito francese, viene inviato sul fronte russo, dove è testimone oculare della rivoluzione del 1917. Forse proprio questo evento segna la profonda affinità tra i due pensatori. Nel 1922 redige una seconda tesi, sulle prove dell'esistenza di Dio in Cartesio, in vista del diploma della V sezione di scienze religiose all'École Pratique des Hautes Études, di cui, come già riportato, ricoprirà dal 1930 la direzione.

Koyré, che era un uomo assolutamente delizioso, tornò dall'impresa al settimo cielo! Tutto sorridente! Tutto contento! Allora la moglie gli domandò: «Tu l'hai visto, è meraviglioso, gli hai spiegato...». E Koyré le rispose: «Ah! No, no, no... ascolta: lui è molto, ma molto meglio di mio fratello. Lei ha perfettamente ragione». E da qui risale l'amicizia di Koyré e Kojève.³¹

Nel 1926 Alexandre e Cécile lasciano Berlino per Parigi, dove nel gennaio del 1927 si sposano. Grazie a un certo benessere economico, dovuto a buoni investimenti fatti, le condizioni di vita di Kojève migliorano; fino al 1929, l'anno nero della crisi finanziaria statunitense prima ed europea poi, non ha bisogno di lavorare e perciò si dedica completamente allo studio. Ricorderà molti anni dopo: «Poi ci fu Parigi, non facevo niente, mi istruivo. Ma un mio zio che vendeva formaggi morì, e fui rovinato».³² Oltre al perfezionamento del sanscrito, del cinese e del tibetano, studia privatamente la matematica, la fisica e approfondisce l'epistemologia scientifica. In una lettera del febbraio 1929 indirizzata allo zio Kandinskij, egli afferma di occuparsi soprattutto delle matematiche, a differenza degli anni precedenti dedicati allo studio della filosofia orientale, avendo come fine ultimo la costruzione di un sistema filosofico.³³ Di certo l'interesse per la scienza è dovuto all'influenza di Alexandre Koyré,³⁴ conosciuto a Berlino nel 1926, come

³¹ Testimonianze di Denyse Harari e Nina Kousnetzoff, in Daive, *Une vie, une œuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire*, trasmissione radiofonica cit. Vedi anche D. Auffret, cit., p. 154.

³² G. Lapouge, *Entretien avec Alexandre Kojève*, cit., p. 19; tr. it. cit., p. 236.

³³ *Correspondances avec Zervos et Kojève*, cit., pp. 147-148.

³⁴ Mi limito qui ad accennare brevemente alla portata della riflessione di Koyré sulle questioni relative alla scienza, rimandando al capitolo successivo la trattazione relativa al significativo contributo dato dal filosofo russo anche alla rinascita dell'hegelismo in Francia. I suoi interessi si svolsero in due campi distinti, ma strettamente legati, della storiografia filosofica e di quella scientifica. Tutta la sua opera è ispirata dal convincimento dell'unità del pensiero umano, dunque dell'impossibilità di separare filosofia, scienza, religione, storia della società e perciò della necessità di cogliere i reciproci influssi tra questi campi disciplinari. Nelle sue ricerche sullo sviluppo del pensiero scientifico l'idea direttrice è quella di ripercorrere il cammino scientifico attraverso l'analisi del contesto storico, culturale e spirituale. Per Koyré, influenzato da un costante platonismo e avverso al positivismo, la moderna scienza della natura si afferma con la vittoria dell'idealizzazione matematica sull'empirismo del senso

detto, e divenuto nel tempo il suo migliore amico, il quale vive a Parigi già da diversi anni e incita il più giovane Alexandre a seguire corsi, lezioni e conferenze su argomenti scientifici alla Sorbonne e all'École Pratique des Hautes Études. Tuttavia va tenuto in conto anche il fatto che Kojève già in alcune riflessioni annotate nel suo *Diario* nel 1920 confida di occuparsi, sulla scia della lettura del libro di Oswald Spengler *Il tramonto dell'Occidente*, di matematica, convinto dell'idea che essa sia la simbolizzazione del pensiero puro e che il cambiamento dei principi filosofici porti con sé quello dei principi matematici.³⁵

Dunque, seguendo il consiglio del suo connazionale, Kojève dal 1926 ai primi anni Trenta concentra il suo studio su matematica, algebra, geometria, calcolo differenziale, fisica classica, teoria della relatività e dei quanti, meccanica ondulatoria e molto altro ancora inerente a questi settori disciplinari, così come ci testimoniano le sue carte e i libri presenti nella sua biblioteca personale, sui quali annota puntigliosamente la data di lettura. La sua ricerca si indirizza sia agli autori classici sia ai fisici e matematici suoi contemporanei, dei quali frequenta con assiduità e profitto seminari e incontri, entrando così in contatto con le personalità

comune, codificato nella cosmologia aristotelica. Egli vede nelle idee metafisiche, nel matematico platonico, più che nelle strutture in quanto tali, la fonte delle nuove teorie. Il suo modo di affrontare la storia delle idee scientifiche, noto come «analisi concettuale», ha esercitato una grande influenza su tutta una generazione di storici della scienza. Tra le sue opere principali ricordo: *Studi galileiani* (1940), Einaudi, Torino 1969; *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (1957), Feltrinelli, Milano 1984; *La rivoluzione astronomica* (1961), Feltrinelli, Milano 1966; *Studi newtoniani* (1965), Einaudi, Torino 1983. Assai utile e agevole, per un approccio a Koyré il suo breve saggio *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione* (1958), Einaudi, Torino 1982. Nell'edizione del volume pubblicata da Einaudi nel 1973 c'è un'ampia «Introduzione» di Paola Zimbelli che riporta notizie su Koyré e l'ambiente francese, pp. 7-46. Per un approfondimento della ricca avventura umana e intellettuale di Koyré, improntata al più aperto cosmopolitismo e sensibile alle forme più vive e metodologicamente feconde della cultura filosofica novecentesca, si rimanda al volume che raccoglie i contributi di alcuni tra i più profondi conoscitori italiani e stranieri dell'opera di Koyré e della rivoluzione scientifica moderna, e che è corredata da una completa bibliografia di e su Alexandre Koyré curata da Mario Quaranta: AA.VV., *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di C. Vinti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.

³⁵ Koževnikov, *Diario di un filosofo*, IIIb (Höchst am Main, 9 novembre 1920). Cfr. M. Filoni, cit., pp. 170-173.

più acute del panorama scientifico internazionale, tra i quali anche alcuni premi Nobel. In effetti c'è da mettere in evidenza l'eccezionale capacità intellettuale di Kojève, una mente enciclopedica che spazia dall'apprendimento delle materie storico-linguistiche e filosofiche a quelle matematico-scientifiche con acume e profondità sorprendenti. Tra la sua documentazione, conservata presso la Bibliothèque Nationale de France di Parigi, sono stati ritrovati gli appunti presi durante le conferenze che segue; mi limito qui a ricordare quelli relative alle tre lezioni tenute dal fisico italiano Enrico Fermi a Parigi nel 1929 presso l'Institut Henri Poincaré sul tema «Questioni generali relative all'interpretazione della meccanica quantistica».³⁶ L'intenso lavoro di questi anni, durante i quali partecipa attivamente al dibattito scientifico, è testimoniato sia da un manoscritto in tedesco - una sessantina di pagine - datato 1929 dal titolo *Zum Problem einer diskreten «Welt»*,³⁷ sia da un ciclo di conferenze tenute da Kojève per la Società filosofica russa tra la fine del 1930 e l'inizio del 1931 intitolate: *Zenone e il «continuum»*; *L'idea di eternità*; *Il ruolo dello studio dell'infinito nella cultura generale*.³⁸

Nel 1931 desideroso di ottenere il dottorato in filosofia alla Sorbonne, che però non riuscirà a raggiungere, egli presenta il voluminoso testo *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*,³⁹ frutto proprio dell'incessante attività degli anni precedenti. In questo scritto Kojève si cala pienamente nel dibattito

³⁶ Appunti della conferenza di Enrico Fermi, *Théorie des Quanta et la mécanique ondulatoire*, Institut Henri Poincaré, Paris 10 aprile 1929: «Papiers Alexandre Kojève», BNF-Mss. Per avere un quadro più dettagliato, cfr. M. Filoni, cit., pp. 173-176.

³⁷ A. Kojevnikoff, *Zum Problem einer diskreten «Welt»*: «Papiers Alexandre Kojève», BNF-Mss.

³⁸ Manoscritti in russo, datati rispettivamente 20 dicembre 1930; 17 gennaio 1931; s.d. ma 1931: «Papiers Alexandre Kojève», BNF-Mss.

³⁹ Il testo, redatto inizialmente in russo, porta sul manoscritto la data 12 maggio 1931; viene rimaneggiato in più parti nella versione scritta in francese del 1932, che, rimasta inedita per sessant'anni, è stata pubblicata: A. Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Le Livre de Poche, Paris 1990, con una *Présentation* di D. Auffret, pp. 7-21.

accademico suscitato a seguito delle scoperte scientifiche nei primi due decenni del Novecento. Problemi come la definizione dello statuto della scienza, la teoria della conoscenza o il ruolo della filosofia di fronte alla scienza, vanno affrontati, per lo studioso russo, partendo dalla cesura che si determina tra la fisica classica e quella che lui chiama moderna proprio sulla nozione di determinismo. Di qui il titolo del saggio col quale l'analisi kojéviana intende studiare l'opposizione tra l'idea moderna e l'idea classica del determinismo come un'opposizione tra due differenti modi d'intendere il principio di causalità.⁴⁰ Da un punto di vista metodologico Kojève affronta la questione da filosofo non da fisico e perciò critica non in modo astratto e a priori ma in modo immanente il meccanicismo scientifico in vista delle teorie fisiche moderne. Secondo lui non è Einstein con la teoria della relatività quanto piuttosto Max Planck con l'ipotesi dei quanti a modificare il paradigma classico del determinismo e, dunque, a segnare la rottura con la fisica tradizionale. Il filosofo russo concepisce chiaramente che è la meccanica quantistica a mettere in crisi il modello della meccanica classica elaborato da Newton e Laplace e fondato sull'assolutezza delle coordinate spazio-temporali, sul presupposto ontologico dell'esistenza di un ordine naturale determinabile attraverso rapporti di causa-effetto e sulla distinzione e indipendenza tra soggetto conoscente e oggetto indagato, condizioni che permettevano previsioni univoche rispetto ai fenomeni reali. Tale intuizione fa scrivere a Filoni:

Kojève coglie nel segno: la questione che dibatte sarà della massima importanza nel dibattito epistemologico degli anni a venire. Egli riesce a comprendere meglio di altri nel suo tempo la radicale messa in questione del determinismo meccanico assoluto di Newton e Laplace. La scoperta della teoria dei quanti poneva alla scena scientifica una serie di questioni sull'incertezza, l'indicibile, l'aleatorio e il disordine.⁴¹

⁴⁰ A. Kojève, *L'idea del determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, cit., p. 29.

⁴¹ M. Filoni, cit., pp. 182-183.

Kojève infatti sostiene con rigore nel suo saggio che la fisica quantistica apporta un profondo sconvolgimento non solo della concezione tradizionale dell'universo, ma anche e soprattutto del rapporto tra osservatore e osservato, ossia dello schema fondamentale di ogni ricerca sperimentale. Le leggi naturali invece di esprimere relazioni fisse della natura, su cui si possono fondare previsioni esatte nel corso del processo studiato, possono soltanto dare una formulazione statistica o approssimativa dei fenomeni osservati e del loro esito probabile e questo non per un difetto degli strumenti di osservazione, sempre perfettibili dal progresso della tecnica, ma per la struttura stessa del materiale osservato e per le inevitabili e imprevedibili modificazioni e perturbazioni necessariamente apportate a tale struttura dal processo di osservazione (si pensi soltanto all'energia necessaria a illuminare l'oggetto da osservare, che inevitabilmente si trasmette in esso, almeno in parte); tali modificazioni e perturbazioni sono imprevedibili perché per accertarle e controllarle si dovrebbe, con un secondo processo di osservazione B, osservare, e quindi modificare e perturbare il processo di osservazione A, e così all'infinito.

Dunque, l'introduzione nel concetto di reale della dualità tra il sistema osservato e il sistema osservante mette in discussione l'idea di determinismo causale esatto, vale a dire il cuore della fisica classica; secondo Kojève, la teoria dei quanti dimostra contro Laplace che non c'è un osservatore universale onnisciente di fronte ad una struttura determinata del mondo reale.⁴² Di conseguenza, anche da un punto di

⁴² A. Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, cit., p. 48. Qui Kojève riporta il famoso passo del celebre matematico e scienziato Pierre-Simon de Laplace, il quale in apertura al suo *Essai philosophique sur les probabilités*, del 1814, tr. it. *Saggio filosofico sulle probabilità*, Laterza, Bari 1961, così si esprime: «Dobbiamo dunque considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e come la causa del suo stato futuro. Un'intelligenza che, per un dato istante, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la collocazione rispettiva degli esseri che la compongono, se per di più fosse abbastanza profonda per

vista gnoseologico, è impossibile una conoscenza completa ed esatta dello stato momentaneo di un fenomeno, poiché il reale non ha una struttura causale: di fronte a cause identiche si possono verificano effetti differenti, dunque non sono possibili previsioni esatte.

Per comprendere il valore di questo scritto kojéviano vale la pena ricordare il saggio di Gaspare Polizzi, dedicato al confronto tra Giovanni Gentile e Alexandre Kojève dinanzi al rapporto tra scienza e filosofia, alla luce del diffuso hegelismo in Europa negli anni '30 e dell'interpretazione data dai due su Boutroux.⁴³ L'autore, dopo aver sottolineato la sorprendente dimestichezza con la quale il filosofo russo commenta i risultati più recenti della fisica atomica, e aver messo in evidenza che il testo sul determinismo si colloca all'interno del progetto kojéviano di un sistema filosofico,⁴⁴ sottolinea la portata della riflessione di Kojève quando scrive:

La lettura «realista» della svolta storica della fisica comporta l'emergenza di una nuova regione ontologica, quella fisica, consistente nell'interazione *fisica* tra sistema osservato e sistema di osservazione, non più appiattita sull'ontologia matematica (come avveniva per la fisica classica) o partecipe del mondo biologico (come nel caso delle nozioni di causa ed effetto). La meccanica quantistica è completa, soddisfacente e vera, ed esige l'abbandono del determinismo causale in nome del

sottomettere questi dati all'analisi, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e dell'atomo più leggero: nulla sarebbe incerto per essa e l'avvenire, come il passato, sarebbero presenti ai suoi occhi. Lo spirito umano offre, nella perfezione che ha saputo dare all'astronomia, un pallido esempio di quest'Intelligenza. Le sue scoperte in meccanica e in geometria, unite a quelle della gravitazione universale, l'hanno messa in grado di abbracciare nelle stesse espressioni analitiche gli stati passati e quelli futuri nel sistema del mondo>>.

⁴³ G. Polizzi, *Gentile e Kojève dinanzi al rapporto scienze-filosofia*, in AA.VV., *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 345-354.

⁴⁴ Scrive Polizzi: «Il testo sembra comunque collocarsi lungo la strada incompiuta di un grandioso programma di filosofia sistematica del quale sono oggi note le coordinate e i frammenti, e dovrà ancora essere valutato nel quadro della tripartizione fenomenologica, ontologica ed «energologica» del *Système du Savoir* (la fenomenologia doveva riguardare il discorso sui fenomeni del Mondo, l'ontologia concerneva il discorso sull'essere in quanto dato e l'energologia intendeva cogliere il legame tra il discorso sull'essere in quanto dato e il discorso sul fenomeno; in essa trovava posto un'epistemologia della fisica)>>. *Ibidem*, pp. 349-350.

principio di indeterminazione di Heisenberg. Kojève segnala nella scoperta della struttura dualistica della realtà fisica e nel riconoscimento del mondo fisico come realtà ontologicamente distinta i due grandi risultati meta-fisici della fisica quantistica. Essi aprono dinanzi al filosofo il problema del reale fisico e del suo rapporto tra le differenti regioni ontologiche, all'interno di una realtà «assoluta» colta ormai nella sua concretezza e completezza. Ma il filosofo, avverte anche Kojève, deve riconoscere la specificità epistemologica delle questioni poste dalle teorie fisiche e non può più presumere di ignorarle se intende ancora discutere del problema generale del determinismo scientifico.⁴⁵

Il paragone svolto da Polizzi con Gentile risulta pendere decisamente a favore della riflessione di Kojève, per quanto riguarda sia il ruolo della scienza contemporanea per la fondazione di una nuova epistemologia, sia il rapporto scienza-filosofia sia, infine, la rinnovata lettura dell'hegelismo:

A differenza di Gentile, Kojève mira a rinnovare (hegelianamente) il ruolo centrale della filosofia a partire da un orizzonte scientifico che – grazie alla meccanica quantistica – non appare più né deterministico, né meccanicistico. Non si tratta soltanto di divergenze di prospettiva, ma di un diverso radicamento del problema scienze-filosofia. [...] Kojève ritrova il movimento dialettico soggetto-oggetto all'interno stesso della realtà fisica (facendo tesoro del realismo epistemologico di Meyerson). Gentile non abbandona la credenza di un'identità strutturale tra scienza naturale e determinismo meccanicistico e non sembra riconoscere alcun valore gnoseologico alla fisica e alla meccanica quantistica.

In seconda approssimazione, viene messo in gioco lo stesso rapporto con la filosofia di Hegel: mentre la riforma gentiliana della dialettica sembra avviare a un'unità «mistica» (come ebbe a dire Croce) tra scienza e filosofia, in Kojève la dialettica è processo del reale che produce differenti regioni ontologiche, nella configurazione di un mondo aperto, determinabile a partire dal soggetto umano, ma irrisolvibile nel gioco dell'atto. Due filosofie che avviano autonomamente il rinnovamento e/o la dissoluzione dell'hegelismo. Ma mentre l'attualismo gentiliano impedisce strutturalmente un'indagine epistemologica separata dall'atto stesso del pensare e ipotizza al più uno scienziato che possa sussumere filosoficamente la propria iniziativa teorica, Kojève inaugura una felice

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 350-351.

interazione dialettica tra specificità epistemologica e generalità filosofica.⁴⁶

Dunque Kojève è ampiamente convinto del valore della meccanica quantistica, quando afferma, in chiusura del suo saggio, a proposito della nuova rivoluzione copernicana che:

se è vero – ed è una tesi ben nota di Brunschvicg – che le grandi svolte della storia della filosofia sono, se non provocate, almeno accompagnate, da grandi scoperte matematiche o fisiche (basta pensare al rapporto Newton-Kant), niente impedisce di pensare che una nuova grande filosofia verrà un giorno a completare il progresso realizzato dallo spirito umano nel campo della scienza.⁴⁷

A questo punto, e forse è questo ciò che sembra interessare maggiormente Kojève, stando anche all'altro suo scritto del 1931, di cui si parlerà subito dopo, non c'è più l'esigenza di un Assoluto che abbia una funzione nel mondo reale; al contrario la nuova fisica implica un ateismo di fondo. Ma allora si dissolve anche l'illusione per l'uomo di potersi approssimare a quella mente superiore, cui secondo Laplace nulla sarebbe ignoto o incerto e, l'avvenire, come il passato sarebbero presenti ai suoi occhi. In effetti la scienza classica era costretta a una scelta tra

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 351-352. Non è questa la sede per soffermarsi sulla scarsa considerazione riservata alla scienza da parte dell'idealismo italiano e in particolare di Giovanni Gentile. Mi limito però a ricordare lo scontro, violento e aggressivo, nei confronti del grande matematico e fondatore della Società Filosofica Italiana, Federigo Enriques, condotto dal neoidealismo italiano e di cui fu diretto protagonista lo stesso Gentile agli inizi del Novecento. (Vedi di G. Gentile, la Recensione ai *Problemi della Scienza* (1906) di F. Enriques, in «La Critica», VI, pp. 430-446 (1908) e l'articolo *Scherzi innocenti intorno alla metafisica hegeliana*, in «La Critica», VIII, pp. 142-145 (1910). Per un approfondimento sul contrasto tra neoidealismo italiano ed Enriques, cfr. AA.VV., *Federigo Enriques. Approssimazione e verità*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Belforte, Livorno, 1982 (in particolare il saggio di Ciliberto) e O. Pompeo Faracovi, *Il caso Enriques*, Belforte, Livorno 1984). Seppur è opportuno, come suggerisce la recente storiografia, rivedere la critica di Gentile verso la scienza all'interno di una cultura nazionale tra Ottocento e Novecento circoscritta e ristretta, tuttavia è necessario rimarcare la responsabilità gentiliana nei confronti dei limiti dello sviluppo della scienza e della filosofia in Italia con conseguenze storiche negative di avversione e chiusura verso il sapere scientifico, di cui ancora oggi si paga, drammaticamente, il retaggio nella cultura e nella formazione italiane.

⁴⁷ A. Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, cit., p. 301.

due possibilità opposte, ma egualmente assurde: negare la libertà e inghiottire nel determinismo non solo il mondo della vita, ma, paradossalmente, anche se stessa, come scienza di un mondo deterministico, prodotta deterministicamente da quel mondo stesso che è oggetto della sua conoscenza; o percorrere tutta un'altra strada, conferire alla libertà e al mondo umano una collocazione metafisica. Ora, la seconda rivoluzione scientifica, che colloca l'uomo osservatore entro il mondo che egli osserva, in un sistema di relazioni e interazioni, apre agli occhi di Kojève, nuove prospettive d'interpretare il rapporto uomo-Dio e la stessa idea di libertà. Sembra quasi che il russo pensi alle parole con cui Dostoevskij fa dire a uno dei protagonisti dei *Fratelli Karamazov*: «È grandiosa, Alëša, questa scienza! Un uomo nuovo verrà, questo lo capisco bene... E mi rincresce malgrado tutto per Dio!».

Nel 1931, oltre il volume dedicato al determinismo, come si diceva, Kojève elabora lo scritto *L'ateismo*,⁴⁸ che nelle intenzioni dell'autore è presentato come un abbozzo incompiuto del primo capitolo di un'opera poi non più ripresa e sviluppata; dice infatti nelle ultime pagine del testo:

In questo primo capitolo ho cercato (in maniera incompleta, superficiale e imperfetta) di «mostrare» l'intuizione ateistica fondamentale, di descriverla fenomenologicamente e di analizzarla ontologicamente (qui e in seguito, raffrontando ateismo e teismo).⁴⁹

⁴⁸ A. Kojève, *L'Ateismo*, Quodlibet, Macerata 2008, tradotto in italiano dal manoscritto russo da Claudia Zonghetti, a cura di Elettra Stimilli e Marco Filoni. Redatto a Parigi tra l'estate e l'autunno del 1931, il testo reca come data finale il 14 ottobre 1931 e le seguenti annotazioni che consentono di comprendere anche la precisione di Kojève: «<<Capitolo I, pagine 123 e 1/3, scritto dal 2 agosto '31 al 14 ottobre '31 (1-31) in 145 ore e 1/2 (0,84 pagine all'ora)>>. Il testo è stato pubblicato la prima volta a Parigi presso Gallimard nel 1998 sulla traduzione dal russo in francese della sua compagna Nina Ivanoff. L'edizione italiana si mantiene fedele all'originale sia per l'attenzione filologica ai termini sia per il mantenimento della struttura originaria del manoscritto.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 153. Kojève delinea sommariamente il contenuto dei capitoli successivi e nella nota 219 al testo citato descrive la struttura completa del lavoro, cui però non darà seguito «<<Questo libro è solo l'abbozzo di una mia fantasia che non risolve il problema di chi sia nel giusto tra ateismo e teismo. I. «Filosofia dell'inesistente» (ontologia); II.

Il saggio filosofico sull'ateismo che tratta del rapporto dell'uomo con Dio e dell'uomo con se stesso, seppure ancora provvisorio, va pensato comunque, secondo Kojève, dentro un sistema di sapere - quello a cui egli lavorerà tutta una vita - come ribadisce più volte:

Come ho già detto, tutte queste descrizioni e analisi dell'«uomo nel mondo» sono assai superficiali e incomplete. Com'è ovvio, non posso qui fornire (almeno per ora) una descrizione completa e adeguata, in quanto essa altro non sarebbe che un «sistema filosofico».⁵⁰

Si comprende allora anche la ragione per cui il pensatore russo non intende pubblicare il suo lavoro; scrive ancora:

La filosofia dell'ateismo non si differenzia dalla filosofia in genere. Qui e sempre: nella filosofia non ci sono e non possono esserci questioni personali, vale a dire che parlando in senso filosofico di qualcosa si parla di tutta la filosofia. Per questo, idealmente, ha senso solo un «sistema» filosofico che tutto comprenda. Di fatto, invece, dall'insieme della filosofia si possono isolare alcuni momenti (soprattutto ove tale insieme esista già!), lasciando il resto a mo' di sfondo; è quel che va sotto il nome di «problema a sé stante» (con l'ateismo, tuttavia, una tale divisione è praticamente impossibile. Ciò che scrivo è, dunque un semplice abbozzo della mia filosofia, non è definitivo e per questo non va pubblicato).⁵¹

Forse ossessionato dall'idea di Dio,⁵² o a causa della frequentazione con alcuni teologi russi emigrati a Parigi, Kojève riprende la tematica filosofica sulla religione, iniziata con la tesi su Solov'ëv, con l'intento di superare la metafisica religiosa e dare all'uomo la possibilità di comprendere se stesso e la sua storia senza il ricorso a Dio. Nel saggio il pensatore russo analizza il rapporto tra uomo e Dio, considerando

Filosofia dell'esistente: 1. Scienza, 2. Attitudine attiva, 3. Estetica ed Etica, 4. Religione e Mistica; III. Filosofia della filosofia>>.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 104.

⁵¹ *Ibidem*, p. 142, nota 195.

⁵² Nina Ivanoff, nell'intervista rilasciata a A. Gnoli, *Kojève. Un hegeliano tra le tragedie del Novecento*, cit., p. 27, dice a proposito dell'ossessione di Kojève per l'idea di Dio: << Lo era a tal punto da spogliare la teologia dal suo carattere divino. Vide in Hegel il più grande filosofo ateo. Credo che fosse una reazione a quell'ossessione >>.

quest'ultimo come Altro rispetto all'uomo e al mondo nel quale l'uomo vive. Di fronte alla domanda se al di là dell'uomo e del mondo ci sia qualcos'altro, si possono presentare due risposte e due diverse posizioni: quella affermativa del teista e quella negativa dell'ateo. Kojève dedica la prima parte del suo lavoro a definire l'ateismo, ovvero la negazione di Dio, per differenziarlo da altri atteggiamenti umani, come per esempio la teologia negativa, la quale presuppone l'esistenza di Dio, di cui però non può predicare che in termini negativi; oppure l'attitudine per cui di Dio non si può dire neanche cosa non sia: Dio rimane all'uomo del tutto inconoscibile, ma non per questo la sua esistenza viene negata; infine il rapporto uomo-Dio vissuto sotto forma di estasi mistica o di beatitudine, prescindendo però da ogni forma di conoscenza.

Dunque, nel suo scritto Kojève sottolinea di voler trattare l'ateismo da un punto di vista filosofico, come filosofia dell'ateismo o filosofia atea o ateismo filosofico, che non si riduce *sic et simpliciter* né al nichilismo né alla teologia negativa né, tanto meno, alla religione atea, che comunque deve presupporre l'esistenza della religione teista per contrapporvisi. Perciò concordo pienamente con quanto sostiene Elettra Stimilli nel suo *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*,⁵³ posto a conclusione del saggio *L'ateismo*, che, a mo' di indicazione metodologica, invita ad affrontare il problema e quindi la lettura kojéviana con la lente della filosofia, per evitare banali semplificazioni o, peggio ancora, errati fraintendimenti sulla natura della stessa riflessione kojéviana. Scrive infatti:

L'ateismo è un problema filosofico e non soltanto una risposta laica all'istanza religiosa, da cui oggi siamo nuovamente travolti. L'attuale dibattito sul tema, riabilitato, dopo anni di silenzio, da interventi di varia provenienza, per lo più connessi a questioni contingenti, risulta in questo senso del tutto insufficiente. Sicuramente più adeguata al tema è, invece,

⁵³ E. Stimilli, *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, in Kojève, *L'ateismo*, cit., pp. 155-169.

la nota discussione metafisica interna alla sinistra hegeliana, per molti versi a noi distante, e non solo in termini temporali, nel suo radicale confronto con l'acquisizione moderna dell'uomo, certo e sicuro del suo essere e non più bisognoso di un'assicurazione divina. Anche qui, però, le difficoltà non solo trascurabili. Se l'uomo è ciò che resta dalla negazione di Dio, il problema filosofico dell'ateismo è il problema della natura umana.⁵⁴

Ma si torni a Kojève, la cui filosofia dell'ateismo ha al centro l'uomo e la sua libertà. Dunque egli passa alla constatazione che tanto il teista quanto l'ateo si proiettano verso quell'«al di fuori» che non è né il mondo né l'uomo nel mondo, su una via che porta il primo a Dio, il secondo al niente. Ora, continua l'analisi kojéviana, questo cammino percorso dall'uomo, seppure con esiti diversi, rappresenta il fenomeno religioso, per cui tutti gli uomini sono innanzitutto esseri religiosi. Il sentimento che conduce l'uomo verso l'«al di fuori» è causato dall'angoscia (*Angst*), da ciò che è altro rispetto al mondo umano. Vale a dire, l'uomo avverte la presenza dell'assenza, cioè di qualcosa che non gli è dato: Kojève chiama questo «il paradosso della «datità» del non-dato, della «datità» di quanto non è, della «datità» del nulla»⁵⁵ presente tanto nel teista, quanto nell'ateo, con la variante che il primo colma questa assenza con l'idea di Dio, l'ateo no. Scrive Kojève:

All'ateo come al teista, la via verso Dio è data nella datità della propria finitezza, ma percorrendola l'ateo non trova nulla, non giunge a nulla, e non solo perché (per lui) là non c'è nulla: non trova il nulla, ma non trova nemmeno nulla là dove il teista trova qualcosa. Egli è solo «uomo nel mondo» dato a se stesso, ma dato a se stesso come colui che sa che fuori del mondo non c'è nulla (o, se così si può dire, che c'è il «nulla»), come colui che sa che Dio non c'è, ossia come ateo.⁵⁶

⁵⁴ *Ibidem*, p. 157. Nelle note 1 e 2 E. Stimilli indica con opportuni riferimenti bibliografici i testi di riferimento per inquadrare l'attuale dibattito sul tema in Italia e all'estero.

⁵⁵ A. Kojève, *L'Ateismo*, cit., p. 73.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 129-130.

Dunque, sulla «via a Dio» (*Zugang zu Gott*) l'uomo esperisce la datità dell'assenza - non già l'assenza del dato - il nulla come mancanza originaria; in questo modo egli fa esperienza della paura della propria morte e dunque della propria finitezza: indipendentemente dall'essere teista o ateo, l'uomo ha conoscenza di sé in quanto mortale.⁵⁷ Secondo Kojève però l'uomo che si sa finito, mortale, si sa anche libero. A proposito del rapporto tra finitezza e libertà, ecco un passo significativo anche per le future riflessioni kojeviane:

L'«uomo nel mondo» è dato «dall'esterno» a se stesso nella propria consapevolezza di sé, e in essa egli è dato a se stesso in quanto libero, o meglio è la sua consapevolezza di sé ad essere libertà. Egli vi è dato a se stesso come finito, e in essa egli è anche libero, vale a dire che è anche colui il quale in ogni momento può uccidersi liberamente. Per questo egli vive ogni istante in virtù del proprio libero rifiuto di suicidarsi, vale a dire che è libero non solo nell'attimo del suicidio, ma in qualunque momento della sua esistenza.⁵⁸

Dunque, l'uomo nel mondo è dato a se stesso non solo come finito, ma anche come libero, libero nella propria finitezza e finito nella propria libertà. Il convincimento profondo di Kojève fin d'ora è che la libertà dell'uomo è un fatto, un dato incontestabile e intuitivo dal quale la filosofia deve partire senza poterne prescindere. La libertà non può essere dedotta da alcun preambolo antropologico, ontologico o scientifico. Scrive Kojève a proposito della libertà:

Se la domanda è da intendersi come «esiste o non esiste la libertà», il problema del «libero arbitrio» non sussiste. La libertà è un fatto

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 128-129. Sui concetti di angoscia (*Angst*) e di morte (*Tod*) Kojève si sofferma lungamente nel saggio (vedi pp. 64-118); l'argomentazione risente dell'influenza di Heidegger, che rimane una presenza costante nel primo saggio filosofico dell'autore russo. Egli conosce *Sein und Zeit* l'opera che nel 1927 impone sulla scena filosofica il pensatore esistenzialista; in particolare nella nota n.150 è puntuale il riferimento di Kojève: «Perché, per quanto noi «non ne sappiamo» molto e i filosofi eludano il problema (a parte Heidegger!), la morte è *indubbiamente* un fenomeno centrale nella vita dell'uomo».

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 101-102.

inconfutabile, è la datità intuitiva da cui la filosofia deve partire. Lo scopo è «mostrare» l'intuizione, descrivere e analizzare il contenuto dell'intuizione stessa (o meglio, è alla filosofia che spetta di «mostrare», poiché è ciò che le fornisce il «materiale»: che cos'è la libertà (*was ist das Sein*)?; come deve essere il mondo affinché in esso sia possibile la libertà (*warum das Sein*)? La libertà è un fatto, e tale resta anche se di tale fatto non si può parlare (*Logos*), vale a dire se esso è irrazionale, se è un paradosso o addirittura un iper-paradosso. Il rosso è diverso dal nero anche se non si può *dire* in che cosa consista la differenza. Non offro, qui, una soluzione (nel senso suddetto) al problema della libertà, o meglio, non posso ancora offrirla. L'analisi del suicidio è stato un «mostrare». Sta di fatto che non è l'unico modo di mostrare la libertà, e probabilmente nemmeno il migliore. Ma è comunque sufficiente: per il «determinista» il suicidio (distinto dall'omicidio e dalla morte naturale) non esiste, ma resta una datità *intuitiva* indubbia. Se il suicidio c'è, c'è anche la libertà.⁵⁹

Qualche considerazione ancora su *L'ateismo* vale la pena spenderla. Emerge con evidenza nell'analisi kojéviana che il posto preminente è occupato dall'antropologia: al centro c'è l'uomo e l'idea di Dio è contemplata in relazione ad esso. Rispetto alla tesi su Solov'ëv e sull'antropologia teista e cristiana del teologo russo, per cui l'uomo è sì un Assoluto, ma un secondo Assoluto e tale grazie al primo, invece, in questo altro scritto giovanile, Kojève assegna all'uomo il primo posto in un sistema filosofico ateo. In effetti, come s'è detto precedentemente, egli era giunto agli stessi risultati con gli studi di fisica: ripensare l'idea dell'uomo e partendo da questa definire l'idea di Dio.

In conclusione, con questa idea di uomo moderno, finito e libero, così ben delineata ne *L'ateismo*, Kojève affronterà la lettura di Hegel che terrà dal 1933 all'École Pratique des Hautes Études. Se ancora l'antropologia contenuta nel saggio sull'ateismo si sdoppia in teista e atea, nelle lezioni hegeliane egli darà una nuova nozione di antropologia: questa riconurrà il niente che si trova «al di fuori» del mondo nel quale

⁵⁹ *Ibidem*, p. 102, nota n. 138.

l'uomo vive, presente nel *L'ateismo*, sul terreno mondano della lotta di puro prestigio per il riconoscimento e del lavoro degli uomini.

Si è già accennato⁶⁰ al fatto che Kojève, su consiglio di Alexandre Koyré, tra gennaio e maggio del 1932 rielabora sommariamente e traduce in francese la sua tesi, *La philosophie religieuse de Soloviev*, ottenendo il diploma dell'École Pratique des Hautes Études; e che nel corso del 1933 egli la riscrive completamente in un testo meno accademico e prolisso, che viene pubblicato col titolo *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* sulla «Reveu d'Histoire et de Philosophie religieuses».

Ora, tutta l'attività kojeviana anteriore al famoso Seminario di Parigi, ovvero i lavori *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, *Athéisme*, e la rielaborazione della dissertazione di laurea, testimonia con chiarezza la volontà di Kojève di voler costruire in sistema il suo sapere, che infatti troverà in Hegel il suo fondamento.

⁶⁰ Vedi *infra*, cap. 1, nota 26.

CAPITOLO SECONDO

L'hegelismo in Francia e il ruolo di Kojève

Prima di analizzare la lettura kojeviana della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, è opportuno soffermarsi sul clima filosofico in Francia nei primi decenni del Novecento in relazione alla filosofia hegeliana,¹ per comprendere meglio la portata delle lezioni di Kojève.

L'anno di svolta nei confronti del pensiero tedesco e in particolare del filosofo di Stoccarda e l'inizio di quella che va sotto il nome di *Hegelrenaissance* è il 1929, anno della pubblicazione de *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* di Jean Wahl,² che, sulla scia

¹ Per un inquadramento storico della filosofia hegeliana in Francia ancora oggi risultano validi i due scritti di F. Valentini, *Studi hegeliani in Francia*, in «Rassegna di filosofia», n. 3, pp. 5-36 (1954), sulle interpretazioni esistenzialistiche e marxiste di Hegel in Francia, e *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958; sempre rimanendo alla storiografia filosofica italiana si rimanda ai testi di R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974 e dello stesso all'Introduzione a J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp.VII-XVIII; ma anche a A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Bari 1987. In ambito francese subito dopo la seconda guerra mondiale, nel periodo di massima fioritura dell'hegelismo, si vedano in particolare gli studi di G. Canguilhem, *Hegel en France*, in «Reveu d'histoire et de philosophie religieuse», n. 4, pp. 282-297 (1948-49); M. Darbon, *Hégélianisme, marxisme, existentialisme*, in «Les Études philosophiques», nn. 3-4 (1949).

In relazione al pensiero di Kojève nella tradizione degli studi hegeliani in Francia si vedano in ambito straniero: G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Ed. Albin Michel, Paris 1996 (il riferimento a Kojève è alle pp. 17-59); J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in 20th Century France*, Columbia University Press, New York 1987; M. Roth, *Knowing and history. Appropriations of Hegel in twentieth-century France*, Cornell University Press, Ithaca 1988.

² J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, Paris 1929; tr. it. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Jean Wahl nasce a Marsiglia nel 1888 e muore a Parigi nel 1974. Studia all'École normale supérieure dal 1907 al 1910 e alla Sorbonne, dove ha per maestri, tra gli altri, Brunschvigs e Lalande. Contemporaneamente segue i corsi tenuti da Bergson al Collège de France. Nel 1920 ottiene il titolo di "docteur des lettres". È in seguito "agrégé" di filosofia, "pensionnaire" della Fondazione Thiers, e, per un decennio, "directeur d'études" all'Università di Lione. Nel 1937 ottiene una cattedra di filosofia alla Sorbonne, che gli viene tolta dal governo di Vichy. Dopo esser stato prigioniero dei tedeschi nel 1941-42, emigra negli Stati Uniti, dove insegna per tre anni; tornato a Parigi nel 1945, riprende l'insegnamento alla Sorbonne e fonda il Collège

dell'influenza diltheyana,³ rivolge l'attenzione all'Hegel degli scritti giovanili e della *Fenomenologia dello spirito*, ritenendoli più interessanti, perché più vicini alle tematiche del Romanticismo. Fino a quella data, gli studi hegeliani in Francia risentono di un lungo periodo di *Hegellosigkeit*, di "hegelofobia", secondo l'espressione usata da Alexandre Koyré nel lungo articolo *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* del 1930.⁴ Nella relazione il filosofo russo denuncia al I Congresso su Hegel, tenutosi all'Aia nell'aprile del 1930, l'assenza di una scuola hegeliana in Francia; ecco cosa scrive:

Ho qualche motivo di temere che dopo le relazioni, così ricche di fatti e di nomi, del mio collega tedesco, di quello inglese e dell'italiano [si trattava, rispettivamente, di Glocker, Smith e Calogero], il mio rapporto sullo "stato degli studi hegeliani in Francia" vi sembrerà quanto mai esile e scarno in confronto. Il fatto è che – contrariamente a quel che è avvenuto in Germania, Inghilterra e Italia – in Francia non ha mai potuto formarsi una scuola hegeliana, Hegel non vi ha mai posseduto un vero e

philosophique. Nel 1956 assume la direzione della «Reveu de métaphysique et de morale». Egli contribuisce in modo notevole all'introduzione nell'ambiente filosofico francese delle tematiche esistenzialiste; in particolare i suoi lavori su Kierkegaard, culminati nel volume del 1938 *Études kierkegaardienes*, inaugurano la rinascita del filosofo danese in Francia.

³ Negli anni '10-'30 del Novecento si manifesta in Europa la tendenza di un "ritorno a Hegel" e il filosofo tedesco torna ad essere un punto di riferimento centrale del dibattito filosofico. Il momento determinante della vera e propria rinascita degli studi hegeliani in Germania all'inizio del Novecento, si verifica nel 1905 con la celebre monografia *Die Jugendgeschichte Hegels* di Wilhelm Dilthey (1833-1911); secondo lo storico della filosofia tedesco è ormai passato il tempo della lotta con Hegel ed è giunto il momento di conoscerlo e studiarlo geneticamente, ricostruendo con cura le diversi momenti della sua vita. Inoltre nel 1907, Herman Nohl pubblica gli *Hegels Theologische Jugendschriften*, dai quali emerge un Hegel ben diverso dall'immagine chiusa, sistematica e conservatrice data nell'Ottocento, cioè un Hegel umano, sofferto e all'interno dell'ambiente storico e culturale tedesco. La riflessione su questi scritti è intensissima e l'esegesi hegeliana viene completamente stravolta. Soprattutto fra le due guerre mondiali il dibattito su Hegel interessa filosofi che appartengono a correnti di pensiero ben lontani dall'Hegelismo, ad esempio all'Esistenzialismo, alla Fenomenologia e al Marxismo. Pertanto, si parla, a questo proposito, di un vero e proprio "ritorno a Hegel", declinato in vari modi in Europa e particolarmente fecondo in Francia.

⁴ A. Koyré, *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* (1930), ora in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961; Gallimard, Paris 1971², pp. 225-251; tr. it. *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 3-27.

proprio discepolo, come Schelling lo ha avuto nella persona di Ravaisson, e lo stesso neohegelismo – che, com'è noto, ha svolto un ruolo di primaria importanza nello sviluppo del pensiero filosofico in Italia e nei paesi anglosassoni – ha avuto in Francia un solo rappresentante (peraltro di grande levatura, e la cui influenza persiste tuttora), Octave Hamelin. Le ragioni di questa disaffezione del pensiero filosofico francese per il sistema hegeliano sono numerose e molteplici; analizzarle una per una ci porterebbe troppo lontano, perciò mi limiterò a citarne alcune.⁵

Perciò Koyrè, dopo tale precisazione, rintraccia le cause più rilevanti di questo fenomeno: la prima delle quali sta proprio nella difficoltà di comprensione della terminologia hegeliana, cui si dedicherà egli stesso l'anno successivo; un altro motivo risiede nel fatto che già negli anni '60 del XIX secolo in Francia la filosofia hegeliana era caduta nel più completo oblio, se non addirittura in atteggiamenti di disprezzo, con l'accusa di ateismo, immoralità e fatalismo; infine, la completa inesistenza di un neohegelismo francese è legata, secondo Koyré, al deciso appello, da parte della riflessione filosofica francese, ad un "ritorno a Kant" e di conseguenza ad un riavvicinamento a Cartesio e più in generale al pensiero scientifico e matematico. Non va trascurata, però, anche una motivazione di natura politica relativa alla prima guerra mondiale e alla responsabilità dello scoppio del conflitto attribuita unicamente alla Germania, secondo l'interpretazione storiografica dominante negli anni '20. Nonostante tale situazione, nelle pagine successive del suo scritto, Koyré rintraccia comunque un ruolo svolto dal pensiero hegeliano nella storia spirituale della Francia dell'Ottocento, indicando l'interesse francese non solo per la metafisica e la logica ma anche per la dottrina politica e la filosofia del diritto del pensatore tedesco. Inoltre, l'autore russo individua una nuova angolatura apertasi agli inizi del Novecento e colta proprio dal *Malheur* di Jean Wahl, sul quale si sofferma diffusamente, sottolineando lo sforzo compiuto dal

⁵ *Ibidem*, pp. 3-4.

filosofo francese per recuperare dietro le formule astratte del sistema hegeliano “la vita e il sangue che le nutre”.⁶

In conclusione scrive Koyré:

Così il pensiero filosofico francese si accosta da tre diverse prospettive al grande filosofo, cercando di riprendere contatto col suo pensiero. E spero di non essere tacciato di presunzione se dirò che, a mio avviso, su queste tre vie che portano a Hegel, esso ha già scoperto e fatto valere dei punti di vista nuovi e interessanti.⁷

Dell’atteggiamento francese nei confronti di Hegel in questo periodo vale la pena riportare la testimonianza, particolarmente significativa, di due filosofi, allora studenti, entrambi uditori delle lezioni tenute da Kojève all’École sulla *Fenomenologia dello spirito* negli anni ‘30: l’una di Jean Paul Sartre ricorda: <<quando avevo vent’anni, nel 1925, non esisteva una cattedra di marxismo all’Università e gli studenti comunisti si guardavano bene dal ricorrere al marxismo o anche solo nominarlo nelle loro esercitazioni; sarebbero stati bocciati a tutti gli esami. L’orrore della dialettica era tale che persino Hegel ci era sconosciuto>>.⁸ L’altra di Raymond Aron racconta: <<Di Hegel, in Francia, non si era mai neppure sentito parlare fino agli anni ’30 circa se non da Victor Cousin, che, nel XIX secolo, lo impoverisce senza pietà>>.⁹

⁶ *Ibidem*, p. 21 e sgg. Queste le parole di Koyré al termine della sua riflessione sul valore del *Malheur* wahliano: <<Questa è la nuova immagine, singolarmente attraente ed anche inquietante, che, proseguendo i lavori di Dilthey, Jean Wahl ci offre di Hegel. Essa può come ogni altra, suscitare critiche, ma nessuno contesterà che Wahl è riuscito a ricavare un timbro umano dalle formule glaciali della dialettica hegeliana, mostrandoci la fiamma che quel ghiaccio ricopriva>>.

⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁸ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960; tr. it. *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 25.

⁹ R. Aron, *Les modernes*, Gallimard, Paris 1984; tr. it. *I moderni*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 8.

Ma è soprattutto il 1931 a determinare un vero e proprio cambio di prospettiva nei confronti del pensiero hegeliano.¹⁰ Il secondo scritto di Jean Wahl dedicato al filosofo tedesco, *Hegel et Kierkegaard*,¹¹ accentua, in un certo senso, il carattere dell'analisi presente nel *Malheur*, dove l'interprete francese aveva privilegiato gli aspetti mistici e romantici del giovane Hegel. Il tema della coscienza infelice, come tema dominante di tutta la *Fenomenologia dello spirito*, ovvero la tensione-scissione tra essere e dover essere, tra reale e razionale, tra realtà e utopia, era centrale nell'interpretazione wahliana. Ora, l'argomento di questo articolo, ovvero la polemica di Kierkegaard nei confronti dell'hegelismo e nello stesso tempo la lettura di Hegel attraverso la lente di Kierkegaard e delle problematiche relative alla drammaticità dell'esistenza, consente a Wahl di minare ulteriormente la struttura puramente formale, logica o dialettico-astratta della filosofia hegeliana, a vantaggio di un'interpretazione umanistica e antropologica dell'uomo. Così scrive:

Il pensiero di Kierkegaard si spiega in parte con i movimenti contro cui ha lottato e che nel contempo hanno contribuito a formarlo. Tali movimenti sono l'hegelismo e il romanticismo. [...] Noi qui studieremo l'evoluzione del pensiero di Kierkegaard rispetto all'hegelismo, e poi il modo in cui egli ha manifestato la propria opposizione a questa filosofia. Ci resterà quindi da vedere se ne abbia conservato qualche elemento; e ci chiederemo se non vi siano aspetti del pensiero di Hegel – soprattutto

¹⁰ In effetti, il *Malheur* di Jean Wahl aveva suscitato scarse reazioni e poco qualificate, se si eccettua la recensione di Alexandre Koyré pubblicata in «Reveu philosophique de la France et de l'Étranger», n. 7-8 (1930), nella quale il filosofo russo avanzava alcune perplessità e riserve, non così evidenti nel precedente *Rapport*, riguardo al disconoscimento da parte di Wahl dell'idea di sistema nella filosofia hegeliana. Così anche su questo tentativo di recupero del pensiero hegeliano era calato il silenzio subito dopo. Con questa tesi concorda anche R. Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, in «Critique», n. 195-196, pp. 694-706 (1963); tr. it. in R. Queneau, *Segni, cifre, lettere*, Einaudi, Torino 1981, pp. 365-372.

¹¹ J. Wahl, *Hegel et Kierkegaard*, in «Reveu philosophique de la France et de l'Étranger», n. 11-12 (1931), fascicolo speciale dedicato al centenario hegeliano; tr. it. *Hegel e Kierkegaard*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 55-132; nell'edizione italiana si traduce il cap. IV delle *Études kierkegaardienes*, Paris 1967³, il quale riproduce nella versione definitiva l'articolo, anche se con modifiche complessivamente irrilevanti.

negli scritti giovanili – per i quali esso avrebbe potuto accordarsi con quello di Kierkegaard, e se, – al di là del “Sistema” – non sia possibile scoprire delle affinità fra questi due pensatori così opposti. Ancora più evidente apparirà il contrasto tra il “Sistema” hegeliano e il “pensiero esistenziale” di Kierkegaard.¹²

Dunque, il significato dell’*Hegel et Kierkegaard* sta appunto nel mostrare il passaggio di Wahl dall’atteggiamento hegeliano del *Malheur* a quello, attraverso la valorizzazione del filosofo danese, antihegeliano. A questo proposito risulta condivisibile il giudizio di Salvadori:

Il suo valore “storico” è grande: rappresenta il luogo di incontro e di scontro delle grandi “scoperte” operate in Francia da Wahl. Solo il precedente periodo hegeliano gli consente di aprire il confronto *assolutamente inedito* col pensiero di Kierkegaard; solo il recentissimo recupero di Kierkegaard gli permette di dare una prospettiva a quegli studi hegeliani che egli sta già abbandonando e non riprenderà mai più.¹³

Ma, il mutamento del punto di vista, maturato dall’interprete francese in questi anni, di andare con Kierkegaard al di là dell’hegelismo, porta Wahl non solo a vedere palpiti dell’Hegel giovanile in Kierkegaard, ma addirittura a scorgere atteggiamenti kierkegaardiani in Hegel, come ben risulta dalla relazione, omonima al precedente scritto, *Hegel et Kierkegaard*,¹⁴ presentata da Wahl a Roma nell’aprile del 1933 in occasione del III Congresso hegeliano internazionale. Egli presenta agli studiosi riuniti in quell’occasione un Hegel anticipatore di Kierkegaard, quando afferma:

¹² *Ibidem*, pp. 55-56.

¹³ R. Salvadori, *Hegel in Francia*, cit., p. 95.

¹⁴ J. Wahl, *Hegel et Kierkegaard*, in *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses von 19. bis 23April in Rom*, Tübingen 1934; poi pubblicata da Wahl come Appendice al cap. IV delle *Etudes kierkegaardiennes*, cit., pp. 159-171; tr. it. *Hegel e Kierkegaard*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 119-132. La novità maggiore di questo testo rispetto all’omonimo precedente è data dalla comparsa di riferimenti alla filosofia di Karl Jaspers nell’argomentazione di Wahl: in tr. it. pp. 129-132.

Prima di costituire il suo sistema, Hegel è stato uno dei più vigorosi teorici dell'irrazionalismo. Come Kierkegaard più tardi, egli aveva profondamente subito l'influenza dello *Sturm und Drang* e di Hamann; ed è quest'Hegel più prekiekegaardiano che prehegeliano che ritroviamo. [...] Cosicché assistiamo a un fenomeno curioso: Hegel precursore del suo critico e del più violento antihegelismo mai formulato. Resta tuttavia una differenza fondamentale tra il giovane Hegel e Kierkegaard: nel primo c'è un senso di vittoria, un accento di gioia trionfante, che non si ritrova nel secondo. È questo, senza dubbio, l'abisso che li separa. Kierkegaard è una coscienza infelice.¹⁵

Sempre nel 1933, proseguendo nella ricerca attorno alle tematiche esistenzialiste, che lo renderà uno dei maggiori rappresentanti della *Kierkegaardrenaissance* in Francia, Wahl pubblica il lavoro su *Heidegger et Kierkegaard*.¹⁶ Hegel, anche quello giovanile, è ormai scomparso dal titolo e dal testo e la critica all'hegelismo compare adesso solo marginalmente in nota come filosofia alienante e inautentica. Ma, nonostante l'incontro tra il repertorio hegeliano di Wahl e l'approccio heideggeriano indagato, egli non sembra comprendere la portata di Heidegger e di *Essere e tempo* per una lettura di Hegel. Scrive Salvadori adeguatamente:

Ma Wahl, non approfondendo il discorso, ci lascia a bocca asciutta. Sembra strano che l'"esistenzialista" Wahl, il filosofo della "coscienza infelice", uno dei primi lettori francesi di *Essere e tempo*, resti sordo dinanzi alle suggestioni che potrebbero derivargli da Heidegger per una "rilettura" di Hegel. [...] Ecco perché Wahl, a mio avviso, si lascia sfuggire dalle mani l'occasione che, indubbiamente, *Essere e tempo* gli

¹⁵ *Ibidem*, pp. 126-127. Il saggio si conclude con l'immagine di due *Weltanschauungen* che si oppongono: quella del giorno, di Hegel, e quella della notte, del Romanticismo, cui corrispondono due differenti concezioni dell'unità: scrive Wahl: «<Vi sono anime che rifiutano il mondo del giorno, del trionfo palese e della ricca unità razionale offertoci dall'hegelismo perché vi si sentirebbero prigioniere. Scelgono, allora, il mondo dei problemi, delle rotture, degli scacchi, ove – lo guardo fisso verso una trascendenza che non possono discernere – restano per se stesse un problema, piene d'irriducibili molteplicità e di rotture, ma fors'anche sentendosi, ancor più intensamente, in se stesse e nel loro rapporto con l'altro>>. *Ibidem*, p. 132.

¹⁶ J. Wahl, *Heidegger et Kierkegaard*, in «Recherches philosophiques», n. 2 (1932-33).

offriva, ed è costretto a confinare in nota un argomento suscettibile di ben altri sviluppi.¹⁷

Anche se con i limiti manifestati, tuttavia, l'interpretazione wahliana apre la strada ad una nuova visione nell'analisi della filosofia hegeliana, questa volta attraverso la lente heideggeriana. Dice a questo proposito Matteo Vegetti:

Su questo stesso terreno il Wahl antihegeliano di *Heidegger et Kierkegaard* fu il primo a intuire la possibilità di un approccio heideggeriano al testo di Hegel. Ma ridotto alla più esemplare espressione della filosofia "alienante e inautentica" l'hegelismo risulta qui illuminabile dalle categorie heideggeriane solamente in senso distruttivo, drammatizzando il punto di rottura tra l'Hegel del periodo francofortese, mistico e notturno, e quello sistematico della maturità. La lettura in chiave heideggeriana della *Fenomenologia* era tuttavia destinata a imporsi come il fulcro e il crogiolo di una nuova generazione filosofica.¹⁸

In effetti, l'influenza di Heidegger è decisiva per comprendere i futuri sviluppi dell'hegelismo in Francia e senza dubbio essa caratterizza l'aspetto più originale della *Hegelrenaissance*. In questo senso il recupero di Hegel non si rivolge tanto alla dialettica o alla coscienza infelice, quanto alla relazione tra il tempo e il pensiero, che pure è tanta parte della riflessione hegeliana. L'opera del filosofo tedesco diventa una fenomenologia del tempo storico, nella quale i fatti umani hanno senso non solo in rapporto alla dimensione universale della razionalità, ma anche nella loro intima costituzione temporale. In altre parole, la determinatezza e la finitudine degli esseri che costituiscono la realtà, sono loro attributi fondamentali, sono un aspetto che determina la possibilità stessa di "significato". Hegel, insomma, in questa nuova prospettiva, viene considerato un anticipatore di Heidegger – che, infatti,

¹⁷ R. Salvadori, *Hegel in Francia*, cit., pp. 110-111.

¹⁸ M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 13.

lo annovera tra le fonti del proprio pensiero – per la sua marcata sottolineatura della finitezza umana, della scissione come condizione essenziale del vivente, della temporalità dell'essere: di un tempo, cioè, che non era stato da Hegel concepito come ciò “in cui” tutto nasce e muore, ma come “questo stesso nascere e perire”, quindi con alcuni tratti comuni a quelli con cui Heidegger in *Essere e tempo* descrive la condizione finita dell'uomo.¹⁹

Ma negli anni '30 in Francia il clima favorevole all'hegelismo si alimenta oltre che della lezione heideggeriana, anche di altre filosofie del medesimo calibro. A tal proposito, vale la pena accennare a quanto ricorda Jean Hyppolite quando, parlando del *reneaveau* francese di quel periodo, sostiene che la scoperta di Hegel è contemporanea alla scoperta dei suoi avversari ovvero l'esistenzialismo e il marxismo.²⁰ In realtà, in Francia la lettura del “giovane Hegel” coincide da un lato con quella degli inediti giovanili di Marx²¹ e dell'opera di Kierkegaard – come si è visto soprattutto grazie ai lavori di Wahl – dall'altro con la penetrazione

¹⁹ Ricordo che Heidegger nel 1930-31 tiene un seminario all'università di Friburgo sulla *Fenomenologia* di Hegel. Egli sottolinea in modo netto la sua distanza da Hegel e mette in guardia da «subdole operazioni» di alcuni «storici della filosofia», come rivelano la sue parole: «Il recente tentativo, operato da più parti – dopo che io stesso avevo inizialmente indicato una connessione singolare di tempo ed io in Hegel – di dimostrare che la problematica di *Essere e tempo* è già presente in Hegel, questo sforzo, è perfettamente comprensibile, se si tratta soltanto dello zelo di trovare da ridire sulla mia supposta originalità. [...] Se v'è un luogo nel quale è un controsenso scorgere un qualche avviso della problematica di *Essere e Tempo*, quello è il pensiero hegeliano. Difatti la tesi: *l'essenza dell'essere è il tempo* – è proprio il contrario di ciò che Hegel ha cercato di dimostrare in tutta la sua filosofia>>»; in M. Heidegger, *Hegel's Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980; tr. it. *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988, pp. 208-209.

Nella monografia su Kojève, Matteo Vegetti dedica un intero capitolo a mostrare la direzione intrapresa da Koyrè e poi da Kojève in direzione “ostinata e contraria” rispetto al monito di Heidegger. Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp.46-72.

²⁰ J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris 1971, 2 voll., p. 233 ; ma cfr. anche pp. 197, 263.

²¹ Gli scritti marxiani del 1843-44, parzialmente tradotti in rivista fino al 1932, vengono pubblicati nel 1935-37 nei voll. IV e VI delle *Oeuvres philosophiques* edita da Costes, suscitando un vasto interesse nel panorama filosofico francese. La prima tesi marxista discussa in Sorbonne (A. Cornu, *Karl Marx*, Paris 1934) era incentrata proprio sulle opere giovanili e sull'evoluzione del pensiero di Marx.

della fenomenologia husserliana e dell'esistenzialismo heideggeriano.²² Tale concomitanza cronologica determina i caratteri stessi dell'hegelismo francese, che non si costituisce come una "scuola" né dà luogo a un fatto culturale nazionale e politico, ma anima semmai una serie di prismatiche analisi su Hegel, di cui in questa sede si colgono gli accenti più generali.

²² Nel 1929 Husserl viene chiamato alla Sorbonne per tenere due conferenze sulla fenomenologia, un evento destinato a incidere profondamente nella cultura francese e sullo stesso Kojève. Dal testo delle relazioni di Parigi del 23 e 25 febbraio, rivisto e accresciuto, il filosofo di Prossnitz trae le *Méditations Cartésiennes*, pubblicate nel 1931 prima in francese a cura di A. Koyré; cfr. *Méditations Cartésiennes*, Colin, Paris 1931, poi Vrin, Paris 1947; poi postume nel 1950; tr. it. *Meditazioni Cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1997. L'importanza fondamentale di questo scritto sta nel fatto di rendere pubbliche le ricerche fenomenologiche, allora conosciute solo dagli allievi e dai collaboratori di Husserl. Nel 1930 E. Lévinas pubblica *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Il primo a parlare di Husserl in Francia era stato V. Delbos, *Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure*, in AA.VV., *La philosophie allemande au XIX siècle*, Paris 1912.

Per quanto riguarda Heidegger *Che cos'è la metafisica* viene tradotto per la prima volta in francese nel 1931 da Henry Corben e pubblicato sulla rivista *Bifur* preceduto da una presentazione di Koyré; cfr. *Bifur*, n. 8, Ed. du Carrefour 1931.

Negli anni '30 un contributo decisivo alla diffusione delle nuove correnti filosofiche e in particolare della fenomenologia e dell'esistenzialismo viene dato da Koyré, il quale fonda nel 1931 insieme a Henri-Charles Puech e Albert Spaier la rivista annuale «Recherches philosophiques». I sei numeri del periodico dal 1931-1932 al 1936-1937 sono uno specchio dell'attività filosofica francese di quel periodo e consentono di comprendere la penetrazione del pensiero tedesco in Francia. Infatti la caratteristica della rivista è l'apertura verso qualsiasi novità, nello sforzo di far conoscere la speculazione contemporanea, attraverso gli articoli e le recensioni di prestigiosi autori, tra i quali spiccano i nomi di Raymond Aron, Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Emmanuel Levinas, Karl Löwith, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Günther Stern, Jean Wahl, Éric Weil, oltre ovviamente a quelli dello stesso Koyré e di Kojève. A tal proposito Filoni scrive: «L'importazione della filosofia tedesca tra la fine degli anni venti e gli anni trenta sarà infatti l'innovazione maggiore del secolo per la filosofia francese, e segnerà un rinnovamento che, come una sorta di programma teorico, romperà i presupposti della cultura filosofica dominante dai primi del secolo. Sotto un'etichetta nazionale prestigiosa, quella della filosofia tedesca – alla quale si iniziarono ad associare i nomi di Dilthey, Heidegger, Husserl, Jaspers, Scheler, Kierkegaard, Nietzsche –, lo spazio filosofico indigeno iniziò a subire dei mutamenti significativi, soprattutto nell'ambito della filosofia «universitaria» e del suo nazionalismo. Gli ambienti universitari erano infatti segnati da due attitudini dominanti: una che riduceva la filosofia a una riflessione specificatamente «positivista» sulla scienza, e l'altra che aveva una predilezione per un intellettualismo scialbo a proposito delle questioni di ordine etico e politico. Cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 204.

Di conseguenza, anche l'hegelismo francese risentirà di questo clima e la letteratura critica sarà attenta a vedere la confluenza in esso di istanze marxiste e esistenzialiste: oltre ai già citati testi si veda anche. L. Marino, *Recenti studi hegeliani in lingua francese*, in «Rivista critica di storia della filosofia», I (1974).

Perciò, risulta condivisibile il giudizio di Roberto Salvadori, che, nella sua *Introduzione* al volume, opportunamente intitolato *Interpretazioni hegeliane*, annota:

È proprio dal recupero così tardivo dell'orizzonte hegeliano che discendono le più tipiche peculiarità dell'hegelismo francese. Per esempio la sua impossibilità a costituirsi in "scuola" e quindi a svolgere quel ruolo organico assolto altrove; oppure il suo privilegiamento di un certo Hegel, considerato in definitiva insuperabile proprio perché filtrato *insieme* con esiti teorici successivi (dei quali, così, svanisce la carica, logico-storica, di disgregazione o di ribaltamento).²³

Dopo questa breve digressione, si riprenda il discorso sul significato del lavoro di Wahl, la cui riflessione su Hegel, come detto, privilegia i motivi dell'esistenza e dell'angoscia dovuta alla separazione tra l'uomo e Dio, del mistero e della trascendenza. I temi della morte e della resurrezione di Dio, della conciliazione di tempo ed eternità, del significato della mediazione del Cristo e della divinizzazione dell'uomo, già presenti nel *Malheur*, saranno ripresi e ribaditi da Wahl nello studio del 1955 *À propos de l' "Introduction à la Phénoménologie de Hegel" de A. Kojève*, nel quale commenta la lettura kojeviana dell'opera di Hegel. All'ateismo del filosofo russo egli contrappone la sua interpretazione cristiana. Scrive infatti in relazione al significato attribuito al cristianesimo da Hegel:

Dio non si sopprime nella teologia cristiana che per sublimarsi, cioè per tornare verso il Padre; e noi possiamo dire parimenti che Dio non si sopprime nell'hegelismo, che per divenire lo Spirito assoluto.²⁴

²³ R. Salvadori, *Introduzione*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. VIII-IX.

²⁴ J. Wahl, *À propos de l'Introduction à la Phénoménologie de A. Kojève*, «Deucalion», n. 5, pp. 77-99 (1955); tr. it. J. Wahl, *A proposito dell'Introduzione alla Fenomenologia di Alexandre Kojève*, in Ciampa e Di Stefano, a cura di, *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985, pp. 47-69.

Dunque, secondo Wahl, Dio sopravvive nell'uomo che si identifica con l'Idea assoluta, sopprimendo il suo essere empirico; pertanto lo spirito del mondo non è la storia empirica del mondo, ma la storia incentrata sul Cristo e lo spirito assoluto non è il sapere empirico, ma l'autocoscienza divina. Nel volume dedicato alla filosofia francese contemporanea, nel quale Francesco Valentini presenta un quadro completo dei diversi atteggiamenti del pensiero d'Oltralpe anche in relazione all'hegelismo, analizzando alcuni passaggi del sopracitato saggio di Wahl, dice:

Come si vede Jean Wahl riconduce Hegel alla tradizione della mistica cristiana (Eckhart, Böhme) e sottolinea quei motivi che altri considera come delle riduzioni all'assurdo dell'hegelismo: la storia come teofania, l'Idea come realtà in sé compiuta che si dispiega nel tempo, il carattere mistico della dialettica, il riscatto dell'empirico come la sua trasfigurazione celeste. La sensibilità esistenzialistica di Wahl si configura dunque come sensibilità religiosa [...] e pone quindi al centro della sua meditazione il problema di Dio e quello della salvezza individuale, che considera ancora problemi filosofici essenziali.²⁵

A conclusione della riflessione su Wahl, si riporta ancora un'osservazione di Salvadori per definire il clima nel quale si svilupperà l'interpretazione di Kojève e, dunque, per comprenderne il ruolo all'interno dell'hegelismo francese:

²⁵ F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, cit., pp. 279-280. È interessante quanto aggiunge subito dopo: «Certo si resta alquanto perplessi innanzi a questo Hegel ritrovato in una interpretazione che ripete la destra hegeliana, sembrandoci difficile pensare oggi all'attualità di una problematica che riconduce Hegel a Proclo o a Cusano. Non è più feconda la lettura storicista, che considera l'uso della terminologia cristiana e romantica come un ricorso a metafore e quindi affatto privo di ogni riposto significato numinoso? Che vuol dire per esempio che l'uomo è dio o che il sapere assoluto è l'autoscienza di Dio? Dobbiamo dunque pensare che si svolge in noi una vicenda sotterologica, che in noi agisce realmente una Provvidenza, che i nostri concetti sono in qualche modo la rivelazione di un pensiero divino? È difficile dare a queste proposizioni un senso filosofico concreto ed è ormai tempo di considerarle come superstizioni filosofiche. E c'è da domandarsi se Hegel non ha definitivamente posto fine a tali superstizioni». Il giudizio di Valentini aprirebbe una stimolante riflessione sulla ricezione in Italia dell'hegelismo francese, i cui interpreti si sono confrontati animatamente nel corso della seconda metà del secolo scorso.

Se gli studi hegeliani in Francia si fossero limitati a registrare l'inconciliabilità tra Hegel e Heidegger, e, più in generale, ad avallare l'immagine wahliana di un "giovane Hegel" anticipatore dell'esistenzialismo esclusivamente in chiave "romantica e mistica", avremmo perso l'interpretazione più ardita e geniale dell'hegelismo francese. E invece la pubblicazione di *Heidegger et Kierkegaard* venne proprio a coincidere con l'inizio di quel corso di lezioni tenuto da Kojève che costituì, a un tempo, il frutto più originale (e, di conseguenza, più discutibile) del *renouveau* "hegeliano" e l'episodio filosofico più importante e suggestivo della cultura francese negli anni '30.²⁶

Ma, per capire l'originalità della lettura kojeviana, bisogna tenere conto non solo dell'interpretazione di Jean Wahl, da cui Kojève, come si vedrà, prende le distanze in modo deciso, ma anche e soprattutto dei risultati cui perviene Alexandre Koyré, in mancanza dei quali egli non sarebbe in grado di elaborare la sua interpretazione.

Dunque, si torni all'anno della svolta per gli studi hegeliani in Francia. Nel 1931 Alexandre Koyré, sulla strada tracciata nel suo *Rapport* del 1930, per cui la principale causa dell'avversione francese a Hegel risiedeva proprio nella difficoltà di comprenderne il linguaggio e dunque il pensiero, pubblica nel fascicolo n. 11-12 della «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», dedicato al centenario hegeliano, un articolo dal titolo esplicativo *Note sur la langue et la terminologie hégélienne*.²⁷ Il saggio affronta la spinosa questione dell'ardua decifrazione della speculazione hegeliana: scrive infatti l'autore russo in apertura della sua trattazione:

Non esiste filosofia, almeno fra quelle moderne, che sia stata interpretata in modi tanto diversi, nonché divergenti, quanto quella di Hegel. E i

²⁶ R. Salvadori, *Hegel in Francia*, pp. 111-112.

²⁷ Questo saggio, apparso in occasione del centenario hegeliano sul n. 11-12 (1931) della «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» (che comprendeva anche l'*Hegel et Kierkegaard* di J. Wahl e *De la philosophie politique de Hegel* di V. Basch), fu poi raccolto nelle *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961; Gallimard, Paris 1971², pp. 191-224; tr. it. *Note sulla lingua e terminologia hegeliane*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 29-53.

commentatori delle sue dottrine – anche se non sono d'accordo su nient'altro – concordano tuttavia: a) sull'estrema difficoltà intrinseca del suo pensiero, e b) sull'ulteriore difficoltà, estrinseca, ma quasi ancor più grande, che presentano – od oppongono – la lingua e la terminologia di Hegel ad esser comprese. La lingua di Hegel – lo si è detto mille volte – è intraducibile, ma oltre a esser tale essa è altresì inintelligibile, anche per un tedesco – come è stato detto altrettanto spesso.²⁸

Perciò Koyré ritiene utile elaborare un Hegel-Lexicon,²⁹ consapevole, tuttavia, del complesso compito che questo comporta, poiché per distinguere e precisare le accezioni dei termini usati dal filosofo tedesco, occorre prima averne compreso appieno il significato. Egli cerca di spiegare la difficoltà della lingua hegeliana, sottolineando il fatto che lo stesso Hegel, fin dalle riflessioni jenesi, avverte come prioritaria la questione di servirsi di un linguaggio che sia chiaro, vivo e concreto, quale rispecchiamento di un pensiero altrettanto chiaro, vivo e concreto: pertanto, secondo Koyré, il filosofo tedesco si divertirebbe a sentire le lamentele degli studiosi.

In effetti, nonostante non compaia delineata una filosofia del linguaggio, tuttavia, sottolinea l'autore russo, Hegel è attento alla tematica, come emerge, per esempio, dalle riflessioni, presenti nella *Filosofia dello spirito* elaborata a Jena e influenzata dalle suggestioni di Herder, Hamann e von Humboldt, per cui, la storia della lingua, la vita della lingua, è insieme la storia e la vita dello spirito; e, poiché non esiste una “lingua”, ma delle “lingue”, essa non esprime lo spirito *tout court*, ma il *Volksgeist* ovvero lo spirito di un popolo. L'argomentazione di Koyré sottolinea l'attenzione posta da Hegel al tema del linguaggio, come nesso tra parola e pensiero, anche nella *Fenomenologia dello spirito*: argomenta infatti il filosofo russo:

²⁸ *Ibidem*, p. 29. Qui Koyré fa riferimento a L. Herr, che lamenta l'impossibilità di trovare termini corrispettivi nella lingua francese; a W. Moog e altri interpreti tedeschi che criticano l'abuso di una terminologia astratta creata apposta da Hegel.

²⁹ Koyré segue le indicazioni emerse da Th. Haering, R. Kroner e Ch. Andler. Cfr. *Ibidem* pp. 29-30.

Neanche nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel ci dà una vera e propria filosofia del linguaggio. Ma ciò non può militare contro di me, perché i passi in cui ne parla rivelano tutta l'importanza che Hegel attribuiva al linguaggio, e consentono di affermare che per lui la lingua era lo Spirito realizzato, che lo sviluppo dello spirito si incarnava e si traduceva in quello della lingua, che lo spirito era inconcepibile al di fuori di essa e che il pensiero era impossibile al di fuori della parola. La parola interviene fin dall'inizio dello sviluppo dialettico della *Fenomenologia* e il suo duplice ritmo – di trasmutazione e di presa di coscienza – presuppone, implica e mette in opera il giudizio formulato in parole.³⁰

In virtù di questa considerazione, Koyré legge la drammaticità della coscienza lacerata della *Fenomenologia* attraverso l'analisi linguistica dei termini hegeliani, mettendo in luce proprio l'uso del linguaggio comune da parte di Hegel. Così, risulta molto interessante l'esame koyreriano volto a cogliere il legame tra lo sviluppo della lingua, che si arricchisce e si approfondisce con lo sviluppo, arricchimento e approfondimento, dello spirito stesso; anzi, osserva Koyré, i processi non sono due, ma costituiscono un solo e unico sviluppo.

Ma è soprattutto nelle riflessioni che compaiono nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica* che Hegel, secondo Koyré, mostra grande attenzione al linguaggio. Vale la pena ricordare le parole hegeliane in relazione all'importanza che la filosofia utilizzi una lingua concreta, tale che scorga i rapporti interni alle cose, proprio come fa la lingua tedesca, che ha parole dai molti significati, a volte anche opposti, e che proprio per questo rivela un carattere speculativo. Essa perciò è adatta e predestinata a fare da supporto e da veicolo al pensiero speculativo, in quanto realizza in modo particolare e felice l'unità degli opposti. Ecco le riflessioni di Hegel, da cui Koyré trae alimento per la comprensione del filosofo tedesco:

³⁰ *Ibidem*, pp. 36-37.

Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. Ai nostri giorni non si può mai ricordare abbastanza spesso che quello, per cui l'uomo si distingue dall'animale, è il pensiero. In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria. Tanto è naturale all'uomo la logica, o, meglio, tanto è vero che questa è la sua stessa natura. [...] Il vantaggio di una lingua sta nell'essere ricca di espressioni logiche, proprie cioè e separate, per le determinazioni stesse del pensiero. Fra le preposizioni e gli articoli, molti appartengono già a rapporti tali che hanno per base il pensiero. [...] Molto più importante è che in una lingua le determinazioni del pensiero sian venute a mettersi in rilievo come sostantivi e verbi, ricevendo così l'impronta dell'oggettività. La lingua tedesca si trova in questo molto avvantaggiata in confronto delle altre lingue moderne. Molte sue parole possiedono anzi la proprietà di avere significati non solo diversi, ma opposti, cosicché anche in questo non si può non riconoscere un certo spirito speculativo della lingua. Per il pensiero può ben essere una gioia, d'imbattersi in codeste parole, e di riscontrare già in una maniera ingenua, lessicalmente, in una sola parola di opposti significati, quella unione di opposti che è il risultato della speculazione, benché sia contraddittoria per l'intelletto.³¹

Pertanto, continua Hegel nel suo esame, la filosofia non ha bisogno di creare parole nuove e speciali, non deve ricorrere ad una terminologia, rigidamente codificata, che paralizza il pensiero, irrigidendolo in una morta identità dell'astratto, ma servirsi dei termini del linguaggio comune; appunto perché essi possiedono significati diversi, ciò induce il pensiero a scoprire relazioni e la vivente identità del concreto. Ancora da Hegel:

La filosofia non abbisogna perciò in generale di alcuna speciale terminologia. Le occorre bensì togliere in prestito alcune parole da lingue straniere. A coteste parole l'uso ha però già procurato il diritto di cittadinanza nella lingua, mentre un'affettazione di purismo sarebbe addirittura fuor di luogo là dove non si deve assolutamente guardare che alla cosa.³²

³¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, tr. it. a cura di A. Moni – C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 10.

³² *Ibidem*, p.11.

Ma se, come dice Hegel, la filosofia non abbisogna di alcuna artificiale terminologia, allora, si chiede Koyré, perché quella hegeliana è incomprensibile e intraducibile? La risposta data dal filosofo russo subito dopo, risulta una giustificazione di stampo hegeliano, quando afferma:

Ma c'è di più: anche se, come abbiamo appena finito di dire, tutto quel che può essere oggetto di meditazione e di speculazione filosofica è già compreso e contenuto nell'esperienza storica dell'umanità – di un popolo – e incarnato nella sua lingua, ciò non toglie che solo il pensiero filosofico e speculativo riesce a riconoscere quel contenuto, a prenderne coscienza e a scoprire nella spontanea speculazione del linguaggio la verità speculativa della ragione.³³

In effetti, essa ricalca la stessa argomentazione di Hegel, quando nella *Scienza della logica* scrive:

Ma mentre così gli oggetti logici, come le loro espressioni, sono un che di universalmente noto, nella cultura, quello che è noto, come dissi altrove, non è già perciò conosciuto.³⁴

Questo stesso pensiero Hegel lo aveva esposto nella *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito* con le seguenti parole:

Il noto in genere, appunto perché *noto*, non è *conosciuto*. Quando nel conoscere si presuppone alcunché come noto e lo si tollera come tale, si finisce con l'illudere volgarmente sé e gli altri; allora il sapere, senza nemmeno avvertire come ciò avvenga, non fa un passo avanti nonostante il grande e incomposto discorrere ch'esso fa. Senza ponderazione, il soggetto e l'oggetto ecc., Dio, la natura, l'intelletto, la sensibilità ecc., vengon posti a fondamento come noti e come qualcosa che ha valore sicuro, e costituiscono dei punti fissi per l'andata e il ritorno; il movimento corre su e giù tra questi punti che restano immoti e ne sfiora soltanto la superficie. Così l'apprendere e l'esaminare consiste soltanto nel vedere se ognuno trovi anche nella sua rappresentazione quello che

³³ A. Koyré, *Note sulla lingua e la terminologia hegeliana*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 42.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 11.

costoro hanno detto: se proprio gli sembri così, e se così gli sia noto o meno.³⁵

Dunque, tornando al linguaggio hegeliano e alla sua difficoltà di comprensione, Koyrè annota che esso effettua una sintesi dialettica di diversi significati insiti nelle parole, cosicché la lingua di Hegel è piena di giochi di parole. E a dimostrazione di questa affermazione il filosofo russo si cimenta, tra gli altri,³⁶ nella spiegazione di uno dei termini hegeliani più conosciuti, il vocabolo *aufheben*, che, come noto, indica il procedimento dialettico che nega e, nello stesso tempo, conserva ciascuno dei suoi momenti. Hegel lo aveva chiarito già nella *Fenomenologia dello spirito*³⁷, ma nella *Nota della Scienza della logica*, posta al termine della sezione sul divenire, lo ribadisce facendo riferimento alla peculiarità della lingua tedesca. Scrive infatti il filosofo di Stoccarda:

La parola togliere ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nello stesso tempo quanto far cessare, mettere fine. Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da una esistenza aperta agli influssi estranei, alfin di ritenerlo. – Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato. – Le accennate due determinazioni del togliere possono esser date lessicalmente come due significati della parola. Ma dovrebbe a questo proposito cagionare sorpresa che una lingua sia venuta a servirsi di una sola e medesima parola per due determinazioni opposte. Il pensiero

³⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, tr. it. a cura di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 25.

³⁶ Koyré mostra il lavoro di etimologie compiuto da Hegel su termini-chiave, come: *Meinung, Erinnerung, Bestimmung, gleichgültig, Einbildung, Vermittelung, Begriff*. Sottolineo che Koyré traduce il termine tedesco *Begriff* con *concept*, “concetto”, e non con *notion*, “nozione”, come per esempio aveva fatto Wahl. Il vocabolo *Begriff* conserva un rapporto ancora percettibile con *capio, conceptus* equivalenti di *greifen*, a differenza di *notion* che risulta una parola del tutto astratta. Cfr. A. Koyré, *Note sulla lingua e la terminologia hegeliana*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 43-44.

³⁷ Scrive Hegel: <<Il *superare* presenta il suo vero duplice significato che noi abbiamo visto nel negativo; è un *negare* e parimenti un *conservare*>>. In G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 94.

speculativo si rallegra, quando trova in una lingua parole che hanno in se stesse un significato speculativo. La lingua tedesca possiede molte di coteste parole.³⁸

Dunque, se la lingua incarna il pensiero, i concetti che essa esprime, secondo la concezione di Hegel, sono in relazione alla storia e al tempo. Perciò Koyré affronta il vero problema della filosofia hegeliana, quello cioè legato al rapporto dell'eternità del concetto con il tempo. Ecco le parole koyriane esemplificative:

Il fatto è che per Hegel, la cui massima ambizione consiste nell'unire dialetticamente il riposo col movimento (§258 dell'Enciclopedia) e nel collegare il tempo all'eternità mediante la sua nozione di divenire intemporale (§20), tutte le tappe che lo spirito percorre nel suo sviluppo insieme essenziale e reale, tutti i livelli che esso realizza nel suo divenire verso se stesso hanno un loro valore e una propria verità. Tutte – e ciascuna – compongono l'esperienza dello spirito, e in quest'esperienza complessiva sono tutte conservate nel ricordo. Esse costituiscono un possesso inalienabile che ritrova, interiorizzandosi e prendendo coscienza del suo essere eterno, lo spirito (il concetto) hegeliano, il quale comprende in sé – autocomprendendosi – , superate ma non soppresse, le forme precedenti del suo divenire. È perciò che i concetti hegeliani – la lingua, infatti, essendo un'incarnazione del pensiero, non può fare a meno di esprimere concetti (o delle nozioni) – presentano questo sconcertante complesso di significazioni storicamente realizzate nell'esperienza. Il fatto è che, nel pensiero di Hegel, il concetto eterno viene messo in rapporto diretto ed essenziale con la storia e col tempo.³⁹

Così Koyré, sottolineando l'importanza che riveste nel pensiero hegeliano il problema di unire la prospettiva dell'eternità, dell'essere eternamente compiuto nella sua eterna produzione extratemporale, con quella dell'essere, dell'esserci, del *Dasein*, eternamente incompleto e incompiuto, vale a dire la tematica dell'identità di logica e storia, che è,

³⁸ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 100-101. Per un approfondimento dell'interpretazione dell'*aufheben* hegeliano da parte di Koyré si veda il saggio di C. Melica, *Koyré e l'aufheben hegeliano*, in AA.VV., *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 399-406.

³⁹ A. Koyré, *Note sulla lingua e la terminologia hegeliana*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 45-46.

come noto, uno dei pilastri essenziali del sistema di Hegel, affronta la questione commentando le famose pagine conclusive su *Il sapere assoluto* della *Fenomenologia*.⁴⁰ Allora, ciò che emerge dalla riflessione di Koyré è che, al di là della lingua e della terminologia hegeliana, il saggio ruota attorno alla questione del tempo, tema che sarà cruciale nelle sue riflessioni successive e da cui muoverà Kojève nell'affrontare la sua lettura della *Fenomenologia*. Pertanto il filosofo russo legge l'*aufheben* in riferimento al movimento dello Spirito, quando dice:

Il tempo è infatti l'esserci dell'*aufheben*. La storia, ed essa sola realizza lo spirito; solo la storia consente, o, più esattamente, è la crescita dello spirito che diviene se stesso arricchendosi nel suo divenire di tutte le ricchezze che reca in sé. Difatti la storia – che è spirito – è anche vittoria sul tempo, sulla negazione e la morte che il tempo porta con sé. Essa realizza, per quanto ne siamo capaci, il *nunc aeternitatis* dell'intero presente. La storia è la vita dello spirito in se stesso: non è più il suo esserci, ma il suo essere. La storia infatti non si occupa del passato, ma supera questo come supera il tempo.⁴¹

Perciò Koyré, constatata l'inscindibilità in Hegel del duplice nesso tra lingua-pensiero e storia-tempo, posto in rapporto il concetto con il divenire e lo spirito con il tempo, sostiene l'impossibilità di tradurre la lingua hegeliana, proprio in virtù della sua dialetticità. In questo modo conclude il suo saggio:

E' per questa ragione che è impossibile – o, almeno, difficilissimo – tradurre Hegel; e non perché il suo linguaggio è “immaginoso e poetico”, e pieno di elementi affettivi. Neanche Hegel ci teneva molto a quelle forme di linguaggio che «suggeriscono l'ineffabile e l'inesprimibile».

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 48-49. Nel saggio, prima citato, Claudia Melica mostra che Koyré nella traduzione dal tedesco in francese delle pagine in questione non coglie il duplice significato del termine *aufheben* di “mettere fine” e “conservare”, preferendo il senso unilaterale negativo di “sopprimer”; perciò l'autrice cerca una risposta alle oscillazioni koyriane. Cfr. C. Melica, *Koyré e l'aufheben hegeliano*, in AA.VV., *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., p. 401 e sgg.

⁴¹ A. Koyré, *Note sulla lingua e la terminologia hegeliana*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 51.

Per lui – e secondo lui – l’ineffabile e l’inesprimibile non avevano il minimo valore. Quel che egli apprezzava di più era la chiarezza. [...] Il “concetto” hegeliano è sintesi e somma, o, se si preferisce, integrazione dei momenti (concetti, forme, *Gestalten*) del passato nel “presente”. Ma se la storia dell’umanità, in quanto *realizza* quella dello spirito, è una, in quanto *si realizza*, si particolarizza, si differenzia, si frantuma. La storia è una, come il pensiero e lo spirito, ma le storie sono diverse, come i popoli e le lingue. Ragion per cui il pensiero dialettico o *concetto*, che rappresenta un momento di tale sviluppo nella particolarità di un linguaggio, non può, in genere, esser tradotto da un termine di un altro linguaggio. Il fatto è che la storia, il passato che ogni volta diventerebbe “presente”, non sarebbe lo stesso. Perciò “la lingua astratta della filosofia francese” non può tradurre quella concreta della dialettica hegeliana, e il miglior commentario di Hegel resta, fino a nuovo avviso, un dizionario *storico* tedesco.⁴²

Le considerazioni conclusive dello scritto precedente aprono la strada alle tematiche che Koyré svilupperà negli anni successivi, 1932-33, durante i quali egli tiene il suo corso sulla *Realphilosophie* e *Logik* jenesi di Hegel presso la V sezione (*Sciences religieuses*) dell’École Pratique des Hautes Études, da cui scaturirà nel 1934 l’edizione *Hegel à Jéna*.⁴³ L’autore russo, dopo aver ricordato le difficoltà del pensiero hegeliano, dovute tanto alla forma quanto al contenuto, richiama il valore della pubblicazione degli *Scritti giovanili* di Hegel, che ha contribuito in modo rilevante a mostrare la genesi della filosofia hegeliana e dunque a comprenderne la portata.⁴⁴ Tuttavia, Koyré ammonisce a non privilegiare

⁴² *Ibidem*, p. 53.

⁴³ A. Koyré, *Hegel à Jéna*, «Revue d’histoire et de philosophie religieuses», XV, 1935, pp. 420-458; poi raccolto nelle *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961; Gallimard Paris 1971², pp. 147-189; tr. it. *Hegel a Jena*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 133-167.

⁴⁴ Secondo Koyré già negli *Scritti teologici* Hegel scopre il merito della dialettica e l’insufficienza dei suoi predecessori contemporanei Schelling e Fichte; una dialettica che, per l’autore russo, mostra fin d’ora la sua duplice origine – teologica e storica – e che spiega il costante dualismo hegeliano. Scrive pertanto: «Mentre infatti la dialettica teologica è una dialettica dell’intemporale, quella storica è una dialettica del tempo. L’una comporta il primato del passato, poiché nel *nunc aeternitatis* tutto è già realizzato; l’altra il primato del futuro, giacché nel *nunc* storico il presente ha senso solo in relazione al futuro che proietta dinanzi a sé, preannuncia e realizzerà sopprimendolo. La categoria principale della coscienza “storica” non è il ricordo, ma l’attesa, l’annuncio, la promessa. Il primo esempio di tale coscienza è quello di Abramo

la produzione giovanile o a leggere l'opera successiva solo alla luce di questa, limitando in tal modo l'interpretazione solo a un lato del dittico della speculazione hegeliana; per lui Hegel rimane quello della *Scienza della logica* e della *Enciclopedia* quando dice:

Siamo infatti del parere che, per la storia della filosofia (non delle "idee" o dello "spirito"), Hegel è anzitutto l'autore della *Scienza della logica*. Tutto quel che viene prima – compresa la *Fenomenologia dello spirito* – assume valore solo in funzione della *Logica*. Quanto, poi, agli *Scritti giovanili*, essi in generale interessano la storia della *filosofia* solo come documenti storici concernenti l'autore della *Logica* e della *Fenomenologia*. Interesse, secondo noi, soprattutto biografico.⁴⁵

Così, secondo l'analisi koyreriana, chi accentua il valore degli scritti giovanili di fatto misconosce non solo l'Hegel filosofo ma la stessa filosofia; conseguenza questa della scuola diltheyana che ha sostituito la storia delle idee alla storia della filosofia, riducendo la filosofia a letteratura. Perciò Koyré commenta con rigore filologico e genealogico i corsi e gli articoli hegeliani di Jena, posti tra il *Systemfragment* francofortese del 1800 e la *Fenomenologia dello spirito* del 1807 e resi accessibili dopo le recenti pubblicazioni.⁴⁶ Essi risultano determinanti per

analizzato da Hegel nei suoi *Scritti teologici*. E potremmo forse dire che attraverso l'analisi comparativa della mentalità storica dell'antichità classica e quella essenzialmente storica del giudaismo biblico si sono rivelate a Hegel sia l'importanza dialettica del tempo sia la *storicità specifica* dello spirito, differente da, ed anche opposta a, la temporalità storica della vita; e della pratica>>. In A. Koyré, *Hegel a Jena*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 145, nota n. 48.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 136, nota n. 18.

⁴⁶ Nel suo saggio Koyré fa riferimento all'edizione G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1923; in effetti quelli che Koyré ritiene essere i corsi hegeliani del 1801-02, costituenti la *Jenenser Logik*, furono editi la prima volta a Heidelberg nel 1915 a cura di H. Ehrenberg e K. Link col titolo *Hegels erstes System* e poi ristampati da G. Lasson a Lipsia nel 1923.

Tuttavia va precisato che nell'attuale edizione complessiva storico-critica, G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, sotto il patrocinio della «Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften», in collegamento con la «Deutsche Forschungsgemeinschaft» e con il centro operativo dello Hegel-Archiv di Bochum, in corso di pubblicazione presso l'editore Felix Meiner, Hamburg 1968 sgg., gli scritti jenesi, *Jenaer Systementwürfe*, rispettivamente vol. VI (1975), VII (1971) e VIII (1976) dei *Gesammelte Werke*,

la comprensione dell'hegelismo, in pari misura, se non maggiore, rispetto a quelli editati da Nohl, nonostante la minore risonanza, poiché testimoniano un lavoro intellettuale intenso e definitivo per la formazione di Hegel e per la motivazione profonda di filosofia, rispetto all'attività svolta nei due precedenti periodi di Berna e Francoforte, i Ecco cosa scrive a tal proposito:

Con i testi dei corsi tenuti da Hegel a Jena, ci introduciamo infatti, in qualche modo, nel laboratorio del filosofo; possiamo seguire passo passo il triplice sforzo compiuto da Hegel per mettere ordine nell'universo del suo pensiero, ed assistere all'elaborazione del metodo hegeliano, che vediamo formarsi non *in abstracto*, ma *in concreto*, nella e attraverso l'analisi dei problemi concreti che gli si ponevano di fronte. Sulla strada che dal *Systemfragment* francofortese conduce alla *Fenomenologia dello spirito*, noi osserviamo, concretamente realizzata, la tecnica della "presa di coscienza" che costituirà il motore dialettico della *Fenomenologia*.⁴⁷

Ora ciò che risulta significativo dagli scritti jenesi per la costruzione del sistema hegeliano, secondo Koyré, è innanzitutto la concezione dell'Assoluto. Così, partendo dall'analisi della *Differenz des*

presentano notevoli modifiche rispetto alle precedenti edizioni soprattutto per quel che riguarda la cronologia, stabilita attraverso procedimenti analitici e statistici combinati con riferimenti storici e oggettivi. Così il manoscritto hegeliano su *Logica e metafisica*, è datato non più nei primissimi anni di Jena (1801-02), ma nel 1804-05; cfr. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, vol VII, *Jenaer Systementwürfe II*, a c. di R. P. Horstmann e J.H. Trede, 1971, pp. 1-178. Di tale scritto si ha la traduzione italiana, accompagnata da un ampio commento delle singole sezioni, G.W.F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, trad., introd. e commenti di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Verifiche, Trento 1982.

L'altra pubblicazione citata da Koyré nel suo saggio è G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte von 1803-04 und 1805-06*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1932. Anche di questi manoscritti c'è la traduzione italiana, G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1984; il volume contiene la traduzione delle *Vorlesungen* sulla filosofia dello spirito del 1803-04 e del 1805-06 aggiornate sulla nuova edizione critica: la prima da G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Jenaer Systementwürfe I*, a c. di Kl. Düsing e H. Kimmerle, 1975, cit.: *Philosophie des Geistes*, pp. 265-331; la seconda da G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. VIII, *Jenaer Systementwürfe III*, a c. di R.P. Horstmann e J.H. Trede, 1976, cit.: *Philosophie des Geistes*, pp. 185-287.

⁴⁷ A. Koyré, *Hegel a Jena*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 137.

*Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*⁴⁸ – il primo articolo pubblicato da Hegel nel 1801 su «Il giornale critico di filosofia» – e in riferimento ai corsi jenesi, l'autore russo evidenzia attraverso il confronto con Fichte e Schelling la peculiarità della posizione hegeliana in merito all'identità dell'identità e della non-identità e al significato della negazione:

Il che significa che se Fichte e Schelling hanno individuato il valore positivo del negativo, il ruolo della negazione, del *no* in quanto opposto al *sì* (del *no* in virtù del quale il *sì* che lo supera acquista il proprio senso affermativo e positivo); se hanno compreso che l'unità reale, vivente, “organica” della vita e dello spirito, non consiste nell'astrazione, ma nell'unificazione del molteplice – nessuno dei due, però, ha saputo collocare il *no* al suo vero posto: cioè nell'Assoluto positivo medesimo. L'Assoluto fichtiano, infatti, sopprime il *no*, mentre quello schellinghiano lo ignora. E perciò restano entrambi *assoluti*, separati, trascendenti all'essere e alla ragione: immobili e incoscienti. Hegel, invece, pensa che occorra andare più lontano, mirare più in alto, collocando cioè il *no* nel *sì*, mostrando nell'uno il molteplice, nell'infinito il finito e nell'eternità il tempo, il movimento, l'*irrequietezza* che egli considera l'essenza stessa del reale.⁴⁹

Dunque, per Koyré la più profonda intuizione metafisica di Hegel sta nell'“irrequietezza” dell'essere, nel primato del divenire sull'essere, che non riposa in se stesso, che è altro da sé e che si realizza nella e attraverso la negazione di sé. Allora, il compito del filosofo tedesco a Jena, secondo l'interpretazione koyeriana, è quello di definire l'Assoluto, non più fuori dal mondo, non più eternità immobile, ma compromesso, sintesi della storia e della teologia, movimento eterno, eternamente compiuto. Comprendere l'essere come divenire, porre l'identità di logica e storia e dunque cogliere l'intuizione dell'uomo e del tempo,

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*; tr. it. a cura di R. Bodei, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, pp. 3-120.

⁴⁹ A. Koyré, *Hegel a Jena*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 146.

rappresentano il tentativo hegeliano, già evidente negli scritti di Jena e successivamente sviluppato nelle opere maggiori, alla base non solo della filosofia della storia ma di tutto il sistema hegeliano. Quindi Koyrè, partendo proprio dalle riflessioni jenesi per cui il concetto di Assoluto è divenire e dunque movimento storico, mostra oltre alla storicità dello spirito, anche il carattere dialettico del tempo, per cui la filosofia di Hegel si configura una filosofia del tempo e, quindi, una filosofia dell'uomo.

Il commento puntuale dei manoscritti jenesi alla luce dei famosi paragrafi 258 e 259 dell'*Enciclopedia*, come noto, dedicati all'analisi e alla definizione del tempo, porta Koyrè a sostenere la tesi secondo cui Hegel distingue due forme di temporalità: da un lato vi è il tempo delle cose, tempo passato, eterno e non dialettico, dall'altro il tempo dell'uomo, tempo storico e dialettico, costruito sull'avvenire. A proposito di quest'ultimo, la cui dimensione prevalente è il futuro, che, in qualche modo, risulta anteriore al passato, scrive:

Quest'insistenza sul futuro e il primato ad esso conferito sul passato costituiscono, a nostro avviso, la maggiore originalità di Hegel. E ciò ci fa capire perché nelle aggiunte all'*Enciclopedia*, Hegel parli di attesa, di speranza, ed anche di rimpianto. Il fatto è che il tempo hegeliano è, anzitutto, un tempo *umano*, il *tempo* dell'uomo. Anche l'uomo, infatti, è uno strano essere che «è quel che non è e non è quel che è»; ciò si rinnega in ciò che è a vantaggio di ciò che non è, o non è ancora; che rinnega il presente da cui parte cercando di realizzarsi nel futuro, e vive per il futuro trovandovi – o, almeno, cercandovi – la propria “verità”; che esiste solo in questa perpetua trasformazione del futuro nell'ora, e cessa di essere il giorno in cui non c'è più futuro, niente è più avvenire, tutto è già avvenuto o già “compiuto”. Ed essendo *umano*, il tempo hegeliano è anche *dialettico*, così come essendo entrambi, è essenzialmente un tempo *storico*.⁵⁰

⁵⁰ *Ibidem*, pp.157-158. Per un approfondimento di questa tematica e del fraintendimento della temporalità hegeliana da parte di Koyrè prima e di Kojève poi si veda M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit.

Successivamente si vedrà che Kojève, partendo da questa distinzione criticherà il monismo del sistema hegeliano e accentuerà la differenza ontologica tra Natura e Spirito, sottolineando il ruolo dell'uomo, che, all'interno del mondo naturale, agisce attraverso la sua azione negatrice per la costruzione di un mondo storico.

Ora, invece, per proseguire nell'interpretazione di Koyré, è opportuno sottolineare l'importanza che riveste per l'autore russo, l'idea hegeliana del carattere realizzante della dialettica temporale, quando dice:

Ma arrestando il movimento incessante della dialettica temporale e sopprimendo l'inquieta tensione dell'istante, allora il tempo si "conclude", si compie e, compiendosi, è naturale che cada interamente nel passato. Solo il passato, infatti, è compiuto, e solo ciò che sfugge al futuro è veramente ed effettivamente passato. Il tempo concluso si distende, si arresta: al posto del movimento e della tensione abbiamo la "paralisi" e la distensione. Il "tempo" si allenta, si stende: invece d'una vivente "differenza" nell'interiorità, abbiamo a che fare con la dispiegata indifferenza d'un ordine di successione. Siamo dinanzi al tempo "reale": tempo delle cose, esteriorità, tempo divenuto esso stesso cosa, una *res*. Ma questo tempo paralizzato e dispiegato non è più tempo. La linea retta che lo simboleggia ne esprime la natura. Questo tempo, infatti, è *spazio*.⁵¹

Nella prospettiva della dimensione temporale della dialettica, ovvero della dialettica del tempo come dialettica dell'uomo, Koyré legge la dialettica hegeliana e la stessa *Fenomenologia dello spirito*, che si

⁵¹ *Ibidem*, pp. 158-159. Precedentemente Koyré ha sottolineato il fatto che Hegel non intende fare un esame della nozione astratta del tempo astratto, mostrato dalla fisica di Newton e Kant, il tempo delle formule e degli orologi, quello cioè spazializzato nella linea retta, definito dallo stesso Hegel nell'aggiunta al paragrafo 259 della Enciclopedia il tempo della natura. Scrive infatti il filosofo russo a proposito dell'analisi hegeliana: <<Si tratta di ben altro: del tempo "stesso", della realtà spirituale del tempo. Questo tempo non scorre uniformemente, non è né numero del movimento, né ordine dei fenomeni. È arricchimento, vita, vittoria. È esso stesso – diciamolo subito – spirito e concetto>>. *Ibidem*, p. 156. In entrambi i casi riportati e in tutto il saggio è evidente il riferimento di Koyré alla speculazione di Bergson e alla distinzione nel filosofo francese da un lato del tempo della matematica, della scienza e, in alcuni casi, della stessa filosofia, ridotto alla successione di istanti identici, il tempo che è spazio; dall'altro del tempo della vita, della coscienza, il tempo come mobilità, puro scorrere, durata.

configura, proprio per l'accento posto sul termine "umano", come applicazione concreta d'un modo d'analisi fenomenologica e con i caratteri di un'antropologia filosofica.⁵² Dice infatti:

È chiaro che la "dialettica" hegeliana è una fenomenologia. E ancora una volta è bastato a Hegel rendersi conto di quel che effettivamente faceva per concepire l'idea della *Fenomenologia dello spirito*, che, almeno nelle sue parti migliori, non è altro che una descrizione visionaria della realtà spirituale, un'analisi delle strutture essenziali dello spirito *umano*, della costituzione – nel e attraverso il pensiero e l'attività *dell'uomo* – del mondo *umano* in cui egli vive.⁵³

Nelle considerazioni successive del suo saggio Koyré, dopo aver ricordato che nel quaderno comprendente i corsi del 1803-04 Hegel appunta la famosa espressione *Geist ist Zeit*, lo spirito è tempo e il tempo è spirito, – tema che svilupperà in modo più ordinato e sistematico nelle lezioni del 1805-06 e nelle opere successive –, sottolinea, grazie all'acribia della ricostruzione testuale e ai puntuali rinvii tra i scritti hegeliani, come il filosofo tedesco ponga in rapporto l'eternità col tempo, la logica con la filosofia della storia. Tutto questo però porta, secondo Koyré, ad un'aporia della quale Hegel rimane prigioniero: infatti da un lato l'Assoluto si realizza nel tempo umano, costruito sul futuro, si compie nella dialettica storica e dunque presuppone una filosofia della storia; dall'altro il compimento del processo dell'Assoluto prevede la chiusura del sistema e quindi la fine del tempo umano, della dialettica storica, dunque la fine della storia. In conclusione, il carattere dialettico

⁵² Koyré sostiene che il procedimento del pensiero hegeliano si muove come un'analisi fenomenologica nell'accezione husserliana: dice infatti: «Usiamo questo termine nel significato conferitogli da Husserl. Infatti – cosa stranissima e inopinata – il metodo di Hegel è innanzitutto fenomenologico. La *Fenomenologia dello spirito* è una fenomenologia, nonché un'antropologia filosofica». *Ibidem*, p. 139 nota n. 24. È evidente come l'interpretazione di Koyré risenta dei motivi che caratterizzano l'hegelismo francese degli anni '30, nel quale, come si diceva, è possibile rintracciare motivi legati all'esistenzialismo, alla fenomenologia e al marxismo. Più avanti si vedrà che Kojève adopererà espressioni analoghe nei riguardi della speculazione hegeliana.

⁵³ *Ibidem*, p. 159.

del tempo rende possibile una filosofia della storia, ma nello stesso tempo il carattere temporale della dialettica rende impossibile una filosofia della storia: con queste parole pertanto Koyré termina il suo saggio:

Così, solo il carattere dialettico del tempo rende possibile una filosofia della storia, ma nello stesso tempo il carattere temporale della dialettica la rende impossibile dal momento che, lo si voglia o meno, la filosofia della storia ne costituisce un arresto. Non si può prevedere il futuro, e la dialettica hegeliana non ce lo consente, poiché la dialettica, espressione del ruolo creativo della negazione, ne esprime insieme la libertà. La sintesi è imprevedibile: è impossibile costruirla; si può solo analizzarla. La filosofia della storia, e – quindi – la filosofia hegeliana, il “sistema”, sarebbero possibili solo se la storia fosse terminata, se non ci fosse più futuro, se il tempo potesse fermarsi.

Può darsi che Hegel l’abbia creduto. Può darsi che abbia creduto che fosse non solo la condizione essenziale del sistema – solo sul far del crepuscolo la nottola di Minerva inizia il suo volo – ma anche che fosse già realizzata, che la storia fosse effettivamente terminata e che proprio per questo egli potesse – avesse potuto – suggellarla.⁵⁴

Dunque, il tentativo hegeliano di un Assoluto “compromesso”, sintesi di essere e divenire, teologia e storia, risulta fallire sotto l’analisi dettagliata dei manoscritti jenesi e dei passi corrispondenti della *Fenomenologia* e dell’*Enciclopedia*, operata da Koyré, per il quale la storia non finisce. Semmai la negazione della compiutezza della storia porta il filosofo russo a prendere atto non solo del fallimento del progetto di Hegel di costruzione di un sistema attraverso cui sussumere nell’unità dello Spirito la lacerazione del sapere del suo tempo, ma anche e soprattutto della crisi contemporanea dell’unità del pensiero.

L’aporia individuata da Koyré è in effetti la chiave di lettura per comprendere non solo l’interpretazione che Kojève darà di Hegel, ma la stessa filosofia kojeviana: entrambe si alimentano delle argomentazioni dello storico della scienza russo per trovare soluzioni alle problematiche

⁵⁴ *Ibidem*, pp.166-167.

rilevate e prospettare nuove visioni sul futuro.⁵⁵ Ma di questo si parlerà più avanti.

Ora, invece, si analizza il ruolo ricoperto da Alexandre Kojève all'interno dell'hegelismo francese, sottolineando l'impatto della sua lettura della *Fenomenologia dello spirito* sui suoi ascoltatori e non solo.

Dunque, nel capitolo precedente, lo si era lasciato alle prese con la scienza e con l'ateismo, lo si trova adesso a sostituire presso la Sezione di Scienze religiose dell'École Pratique des Hautes Études il suo connazionale Alexandre Koyré, in partenza per l'Università del Cairo dove rimarrà fino al 1939, per continuare le lezioni sulla filosofia religiosa di Hegel. Kojève dà vita a sei corsi dal 1933-34 al 1938-39, i quali, proseguendo l'interpretazione genetica koyreriana giunta agli scritti jenesi, si incentrano sulla lettura della *Fenomenologia dello spirito*. La scelta da parte di Koyré di lasciare a Kojève il proprio incarico, al di là dell'amicizia, trova la ragione più plausibile sull'orientamento fenomenologico e sulla comunanza degli interessi. La stretta collaborazione tra i due esuli russi si viene intensificando negli anni '30 anche attraverso l'attività editoriale della rivista «Recherches philosophiques», sulla quale entrambi pubblicano articoli e recensioni sulla fenomenologia, sull'esistenzialismo, sull'epistemologia, contribuendo in modo notevole alla diffusione delle nuove correnti filosofiche nell'ambiente accademico di Francia.⁵⁶

Con il solito stile irriverente Kojève ricorda quel momento a distanza di tempo, dicendo:

⁵⁵ Per una ricostruzione puntuale del debito di Kojève nei confronti di Koyré si vedano soprattutto: D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., pp.232-238; M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 35-46; G. Polizzi, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in AA.VV., *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 387-397.

⁵⁶ Per un dettagliato riferimento all'attività svolta da Kojève sulla rivista, alla quale viene chiamato a collaborarvi già dal secondo numero, si rimanda alla bibliografia, dove si trovano elencate in ordine cronologico tutte le recensioni a sua firma.

Quanto a Hegel provai a leggerlo. Lessi quattro volte per intero la *Fenomenologia dello spirito*. Mi accanivo. Non ne capii una parola. Ma un mio zio che vendeva formaggi morì, e fui rovinato. Un giorno nel 1933 Koyré, che teneva corsi su Hegel, dovette interromperli, e mi proposero di prendere il suo posto. Accettai. Ho riletto la *Fenomenologia* e solo quando sono arrivato al capitolo IV ho capito che si trattava di Napoleone. Ho iniziato le mie lezioni. Non preparavo nulla, leggevo e commentavo, ma tutto quello che scriveva Hegel mi sembrava luminoso. È vero, ho provato un piacere intellettuale eccezionale. Ed era straordinario parlare di Hegel davanti a Breton, Bataille, Lacan, Queneau ...⁵⁷

Nonostante il tono distaccato, tuttavia Kojève non mancherà di ricordare il suo debito nei confronti di Koyré, di cui ben conosceva le lezioni, avendole frequentate: così già nel riassunto del primo corso tenuto nel 1933-34, scrive al riguardo:

La mia trattazione è stata concepita come una prosecuzione del corso di Koyré sulla filosofia religiosa di Hegel. Koyré ha analizzato i testi anteriori alla *Fenomenologia dello spirito*. Io ho dedicato la mia trattazione allo studio della *Fenomenologia*, seguendo il metodo di interpretazione di Koyré e basandomi sulle idee guida del suo corso.

Si trattava, prima di tutto, di mettere in evidenza le idee religiose di Hegel. Il metodo di cui egli si serve nella *Fenomenologia* non consente però di isolare le parti religiose, ed è stato dunque necessario commentare l'insieme dell'opera. Sfortunatamente è stato possibile analizzare solo i primi tre capitoli e una parte del quarto.

La *Fenomenologia* si è rivelata un'antropologia filosofica. Più esattamente: una descrizione sistematica e completa, *fenomenologica* nel senso moderno (husserliano) del termine, degli atteggiamenti esistenziali dell'uomo, fatta in vista dell'analisi *ontologica* dell'Essere in quanto tale; analisi che costituisce il tema della *Logica*. Per quanto concerne in particolare la Religione, la *Fenomenologia* non è né una teologia oggettiva, né una storia delle religioni, né una psicologia del sentimento religioso. Quest'opera contiene la descrizione fenomenologica di tutti gli atteggiamenti religiosi che l'Uomo può assumere vivendo come essere storico nel Mondo spazio-temporale.⁵⁸

⁵⁷ G. Lapouge, *Entretien avec Alexandre Kojève*, cit.; tr. it. pp. 236-237.

⁵⁸ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, (Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par

Dalle parole di Kojève riecheggia quanto Koyré aveva sostenuto a proposito del metodo fenomenologico hegeliano e della *Fenomenologia dello spirito*, che nell'interpretazione dei due russi diventa un'antropologia filosofica, incentrata sull'uomo, sulla sua esistenza immersa nella storia e dove anche il fenomeno religioso viene letto in termini umani.⁵⁹ Per chiarire ulteriormente questo aspetto decisivo e quindi per intendere appieno sia la lettura kojeviana di Hegel sia, attraverso questa, la peculiarità che assume l'hegelismo francese, si legga quanto Kojève scrive nelle «Osservazioni preliminari» al primo corso dell'anno 1933-34, dove definisce il posto della *Fenomenologia dello spirito* nel «Sistema della Scienza»:

La *Fenomenologia* è una descrizione fenomenologica (nel senso husserliano del termine): il suo «oggetto» è l'uomo in quanto «fenomeno esistenziale»; l'uomo quale appare (*erscheint*) a se stesso nella e mediante la sua esistenza. E la stessa *Fenomenologia* è la sua ultima «apparizione». [...] Due tendenze nella *Fenomenologia*: da un lato, il monismo antico (predominante): e, dall'altro, il giudeo-cristianesimo (in Hegel la *Negatività* corrisponde alle idee cristiane di libertà, individualità, morte).

Il metodo di Hegel è una *astrazione eidetica* (Husserl). Egli considera un uomo concreto, un'epoca concreta, ma per scoprirvi la *possibilità* (cioè l'«essenza», il «concetto», l'«idea», ecc.) che in essa si realizza (quindi Hegel non fa nomi di persona).

Raymond Queneau), Gallimard, Paris 1947 (2^a ed. 1968); tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996; da ora il libro sarà citato come *ILH*.

Il testo integrale dei corsi 1933-1934 e 1934-35 era stato tradotto da P. Serini con il titolo *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948 e 1991², con un nuovo saggio introduttivo di Remo Bodei. In *ILH*, pp. 72-73.

⁵⁹ A proposito del sentimento religioso Koyré nel saggio sull' Hegel jense scrive: <<Ciò che, secondo noi, si spiega abbastanza facilmente dato che Hegel, al contrario di Schelling, è perfettamente sprovvisto di qualsiasi sentimento della natura, non meno che di sentimento religioso. Bisognava, infatti, esser completamente privi di un sentimento religioso per scrivere la *Filosofia della religione*, e, d'altra parte, bisognava essere... ingenui come Georg Lasson per non averlo rivelato ed aver visto in lui un bravo e pio protestante. I contemporanei e i diretti scolari di Hegel furono molto più avveduti>>. In A. Koyré, *Hegel a Jena*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 138, nota n. 27.

Per Hegel, l'essenza non è indipendente dall'esistenza; né l'uomo esiste fuori dalla storia. La *Fenomenologia* di Hegel è dunque «esistenziale» come quella di Heidegger. Ed essa deve servire come base per un'ontologia. [...]

Indipendentemente da ciò che pensa Hegel, la *Fenomenologia* è un'antropologia filosofica. Il suo tema è l'uomo in quanto realtà umana, l'essere reale nella storia. Il suo metodo è fenomenologico nel senso moderno del termine. Quest'antropologia non è dunque né una psicologia, né un'ontologia. Essa vuole descrivere l'«essenza» integrale dell'uomo, vale a dire *tutte* le «possibilità» umane (cognitive, affettive, attive). Un'epoca, una cultura data realizzano in atto (effettivamente) soltanto *una* «possibilità». ⁶⁰

Ma, tornando al debito di Kojève con Koyré, il primo richiamerà alla memoria l'insegnamento del secondo anche molti anni dopo, quando nel 1956 scriverà la *Préface al Système du Savoir*, ⁶¹ un progetto di esposizione enciclopedica di tutta la storia della filosofia interpretata con

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 49-50. Kojève critica Husserl per non aver compreso appieno il significato del metodo hegeliano. Scrive infatti: «Non è il caso di insistere sul carattere del metodo non-dialettico di Hegel. Non c'è molto da dire. E quel che se ne potrebbe dire è già stato detto da Edmund Husserl a proposito del suo metodo «fenomenologico», che egli ha avuto il grande torto di contrapporre al metodo hegeliano senza conoscerlo. Infatti, il metodo hegeliano non è in realtà niente altro che il metodo chiamato oggi «fenomenologico»»: in *ILH*, p.583. Questa concezione era stata espressa da Koyré nel suo saggio *Hegel a Jena*. Sul rapporto tra Husserl e Kojève si veda L. Franco, *Husserl e Kojève: appunti per un confronto fra tempo e storia*, in «Fenomenologia e società», nn. 2-3, pp. 244-256.

⁶¹ Kojève non si limita a leggere la *Fenomenologia dello spirito*: egli si propone di rileggere tutta la storia della filosofia occidentale attraverso le categorie interpretative hegeliane e di aggiornarle a distanza di cento anni dalla morte del filosofo tedesco. La *Préface al Système du Savoir*, scritta nel 1956 rimane inedita fino al 1980, quando viene pubblicata dalla rivista «Commentaire». La *Préface* è stata poi ripubblicata all'inizio di *Le Concept, le Temps et le Discours*, un testo fondamentale di Kojève, scritto dal 1952 al 1956 e pubblicato solo nel 1990. Esso raccoglie due Introduzioni, l'*Introduction psychologique du Concept* e l'*Introduction logique du Temps*, a quel Sistema del Sapere che egli non completa. La terza *Introduction*, nel progetto kojéviano, avrebbe dovuto essere una storia della filosofia da Talete a Hegel. Di questa terza Introduzione, in effetti, egli scrive alcune parti: ovvero i tre volumi dal titolo *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, dedicati alla storia della filosofia antica dai Presocratici a Proclo, oltre 1200 pagine che Kojève detta nel 1953, costretto dalla tubercolosi a interrompere la sua attività ministeriale, di cui solo il I volume viene pubblicato da Gallimard, Paris 1968; gli altri due volumi saranno pubblicati postumi nel 1972 e nel 1973 [in traduzione italiana c'è l'*Introduzione* generale ai tre volumi, pubblicata alle pp. 1-185 del I volume, apparsa con il titolo *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, a cura di M. Filoni, Neri Pozza, Milano 2005]; e il saggio su Kant, scritto nel 1952 ma pubblicato postumo nel 1973, sempre da Gallimard.

le categorie hegeliane, cui egli si dedicherà gli anni successivi, ma rimasto incompiuto e a lungo inedito. Queste le sue parole:

Devo tuttavia segnalare che non avrei certamente profittato delle lezioni di Koyré come invece ho potuto fare se non avessi disposto di una “cultura generale” molto vasta (e di carattere enciclopedico”) e di una conoscenza approfondita dei classici della storia della filosofia (compresi quelli dell’India e della Cina). Ma neppure tutto ciò sarebbe stato sufficiente se non avessi letto *Sein und Zeit* di Heidegger.⁶²

Dunque, in questo passo, meglio che in altri, l’autore russo esplicita chiaramente il suo percorso filosofico e intellettuale per la comprensione di Hegel, la quale si giova oltre che della conoscenza delle filosofie occidentale e orientale anche delle recenti letture contemporanee, in particolare di quella di Heidegger. In un passo tratto dal testo integrale di quattro lezioni (VI-IX) del corso dell’anno 1934-1935, riunito nell’«Appendice I» dell’*Introduction* sotto il titolo *La dialettica del reale e il metodo fenomenologico di Hegel*, Kojève afferma esplicitamente che la *Phänomenologie des Geistes* sarebbe inintelligibile senza la lettura di *Sein und Zeit*. Ma le riflessioni kojeviane presentano ben altri spunti di riflessione sul significato della filosofia heideggeriana in relazione non solo alla lettura di Hegel ma anche alla stessa speculazione di Kojève. Pertanto, si ritiene opportuno riportare per intero quanto dice l’autore, per poterlo poi commentare:

Da sempre, ci sono stati uomini che hanno negato Dio e la sopravvivenza. Ma Hegel è il primo ad aver tentato una compiuta *filosofia* atea e finitistica in riferimento all’Uomo (per lo meno nella grande *Logik* e negli scritti anteriori). Non solo egli ha dato una descrizione corretta dell’esistenza umana *finita* sul piano «fenomenologico», il che gli ha permesso di servirsi senza contraddizione delle categorie fondamentali del pensiero giudaico-cristiano. Egli ha anche tentato (in verità, senza riuscirvi completamente)

⁶² A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir* (1952-1956), Gallimard, Paris 1990, pp. 32-33.

di completare questa descrizione con un'analisi metafisica e ontologica, anch'essa radicalmente atea e finitistica. Ma pochissimi dei suoi lettori hanno compreso che la dialettica significava, in ultima analisi, l'ateismo. – Dopo Hegel, l'ateismo non si è mai più innalzato al livello metafisico e ontologico. Ai nostri giorni Heidegger è il primo ad aver avviato una compiuta filosofia atea. Ma non sembra che l'abbia spinta al di là dell'antropologia fenomenologica sviluppata nel primo volume di *Sein und Zeit* (il solo apparso). Questa antropologia (indubbiamente notevole e autenticamente filosofica) non aggiunge, in fondo, nulla di nuovo all'antropologia della *PhG* (che probabilmente non sarebbe mai stata compresa se Heidegger non avesse pubblicato il suo libro); ma l'ateismo o il finitismo ontologico vi sono implicitamente affermati in maniera perfettamente conseguente. Il che non ha impedito a certi lettori, del resto competenti, di parlare di una teologia di Heidegger e di trovare nella sua antropologia una nozione di sopravvivenza.⁶³

Dunque, se Heidegger è fondamentale per capire Hegel, come detto nell'espressione precedente, è vero anche il contrario, Hegel è fondamentale per capire Heidegger. Questa sorta di circolo ermeneutico è presente nelle parole con cui Kojève recensisce su le «Recherches philosophique» il libro di Alfred Delp su Heidegger dal titolo *Tragische Existenz*, riportate qui sotto:

Les idées heideggériennes que l'on veut expliquer par l'influence de Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, etc., se trouvent toutes chez Hegel, notamment dans sa *Phänomenologie des Geistes* et dans ses écrits antérieurs. Il se peut – et il est même probable – que ce n'est pas là que Heidegger est allé les chercher. Mais c'est là, et là seulement, qu'elles apparaissent sous leur forme vraiment philosophique. Ce n'est qu'en la confrontant avec l'œuvre de Hegel qu'on peut comprendre et apprécier la portée *philosophique* de l'œuvre de Heidegger, et découvrir ce qu'elle comporte de véritablement nouveau. En fait le volume I de *Sein und Zeit* n'est qu'une tentative de reproduire – en la rectifiant – l'anthropologie phénoménologique (“existentielle”) de la *Phänomenologie des Geistes*, en vue d'une ontologie [...] devant remplacer l'ontologie faussé de la *Logik* de Hegel.⁶⁴

⁶³ *ILH*, p. 654 nota n.1.

⁶⁴ A. Kojève, recensione all'opera di Alfred Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (1935), in «Recherches philosophiques», vol. 5, pp. 415-19 (1935-1936). Cfr. anche le recensione a Adolf Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie* (1934), «Recherches philosophiques», vol. 4, pp. 400-02 (1934-1935); e a Alois Fischer, *Die*

Ora, al di là della prossimità o meno tra i due pensatori tedeschi, alcuni interpreti, a cominciare dallo stesso Wahl, si pongono il problema se Kojève legga Hegel alla luce di Heidegger o Heidegger alla luce di Hegel. Il filosofo francese è convinto che l'interpretazione kojéviana di Hegel avvenga sulla scorta del pensiero di Heidegger tanto da intitolare un paragrafo del suo saggio del 1955 dedicato all'*Introduction* kojéviana e già ricordato, «Un Hegel postheideggeriano».⁶⁵ In effetti, si è convinti del contrario, ovvero che l'autore russo commenti il filosofo esistenzialista con la lente hegeliana.⁶⁶ semmai si può parlare di un doppio binario che va da Hegel a Heidegger ma per tornare a Hegel. In tal senso si trovano vari passi nell'*Introduzione* in cui Kojève critica la speculazione heideggeriana proprio in virtù di quella hegeliana. Oltre al precedente si riporta il seguente brano:

Heidegger ha ripreso i temi hegeliani della Morte, ma trascura i temi complementari della Lotta e del Lavoro; perciò, la sua filosofia non riesce a render conto della Storia. Marx conserva i temi della Lotta e del Lavoro, e la sua filosofia è perciò essenzialmente «storicista», ma trascura il tema della morte (pur ammettendo che l'uomo è mortale); ecco perché non vede (e certi «marxisti» ancor meno) che la Rivoluzione è non solo di fatto, ma anche e necessariamente, cruenta (tema hegeliano del Terrore).⁶⁷

Dunque, si confrontino i due passi tratti dall'*Introduction* in cui Kojève paragona Hegel e Heidegger su due temi cruciali per la

Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken (1935), «Recherches philosophiques», vol. 6, pp. 396-97 (1936-1937). Vale la pena ricordare che in quegli stessi anni anche Herbert Marcuse legge la filosofia di Hegel come un'antropologia dai caratteri heideggeriani e marxisti. Cfr. H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1932; tr. it. *L'ontologia di Hegel e la formazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

⁶⁵ J. Wahl, *A proposito dell'Introduzione alla Fenomenologia di Alexandre Kojève*, in Ciampa e Di Stefano, a cura di, *Sulla fine della storia*, cit., pp. 47-69.

⁶⁶ Cfr. D. Janicaud, *Heidegger en France*, vol.I, Albin Michel, Paris 2001, p.90.

⁶⁷ *ILH*, p. 717 nota n.1.

definizione del suo stesso pensiero. Nel primo Kojève sottolinea il fatto che i due filosofi tedeschi hanno in comune il tema della descrizione fenomenologica dell'esistenza umana, vale a dire, di una filosofia finita e atea: in questo senso, però, l'antropologia di *Sein und Zeit* non aggiunge nulla a quella della *Phänomenologie des Geistes*. Nel secondo Kojève indica l'affinità di entrambi nel concetto della morte, con il limite da parte di Heidegger di non declinarlo nei termini dell'azione negatrice della lotta o del lavoro ovvero della storia.⁶⁸ Perciò, a guardar bene il paragone tra Hegel e Heidegger pende a favore del primo. Ma, al di là di qualche rilievo, ciò che va sottolineato è che comunque Heidegger rappresenta una chiave interpretativa di cui Kojève si serve per la sua lettura hegeliana e attraverso cui egli propone una visione nuova all'interno dell'hegelismo francese, precedentemente esaminato, di Wahl o dello stesso Koyré. Non solo: Heidegger rappresenta per Kojève il filosofo che dopo Kant propone la costruzione di un'ontologia dualistica, di cui una qualche anticipazione egli vede in *Essere e tempo*, per la distinzione che vi è tracciata dell'ente umano dagli altri enti. L'influenza del pensiero heideggeriano su quello kojéviano, argomento particolarmente studiato dalla critica storiografica,⁶⁹ va individuata, perciò, nel proposito di Kojève di superare l'*impasse* hegeliana per cui Hegel, posta la dialetticità della Totalità, la estende ai suoi due elementi fondanti, la Natura e l'Uomo. Nella lunga nota dell'«Appendice I» *La dialettica del reale e il metodo fenomenologico in Hegel*, Kojève, dopo

⁶⁸ Il fatto che Heidegger concepisca l'esistenza umana soltanto come finita senza costituirsi anche in relazione con l'altro, e la morte come necessità biologica, porta Filoni a dire: «Per questo la filosofia di Heidegger corre il rischio di diventare un'antropologia naturalista che non può far altro che condurre a un'ontologia dell'essere naturale: ontologia incapace di render conto delle realtà umane esistenziali che Heidegger stesso vorrebbe analizzare nella loro costituzione». In M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 214.

⁶⁹ Per l'approfondimento del rapporto Kojève-Heidegger in ambito italiano si vedano gli studi di: M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 46-72; M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., pp. 208-214; M. Vespa, *Temporalità e negazione: Kojève, Heidegger e la Fenomenologia dello spirito*, «Archivio di Filosofia», nn. 1-3, pp. 853-878 (1996).

aver evidenziato la difficoltà del sistema hegeliano, che cadrebbe nuovamente nel monismo ontologico dei Greci, egli richiama Heidegger e l'ontologia dualistica. Questo passo può essere esemplificativo per inquadrare il problema del rapporto Kojève-Heidegger nella corretta prospettiva e comprendere l'intento da cui muove Kojève per la definizione del suo dualismo dialettico:

Il primo tentativo (d'altronde, assai insufficiente) di un'ontologia (o, più esattamente, di una metafisica), *dualistica* («identica» e «dialettica») è stato fatto da Kant; e in questo sta la sua grandezza senza eguali, paragonabile a quella di Platone, che ha posto i principi dell'ontologia (monista) «identica». Dopo Kant, Heidegger sembra sia stato il primo a porre il problema d'una duplice ontologia. Non si ha l'impressione che egli sia andato al di là della *fenomenologia* dualista svolta nel primo volume di *Sein und Zeit* (che è solo un'introduzione all'ontologia che dev'essere posta nel secondo volume, non ancora apparso). Ma ciò basta a farlo riconoscere come un grande filosofo. Quanto all'ontologia dualistica, essa sembra essere il principale compito filosofico dell'avvenire. Non è finora stato fatto quasi nulla.⁷⁰

In conclusione, si può affermare che tanto l'Hegel della *Fenomenologia dello spirito* quanto l'Heidegger di *Essere e tempo* rappresentino i due presupposti essenziali nella costruzione dell'antropologia filosofica di Kojève all'insegna dei caratteri dell'ateismo.

Dunque, si torni al corso che Kojève, poco più che trentenne, inizia nell'estate del 1934 e proseguirà fino al tragico 1939 ogni lunedì pomeriggio alle 17.30 nel prestigioso istituto, davanti ad un uditorio di studenti tra i quali si annoverano i nomi di: Raymond Queneau, George Bataille, Jacques Lacan, Éric Weil, Maurice Merleau-Ponty, André Breton, Raymond Aron, Roger Caillois, Denyse Harari, padre Fessard, Robert Marjolin.⁷¹ Per un caso o per un'astuzia della ragione, come

⁷⁰ *ILH*, pp. 604-605, nota n. 1.

⁷¹ L'elenco completo dei partecipanti al corso anno per anno si trova in D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p.238.

suggerisce Vegetti,⁷² l'inizio del seminario avviene contemporaneamente alla pubblicazione del saggio *Heidegger et Kierkegaard* di Wahl; la coincidenza cronologica gioca a favore del russo accentuandone l'originalità interpretativa nel panorama dell'hegelismo francese. E, in effetti le sue lezioni, incentrate sulle figure del «Signore» e del «Servo», sulle nozioni di «desiderio» e «riconoscimento», «lavoro» e «morte», sui temi come «fine della storia», «Stato universale e omogeneo», «saggezza», suscitano interesse e seguito tra le migliori menti della cultura francese del primo dopoguerra. Kojève fa confluire, con un commento colto, audace, a volte spregiudicato, sul testo di Hegel tematiche mutate da Husserl e da Heidegger, inaugurando quella che dal 1945 sarà chiamata la generazione delle «tre H». Non solo, nelle sue riflessioni passato e presente, Oriente e Occidente, teologia e scienza, si intrecciano in un discorso lucido e penetrante, che coglie relazioni e fratture, concordanze e dissonanze e che attraverso la forza del *logos* mira alla costruzione di un sistema filosofico.

Perciò sono molti i commentatori che indicano nella lettura profonda e incisiva di Kojève la vera e propria riscoperta francese di Hegel: secondo Descombes «Cette renaissance semole due a deux raisons principales. L'une est le regain d'intérêt pour le marxisme, à la suite de la révolution russe... L'autre raison est l'influence du cours prononcé par Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études à partir de 1933 et qui se prolongera jusqu'en 1939».⁷³ Nel loro saggio, significativamente intitolato *De Kojève à Hegel*, Jarczyk e Labarrière sottolineano la svolta dell'interpretazione kojéviana nel panorama francese: scrivono infatti: «Avec lui, voici le personnage clé, celui dont l'influence sur le demi-siècle suivant fut décisive, celui au travers duquel

⁷² Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 13-14: «Questa coincidenza cronologica, frutto di una astuzia ironica della ragione, enfatizza il carattere rivoluzionario e provocatorio con cui il pensiero del filosofo russo si impone nello scacchiere delle precedenti ermeneutiche hegeliane».

⁷³ V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, Ed. Minuit, Paris, 1979, pp. 21-22.

nombre de nos contemporains perçoivent encore la philosophie de Hegel>>.⁷⁴ Per aggiungere poco dopo:

Comunque sia, è difficile comprendere i giudizi favorevoli o sfavorevoli a Hegel che si incontrano in Weil, Aron, Fessard, Lacan o Merleau-Ponty, per non citare che questi, senza trovarsi innanzi all'immagine forgiata nel crogiolo kojeviano; si può dire senza partito preso che l'Hegel al quale la cultura francese, per circa mezzo secolo, ha avuto accesso è stato, in modo praticamente esclusivo, "l'Hegel di Kojève".⁷⁵

In Italia, Remo Bodei, uno degli studiosi più attenti all'opera kojeviana, osserva che l'hegelismo di Kojève è così «onnipervasivo» e «eterodosso» rispetto alla tradizione francese da «<<risultare paradossalmente atipico, quasi un'altra filosofia che si formava per coagulazione attorno al nome di Hegel, pur presentandosi come l'unica interpretazione di essa>>».⁷⁶

Dunque, nell'analisi kojeviana la *Fenomenologia* diventa tutt'altra opera rispetto a quella esposta da Wahl e da cui si è iniziata la riflessione sull'hegelismo francese: non solo perché dopo Kojève è impossibile sostenere un'interpretazione religiosa della storia, ma anche e soprattutto perché, come ricorda Filoni: «<<Religione, finitezza, trascendenza, il dolore della lacerazione, tra mondano e assoluto: *il Novecento in Hegel*, questo diviene la *Fenomenologia* sotto la lente kojeviana>>».⁷⁷

Solo un rapido accenno alla differenza tra Kojève e Wahl per comprendere l'originalità dell'analisi del primo e dunque la fascinazione esercitata sui suoi ascoltatori durante i corsi del seminario. Nonostante entrambi insistano sui temi antropologici della speculazione hegeliana e indichino i limiti dell'ontologia hegeliana nell'impossibilità di un'interpretazione unitaria del mondo storico e del mondo naturale, la

⁷⁴ G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, cit., p. 28.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁷⁶ R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, introduzione a A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1991, p. VII.

⁷⁷ M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p.17.

distanza tra i due è evidente sia nella scelta dei contenuti sia nella generale interpretazione della *Fenomenologia*. Innanzitutto la figura del servo, centrale in tutti e due, viene letta da Wahl come coscienza infelice consapevole della propria tragica esistenza, da Kojève come coscienza della propria libertà da realizzare attraverso lavoro; in secondo luogo la concezione del sapere assoluto è inteso dall'autore francese come aspirazione alla conciliazione di tempo ed eternità, da quello russo come consapevolezza della libertà umana; infine l'idea di storia nella concezione wahliana è vista come soteriologia e teofania, in quella kojéviana come inizio e fine dell'uomo stesso. Si può dunque concludere con le parole di Valentini, il cui lavoro di comparazione tra i vari interpreti dell'hegelismo francese, risulta ancora un valido strumento di ricerca:

Se Jean Wahl teologizza Hegel, Kojève pretende invece di deteologizzarlo. Per Kojève Hegel è ateo e il suo Spirito altro non è che l'uomo-nel-mondo. La *Fenomenologia*, che quasi esclusivamente Kojève prende in considerazione, descrive un processo storico che giunge a un punto di arrivo e durante il quale l'uomo progressivamente riassorbe in sé una serie di contenuti spirituali che aveva proiettato al di fuori in forma di trascendenza, onde il sapere assoluto altro non è che la consapevolezza della libertà umana. [...]

Come è chiaro, Kojève fa una lettura puntualmente inversa a quella di Wahl: per Wahl l'uomo si *india*, cioè ascende verso l'Uno, per Kojève il processo è lo stesso, solo che avviene "in terra" e l'uomo invece di conquistare la divinità conquista la edenica innocenza.⁷⁸

Il contesto nel quale si svolge il seminario,⁷⁹ divenuto in breve tempo leggendario, è più volte ricordato dai protagonisti e dagli interpreti e dà la possibilità di cogliere la seduzione esercitata da questo intellettuale eccentrico e straordinario, venuto da lontano. Pertanto, qui di seguito si riportano soltanto le testimonianze più suggestive affidate ad

⁷⁸ F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, cit., p. 281 e p. 283.

⁷⁹ Per una descrizione del clima culturale parigino di quel periodo si veda M. Ciampa, *Animali poststorici*, post-fazione in AA.VV., *Sulla fine della storia*, cit., pp. 129-148.

alcuni di coloro che furono affascinati e dall'uomo e dallo studioso. Così Bataille rievoca quelle lezioni che lo lasciavano sfinite e annientato e in un testo del 1954, *Hegel, la morte e il sacrificio*, una sorta di «estratto da uno studio sul pensiero fondamentalmente hegeliano di Alexandre Kojève», dice:

La stretta adesione all'impeto travolgente dell'Azione negatrice imprime su di lui un carattere di finitezza e di morte. Nell'ascoltarlo sembra che la morte stessa abbia parlato questo linguaggio disinvolto, tagliente, animato da un moto implacabile: la sua parola ha l'impotenza e, nello stesso momento, l'onnipotenza e, nello stesso momento, l'onnipotenza della morte.⁸⁰

Raymond Aron, parlando di Kojève, la persona più intelligente che avesse mai conosciuto, a proposito della sua *vis oratoria*, scrive:

Kojève cominciava con il tradurre qualche riga della *Fenomenologia*, insistendo su determinate parole, poi parlava, senza un appunto, senza imbrogliarsi mai su una sillaba, in un francese impeccabile a cui un accento slavo aggiungeva un tocco d'originalità e una seduzione convincente. Affascinava un uditorio composto da superintellettuali inclini al dubbio e alla critica. Perché mai? Il talento, il virtuosismo dialettico c'entravano di sicuro. Non so se l'arte dell'oratore si conservi intatta nel libro che documenta l'ultimo anno del corso, ma quell'arte, che non aveva niente a che fare con l'eloquenza, era strettamente legata al soggetto e alla sua persona. Il soggetto era, insieme, la storia universale e la *Fenomenologia*. Attraverso la seconda, la prima si illuminava. Tutto assumeva un senso. Neppure coloro che diffidavano della provvidenza della storia, che sospettavano l'artificio dietro l'arte, resistevano al mago; sul momento l'intelligibilità che conferiva ai tempi e agli avvenimenti serviva a se stessa da prova.⁸¹

In questo modo Denyse Harari, anch'ella frequentatrice del seminario, ricorda l'atteggiamento ironico e nello stesso tempo serio del filosofo russo:

⁸⁰ G. Bataille, *Hegel, la morte e il sacrificio*, «Deucalion», n. 5 (1955); tr. it., *Hegel, la morte, il sacrificio*, in AA.VV., *Sulla fine della storia*, cit., pp. 71-93.

⁸¹ R. Aron, *Mémoires*, Julliard, Paris 1983; tr. it. *Autobiografie e memorie*, Mondadori, Milano 1984, pp. 95-103.

Kojève era allo stesso tempo molto modesto e sicuro di sé. Diceva sorridendo: «Sono un genio, va bene. Questo infastidisce sempre la gente, ma se lo dico è perché è vero!» E di seguito spiegava che il genio consisteva nel vedere le cose in una maniera diretta, e arrivare a ricostruire l'approccio immediato di un bambino. E sconcertava giustamente le persone dando su tutto uno sguardo nuovo. [...] Alla fine, [il suo discorso] diventava evidente, era chiaro. Non si avevano più domande da porre, perché tutto era stato spiegato.⁸²

Allan Bloom, allievo di Leo Strauss e autore del noto *The Closing of the American Mind*, non era stato allievo di Kojève per ragioni anagrafiche e geografiche e tuttavia ne subisce il fascino, quando viene ricevuto dal filosofo russo, ormai alta carica nell'Amministrazione francese. Ecco il suo ricordo:

Quando lasciai Chicago per il mio primo viaggio a Parigi nel 1953, Leo Strauss mi disse: «Vada a trovare Kojève. Come Mefistofele nel *Faust*, ama parlare ai giovani». Al nostro primo incontro al Ministero degli Affari economici, a Quai Branly – dove, burocrate-re, egli presiedeva alla fine della storia – io fui sedotto. Il suo splendore, il suo spirito, la sua insolenza, il suo portamento romantico, le voci vagamente scandalose che circolavano sulla sua vita privata, tutto in quest'uomo enigmatico era fatto per incantare un giovane ancora sedotto dal fascino dell'idea d'«intellettuale». [...] Ricordo i numerosi incontri, nel suo ufficio dove s'attardava per ore, o nei diversi ristoranti esotici e a buon mercato. La conversazione era interrotta, appassionante, e terribilmente divertente. Ho ancora la tovaglia di carta di un ristorante vietnamita sulla quale aveva fatto uno schizzo del sistema completo della scienza assoluta, fra le macchie di salsa. Tutto era pittoresco. Era un personaggio da romanzo. Fui, e resto, affascinato dall'uomo. Ma, con il senno del poi, credo che a dispetto di questa facciata era essenzialmente un uomo che desiderava conoscere, conoscere per amore della conoscenza, indifferente a ogni altra considerazione. Quando parlava di ciò che era veramente importante ai suoi occhi, quest'uomo apparentemente sofisticato diventava infantile e candido, totalmente preso nell'attività del pensiero, tremendamente serio nel suo gioco. Molto di ciò che lo rendeva interessante, nel senso volgare del termine (certi dicevano che la sua vocazione era d'*épater le bourgeois*), non era che un modo di proteggersi dal mondo degli intellettuali e dei professori. In realtà era più colto di chiunque, e il suo

⁸² D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 28.

sapere era frutto del più duro lavoro. Si sforzava di raggiungere il genere di sapere assoluto che possedeva Hegel, nella misura in cui tale sapere è ancora possibile. Ma era modesto nel suo studio, e lo perseguiva per se stesso, spinto da un'imperiosa necessità interiore.⁸³

Ma, si trovano anche testimonianze di senso contrario: è questo il caso di Louis Althusser, che, come Bloom, non aveva seguito le lezioni kojeviane, ma che, a proposito del suo incontro con Kojève, ne riporta un'impressione diametralmente opposta. Dice, infatti:

Naturalmente sapevo per quali vie Hegel e Marx fossero stati introdotti in Francia: attraverso Kojevnikov (Kojève), emigrato russo investito di alte responsabilità dal ministero dell'Economia. Un giorno lo andai a trovare nel suo ufficio ministeriale per invitarlo a tenere una conferenza all'École. Venne, uomo di viso e capelli neri pieno di malizie teoriche infantili. Lessi tutto ciò che aveva scritto e in breve mi convinsi che quell'uomo – da tutti, Lacan compreso, appassionatamente ascoltato prima della guerra – non aveva capito proprio niente di Hegel e di Marx... Non capivo come, al di là della totale ignoranza francese di Hegel, Kojève avesse potuto incantare a quel modo i suoi ascoltatori: Lacan, Bataille, Queneau e tanti altri.⁸⁴

Di certo la personalità di Kojève è tale da non lasciare indifferenti. La breve rassegna di testimonianze può forse contribuire, insieme al presente lavoro, a dare un sommario ritratto di Kojève, su cui si diffusero nel tempo anche varie leggende, e che rimane per certi versi un enigma.

Fuori dagli schemi accademici, non riveste il ruolo del professore della Sorbonne, semmai quello del personaggio da romanzo,⁸⁵

⁸³ A. Bloom, *Kojève, le philosophe*, «Commentaire», n. 9, pp.116-120 (1980); A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, New York 1987; tr. it., *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano 1988.

⁸⁴ L. Althusser, *L'avvenire dura a lungo*, Guanda, Firenze 1992, pp. 185-186.

⁸⁵ Il romanzo di Queneau *Loin de Rueil* del 1944 fa riferimento al luogo dove Kojève venne mobilitato nel 1939 allo scoppio della seconda guerra mondiale. Questo, insieme a *Pierrot mon ami* (1942) e *Le dimanche de la vie* (1952) saranno recensiti da Kojève col titolo *Les romans de la sagesse*, in A. Kojève, *Les romans de la sagesse*, «Critique», n. 60, p. 389 (1952); tr. it. *I romanzi della saggezza. Raymond Queneau*, in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., p. 101-114.

nondimeno determina le sorti di più generazioni di studiosi. Pur intraprendendo una brillante carriera che lo porterà a far parte di un'élite internazionale, non abbandonerà mai la filosofia, continuando a studiare e ad essere un punto di riferimento degli intellettuali più importanti del secondo dopoguerra. In varie circostanze sostiene di essere un fannullone ma scrive migliaia di pagine; dice di essere vanitoso ma non pubblica che qualche articolo o a seguito della sollecitazione dei suoi amici, primo tra tutti Queneau; afferma di essere uno snob, ma lotta con azioni concrete per i diritti economici e sociali dei Paesi più poveri. E ancora: da funzionario zelante dello Stato francese alimenta il dubbio di essere una spia al servizio di Stalin: quando questi morì pare abbia detto: <<Ho perso un amico!>>; si definisce la “coscienza di Stalin” ma stringe amicizie profonde tra i Gesuiti, con i quali intrattiene una costante frequentazione. Insomma, un enigma in cui le contraddizioni rimangono tali, forse, verrebbe da suggerire, per chi non sia sufficientemente hegeliano! Allora vale la *boutade* che spesso citava: <<*La vie humaine est une comédie. Il faut la jouer sérieusement*>>.

In ogni caso il multiverso orizzonte di Kojève ancora oggi suscita vasto interesse tra gli studiosi e tante sono le pubblicazioni di suoi inediti e di interpretazioni storiografiche che in questi anni hanno alimentato e alimentano il dibattito su di lui in Italia e all'estero. Il motivo di tanta partecipazione è ben riassunto dalle parole di Salvadori:

Occorre infatti dire che Kojève era un intellettuale e un uomo assolutamente fuori dal comune, un personaggio straordinario; e non solo perché resta uno dei più grandi studiosi di Hegel del '900, ma anche – vorrei dire soprattutto – perché la sua vita non fu consacrata, in modo esclusivo, né a Hegel, né alla Filosofia, né – tanto meno – all'Università. Sicché il suo “curriculum” differisce completamente dalla normale carriera accademica di Wahl, Hyppolite e del suo stesso “maestro” Koyré.⁸⁶

⁸⁶ R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, cit., p. 113.

Tornando al commento di Kojève, va sottolineato che esso non si limita a segnare in modo decisivo l'hegelismo francese, ma anche la stessa filosofia francese. Secondo Carlo Sini il valore del corso o, meglio, l'apporto teorico di Kojève alla speculazione della Francia degli anni '30 consiste proprio nell'introduzione del pensiero della differenza, argomento centrale di tutta l'età contemporanea, che si impone a partire dalle famose lezioni di Kojève sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, lette in chiave esistenzialistica.

Non solo: l'interpretazione hegeliana di Kojève è destinata a influenzare la formazione filosofica di due generazioni di studiosi, quella delle «tre H», Hegel, Husserl, Heidegger, prima della guerra, e quella dopo la guerra, nota secondo l'espressione di Ricoeur, «dei tre maestri del sospetto», Marx, Nietzsche, Freud.⁸⁷ Così Descombes fa intendere che l'Hegel di Kojève rappresenterebbe in qualche modo il *trait d'union* tra le due, quando dice:

Dans la version qu'en donne Kojève, la pensée hégélienne présente certains traits qui pouvaient séduire un nietzschéen: elle a quelque chose d'aventureux et de risqué, elle met en danger la personne même du penseur, son *identité*, elle se porte au-delà de la mesure communément reçue du bien et du mal.⁸⁸

In questo senso risulta più esplicito il giudizio di Drury Shadia, convinto che:

⁸⁷ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, libro I, cap. II, § 3. Scrive l'autore: «Se risaliamo alla loro intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza "falsa". Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Descartes sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, è senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza».

⁸⁸ V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, cit., p. 26.

Kojève's influence was not limited to those who attended his lectures. Leading figures of postmodernism such as Michel Foucault and Jacques Derrida also pay tribute to him and are deeply indebted to his reading of Hegel.⁸⁹

E anche il su citato Derrida afferma chiaramente che la lettura kojéviana diventa una tappa obbligata per la comprensione di Hegel e della filosofia francese:

La lettura neomarxista e para-heideggeriana della *Fenomenologia dello spirito* da parte di Kojève è interessante. Chi lo contesterà? Essa ha giocato un ruolo formatore non trascurabile, sotto molti aspetti, per una generazione di intellettuali francesi, subito prima e subito dopo la guerra.⁹⁰

A ben vedere, allora, l'eredità di Kojève si palesa, questa volta sì per un'ironica astuzia della ragione, anche in coloro che, a partire dagli anni '60, costruiscono filosofie come lo strutturalismo, la differenza ontologica, il postmoderno, nell'ottica evidente di un comune antihegelismo più volte apertamente dichiarato. A proposito della diffusa reazione antihegeliana di quel periodo Foucault dichiara nella lezione inaugurale al Collège de France del 1970: << Toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel >>.⁹¹ Dello stesso avviso Deleuze dice: <<Tutti questi segni ["differenza ontologica", "strutturalismo", "nuovo romanzo"...] possono essere ricondotti a un antihegelismo generalizzato: la differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identico e della contraddizione >>.⁹²

Dunque, ancora un paradosso, di cui stavolta Kojève è l'artefice involontario. Con queste parole Vegetti sottolinea la contraddittoria

⁸⁹ D. Shadia, *Alexandre Kojève*, St. Martin's Press, New York 1994, p. 9.

⁹⁰ J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993 ; tr. it., *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994, p. 94.

⁹¹ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971, p. 74.

⁹² G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p.1.

situazione, per cui la critica all'Hegel kojeviano, vuol dire minare il pensiero francese, i cui rappresentanti da mezzo secolo, nel bene e nel male, con lui si confrontano; evitare un simile giudizio significa mistificare la realtà.

Se le cose stanno così, allora Kojève, il più hegeliano degli hegeliani, è, *nello stesso senso* (cioè nel luogo della differenza segnato dal concetto di fine) portatore di un potente pensiero antihegeliano. Sulla scorta (e naturalmente su quella di Heidegger) tutta la filosofia francese sarà forzata a misurarsi col monismo polifemico di Hegel, eretto a simbolo della logica e della storia occidentale giunta al suo culmine e fine. Con strategie differenti, dalla “gigantomachia” di Bataille all’”astuzia” di Derrida, Hegel diviene il metro per misurare il nichilismo sulla costellazione dei fini. [...]

Per quanto paradossale possa sembrare, colpire l’ermeneutica kojeviana di Hegel nei suoi presupposti fondamentali significa scuotere alla radice l’albero della filosofia francese, ma non farlo implicherebbe perpetuare un imbroglio culturale: Kojève non è un divulgatore di Hegel.⁹³

Ma forse la soluzione dell’antinomia sta nell’affermazione conclusiva: Kojève non è solo un commentatore di Hegel, ma un filosofo europeo tra i più significativi nel panorama culturale dell’Europa del Novecento, capace di leggere i temi della filosofia.

Lo scoppio della guerra costringe Kojève a interrompere il seminario e il mondo ad assistere alla più grande tragedia della sua storia.

Gli anni immediatamente successivi alla fine del conflitto rappresentano il momento più importante per la *Hegelrenaissance*: infatti vengono editati significativi scritti in questo senso. Nel 1946 Kojève pubblica sulla rivista «Critique» un articolo intitolato *Hegel, Marx et le christianisme*,⁹⁴ che costituisce la sintesi e il riepilogo conclusivo delle

⁹³ M. Vegetti, *La fine della storia*, cit., p. 16 e p. 31.

⁹⁴ A. Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, «Critique», nn. 3-4, pp. 339-366 (1946); tr. it., A. Kojève, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 283-309.

La rivista «Critique», nata nell’autunno del 1945 per iniziativa di Pierre Prévost, Georges Bataille e Maurice Blanchot, vede la collaborazione di Weil, Koyré e dello stesso Kojève, il quale pubblica diversi e importanti articoli dal 1946 in poi. Si rimanda

lezioni parigine: una specie di epitome del libro. Il saggio è la recensione al testo di padre Henry Niel, *De la méditation dans la philosophie de Hegel*,⁹⁵ comparso nel 1945 nella collana *Philosophie de l'esprit* dell'editore Aubier. Quest'opera rappresenta sia l'esordio filosofico di padre Henri Niel sia la prima interpretazione "cristiana" di Hegel in Francia. Kojève, pur riconoscendo i meriti del lavoro del religioso, sottolinea il fraintendimento in cui cade l'autore a proposito della categoria di "meditazione" ovvero del concetto di "dialettica", centrale nella filosofia di Hegel. La dialettica hegeliana non è un metodo filosofico, ma la natura stessa delle cose è dialettica; il pensiero filosofico che pensa il reale è anch'esso dialettico.⁹⁶ La mancata comprensione di questa nozione fondamentale, secondo la critica kojeviana, porta Niel a proporre una lettura teologica del sistema hegeliano, rinnovando un'errata interpretazione dell'hegelismo. Anche in questa occasione, Kojève, non manca di ribadire il carattere antropologico e ateo della filosofia di Hegel.

Va detto, tuttavia, che questo malinteso essenziale, che dura da quando esiste l'hegelismo, è possibile sol perché l'ateismo hegeliano ha un carattere molto particolare. Pur non essendo atea nel senso corrente della parola, giacché non rifiuta né la *nozione* cristiana né la realtà di Dio (e difatti vi si trovano frequentemente espressioni teologiche), la filosofia di Hegel è nel suo significato profondo radicalmente atea e areligiosa. Per essa, infatti, la sola e unica *realtà* della nozione cristiana di Dio è l'Uomo preso nella totalità del suo sviluppo storico svolto in seno alla natura. Totalità ch'è completata (= perfezionata) dal saggio (Hegel), che la rivela a se stessa nel e attraverso il *Sapere assoluto* che ne ha. E basta interpretare correttamente le nozioni di Meditazione o di Dialettica (o, se

alla bibliografia per l'elenco completo. Sempre nel 1945 ma su impulso di Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty viene pubblicata l'importante rivista «Les Temps modernes».

⁹⁵ H. Niel, *L'interprétation de Hegel*, «Critique», n. 3, pp. 326-387.

⁹⁶ A. Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, cit., p.284. Nell'*Introduction* Kojève dedica ampio spazio alla trattazione della dialettica: il primo riferimento è nelle «Osservazioni preliminari» al *I Corso dell'anno 1933-1934*: cfr. *ILH*, pp.48-49; poi la «I Appendice» è interamente dedicata alla *dialettica del reale* e al *metodo fenomenologico* in Hegel: cfr. *ILH*, pp. 556-655.

si preferisce, di Negatività, Tempo, Storia) per capire che non può essere altrimenti.⁹⁷

Si può sostenere che in queste poche righe sia sintetizzata il cuore dell'analisi kojéviana di Hegel. Trascendenza e finitezza, storia e natura,⁹⁸ fine della storia e saggezza, dialettica e azione negatrice, sono tutti i concetti chiave per comprendere l'Hegel kojéviano o, meglio il Kojève hegeliano.

Tra il 1946 e il 1947 in Francia vengono pubblicati i due più importanti scritti dell'hegelismo francese e non solo: nel 1946 esce il voluminoso lavoro di Jean Hyppolite dedicato alla genesi e alla struttura della *Fenomenologia dello spirito*;⁹⁹ l'autore francese traduce e

⁹⁷ A. Kojève, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 284.

⁹⁸ Il rapporto uomo-natura è uno dei temi cruciali di Kojève: nella «I Appendice» dell'*Introduction à la lecture de Hegel*, egli, dopo aver sostenuto la necessità di un'ontologia dualistica, quale superamento della stessa filosofia hegeliana, presenta la celebre metafora dell'anello d'oro. Scrive perciò: «<Una immagine può forse far ammettere che il tentativo di un'ontologia dualistica non è assurdo. Prendiamo un anello d'oro. Esso ha un buco, e questo buco è altrettanto essenziale all'anello dell'oro: senza l'oro, il «buco» (che, d'altronde, non esisterebbe) non sarebbe anello; ma, senza il buco, neanche l'oro (che pure esisterebbe) sarebbe anello. Ma se nell'oro si sono trovati degli atomi, non è affatto necessari cercarli nel buco. E niente dice che l'oro e il buco *sono* assimilabili (beninteso, si tratta del buco in quanto «buco», e non in quanto aria che è «nel buco»). Il buco è un nulla che sussiste (in quanto presenza di un'assenza) solo grazie all'oro che lo circonda. Allo stesso modo, l'Uomo che è Azione potrebbe essere un niente che «nientifica» nell'essere, grazie all'essere che egli «nega». E nulla dice che i principi ultimi della descrizione dell'annientamento del Niente (o dell'annientamento dell'Essere) debbano essere gli stessi di quelli della descrizione dell'essere dell'Essere>>. In *ILH*, cit., p. 604, nota n.1. In sintesi, la natura è il metallo d'oro, l'uomo è il foro dell'anello. Perché l'universo sia anello e non altro bisogna che ci sia un foro, così come bisogna che ci sia il metallo che circonda questo foro. Tuttavia, il metallo può esistere indipendentemente dal foro, dunque la natura esiste indipendentemente dall'uomo. Il foro invece non sarebbe nulla senza il metallo, dunque ha bisogno della natura. Di conseguenza è inconcepibile un universo puramente umano, poiché senza la natura l'uomo è un puro nulla.

⁹⁹ J. Hyppolite, *Genèse et la Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tr. it., *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1989.

Jean Hyppolite (Jonzac 1908 – Parigi 1968) fu professore prima a Strasburgo dal 1945 al 1948, poi dal 1949 alla Sorbonne e infine direttore dell'École normale supérieure di Parigi dal 1954 al 1965. contribuisce in modo determinante alla rinascita degli studi hegeliani in Francia. Altre opere importanti: *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* (1948); altri scritti: *Logica ed esistenza* (1953); *Saggi su Marx ed Hegel* (1955).

commenta con competenza e rigore l'opera, proponendo un'alternativa di natura ontologica alla visione di un hegelismo dagli esiti esistenzialistici come in Wahl o umanistici come in Koyré e Kojève. Nel rapporto tra coscienza e storicità, egli assegna il primato a quest'ultima e la coscienza vale solo in quanto fondamento empirico del divenire storico: la storicità hegeliana viene pertanto concepita come la condizione dell'evolversi della coscienza di sé. Pochi mesi dopo, all'inizio del 1947, vengono pubblicate le lezioni parigine di Kojève, con il titolo *Introduction à la lecture de Hegel*, a cura di Raymond Queneau, uno dei suoi allievi più brillanti. Il quale, in questa come in altre occasioni solleciterà il suo mentore alla stampa dei propri lavori, riscontrando in lui ogni volta una certa ritrosia. Ecco, infatti, cosa scrive al suo amico Leo Strauss nel giugno del 1946 a proposito del libro che non porta la sua revisione:

Mi accingo a pubblicare un libro. Un compendio del mio corso su Hegel a partire dalle note di uno di coloro che lo hanno seguito (Queneau) e dalla trascrizione di alcune conferenze. Tra le altre cose, il testo completo dell'ultimo corso sulla saggezza. Il libro è molto brutto. Non ho avuto il tempo di lavorarci. Ma contiene alcune cose interessanti. Soprattutto, su saggezza, perfezione e felicità (seguo Hegel dicendo: soddisfazione). Mi piacerebbe conoscere cosa ne pensa. Le manderò una copia appena uscirà.¹⁰⁰

Ora un confronto tra i due interpreti per stile, capacità ermeneutica, profondità teoretica basterebbe a giustificare una tesi.¹⁰¹ Tanto è vero che molto ampia risulta la bibliografia straniera e italiana della seconda metà del Novecento in merito al rapporto tra i due filosofi, a volte presentandosi come una sorta di gara, a cui il lettore, suo malgrado, si sente di dover prendere parte.¹⁰² Nell'economia della

¹⁰⁰ Kojève a Strauss, lettera del 22 giugno 1946, in *The Strauss-Kojève Correspondance*, cit., p. 234.

¹⁰¹ Cfr. G. Fessard, *Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: Hyppolite et Alexandre Kojève*, in «Études», n.12, pp. 368-73 (1947).

¹⁰² I riferimenti bibliografici sono riportati all'inizio del presente capitolo.

presente trattazione, a titolo esemplificativo dell'agone interpretativo ci si limita a riportare quella di due studiosi italiani Mario Rossi¹⁰³ e Norberto Bobbio:¹⁰⁴ per l'uno, Hyppolite rimane un accorto e puntuale esegeta; per l'altro, entusiasta del testo di Kojève, un confronto appare improponibile. M. Rossi trova l'analisi kojèviana troppo disinvolta se non addirittura arbitraria; critica non solo le stranezze ermeneutiche di Kojève, ma anche l'inutile tentativo proposto dall'autore russo, di riesumazione dell'ateismo dopo Marx. Deciso il suo giudizio:

Hyppolite è uno tra i maggiori interpreti di Hegel e, soprattutto, uno dei più equilibrati, attenti e ermeneuticamente esatti; ed è quasi sempre cauto in qualsiasi affermazione impegnativa. A tutto questo, da parte di Kojève, fa riscontro invece un procedere arditissimo, svelto, deciso, spesso paradossale, dal quale consegue, però, una molto minore esattezza ed obbiettività, e frequenti forzature del testo, sì che il lettore non possa esimersi da un continuo controllo. [...] Questi pochi accenni speriamo bastino a convincere il lettore che, per quanto suggestive o simpatiche possano riuscirgli le pagine di A. Kojève che abbiamo esaminate, pure, queste non hanno pressoché nulla a che fare né con Hegel né con la *Fenomenologia dello spirito*.¹⁰⁵

Di tutt'altro avviso il parere di Bobbio per il quale, mentre Hyppolite conduce il lettore nella *Fenomenologia* come «un fanciullo bendato», Kojève «toglie le bende» illuminando col suo commento le difficoltà hegeliane. Queste le sue parole:

La differenza tra Kojève e Hyppolite rispetto all'atteggiamento assunto di fronte alla *Fenomenologia* si può riassumere in questi termini: il primo ha preso francamente e decisamente la *Fenomenologia* come un libro esoterico, e ne ha cercato una chiave che dà l'impressione al lettore di avere in mano uno strumento che gli permette finalmente di aprire qualche cosa che sinora era stato chiuso a sette sigilli. Per Hyppolite, invece, la *Fenomenologia* è semplicemente un'opera astrusa, da

¹⁰³ M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano 1970, vol I.

¹⁰⁴ N. Bobbio, *Studi hegeliani*, in *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965.

¹⁰⁵ M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, cit., p. 371 e p. 373.

commentare spiegandone i termini, i nessi oscuri e i riferimenti storici poco scoperti.¹⁰⁶

Il giudizio di Antimo Negri sui due interpreti sembra, a questo punto, il più equilibrato: scrive infatti, che pur confluendo in entrambi suggestioni da Jasper, Heidegger ma anche Marx, essi non riducono Hegel al padre dell'esistenzialismo:

O, per lo meno, lo fanno padre di un esistenzialismo non negativisticamente volto a disimpegnare l'uomo dal suo ruolo sociale e, per ciò stesso, in dialogo osmotico con il marxismo, nel recupero di uno Hegel non «sistematico», sì, ma non per questo avvilito al livello di un filosofo «romantico e mistico», bensì responsabilizzato, anche oltre il periodo delle *Jugendschriften* e della stessa *Fenomenologia*, a mantenere una *haltungslose Unruhe* alla dialettica, a restare il filosofo del destino dell'uomo nel mondo delle cose e degli uomini.¹⁰⁷

Si conclude con il commento amaro e di Raymond Aron, che dice:

Nel 1945, quando Hyppolite spicca il volo, è già quasi dimenticato il nome del vero pioniere: Alexandre Kojève, che, fra il 1933 e il 1939, alla quinta sezione dell'École Pratique des Hautes Études, espone magistralmente a un gruppetto di giovani intellettuali stupefatti – fra i quali Georges bataille, Raymond Queneau e il dottor Lacan – la dialettica del desiderio e le contraddizioni dell'anima bella. Ingiusto lavoro del tempo: Hyppolite raccoglie alla Liberazione, con gran fracasso, i frutti di questa germinazione silenziosa senza mai ritrovarne il vigore.¹⁰⁸

Al di là delle prese di posizione, più o meno condivisibili, ciò che emerge è che a distanza di poco più di quindici anni, la situazione dell'hegelismo in Francia è decisamente mutata. Non solo l'opera di Hegel viene letta e interpretata attraverso sfumature e sensibilità diverse, ma il suo pensiero diventa la scaturigine della stessa filosofia europea.

¹⁰⁶ N. Bobbio, *Studi hegeliani*, cit., p. 188.

¹⁰⁷ A. Negri, *Hegel nel Novecento*, cit., p. 49

¹⁰⁸ R. Aron, *I moderni*, cit., p. 8.

Nota, ma sempre efficace, la riflessione di Merleau-Ponty, che, nel saggio a commento della conferenza di J. Hyppolite del 1947 *all'Institut d'études germaniques*, scrive le seguenti parole, da cui traspare, evidentemente, anche l'influenza della lezione kojeviana:

Hegel è all'origine di tutto quel che si è fatto di grande in filosofia da un secolo a questa parte – per esempio del marxismo, di Nietzsche, della fenomenologia e dell'esistenzialismo tedesco, della psicanalisi; egli inaugura il tentativo per esplorare l'irrazionale e integrarlo a una ragione allargata che resta il compito del nostro secolo. È lui l'inventore di quella Ragione più comprensiva dell'intelletto che, capace di rispettare la varietà e la singolarità degli psichismi, delle civiltà, dei metodi di pensiero e la contingenza della storia, non rinuncia peraltro a dominarle per condurle alla loro propria verità. Senonché i successori di Hegel hanno insistito, piuttosto che su quanto gli dovevano, su quanto rifiutavano della sua eredità. Se non rinunciamo alla speranza d'una verità, al di là delle prese di posizione divergenti, e se, con il sentimento più vivo della soggettività, continuiamo ad auspicare un nuovo classicismo e una civiltà organica, non esiste, nell'ambito culturale, un compito più urgente che collegare alla loro origine le dottrine ingrate che cercavano di dimenticarla. Solo così potranno trovare un linguaggio comune e potranno dar luogo a un confronto decisivo. Non perché Hegel sia di per sé la verità che cerchiamo (vi sono parecchi Hegel e lo storico più oggettivo è portato a chiedersi quale sia stato il più lontano), ma proprio perché solo nella sua vita e nella sua opera ritroviamo tutte le nostre opposizioni. Si potrebbe dire senza paradosso che dare un'interpretazione di Hegel significa prender posizione su tutti i problemi filosofici, politici e religiosi del nostro secolo.¹⁰⁹

E lo stesso Kojève col solito tono ironico e pungente chiosa:

D'altro canto, il suo [Hegel] punto di vista filosofico, essendo l'ultimo in ordine di tempo, è anche il solo direttamente accessibile all'uomo moderno, poiché questi (a meno di non dimostrarsi egli stesso un grande filosofo non può che essere «hegeliano» (magari senza rendersene conto) a causa e in funzione di quella modernità che, per definizione, si suppone egli rappresenti, subisca o promuova; salvo che non sia un

¹⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948; tr. it. *Senso e non senso*, Garzanti, Milano 1974², p. 87.

residuo incorruttibile dell'eterno e dunque immutabile passato dello Spirito.¹¹⁰

Significativa è anche l'analisi di Jacques Derrida, che, in riferimento al clima filosofico francese nel secondo dopoguerra, annota:

L'umanismo o antropologismo era a quest'epoca una sorta di terreno comune degli esistenzialisti, cristiani e atei, della filosofia dei valori, spiritualista o meno, dei personalismi di destra o di sinistra, del marxismo di stile classico. E se ci si riferisce al terreno delle ideologie politiche, l'antropologia era il luogo d'incontro, inosservato e incontestato, del marxismo, del discorso socialdemocratico e democratico-cristiano. Quest'accordo profondo faceva leva, nella sua espressione filosofica, sulle letture antropologiche di Hegel (interesse per la *Fenomenologia dello spirito*, nella lettura che ne fa Kojève), di Marx (privilegiando i *Manoscritti del '44*), di Husserl (di cui si dà rilievo al lavoro descrittivo e regionale ma di cui si trascurano le questioni trascendentali), di Heidegger di cui si conosce o si accoglie solo un progetto di antropologia filosofica o di analitica esistenziale.¹¹¹

A conclusione del discorso, ha senso riportare il *Poscritto* aggiunto da Koyré al suo *Rapport* nell'edizione del 1961. Così, se ci si è affidati alla sua analisi nel 1930 per capire i motivi dell'insufficiente hegelismo in Francia, ci si affida ancora lui per comprendere le ragioni di una *Hegelrenaissance* dai confini non più francesi, ma almeno europei. E, come si è ritenuto valido quel giudizio, altrettanto legittimo appare questo.

Dopo la pubblicazione di questo rapporto (1930) la situazione di Hegel nel mondo della filosofia europea, e di quella francese in particolare, è completamente cambiata: il pensiero hegeliano ha conosciuto un'autentica rinascita, o, meglio, risurrezione, ed è secondo solo all'esistenzialismo con cui, del resto, cerca talvolta di unirsi.

Le ragioni di questo rinnovamento dell'hegelismo sono indubbiamente molteplici. Si potrebbe invocare, da un lato, la normale evoluzione, ciclica o spiraliforme, del pensiero filosofico che, dopo un "ritorno a

¹¹⁰ A. Kojève, *I romanzi della saggezza*. Raymond Queneau, in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 103-104.

¹¹¹ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris 1972; tr. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 162.

Kant”, ha effettuato un ritorno a Schelling, a Fichte e, finalmente, a Hegel; dall’altro, si potrebbe invocare l’”accelerazione della storia”, promossa – con Hegel – al rango di giudice supremo dell’uomo e del suo operare; o infine – last not least – l’emersione della Russia sovietica come potenza mondiale e le vittorie degli eserciti e dell’ideologia comunisti ... Hegel *genuit* Marx; Marx *genuit* Lenin; Lenin *genuit* Stalin.

Ma quali che siano le ragioni che spiegano l’apparizione sulla scena filosofica di un nuovo neohegelismo – del resto abbastanza diverso dall’hegelismo classico e dai neohegelismi che l’avevano preceduto (giacché esso si ispira alla *Fenomenologia dello spirito*, cioè a quell’opera di Hegel che, salvo in Russia e in Olanda, non ha mai esercitato molta influenza) –, resta il fatto che, dopo il 1930, e soprattutto dopo la guerra, un numero considerevole di articoli e di saggi dedicati a Hegel, e di traduzioni della sue opere, è stato pubblicato in francese.¹¹²

¹¹² A. Koyré, *Poscritto al Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 28-29.

CAPITOLO TERZO

Gli anni dell'azione

Al termine del seminario su Hegel nel 1939, le basi del sistema kojéviano sono poste: gli scritti degli anni trenta e le lezioni hegeliane costituiscono l'antropologia filosofica ovvero la filosofia di Kojève. Essa ruota attorno all'uomo, dunque alla sua realtà storica, politico-giuridica, economico-sociale. I concetti chiave della *Fenomenologia dello spirito*, di «Signore» e «Servo», di «desiderio» e «riconoscimento», di «azione negatrice» e «fine della storia», «Stato universale e omogeneo» e «saggezza», negli anni successivi saranno declinati dall'autore in termini di diritto, politica, azione concreta.

Il 1° settembre 1939 le truppe tedesche attaccano la Polonia; il 3 settembre Gran Bretagna e Francia dichiarano guerra alla Germania: comincia la seconda guerra mondiale, così come una continuazione, o una replica, della prima. Simili sono la posta in gioco e le cause di fondo: il tentativo della Germania di affermare la propria egemonia sul continente europeo e la volontà di Gran Bretagna e Francia di impedirne la realizzazione. Simile anche la tendenza ad allargarsi fuori dai confini europei. Ma questa volta l'estensione del teatro sarà ancora maggiore e ancora più rivoluzionarie le conseguenze sugli equilibri internazionali. Rispetto al primo conflitto mondiale, nel secondo si accentua il carattere totale della guerra. Lo scontro ideologico fra i due schieramenti è più aspro e radicale, e dunque più ampia la mobilitazione dei cittadini con o senza uniforme. Nuove tecniche di guerra e nuove armi vengono impiegate anche fuori dai campi di battaglia e le conseguenze sulle popolazioni civili sono più tragiche che in qualsiasi guerra del passato. È l'inizio della fine.

Kojève, naturalizzato nel 1937, in qualità di cittadino francese riceve l'ordine di mobilitazione come soldato di seconda classe, chiamato

alle armi solo se necessario. Anche stavolta ricorda quei momenti con l'imperturbabilità del saggio:

Terminai la lettura della *Fenomenologia* proprio quando scoppiava la guerra. Fui mobilitato, richiamato alle armi come soldato di seconda classe. Per qualche tempo continuai a gironzolare per il Quartiere Latino e un giorno, in un caffè di boulevard saint-Michel, uno dei miei allievi, un indocinese, si avvicina, indica la mia divisa da marmittone e con grande amabilità osserva: «Allora, professore, vedo che è passato finalmente all'azione!».¹

Gli episodi militari di Kojève, come anche gli eventi più significativi della sua vita, sono raccontate dai vari interpreti con puntuali ricostruzioni storico-biografiche e pertanto rappresentano un valido supporto per lo studio del filosofo russo; tuttavia, si ha l'impressione, che vengano letti quasi sempre attraverso una lente, forse proprio quella auspicata dallo stesso autore, che lascia trasparire sì la verità, ma comunque quella kojeviana. Così, in vari profili, a proposito della sua breve carriera militare, si legge che Kojève, dopo essere rientrato con la sua unità nei pressi di Parigi, beneficia, come altri commilitoni, di un permesso di quarantotto ore tra il 23 e il 24 maggio, proprio quando le truppe tedesche, dopo la rapida attraversata della foresta delle Ardenne (12-15 maggio), sfondano le linee francesi nei pressi di Sedan, dilagano in pianura, puntano verso il mare, chiudono in una sacca molti reparti francesi e belgi e l'intero corpo di spedizione britannico, appena sbarcato sul continente, dissolvendo in meno di due settimane il fronte franco-britannico e mostrando l'efficacia della *Blitzkrieg*. Insomma, Kojève, di ritorno dalla licenza, non trovando più la sua unità, partita senza di lui, assiste impotente alla dura disfatta della Francia.

I fatti sono noti: il 14 giugno i tedeschi entrano a Parigi, mentre interminabili colonne di profughi si riversano verso il Sud. Divenuto presidente del Consiglio, l'ottantaquattrenne maresciallo Philippe Pétain,

¹ G. Lapouge, *Entretien avec Alexandre Kojève*, cit.; tr. it. p.237.

da tempo schierato su posizioni di destra, apre immediatamente le trattative per l'armistizio – nonostante l'appello lanciato il 18 giugno da Londra ai francesi da parte del generale Charles De Gaulle per incitarli a combattere a fianco degli alleati – che infatti viene firmato il 22 giugno nel villaggio di Rethondes nello stesso vagone ferroviario che nel novembre del 1918 aveva visto la delegazione tedesca piegarsi al *Diktat* dei vincitori di allora. In base all'armistizio il governo, stabilitosi a Vichy, conserva la sua sovranità nella metà centro-meridionale del paese e nelle colonie, ma il resto è sotto l'occupazione tedesca. Il crollo militare della Francia e l'avvento di Pétain segnano anche la fine della Terza Repubblica, nata sett'anni prima da un'altra catastrofe bellica, quella di Napoleone III a Sedan. Il 9 giugno l'Assemblea nazionale si spoglia dei suoi poteri e affida al presidente del Consiglio il compito di promulgare una nuova costituzione. Come molti conservatori, Pétain attribuisce la responsabilità della sconfitta non agli errori dei comandi militari, ma alla classe dirigente repubblicana e al sistema democratico-parlamentare, considerato troppo permissivo e dunque causa di rilassamento morale. La «rivoluzione nazionale» promossa da Pétain si risolve così in un ritorno alla tradizione, al culto dell'autorità, alla difesa della religione e della famiglia, all'esaltazione retorica della piccola proprietà privata, organizzata in stampo corporativo. Dunque, il regime di Vichy diventa uno Stato-satellite della Germania hitleriana.

La digressione storica è in qualche modo funzionale all'attività filosofica e non solo di Kojève negli anni della guerra. Durante i primi mesi dell'occupazione nazista rimane insieme alla sua compagna, Nina Ivanoff, nella sua casa di Vanves, nella periferia di Parigi, e ha modo di redigere uno scritto, da poco ritrovato, intitolato *Sofia. Filosofia e fenomenologia*. Il manoscritto, più di mille pagine redatte in russo

dall'autunno del 1940 all'estate del 1941, rientra nel progetto kojeviano di un'antropologia filosofica atea.²

Con l'attacco tedesco all'Unione Sovietica nel giugno del 1941, la guerra entra in nuova fase; di conseguenza anche per Kojève e la sua compagna, diventa necessario lasciare la Francia occupata; è così che nell'estate si trasferiscono a Marsiglia, dove rimarranno fino alla primavera del 1943.³ In questo periodo Kojève scrive *La notion de l'autorité*,⁴ che infatti riporta la menzione «A. Kojevnikoff, Marseille 16/V 42». Il testo, di cui si aveva notizia soltanto da un rimando in una nota presente nell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*,⁵ ritenuto smarrito ma da poco ritrovato, affronta la questione dell'autorità, come preliminare al diritto. Dunque, la riflessione di Kojève si sposta dal progetto di una filosofia atea a quello della definizione di categorie politiche e giuridiche. In effetti, si ha testimonianza di un interesse in tale direzione in una pagina del suo *Diario*, datata 27 luglio 1920, quando, in procinto di lasciare la Polonia per Berlino insieme al suo amico Witt, annota:

All'inizio del mio diario si trovavano alcune idee sul diritto. «<Il diritto è una possibilità>>», scrivevo allora. Qualche giorno dopo tornavo nuovamente sull'argomento: «<Nella vita della società il diritto è una possibilità d'azione per la maggioranza>>». Già questo è un po' più preciso, più chiaro; ma ora mi sembra oltremodo ingenuo. Non sarà più semplice dire che in generale il diritto non esiste? Ogni sua possibilità è irreali, ed è da questo che si distingue da una situazione o un'azione

² Per approfondire l'argomento cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., pp. 227-232.

³ Inizia l'attività di Kojève nella Resistenza contro l'occupazione nazista con il gruppo «Combat» di Jean Cassou, con l'incarico di raccogliere informazioni dagli altri reparti della Resistenza e dagli ambienti militari e di infiltrarsi tra le fila nemiche. In un'occasione, arrestato dalla polizia tedesca e condannato alla fucilazione, raccontano le biografie, riuscì a evitare il plotone d'esecuzione, convincendo il comandante del reggimento attraverso la sua abilità retorica. C'è forse da dubitare di una *vulgata* così ... kojeviana?

⁴ A. Kojève, *La notion de l'autorité*, a cura di F. Terré, Gallimard, Paris 2004.

⁵ A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1981; tr. it. *Linee di una fenomenologia del diritto*, introduzione di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1989, p. 449, nota n. 12. Da ora in poi EPD.

reale. Il diritto è un'idea e per questo mi sembra strano che si cerchi di collegarlo con la realtà. Perciò ora dico che il diritto non esiste. Ma non riesco ancora a trovare miglior definizione del diritto che quella annotata nel mio diario.⁶

Alle domande e difficoltà sopra evidenziate di definire il fenomeno giuridico, dovute necessariamente ai drammatici eventi della prima guerra mondiale e della rivoluzione d'ottobre, e anche alla giovane età, Kojève troverà risposte e soluzioni ora, in forza dei fatti ancor più tragici del secondo conflitto, con il suo carico di morte e distruzione.

La ragione che spinge Kojève a occuparsi dell'Autorità è chiarita in apertura del testo,⁷ quando spiega nelle «Osservazioni preliminari»:

Cosa curiosa, il problema e la nozione di autorità sono stati poco studiati. Ci si è occupati soprattutto delle questioni relative al trasferimento dell'autorità e alla sua genesi, ma l'essenza stessa di questo fenomeno ha raramente attirato l'attenzione. Eppure è del tutto evidente come sia impossibile trattare del potere politico e della struttura stessa dello stato senza sapere cosa sia l'Autorità in quanto tale. Uno studio, anche se provvisorio, della nozione di autorità, appare perciò indispensabile e deve essere precedente a qualsiasi studio dello Stato stesso.⁸

Perciò Kojève individua quattro teorie essenzialmente differenti e irriducibili, che sono state proposte nel corso della storia, secondo lo schema seguente:

1) La teoria teologica o teocratica, per la quale l'Autorità primaria e assoluta appartiene a Dio; tutte le altre autorità sono sue derivate. Questa teoria, elaborata soprattutto dagli Scolastici, successivamente è fatta propria dai teorici della monarchia "legittima" ed ereditaria.

⁶ A. Kojève, *Diario di un filosofo*, IIIa: *Diritto* (Toruń, 27 luglio 1920).

⁷ Lo scritto risulta di non facile lettura, non solo perché è un abbozzo di trattazione e, dunque l'argomentazione ne risente, ma anche e soprattutto perché l'autore utilizza tutte le variabili della punteggiatura – maiuscolo, parentesi, note, corsivo, virgolette – che frammentano il discorso, come evidente anche dalle citazioni riportate nel presente lavoro.

⁸ A. Kojève, *La notion de l'autorité*, cit., p. 49.

- 2) La teoria di Platone, per cui l'Autorità emana dalla Giustizia oppure dall'equità. Qualsiasi Autorità avente altre caratteristiche non è che una pseudoautorità e cioè in realtà nient'altro che la forza più o meno bruta.
- 3) La teoria di Aristotele, che giustifica l'Autorità attraverso la Saggezza, il Sapere, la possibilità di prevedere, di trascendere l'immediato presente.
- 4) La teoria di Hegel, che riduce il rapporto dell'Autorità a quello tra il Signore e il Servo, tra il Vincitore e il Vinto, dove il primo è pronto a rischiare la sua vita pur di farsi riconoscere, il secondo preferisce sottomettersi piuttosto che morire.⁹

Secondo Kojève, solo quest'ultima teoria è stata oggetto di una completa elaborazione filosofica, che si è sviluppata sia sul piano della descrizione fenomenologica che su quello dell'analisi metafisica e ontologica. Le altre non hanno oltrepassato che il livello della fenomenologia. Ciò nonostante, continua l'autore, la teoria hegeliana non è stata mai compresa totalmente e persino il continuatore di Hegel, Marx, ha dimenticato completamente il problema dell'Autorità.

Le quattro teorie, afferma Kojève, sono "esclusive", vale a dire, ognuna di esse non riconosce che un solo tipo di autorità, cioè quello che essa stessa descrive, non vedendo negli altri fenomeni autoritari che la manifestazione di una sola e semplice forza.

Al termine dell'elenco Kojève precisa che tra i tipi di Autorità che tratterà nell'esposizione non rientra affatto la concezione dell'Autorità fondata sulla forza: scrive infatti:

Note. Il y a, certes, encore une «théorie» de l'Autorité, qui ne voit dans cette dernière qu'une manifestation de la force. Mais nous verrons par la suite que la Force n'a rien à voir avec l'Autorité, lui étant même directement opposée. Réduire l'Autorité à la Force, c'est donc simplement nier, ou ignorer, l'existence de la première. C'est pourquoi nous ne comptons pas cette opinion erronée parmi les *théories* de l'Autorité.¹⁰

⁹ *Ibidem*, p. 50.

¹⁰ *Ibidem*, p. 51.

Da un punto di vista metodologico, per poter giudicare e criticare le quattro teorie, Kojève propone di tracciare una lista completa di tutti i fenomeni, classificarli in base al concetto di Autorità, e vedere se essi corrispondano tutti o in parte ad una o a più delle teorie proposte.¹¹ Le teorie che non trovano fenomeni corrispondenti sono da ripudiare come sbagliate. Quanto alle altre, bisogna vedere se esse rendono conto di tutti i fenomeni o di una parte solamente. A tal fine occorre sottomettere i fenomeni innanzitutto ad una analisi fenomenologica, per mettere in risalto i «fenomeni puri» cioè irriducibili gli uni agli altri, oppure mostrando, per i fenomeni «composti», gli elementi «puri» di cui essi si compongono. Se si trovano dei fenomeni «puri» non contemplati nelle teorie proposte, si dovrà elaborarne altre ancora.¹²

Pertanto Kojève affronta la questione dell'Autorità attraverso le analisi fenomenologica, metafisica e ontologica.

Tuttavia, prima di cominciare la trattazione, nella *Note delle Remarques préliminaires*, Kojève avverte che:

In tutte e tre le analisi bisognerà servirsi della nozione di Dio, ammettendo che quest'ultimo non esiste, non essendo che un mito. Giacché l'uomo "credendo" ha sempre attribuito a Dio il massimo

¹¹ Lo stesso criterio d'analisi sarà adottato da Kojève per la descrizione dei fenomeni giuridici nelle *Linee di una Fenomenologia del diritto*: «Solo dopo aver passato in rassegna i diversi tipi di fenomeni umani e averli suddivisi in giuridici e non giuridici (religiosi, politici, morali, artistici, ecc.), in modo da non lasciarne alcuno non classificato, si potrà essere sicuri di aver trovato una definizione soddisfacente, che sia possibile cioè applicare a tutti i fenomeni in questione e ad essi soltanto»; cfr. p. 26.

¹² Si può cogliere nell'analisi di Kojève un'affinità con la teoria di Max Weber sui «tipi ideali». Secondo il filosofo tedesco, per quanto riguarda il fatto, il dato delle scienze storico-sociali, esso presenta una tale inesauribile poliedricità per cui è necessario procedere scientificamente soltanto compiendo delle scelte, selezionando certi aspetti e costruendo sulla loro base dei «tipi ideali». Essi non vengono giudicati in base a criteri assoluti, ma soltanto in base alla loro efficacia nel consentire di connettere razionalmente i processi storici e sociali in questione. I tipi ideali, ossia i concetti generali in base a cui vengono definite o spiegate certe realtà storiche e sociali, come il cristianesimo o il capitalismo, oppure certe strutture, come la Chiesa o lo Stato, non sono rappresentazioni del reale, ma indicano dei modelli razionali, dei concetti-limite a cui commisurare la realtà per comprenderla.

dell'autorità, e è dunque in lui che si può studiare questo fenomeno come sotto un microscopio. Sarà utile applicare all'uomo ciò che si scopre in Dio. E precisamente se Dio non è che un mito, allora l'analisi dell'Autorità *divina* è di fatto un'analisi dell'autorità *umana*: senza rendersene conto l'uomo proietta in Dio ciò che egli scopre – più o meno inconsciamente – in se medesimo, in modo che si possa studiare studiandone il proprio Dio.¹³

Dunque, per il filosofo russo, nonostante il discorso sull'Autorità necessariamente debba far ricorso alla nozione di Dio, tuttavia essa va declinata secondo la prospettiva dell'uomo. In questo senso, allora, anche questo scritto rientra nella costruzione di un sistema di filosofia atea, a cui Kojève non smette di lavorare. Così egli procede con l'*analisi fenomenologica* (A, I),¹⁴ che deve rispondere alla questione «che è ciò che è», applicata a tutti i fenomeni che si qualificano, per così dire, «istintivamente» autoritari. Essa deve rivelare l'*essenza* (l'idea, *das Wesen*) dell'Autorità in quanto tale, anziché la *struttura* di questa «essenza», cioè i differenti tipi irriducibili della sua manifestazione, facendo astrazione dalle variazioni «accidentali», ovvero semplici divergenze date dalle condizioni spazio-temporali rispetto alla realizzazione dell'Autorità in quanto tale. Ma l'analisi fenomenologica non può riempire la sua funzione che a condizione di essere veramente *completa*. Bisogna avere la certezza che si siano enumerati *tutti* i tipi di autorità *possibili* e che ciascuno di essi sia stato scomposto in elementi veramente *semplici*, cioè irriducibili ad altri elementi. A ben vedere il procedimento kojéviano risente soltanto in parte del metodo fenomenologico husserliano.¹⁵

Kojève, quindi, riscontra che l'Autorità è una relazione tra agente e paziente e quindi è un fenomeno essenzialmente sociale e non

¹³ A. Kojève, *La notion de l'autorité*, cit., p. 54.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 56-117.

¹⁵ Per un approfondimento sulla fenomenologia di Kojève in rapporto a Hegel e a Husserl si rimanda più avanti, alla trattazione nelle *Linee di una fenomenologia del diritto*.

individuale; in questo senso l'Autorità è intesa quale possibilità che un agente ha di agire sugli altri, senza che questi reagiscano a lui, pur essendo capaci di farlo. E ancora, agendo con Autorità l'agente può cambiare il dato umano senza subire contraccolpi ovvero senza cambiare lui stesso in funzione della sua azione. Kojève riporta l'esempio: se per far uscire qualcuno dalla mia stanza, devo far uso della forza, non essendo sufficiente un semplice <<Esca!>>, ovvero devo modificare il mio comportamento per realizzare l'atto, dimostro di non avere autorità. Allo stesso modo, se il mio invito provoca una discussione, poiché ogni discussione è già un accordo, è evidente, anche in questo caso, che non c'è autorità: infatti, l'autorità è la possibilità di agire senza fare compromessi.¹⁶ Secondo Kojève, la condizione di agire senza incontrare opposizione o reazione possibili, apparenta il fenomeno dell'Autorità a quello del Diritto. <<In effetti: io ho *diritto* a qualcosa quando posso farlo senza incontrare *opposizione* (reazione), essendo per principio possibile>>.¹⁷ Tuttavia, sottolinea il filosofo, c'è una differenza essenziale tra i due fenomeni; infatti la reazione-opposizione all'Autorità nega l'Autorità stessa; la reazione-opposizione al Diritto può attualizzarsi senza distruggerlo, basta che questa reazione sia sostenuta da parte di un terzo. Di conseguenza, l'Autorità esclude la forza, il Diritto la implica, attraverso il giudice o la polizia.

In sintesi si può dire che Kojève, in queste note, da un lato preveda per l'autorità ancora una relazione tra due soggetti secondo la teoria del riconoscimento; dall'altro anticipi la tematica del diritto, che, invece, necessita della figura del terzo, imparziale e disinteressato. Dunque, dal ragionamento kojéviano emerge, seppure in modo poco argomentato, a causa della natura provvisoria dello scritto, l'interesse dell'autore per il diritto – che infatti troverà ampia esposizione nel testo

¹⁶ *Ibidem*, p. 58.

¹⁷ *Ibidem*, p. 59.

elaborato nei mesi successivi – e il proposito kojéviano di segnare la relazione tra autorità e diritto.

Attraverso il percorso fenomenologico, che consiste nel supporre il fatto ed indicare il risultato, Kojève individua quattro tipi «semplici», «puri» o elementari di Autorità:

- 1) l'Autorità del Padre sul Bambino (varianti: anzianità, tradizione);
- 2) l'Autorità del Signore sul Servo (varianti: Nobile sul Contadino, Militare sul Civile, Uomo sulla Donna, Vincitore sul Vinto);
- 3) l'Autorità del Capo (*dux, Duce, Führer, leader*) sulla Banda (varianti: il Superiore sull'Inferiore; il Maestro sull'Allievo, il Saggio, il Profeta);
- 4) l'Autorità del Giudice (varianti: Arbitro, Controllore, Confessore, uomo giusto o onesto).¹⁸

A questi quattro tipi, Kojève fa corrispondere quattro diverse specie di Autorità e teorie filosofiche. L'Autorità del Padre, legata alla tradizione e definita dalla teoria scolastica o teocratica, agisce sull'impossibilità della reazione umana; l'Autorità del Signore, spinto dal desiderio del desiderio, si fonda sul tema del riconoscimento indicato da Hegel; l'Autorità del Capo è data dalla sua capacità di prevedere e progettare il futuro prima degli altri, secondo la teoria di Aristotele dell'uomo politico dotato di lungimiranza;¹⁹ l'Autorità del Giudice, basata sulla Giustizia o l'equità, è mutuata da Platone.²⁰

Attraverso un'analisi dettagliata e puntuale, il filosofo russo constata che, malgrado la pretesa all'esclusività, nessuna di questi quattro tipi di Autorità si manifesta in realtà come pura, tanto che arriva a individuare, attraverso la prassi fenomenologica, ben sessantaquattro

¹⁸ *Ibidem*, p. 67 e sgg.

¹⁹ Per spiegare la teoria Kojève si serve del riferimento all'episodio narrato da Senofonte nell'*Anabasi* (III, 1, 4, 11-14, 24-27, 30-34, 36-37; II, 2, 2-5), il quale descrive la scelta, operata da un esercito prostrato e indeciso, di un Capo alla sua guida, per affrontare la battaglia. Cfr. *Ibidem*, pp. 74-75.

²⁰ Kojève si serve della famosa leggenda dei Medi, riportata da Erodoto (I, 96-100), seconda la quale il popolo decise di affidare il proprio governo all'uomo più giusto. La leggenda dei medi, pp. 79-80.

combinazioni multiple, nelle quali di volta in volta prevale un tipo su un altro. Scrive infatti che «E' evidente che l'Autorità assoluta nel pieno senso del termine non si realizza mai nei fatti. Solo a Dio è dato di possederla (o più esattamente, avrebbe dovuto possederla)».²¹

Nelle pagine successive Kojève afferma che, di qualsiasi Autorità si parli, la sua genesi è spontanea; pertanto la sua teoria prende le distanze dalla teoria del contrattualismo e in particolare da quella di Rousseau. Infatti, l'analisi kojéviana esclude la possibilità della nascita di un'Autorità per effetto di un contratto sociale ovvero di un atto anteriore all'Autorità stessa che ne condizioni l'esistenza. Parimenti, l'Autorità non può nascere da un'errata interpretazione dell'esistenza di elezioni che non possono avere l'effetto di generare un'Autorità ancora inesistente. Infatti, né una maggioranza né una minoranza possono valersi di un'Autorità originaria, pura.²² In sintesi, secondo Kojève, la pretesa di un'autorità della maggioranza sulla minoranza è nata artificialmente: scrive infatti:

E' solo dal momento in cui la volontà generale ha cessato di avere un carattere divino (se non "ideologico", interpretato da alcuni capi spirituali) che si è concepita l'idea secondo la quale la volontà generale si esprime attraverso la volontà della Maggioranza.²³

In conclusione della trattazione fenomenologica, egli analizza un altro tema essenziale: la trasmissione dell'Autorità, che può avvenire tramite eredità, elezione o semplice nomina. Prima di analizzare nello specifico le tre possibilità, Kojève pone la questione su un punto cruciale, emerso fin dalla lettura della *Fenomenologia*, che è il *fil rouge* dell'argomentazione sull'autorità e che diventa fondamentale per la sua filosofia e per la sua vita: ovvero il senso e il significato dell'azione. In

²¹ *Ibidem*, pp. 91-92.

²² *Ibidem*, p. 95 e sgg.

²³ *Ibidem*, p. 105.

questa circostanza egli sottolinea come l'autorità di un uomo si fondi sull'azione, sul riconoscimento della sua azione e non già sulla sua essenza in quanto tale. Scrive infatti:

Ce qui veut dire que l'Autorité est engendrée non pas par l'*être* de celui qui la détient, mais par ses *actes* (ou par ses «qualités» ; non pas par la «substance», mais par les «attributs») : si une autre (ou d'autres) personne fait ces mêmes actes, elle bénéficiera *de la même* Autorité. L'Autorité peut donc rester identique à elle-mêmes, tout en étant transmise d'une personne (individuelle ou collective) à une autre, à condition que toutes reproduisent les actes qui ont engendré cette Autorité.²⁴

Così passa in rassegna le tre possibilità: la trasmissione per eredità è correlata all'Autorità del Padre o della tradizione; mentre gli altri due tipi di trasmissione, per quanto possano assomigliarsi, sono comunque distinti.

Vi è una trasmissione di Autorità per nomina allorché il candidato all'Autorità è designato da colui o coloro che detengono essi stessi un'autorità, e una Autorità dello stesso tipo (un Capo nominato da un Capo, per esempio); vi è una trasmissione per elezione allorché il candidato è designato da colui o da coloro che non hanno alcuna autorità, oppure hanno un'autorità di un altro tipo (un Giudice nominato da un Capo, per esempio).²⁵

Dopo un lungo esame nel quale Kojève tratta i vari casi legati all'elezione e alla nomina, arriva a sostenere che l'elezione da parte dell'elettore, privo di autorità propria, non ha alcun valore per gli altri tanto che <<strettamente parlando, l'elezione sostanzialmente non si discosta dal tirare a sorte>>.²⁶

A questo punto l'autore passa all'*analisi metafisica* della nozione di Autorità (A, II),²⁷ ovvero ad un'analisi sistematica della struttura

²⁴ *Ibidem*, pp. 110-111.

²⁵ *Ibidem*, p. 113.

²⁶ *Ibidem*, p. 114, *Note I*.

²⁷ *Ibidem*, pp. 117-131.

fondamentale del Mondo oggettivamente *reale*. Essa permette di studiare sia i fenomeni descritti corrispondenti a tutte le possibilità offerte nel Mondo e sia un fenomeno dato da un'origine metafisica semplice o composta.²⁸ Così, l'autore, con una trattazione meno voluminosa della precedente, parte da una concezione necessariamente storico-sociale dell'Autorità, connessa ad una società o meglio ancora ad uno Stato religioso o politico. Pertanto, egli pensa che il fondamento dell'Autorità discenda da una «modificazione» dell'entità «Tempo», umana o storica, nelle sue tre modalità – passato, presente, futuro – in opposizione al tempo naturale. Differentemente dai tempi naturali corrispondenti ad un primato del presente (fisica) o del passato (biologia), il tempo dell'Autorità si collega ad un primato dell'avvenire, al punto tale che <<l'Autorità per eccellenza è quella di un capo “rivoluzionario” (politico, religioso ecc.), portatore di un progetto universale>>. Resta comunque il fatto che, senza alcun dubbio, <<il tempo ha, in quanto tale, il valore di un'Autorità [...] in ciascuna delle sue tre modalità>>.²⁹

Evidentemente Kojève palesa il suo interesse per la metafisica attraverso l'assunzione della categoria della temporalità, anche e soprattutto in riferimento all'Eternità: alle tre Autorità temporali si oppone l'Autorità dell'Eternità, in quanto negazione del Tempo. Perciò il filosofo si pone la questione fondamentale: l'Autorità dell'Eternità è un'Autorità *sui generis*, oppure una manifestazione diretta delle basi metafisiche dei quattro tipi puri di Autorità?³⁰ Kojève pensa che sia corretta questa seconda analisi, il che porta ad una conclusione fondamentale con la quale afferma l'importanza dell'Eternità. Quest'ultima è autoritaria soltanto attraverso e all'interno dei suoi rapporti con il tempo: <<essendo la negazione stessa dei modi particolari

²⁸ *Ibidem*, p. 53.

²⁹ *Ibidem*, pp. 118-119. È interessante notare che per quanto riguarda il Capo rivoluzionario, portatore di un progetto universale, Kojève fa un esplicito riferimento a Stalin.

³⁰ *Ibidem*, p. 120.

del Tempo, essa può essere considerata come la totalità o l'integrazione di questi ultimi>>.³¹ Ora questa ulteriore riflessione conduce Kojève all'idea di accostare l'Autorità del Giudice a quella dell'Eterno. In questo passaggio, il posto del giudice è in un certo senso magnificato: <<l'Autorità del Giudice (la «giustizia») può anch'essa essere interpretata come una «integrazione» delle altre tre; queste ultime non sono in grado di formare una unità armoniosa, se non addirittura stabile o «eterna», che a condizione di subordinarsi in blocco all'Autorità del Giudice o della Giustizia>>.³²

A questo punto l'argomentazione kojeviana procede attraverso una progressiva comprensione di ciò che vi è veramente dietro le Autorità del passato, dell'avvenire o del presente, arrivando a constatare che nessuna spiegazione è accettabile, indipendentemente dall'esistenza dell'Eterno, in termini di causalità. <<Se l'Eternità si realizza attraverso la «causa formale», il Tempo realizza il Passato in quanto «causa materiale», l'Avvenire in quanto «causa finale» e il Presente in quanto «causa efficiente» (cfr. Aristotele)>>.³³ Nello stesso tempo, per Kojève, appare evidente come l'Autorità del Giudice si trovi isolata nei confronti delle altre tre e considerata in termini di superiorità nei confronti di queste. Sembra qui che l'attenzione kojeviana si stia indirizzando al diritto, all'idea di giustizia e alla figura del giudice.

Infine, Kojève intende affrontare la nozione dell'Autorità attraverso l'*analisi ontologica* (A, III),³⁴ che, studiando la struttura dell'Essere in quanto tale, permette di comprendere il perché e il come della struttura metafisica del Mondo reale. Tuttavia, l'autore rimanda la trattazione ad un momento successivo, contentandosi di alcune brevi annotazioni storiche. Si tratta di distinguere la struttura dell'Essere in

³¹ *Ibidem*, pp. 123-124.

³² *Ibidem*, p. 124.

³³ *Ibidem*, pp. 128-129.

³⁴ *Ibidem*, pp.131-134

quanto Essere, ovvero in quanto struttura corrispondente ai quattro fenomeni dell'Autorità, in grado di manifestare l'esistenza metafisica dell'Eternità e del Tempo. A questo riguardo, nessuna delle quattro teorie filosofiche (Hegel, Aristotele, Platone, la Scolastica) ha dato luogo ad un'analisi ontologica soddisfacente, poiché ciascuna è stata concepita come universale, vale a dire come capace di contenere le altre e essa stessa come un tutto.

La teoria dell'Autorità, affrontata nella tre analisi, secondo Kojève, trova riscontro nelle *Deduzioni* (B):³⁵ esse sono *Applicazioni politiche* (B, I), *Applicazioni morali* (B, II), *Applicazioni psicologiche* (B, III). Nelle prime, il ruolo dello Stato risulta evidentemente centrale. La sua Autorità è una, ma il suo supporto può essere individuale o collettivo, il che porta ad una rinnovata descrizione delle molteplici combinazioni dei tipi puri dall'epoca antica fino a quella moderna. Nella sua analisi Kojève si sofferma sulla divisione dei poteri, sulle diverse teorie delle rivoluzioni, sul ruolo della borghesia in quanto dominio politico, sulla tradizione, sull'antagonismo tra partito conservatore e partito liberal-radical. Nelle seconde, Kojève parla di una morale autoritaria che serva da necessario supporto all'autorità da conquistare ed esercitare. Infine nelle terze, l'autorità, esercitata o subita, si confronta con le forze della propaganda, della demagogia e della pedagogia.

A conclusione dello scritto Kojève riporta due Appendici,³⁶ una dedicata al Maresciallo Pétain, l'altra alla Rivoluzione nazionale, entrambe di cogente attualità. Sia nell'*Analyse de l'Autorité du Maréchal* che nelle *Remarques sur la Révolution nazionale*, Kojève affronta l'Autorità esistente in Francia nel 1942, riscontrando nella figura di Pétain una Autorità politica totale, in quanto riassume in sé tutti e quattro i tipi di Autorità. Tuttavia, già dopo i due anni di governo, Pétain subisce

³⁵ *Ibidem*, pp. 135-185

³⁶ *Ibidem*, p. 186-204.

la prova del tempo: di conseguenza la sua Autorità in quanto Signore/Capo militare diventa fragile a causa dell'età, tanto da dover ricorrere all'Ammiraglio Darlain; la sua Autorità in quanto Padre legato alla tradizione risulta inadeguata a penetrare l'avvenire; la sua Autorità in quanto Giudice è minacciata dagli esiti del processo di Rion; la sua Autorità in quanto Capo politico prevede un progetto, appunto la Rivoluzione nazionale, privo però di una possibile realizzazione. Nonostante Kojève affermi in queste note di non avere alcuna intenzione di proporre alla Francia del 1942 un'idea rivoluzionaria nazionale, e sebbene all'inizio del suo abbozzo di ricerca abbia detto: «Io non ho la pretesa di enunciare una teoria definitiva e completa dell'Autorità. È necessario piuttosto porre i problemi e indagare la direzione generale delle loro soluzioni,>>³⁷ tuttavia il suo scritto, appare un'autentica proposta per l'avvenire. Attraverso la definizione della nozione di Autorità, l'analisi dei quattro tipi puri e delle rispettive teorie filosofiche, la descrizione dettagliata dei vari fenomeni, Kojève, in effetti sta criticando nel profondo, ovvero da un punto di vista filosofico, politico e soprattutto giuridico la Repubblica di Vichy e il Maresciallo Pétain; ma nello stesso tempo, in qualità di futuro “consigliere del principe” indica la direzione da intraprendere da parte della futura classe dirigente, chiamata a governare la Francia all'indomani della seconda guerra mondiale.

Ci si è soffermati su questo testo, ancora poco studiato, proprio per evidenziare il nuovo interesse nella speculazione kojeviana, che darà un notevole contributo alla riflessione sul diritto e sulla politica negli scritti successivi.

Nella primavera del 1943 Kojève e Nina si trasferiscono a Gramat, nel dipartimento del Lot, nei pressi del Massif Centrale, dove avevano trovato rifugio anche i familiari di Éric Weil, prigioniero in

³⁷ *Ibidem*, p. 55.

Germania, amico intimo di Koyré e Kojève dai tempi del seminario. È qui che il filosofo russo redige l'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* – così come reca l'indicazione iniziale "Marseille, 1943" – proseguendo nella linea tracciata da *La notion de l'autorité*. L'opera, nonostante sia completa e organica al proprio interno, non sarà pubblicata se non postuma per la contrarietà dell'autore. Francesco D'Agostino nell'*Introduzione* alla traduzione italiana scrive opportunamente:

<<Eppure il lavoro non solo è, come si è già detto, assolutamente completo e esauriente – malgrado il sottotitolo avverta il volenteroso lettore che ciò che si trova tra le mani corrisponde solo a un *exposé provisoire* – ma anche dimostra in Kojève un'assoluta padronanza delle categorie giuridiche fondamentali e quella spregiudicatezza nel farne uso che è possibile unicamente a coloro che si sono calati fino in fondo nello studio di una disciplina. Kojève, insomma, dimostra in queste pagine di essere non solo filosofo, ma anche giurista; non un giurista nel senso strettamente positivo del termine, ovviamente, ma in quello che ne è il senso più alto: un *jurisprudens*, un conoscitore dello *jus*. I motivi per cui questo testo rimase inedito fino a pochissimi anni fa non vanno ricercati quindi nel testo stesso, ma in una decisione personale, e per noi difficilmente decifrabile, di Kojève stesso>>.³⁸

In effetti, l'opera risulta fondamentale sia per comprendere la filosofia e il ruolo di Kojève dopo il 1945,³⁹ sia perché la pubblicazione, avvenuta in Francia all'inizio degli anni '80 e in Italia alla fine, ha contribuito ad alimentare il dibattito sul diritto. Tanto è vero che nell'Editoriale all'edizione italiana c'è scritto che la sua stampa cade proprio nel momento giusto.

Questo infatti è il momento della riscoperta del diritto. C'è stato il momento del *potere*, ecco ora quello della *legge*. Dopo la riscoperta del politico come fenomeno «autonomo e specifico», si ricomincia, nella

³⁸ F. D'Agostino, *Introduzione*, EPD, p.9.

³⁹ Di questo parere è D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., pp.280-281: <<L'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* constitue la philosophie politique fondamentale dont Kojève avait besoin alors [...] La pensée politique de Kojève et son action entre 1945 et 1968 seront largement inspirées par cette œuvre «théorique», à certains égards «ultime», voire définitive dans sa pensée totale>>.

stessa linea di pensiero, a considerare il giuridico come un fenomeno *sui generis*, irriducibile ad ogni altro. Questo è l'obiettivo ultimo di queste *Linee di una fenomenologia del diritto*.⁴⁰

Nelle «Osservazioni preliminari», poste all'inizio dell'opera,⁴¹ Kojève indica alcune questioni di metodo prima di entrare nel merito della trattazione. Perciò, innanzitutto sostiene l'importanza che riveste il diritto tra le attività umane. Scrive infatti:

È impossibile studiare la realtà umana senza entrare, prima o poi, in contatto con il fenomeno «diritto». Questo è vero soprattutto se si considera l'aspetto politico di questa realtà. E ancora più quando ci si occupa di questioni relative alla costituzione dello Stato, dato che la nozione di costituzione è essa stessa una nozione sia politica che giuridica.⁴²

In secondo luogo egli accentua l'esigenza di una riflessione sul diritto, soprattutto perché non c'è una definizione su cui si sia universalmente d'accordo.

Purtroppo il fenomeno «diritto» non ha ancora trovato una definizione che sia accettata universalmente e che sia davvero soddisfacente. [...]

⁴⁰ EPD, p.21.

⁴¹ L'opera, dopo le «Osservazioni preliminari» (§§ 1-3), è strutturata in tre Sezioni: la «Sezione prima» *Il diritto in quanto tale* (§§ 4-32) è divisa in tre Capitoli: Capitolo primo: *Definizione del diritto*; Capitolo secondo: *La realtà del diritto*; Capitolo terzo: *La specificità e l'autonomia del diritto*. La «Sezione seconda» *L'origine e l'evoluzione del diritto* (§§ 34-46) è articolata anch'essa in tre Capitoli: Capitolo Primo: *La fonte del diritto: il desiderio antropogeno di riconoscimento in quanto fonte dell'idea di giustizia*; Capitolo secondo: *La nascita del diritto: le giustizie antitetiche del Signore e dello Schiavo*; Capitolo terzo: *L'evoluzione del diritto: giustizia sintetica del cittadino (giustizia dell'equità)*. Infine, la «Sezione terza» *Il sistema del diritto* (§§ 47-79) è suddivisa in due Capitoli: Capitolo primo: *Classificazione dei fenomeni giuridici*; Capitolo secondo: *Studio sommario di alcuni tipi di fenomeni giuridici*.

Per un'attenta disamina del volume si veda il commento di G. Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003. L'autore, dopo un'attenta analisi dell'opera e una riflessione sul pensiero politico del filosofo russo, sostiene la tesi per cui Kojève, alla luce della sua teoria sulla fine della Storia, riproponga l'escatologia marxiana di un regno della libertà, rivelata sin dal titolo. Lo stesso Barberis è consapevole che la sua sia una lettura "forte" della filosofia kojeviana e per certi versi in contro tendenza rispetto a interpretazioni kojeviane che ipotizzano il ritorno dell'ultimo uomo all'animalità o il trionfo del mercato globale.

⁴² *Ibidem*, p. 25.

Ora, parlare di una cosa senza poterla definire, significa in fondo parlare senza sapere di che cosa si parli. E in queste condizioni il discorso ha ben poche possibilità di essere convincente, di essere conforme cioè alla cosa di cui si parla.⁴³

Perciò il filosofo russo ricerca le condizioni per cui una situazione si possa caratterizzare come giuridica; egli rifiuta un approccio sia apriori che aposteriori, preferendo a entrambi il metodo fenomenologico, l'unico capace di far coincidere concetto e realtà. Dice infatti:

Bisogna dunque andare alla ricerca di una via di mezzo. Questa via non può, per altro, essere diversa da quella lungo la quale si è incontrato Platone, seguito da Aristotele; e nella quale possiamo incontrare un Max Weber. Si tratta cioè di trovare l'«idea» (Platone) o l'«Idealtypus» (Max Weber), il «fenomeno» (Husserl), ecc., dell'entità che vogliamo studiare, attraverso l'analisi di un caso concreto che sia particolarmente netto, tipico, specifico, puro. Bisogna, in altre parole, scoprire il contenuto che fa sì che il caso preso in considerazione sia da considerare giuridico e non, ad es., religioso o artistico. E una volta che questo contenuto sia stato scoperto, una volta cioè che si sia individuata l'essenza (*Wesen*) del fenomeno, bisogna descriverlo in modo corretto e completo, in modo tale che questa descrizione dell'essenza non corrisponda a nient'altro se non alla definizione del fenomeno stesso che è stato posto in questione.⁴⁴

Anche in questa occasione Kojève predilige il metodo fenomenologico, così come aveva già fatto nella *Notion de l'Autorité* in quanto esso consente al filosofo di non accontentarsi delle definizioni date dei fenomeni, ma di coglierne l'essenza specifica per poterli descrivere successivamente in modo esaustivo. Nonostante l'autore russo richiami esplicitamente Husserl, a ben vedere, le differenze tra i due pensatori sono evidenti. A tal proposito D'Agostino chiarisce opportunamente:

La fenomenologia di Kojève ha infatti un suo carattere peculiare che non corrisponde a nessuno dei grandi e prevalenti modelli fenomenologici.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 26.

Non corrisponde alla fenomenologia husserliana, poiché Kojève appare chiaramente riluttante a vedere il diritto come noema, come oggetto puro del pensiero nei confronti del quale – rimosso tutto ciò che concerne la nostra soggettività empirica – rivolgersi in un atteggiamento di contemplatività pura. Quella di Kojève è molto più affine alla fenomenologia hegeliana, di cui in molti casi assume le mosse (tutto questo libro costituisce, anzi, un grande e rispettoso omaggio al pensiero di Hegel, che Kojève riteneva di dover integrare in quella che, a suo avviso, ne costituisce la lacuna più evidente).⁴⁵

Tuttavia D'Agostino mette in luce anche la differenza tra fenomenologia hegeliana e kojeviana: infatti la prima coglie una dimensione dell'essere che necessita del fenomeno per mostrarsi ovvero essa coglie il senso dei fenomeni interrogando i fenomeni stessi nelle loro concrete manifestazioni; la seconda, invece, distingue e descrive l'essenza dei fenomeni separandola dalle loro manifestazioni concrete storico-empiriche.

Kojève, ancora nelle «Osservazioni preliminari», riconosce la necessità di completare la descrizione fenomenologica con un'analisi metafisica e ontologica, come nella *Notion*, ma dice di tralasciare deliberatamente il proposito; di conseguenza il lavoro non può che ritenersi incompleto.

La descrizione del fenomeno «diritto» che do nella prima sezione del libro ha quindi un carattere assolutamente provvisorio (e provvisorio va considerato il contenuto delle altre due sezioni di questo lavoro). Intendo però proporre – pur con queste riserve – una definizione del diritto che, a mio avviso, dà ragione dell'essenza stessa di questo fenomeno. Questa definizione ci consentirà di determinare con precisione quali sono le condizioni per la realizzazione fattuale dell'essenza 'diritto'. Infine, una volta conosciuta l'essenza del diritto e le modalità della sua realizzazione, potremo portare a conclusione la *Sezione prima* di questo lavoro con un confronto tra l'attività giuridica e le altre attività umane, un confronto che ci permetterà di dimostrare la specificità e l'autonomia del diritto.⁴⁶

⁴⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 27.

Dunque, nella citazione precedente Kojève sintetizza il contenuto della Sezione prima intitolata *Il diritto in quanto tale*: in essa l'autore definisce rigorosamente la specificità essenziale del fenomeno che si chiama diritto. Poiché ogni situazione umana non sempre è giuridica, occorrerà domandarsi a quali condizioni essa lo divenga o, che è lo stesso, in quali essa lo sia e quando lo sia. Nel primo Capitolo l'autore elabora una definizione «behavioristica»⁴⁷ del diritto, ovvero:

per ciò che concerne il Diritto, possiamo cominciare col domandarci quali siano le azioni esteriormente percepibili, che caratterizzano una situazione giuridica in quanto tale e la distinguono da ogni altra situazione umana.⁴⁸

Kojève individua la specificità del fenomeno del diritto nell'intervento di un «terzo» imparziale e disinteressato nell'interazione tra altri due soggetti A e B in conflitto tra loro: questo intervento deve essere tale da poter annullare la reazione di B sull'azione di A. L'intervento del «terzo» C non è arbitrario, ma è guidato da un criterio che ritiene illecita la reazione di B, ovvero lecita l'azione di A da difendere.

Il fenomeno Diritto (nel suo aspetto 'behavioristico') consiste nell'intervento di un essere umano imparziale e disinteressato, che si effettua necessariamente all'interno di un'interazione tra due esseri umani A e B, e che annulla la reazione di B nei confronti dell'azione di A.⁴⁹

⁴⁷ Il *behaviorismo*, dalla parola *behavior* ovvero comportamento, è corrente della psicologia moderna, secondo la quale l'unico oggetto possibile di una psicologia scientifica è costituito dal comportamento manifesto, cioè dall'insieme delle reazioni dell'organismo animale o umano osservabili dall'esterno dell'organismo stesso e verificabili intersoggettivamente. Il comportamentismo, nato ufficialmente nel 1913 a seguito di un articolo di J. B. Watson, *La psicologia secondo i comportamentismi*, assume nel tempo maggiore importanza, fino a dominare la scena della psicologia sperimentale nordamericana fino agli anni '60.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 38.

C'è da sottolineare il fatto che per Kojève il diritto è qualcosa di umano, pertanto non c'è un'autentica situazione giuridica quando l'uomo è in rapporto con una cosa animata, un animale o Dio. Nell'approfondita analisi kojeviana della figura del «terzo», indicata nella forma del legislatore, del giudice o della polizia, è opportuno sottolineare un punto significativo: vale a dire il fatto che anche l'intervento del «terzo» è soggetto alle condizioni storico-sociali. Di conseguenza, per Kojève, non è condivisibile la tesi di un diritto naturale, valido in ogni tipo di società e definito una volta per sempre: il fenomeno giuridico è sempre condizionato dai mutamenti delle diverse epoche.⁵⁰ Per il filosofo russo soltanto con la fine della storia e dunque con l'avvento dello Stato universale e omogeneo si potrà realizzare il diritto assoluto, ovvero universalmente riconosciuto. Scrive infatti:

Fino a quando non si realizzerà l'Impero, il diritto rimarrà relativo. E può anche darsi che l'Impero non si realizzerà mai. Infatti l'evoluzione storica va avanti attraverso la negazione, cioè in piena libertà, o comunque in modo imprevedibile. Ma se questo Impero si realizzerà, si potrà conoscere ciò che esso effettivamente è, si vedrà che è universale ed omogeneo e si potrà concludere che non muterà più. Si saprà perciò che il suo diritto «positivo» è *il* diritto, il diritto assoluto, unico e immutabile.⁵¹

Ma quali sono le condizioni che realizzano concretamente il diritto nell'universo umano? A tale questione Kojève risponde nel secondo Capitolo, dedicato ai rapporti tra diritto, società e stato. Innanzitutto, secondo l'autore, in questo decisamente hegeliano,⁵² il diritto è effettivo o realizzato all'interno di una società data; parimenti,

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 86-87.

⁵¹ *Ibidem*, p. 96. Non è questa la sede per aprire una riflessione sul rapporto di Hegel con la teoria del diritto naturale, ancora oggi fonte di studio. Si rimanda agli studi di N. Bobbio, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981; E. Matassi, *Le Vorlesungen-Nachschriften hegeliane di filosofia del diritto*, Editori Riuniti, Roma 1977; D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992.

⁵² G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Grundrisse*, tr. it. B. Croce, Laterza, Bari 1973, § 502.

una società non è reale se non laddove esiste un diritto concreto effettivo. Dunque, diritto e società si presuppongono reciprocamente: il diritto non può esistere al di fuori della società e una società può esistere e durare solo quando in essa esiste un sistema giuridico reale, cioè quando prevede la possibilità di un terzo imparziale e disinteressato per regolare eventuali conflitti tra i membri e mantenere la sua stessa unità. Il diritto si configura, pertanto, come un fenomeno sociale; di conseguenza più la società è complessa più il sistema giuridico è ricco.⁵³ Dunque, il diritto si può definire come l'insieme delle leggi giuridiche applicate dallo Stato. A questo punto l'analisi di Kojève affronta il concetto di Stato attraverso le categorie politiche di amico-nemico e di governante-governato; vi è lo Stato a fronte di due condizioni: che tutti i membri della società siano amici e che il nemico non vi appartenga; che all'interno della società si possa distinguere tra governante e governato.⁵⁴ Ora nell'analisi kojeviana, relativa all'antinomia amico-nemico, è evidente il riferimento a Carl Schmitt e al suo *Begriff des Politischen*,⁵⁵ dedicato ad individuare un modo per distinguere l'ambito del politico da qualunque altra sfera della vita. Il filosofo tedesco, come è noto, si propone di definirlo fondandolo sulla distinzione tra amico (*Freund*) e nemico (*Feind*); in altri termini il politico è autonomo dagli altri ambiti economico, morale, religioso o artistico, perché vige ovunque si dia una distinzione tra amico

⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 123 e sgg.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, p. 142 e sgg.

⁵⁵ C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, Dunker & Humblot, München-Leipzig, 1963, tr. it. *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972. Il celebre saggio schmittiano fu pubblicato nel 1927 nell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVIII (1927). Sui rapporti tra Kojève e Schmitt si vedano i saggi di: M. Guareschi, *Alexandre Kojève: una fenomenologia del diritto fra tempo e concetto*, «Fenomenologia e Società», nn. 2-3, pp. 257-270 (1995); M. Vegetti, *La questione del politico nell'epoca dell'unità mondo*, in C. Sini, *Terra e storia. Itinerari del pensiero contemporaneo*, Cisalpino, Milano 2000.

Secondo l'interpretazione di Barberis le *Linee di una fenomenologia del diritto* sono ispirate, più che dai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, dal libro di Schmitt. In effetti, come il filosofo tedesco intende definire la specificità e l'autonomia del fenomeno politico da ogni altra sfera umana, così il filosofo russo intende farlo per il fenomeno giuridico. Tuttavia, anche in quest'opera kojeviana molti sono i riferimenti alla *Fenomenologia dello spirito*.

e nemico, prescindendo da considerazioni di altro tipo: il nemico è tale senza il ricorso ad altre categorie della morale, dell'economia, dell'estetica. Scrive Schmitt:

Nemico è solo un insieme di uomini che *combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico *pubblico*, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, ed in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*. Il nemico è l'*hostis* non l'*inimicus*.⁵⁶

Molto simili a quelle schmittiane risultano le parole kojéviane sul nemico, inteso anche per il filosofo russo, come il nemico pubblico, il nemico militare non il concorrente o l'avversario, e sull'esclusione reciproca tra i due concetti.

L'«individuo» può essere, in primo luogo, «amico» o «nemico» dello Stato. Tra i concetti di «amico» e «nemico» non c'è alcun rapporto, se non quello di reciproca esclusione (ed è tale – quando si attualizza fino in fondo – la guerra fino all'ultimo sangue, la guerra di sterminio), cioè la soppressione dell'interazione stessa. Si può dire perciò che non esiste interazione propriamente detta tra gli «amici» da una parte e i loro «nemici» dall'altra.⁵⁷

Ancora un confronto tra i due filosofi, questa volta sull'impossibilità dell'intervento di un «terzo» e dunque della neutralità nel fenomeno del politico; dapprima il pensiero di Schmitt e poi quello di Kojève:

Il nemico è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*); basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili conflitti che non possano venir decisi né attraverso un

⁵⁶ C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cfr., p. 111

⁵⁷ *EPD*, pp.144-145.

sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo *disimpegnato* e perciò imparziale.⁵⁸

Nella *politica* non esiste neutralità: il non-amico è per definizione nemico e viceversa. Trattare un uomo o una società, cioè uno Stato, come «neutrali», significa solo non aver rapporti *politici* con essi, ma unicamente rapporti economici, culturali, religiosi, ecc.⁵⁹

Definite le categorie politiche, Kojève con coerenza analizza ciò che è autenticamente giuridico nel diritto reale in atto; pertanto, egli evidenzia che non tutte le leggi statali siano giuridiche, ma appartengono invece all'ambito della politica. Anche la Costituzione, che sancisce l'ordinamento di uno Stato e i rapporti tra questo e i suoi cittadini, non ha carattere giuridico ma politico, tanto è vero che essa può essere modificata. Così, il filosofo russo, dopo aver esaminato i vari diritti, costituzionale, amministrativo, internazionale, canonico, processuale, sostiene che solo il diritto privato ha carattere giuridico autentico poiché l'intervento del «terzo» è possibile e reale, come arbitro nell'interazione tra A e B.

Nel terzo Capitolo, che chiude la Sezione prima, Kojève si propone di dimostrare la specificità e l'autonomia del diritto rispetto a altri fenomeni specificamente umani, come la morale, la religione, l'economia. Per quanto concerne l'autonomia del fenomeno giuridico essa consiste nella presenza del «terzo», che interviene con lo scopo di realizzare la propria idea di giustizia in determinate interazioni sociali. Pertanto l'autore mette in luce la differenza tra la situazione giuridica che appunto prevede due soggetti e un giudice esterno e distaccato; la dimensione religiosa che coinvolge l'uomo in rapporto diretto con il divino; infine quella morale in cui è coinvolta una parte sola in qualità di giustiziabile e di giudice. Le pagine kojeviane dedicate all'analisi della religione, richiamano le argomentazioni già emerse nell'*Ateismo* e

⁵⁸ C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cfr., p. 111.

⁵⁹ *EPD*, p. 146, nota n. 13.

ampiamente trattate nell'*Introduction à la lecture*.⁶⁰ Invece è interessante ai fini del discorso sul diritto, quanto dice Kojève a proposito dell'idea di giustizia, la cui realizzazione è demandata per la religione nell'ultramondano; cosicché i valori mondani sono subordinati necessariamente all'idea della trascendenza, in un rapporto esclusivo tra l'uomo religioso e Dio.⁶¹

Per quanto riguarda il confronto tra diritto e morale esso risulta più difficile, poiché nei contenuti è impossibile stabilire ciò che è giuridico da ciò che è morale. Tuttavia Kojève individua la differenza nella motivazione dei soggetti coinvolti: il diritto è dominato da un interesse sociale e l'applicazione da parte del «terzo», legislatore, giudice o polizia, garantisce un atteggiamento impersonale; invece la morale, come detto, non prevede l'intervento del «terzo», e l'uomo si giudica da sé. Ma il filosofo russo sottolinea l'aspetto decisivo: chi agisce giuridicamente considera la realizzazione della giustizia un fine in sé, chi agisce moralmente è preoccupato della propria virtù interiore. Ecco il pensiero di Kojève:

Ma mentre l'uomo «giusto» vuole realizzare un valore nel mondo che è esteriore rispetto a lui, l'uomo «morale» ha come obiettivo una realizzazione puramente interiore: il «giusto» vuole realizzare la giustizia (mediante il diritto), perché il mondo (la società) divenga (giuridicamente) perfetto, mentre l'uomo morale realizza la morale solo per divenire (moralmente) perfetto lui stesso. Ed è questa la differenza fondamentale tra il diritto e la morale, quella che ordina e spiega tutte le altre.⁶²

Da queste parole sembra profilarsi la spinta ideale che muoverà l'attività di Kojève all'indomani della guerra e, nello stesso tempo, sembra delinarsi la chiave interpretativa con cui Kojève leggerà il

⁶⁰ Nella sue lezioni Kojève si è soffermato in varie occasioni sul rapporto tra la Teologia e la *Filosofia assoluta*: si rimanda pertanto alle pagine del commento hegeliano per un confronto con le argomentazioni delle *Linee*.

⁶¹ *EPD*, pp. 205-206

⁶² *Ibidem*, p. 205.

rapporto tra intellettuale e potere, quale emerge attraverso il confronto con Leo Strauss.

Dopo la descrizione fenomenologia del carattere triadico dell'esperienza giuridica, Kojève nella Sezione seconda intitolata *L'origine e l'evoluzione del diritto* indaga la genesi e lo sviluppo dell'idea di giustizia, di cui il diritto è la realizzazione concreta. Perciò, in questa prospettiva l'autore russo intende studiare da un lato, la genesi e l'evoluzione delle interazioni sociali, dall'altra la nascita della storia e l'evolversi del processo storico nel suo insieme. Infatti, per Kojève, come tutti i fenomeni umani, anche il diritto è connesso a tutti gli altri fenomeni storici, come la religione, la morale, la politica; di conseguenza, il contenuto di un determinato sistema giuridico sarà determinato dalle idee religiose, morali, politiche dell'epoca. Poiché è l'idea di giustizia a costituire l'elemento giuridico specifico ed autonomo, allora l'evoluzione giuridica dell'umanità è l'evoluzione dell'idea di giustizia. Kojève dichiara che il diritto è un elemento costitutivo dell'*humanum*: scrive infatti nel passo seguente:

Dire che l'idea di giustizia è un'idea 'sui generis', specifica ed autonoma, significa dire che nasce quando nasce l'uomo stesso, che è quindi radicata nell'Essere umano in quanto tale, e che è indipendente da altri fenomeni che possono venir ricondotti a lui. Studiare l'*origine* dell'idea di giustizia significa quindi mostrare perché e come essa venga prodotta nell'atto antropogeno stesso, cioè dall'atto nel quale e grazie al quale l'essere umano crea se stesso a partire dall'animale *homo sapiens*, che gli serve da supporto. E studiare l'*evoluzione* dell'idea di giustizia, significa mostrare come e perché questa idea si trasforma in funzione delle modificazioni che subisce l'atto antropogeno nel corso dei tempi, nel corso della storia.⁶³

Subito dopo questo passo, Kojève richiama la sua lettura della *Fenomenologia* hegeliana e dichiara apertamente che in questa sezione del libro vi è l'applicazione dei principi fondamentali dell'antropologia

⁶³ *Ibidem*, p. 222.

fenomenologica di Hegel al fenomeno diritto, o meglio, all'idea di giustizia che ne sta a fondamento. In effetti, la *Fenomenologia dello spirito* è il punto di riferimento kojéviano anche per la trattazione del diritto – molto più che l'opera giuridica hegeliana i *Lineamenti di filosofia del diritto* – anche se con le opportune avvertenze fornite dallo stesso Kojève, come si vedrà a breve.

Nel Capitolo primo Kojève individua la fonte del diritto ovvero dell'idea di giustizia nel desiderio antropògeno di riconoscimento. Dunque, l'antropogenesi come atto costitutivo dell'umano: l'uomo si comprende come tale quando, dopo il riconoscimento di sé come coscienza (*Selbstbewußtsein*), avverte il desiderio di essere riconosciuto (*Anerkennung*); questo non è il desiderio immediato della *Begierde*, ma la presenza di ciò che non esiste ancora nel mondo naturale o dato. Per la soddisfazione (*Befriedigung*) di questo desiderio, il desiderio del desiderio, o desiderio antropògeno, l'uomo è pronto ad agire, a sfidare nella lotta colui che ambisce a sua volta al prestigio del riconoscimento: in questo entrambi mostrano di trascendere la loro natura biologica per umanizzarsi. La lotta può concludersi con la morte di uno o di entrambi i contendenti; oppure può terminare prima, cioè quando in uno dei due vince l'istinto naturalistico alla sopravvivenza sul desiderio di riconoscimento, che lo porta ad arrendersi al suo avversario e a riconoscerlo come Signore in cambio della vita. Il Signore assoggetterà il vinto cui negherà ogni riconoscimento.

Come si diceva, in merito alla nozione di «desiderio del desiderio» e più in generale all'interpretazione kojéviana di Hegel, è opportuno riportare quanto scrive Kojève in una lettera datata 7 ottobre 1948 a Tran-Duc-Thao, il quale aveva recensito l' *Introduction à la lecture de Hegel*.⁶⁴

⁶⁴ Tran-Duc-Thao, *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, in «Le Temps Modernes», 36, 1948, pp. 493-512.

Quanto al nocciolo stesso della questione sono, nell'insieme, d'accordo con l'interpretazione della fenomenologia che lei dà. Vorrei segnalare, tuttavia, che il mio lavoro non aveva il carattere di uno studio storico; mi interessava relativamente poco sapere ciò che Hegel stesso avesse voluto dire nel suo libro; ho fatto un corso di antropologia fenomenologica servendomi dei testi hegeliani, ma dicendo soltanto ciò che consideravo esser la verità, e lasciando cadere ciò che mi sembrava essere, in Hegel, un errore. Così, per esempio, rinunciando al monismo hegeliano, mi sono coscientemente distaccato da questo grande filosofo. D'altronde, il mio corso era essenzialmente un'opera di propaganda destinata a colpire gli animi. È per questo che ho volontariamente rinforzato il ruolo della dialettica del Signore e del Servo e, in maniera generale, schematizzato il contenuto della fenomenologia. [...] Infine, per quanto concerne la mia teoria del "desiderio di desiderio", neppure essa esiste in Hegel, e non sono sicuro che egli abbia ben visto la cosa. Ho introdotto questa nozione perché avevo l'intenzione di fare, non già un commento alla fenomenologia, ma un'interpretazione; altrimenti detto, ho cercato di ritrovare le premesse profonde alla dottrina hegeliana e di costruirla deducendola logicamente da queste premesse. Il "desiderio di desiderio" mi sembra essere una delle premesse fondamentali in questione, e se Hegel stesso non l'ha colta con chiarezza, considero che, formulandola espressamente, ho realizzato un certo progresso filosofico. Questo è forse il solo progresso filosofico che io abbia realizzato, mentre il resto non è, più o meno, che filologia.⁶⁵

Dunque, a distanza di qualche anno, Kojève esplicita il senso del suo seminario, non già un commento, ma un'interpretazione in vista della costruzione di una sua filosofia: perciò, se nel capitolo precedente si presentava l'Hegel kojéviano, in questo si è di fronte al Kojève hegeliano.

Tornando alle *Linee*, nel Capitolo secondo egli mostra che l'umanizzazione ha carattere dualistico, in quanto nascono contemporaneamente il Signore e il Servo; pertanto anche l'idea di giustizia e quindi il diritto, nasce in forma dualistica cioè come una

⁶⁵ Lettera di Kojève datata 7 ottobre 1948 pubblicata, insieme alla risposta di Tran-Duc-Thao del 30 ottobre 1948, in G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Ed. Albin Michel, Paris 1996, pp. 64-68 questa è a p. 64. Su concetto di «propaganda» si tornerà più avanti.

giustizia «aristocratica» del Signore e una giustizia «borghese» dello Schiavo. La prima, fondata sulla categoria dell'eguaglianza, contraddistingue tutti quelli che, pur di ottenere il riconoscimento, hanno saputo trionfare nella lotta: è la società aristocratica dei signori, il cui contrassegno giuridico è il diritto di proprietà, statico e sempre uguale a se stesso. La seconda, fondata in nome dell'equivalenza data dal vinto che consegna al vincitore il proprio riconoscimento in cambio della vita e dal vincitore che risparmia la vita al vinto, è *in nuce* la società borghese, che il diritto commerciale realizza. Esso è intrinsecamente dinamico e storico e tende alla rivoluzione con cui gli schiavi tentano di liberarsi dalla schiavitù e abbattere i signori.

Nel Capitolo terzo, infine, Kojève descrive il modo in cui queste due giustizie antitetiche tendono a completarsi vicendevolmente, per formare la giustizia sintetica del Cittadino; sarà allora la società dei Cittadini, una società universale e omogenea, assolutamente definitiva e destinata a non mutare mai più, in cui tutti godranno del riconoscimento reciproco. L'idea di giustizia dello Stato universale ed omogeneo sarà il principio dell'equità, che garantirà l'eguaglianza e nello stesso tempo la differenza tra i Cittadini, stessi diritti e stessi doveri. Questo diritto sintetico del Cittadino sarà il diritto «assoluto» dell'avvenire: sarà un diritto definitivo, caratterizzato dall'equilibrio assoluto o dalla perfetta neutralizzazione dei suoi due elementi costitutivi antitetici.

Kojève conclude l'opera con la Sezione terza, *Il sistema del diritto*, ipotizzando, a partire dallo studio della situazione attuale, ancora contraddittoria, un sistema giuridico assoluto, con una struttura ben definita, nella quale tutti i fenomeni giuridicamente possibili troveranno un loro posto. Al termine dell'opera, nel § 70 egli parla diffusamente dell'Impero socialista come universale e omogeneo in grado di realizzare la giustizia dell'equità; di annullare i rapporti amico-nemico e dunque l'essenza politica degli Stati storici; di integrare tutti i diritti particolari

realizzati nel corso della storia in un diritto unico e omogeneo; di realizzare uno Stato pienamente giuridico e non politico; di integrare tutte le forme storiche dello Stato storico conosciute finora. Si riportano alcuni brani esplicativi del lungo paragrafo:

Ora, nell'Impero socialista – universale e omogeneo – tutti sono cittadini e tutti i cittadini sono rigorosamente eguali e equivalenti. [...]

Non dimentichiamo, peraltro, che l'Impero socialista è uno Stato *universale e omogeneo*. Ciò significa da una parte che esso non avrà nemici, che non dovrà far guerre. Dall'altra che, a causa della sua omogeneità, non ci saranno al suo interno gruppi politici esclusivi, non ci saranno cioè rapporti tra governanti e governati (anche se ci sarà una distinzione tra amministratori e amministrati). In altre parole sarà privo di due caratteri essenziali dello Stato. [...]

Il cittadino dell'Impero non sarà un guerriero. Non sarà né un governante né un governato. Non sarà cittadino che nella e grazie alla sua eguaglianza e equivalenza con gli altri, con *tutti* gli altri, tutti gli uomini in generale. Essere cittadino non sarà quindi null'altro che essere un essere umano, nel senso pieno e forte del termine. E lo statuto del cittadino sarà lo «statuto» dell'essere umano in quanto tale. [...]

L'attività dello Stato universale ed omogeneo si ridurrà quindi ad un'attività giuridica.⁶⁶

Dunque, occorrerà tenere a mente questo paragrafo conclusivo di un'opera completa, di cui lo stesso Kojève si riteneva soddisfatto ma che non volle pubblicare – ora, si comprendono le ragioni di tanta reticenza – per capire l'azione politica del filosofo russo dal 1945 al 1968 largamente ispirata a questa teoria, per certi versi definitiva della sua speculazione. Tuttavia, il valore dell'opera kojeviana è grande e va al di là di una lettura esclusivamente in termini di ipotesi di una futura società socialista. Pertanto risulta condivisibile il giudizio di D'Agostino, che scrive:

Ben più importante è rilevare che il carattere essenziale della società «universale ed omogenea», della società assolutamente *equa*, è integralmente *giuridico*. Lo Stato della «fine della storia» sarà infatti uno

⁶⁶ EPD, § 70, pp. 513-523.

Stato radicalmente *a-politico*, perché del tutto post-politico. Sarà lo Stato in cui ogni dualismo amico-nemico verrà superato nel riconoscimento universale e reciproco degli uomini; in cui ogni controversia verrà naturalmente risolta attraverso mediazioni giuridiche governate dal principio dell'equità.⁶⁷

Altrettanto accolto il parere dell'interprete secondo cui non c'è traccia di utopia o di tensione ideale, c'è piuttosto la forte convinzione kojeviana del primato del diritto sulla politica, del principio giuridico del riconoscimento dell'altro sul principio politico dell'ostilità verso il nemico, della rilevanza dell'ateismo rispetto al marxismo. Per quest'ultimo aspetto, la riproposizione dell'antropogenesi, come lotta per il riconoscimento, prende decisamente le distanze da ogni forma religiosa legata all'amore, alla carità o alla pietà.

La guerra, con il suo carico di distruzione e morte, è appena terminata, quando Kojève, tornato a Parigi nel dicembre del 1944, scrive il saggio intitolato *Esquisse d'une doctrine de la politique française*,⁶⁸ col quale intende indicare le linee per risollevarla la Francia dopo l'umiliazione dell'occupazione nazista e del collaborazionismo. Lo scritto mette in luce i pericoli per la sopravvivenza politica e culturale della Francia all'indomani del conflitto, analizza la situazione storica generale (I), poi quella della Francia in particolare (II), formula l'idea dell'impero latino (III), e indica i mezzi per realizzarlo (IV). La prima constatazione di Kojève concerne i due pericoli per la Francia del dopoguerra: uno immediato, legato alla Germania, al suo potenziale economico e quindi politico, che la imporrà come egemone in un'Europa democratica; l'altro remoto, ma mortale, di una Francia trascinata in un terzo conflitto mondiale. Di fronte a queste due minacce la Francia ha due compiti: garantire la neutralità in uno scontro eventuale tra russi e

⁶⁷ *Ibidem*, p.15.

⁶⁸ A Kojève, *Esquisse d'une doctrine de la politique française*, datato Vanves, 27 agosto 1945 viene pubblicato solo nel 1990 sul numero 1 di <<La Règle du Jeu>> con il titolo *L'Empire latin*; tr. it. *L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (27 agosto 1945)*, in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 163-210.

anglosassoni; mantenere, contro la Germania, il primato economico e politico nell'Europa continentale non sovietica. La riflessione iniziale di Kojève è la parte più interessante: egli sottolinea che l'epoca dello Stato-nazione è giunta alla sua conclusione, ma non è arrivata ancora l'età dello Stato universale: pertanto «Attualmente sono questi Stati-nazione a cedere inarrestabilmente a poco a poco il passo a formazioni politiche che fuoriescono dai limiti nazionali e che si potrebbero designare con il nome di «imperi»». ⁶⁹ Le economie e le demografie strettamente nazionali sono insufficienti e dunque impotenti per sostenere la sfida globale e assicurare un adeguato sviluppo tecnico e militare. Emblematico è il caso del III Reich, che ha testimoniato il fallimento del progetto imperialistico di estendere i propri confini a causa del carattere nazionale dello Stato tedesco: conclude Kojève:

Possiamo quindi dire che la Germania ha perso questa guerra perché avrebbe voluto vincerla come Stato-nazione. Anche una nazione di ottanta milioni di cittadini politicamente «perfetti» è infatti incapace di sostenere lo sforzo di una guerra moderna e quindi di assicurare l'esistenza politica del suo Stato. L'esempio tedesco prova chiaramente che, ai nostri giorni, *una nazione, quale essa sia, che si ostini a mantenere la propria esclusività politica nazionale, deve presto o tardi cessare di esistere politicamente: o nel corso di un processo pacifico, o in seguito ad annientamento militare.* ⁷⁰

Dunque, annota il filosofo russo, l'irrealtà politica delle nazioni appare già alla fine del XIX secolo attraverso le due ideologie del liberalismo borghese e del socialismo internazionalista: il primo, privilegiando il valore dell'individuo, proclamava la fine dello Stato e il dissolvimento dell'esistenza politica delle nazioni; il secondo, ipotizzava in modo utopistico il passaggio dalla realtà politica delle nazioni all'umanità.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 164.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 168.

In verità l'interpretazione internazional-socialista è erronea quanto quella pacifista-liberale. Il liberalismo ha il torto di non vedere alcuna entità politica al di là delle nazioni, ma l'internazionalismo pecca per il fatto di non considerare nulla politicamente efficace al di qua dell'umanità. Anch'esso non ha saputo scoprire la realtà politica intermedia degli imperi, cioè delle unioni, anzi delle fusioni internazionali di *nazioni imparentate*, che costituisce precisamente la realtà politica odierna. Se effettivamente la nazione cessa di essere una realtà politica, l'umanità politicamente è ancora un'*astrazione*.⁷¹

Invece, secondo Kojève, due grandi geni politici intendono appieno che la presenza degli imperi domina la realtà storica attuale: da una parte Stalin, che, combattendo l'utopia di una rivoluzione mondiale, costruisce un impero slavo-sovietico politicamente efficace rispetto all'anacronistico Reich nazional-socialista di Hitler; dall'altro, Churchill che, come la gran parte dei governanti inglese, già prima della guerra aveva dato allo Stato una struttura imperiale e transnazionale nella forma del British Commonwealth. Pertanto, aggiunge l'autore, sarebbe uno sforzo vano voler mantenere nel lungo periodo la realtà politica di una nazione, quando nel mondo esistono già due imperi: quello anglo-americano e quello slavo-sovietico. La stessa Germania dovrà optare per l'uno o per l'altra e, con lungimiranza Kojève ipotizza l'adesione tedesca dalla parte anglo-americana. Con altrettanta lungimiranza, quella così bene descritta nella *Notion de l'autorité*, come la qualità per eccellenza del Capo che sa prevedere e progettare l'avvenire, Kojève ipotizza: «Tra dieci o quindici anni la potenza economica e militare e quindi politica dell'URSS richiederà e provocherà infatti la nascita di un contrappeso in Europa.»⁷² Pertanto la Francia, come le altre nazioni dell'Europa occidentale, per non essere ridotte allo «*status di dominion*», dovranno abbandonare il loro isolamento politico nazionale e dar vita ad una nuova compagine politica, economica, culturale. A questo Paese

⁷¹ *Ibidem*, pp. 169-170.

⁷² *Ibidem*, p. 172.

Kojève assegna il compito di costruire una terza forza, promotrice dei valori latini e cattolici, della loro diffusione mondiale, della pace per sé e per l'Europa intera.

Accanto all'impero slavo-sovietico, di tradizione ortodossa, e all'impero anglosassone, e forse germano-anglosassone, di ispirazione protestante, si dovrà creare un *impero* latino. Solamente un tale *impero* sarà allo stesso livello politico dei due già esistenti, poiché esso solamente sarebbe eventualmente capace di sostenere una guerra nella quale fosse in gioco la propria indipendenza. Ed è solo mettendosi alla testa di un tale impero che la Francia potrebbe mantenere la sua specificità politica, e conseguentemente anche culturale.⁷³

Dopo aver interpretato le cause profonde del crollo militare e della decadenza morale della Francia nel 1940, indicate nell'anacronistico ideale politico dello Stato-nazione di cui gli stessi francesi hanno consapevolezza, Kojève propone un'idea politica efficace come possibilità di rinascita del Paese. Così indica la costruzione dell'Impero latino, che comprende oltre alla Francia anche la Spagna e l'Italia, nazioni apparentate dalla lingua, dalla civiltà, dalla religione e dalla mentalità del *douceur de vivre*.

La parentela latina, fondata sull'unità di sostanza e di genesi, è già un impero in potenza che occorre solo attualizzare politicamente nelle condizioni storiche concrete del nostro tempo, condizioni peraltro propizie alle formazioni imperiali. E non bisogna dimenticare che l'unità latina è già in una certa misura attualizzata o realizzata all'interno e grazie all'unità della Chiesa cattolica.⁷⁴

⁷³ *Ibidem*, p. 175.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 184. Secondo Kojève l'aspetto religioso non va trascurato: anche se non è citato direttamente, è chiaro il riferimento a Max Weber e alla sua opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, quando parla dello straordinario progresso economico dei paesi germanici e anglosassoni riformati. Anche l'URSS nonostante i suoi esordi radicalmente atei, afferma l'autore, riscopre la Chiesa ortodossa e utilizza il suo appoggio all'interno e all'esterno, come nel caso dei Balcani, tanto che si può a ben diritto parlare dell'URSS come di un impero slavo-sovietico e ortodosso. Perciò conclude AK: «Sembra dunque che le due formazioni imperiali moderne traggano parte della loro coesione e dunque della loro potenza da un'associazione più o meno ufficiale con le Chiese corrispondenti. Si può allora riconoscere che l'esistenza della

Tale affinità spirituale e psicologica darà all'impero quei caratteri di libertà, eguaglianza e fratellanza che sono i fondamenti della stessa democrazia, che, privata del carattere angusto e della paralizzante opposizione di destra e sinistra, potrà creare problemi inediti agli altri due imperi e dire cose nuove al mondo contemporaneo. Tuttavia, avverte Kojève, per la creazione dell'Impero latino non sono sufficienti parentele o alleanze: <<si tratta di creare un'*unità politica* reale ed efficace, che non dovrebbe essere meno unitaria, reale ed efficace del British Commonwealth of Nations o dell'Unione delle Repubbliche Sovietiche.>>⁷⁵ Prima di affrontare il tema politico però, il filosofo russo si sofferma sull'aspetto economico, indicando nella creazione di un sistema comune la possibilità per i Paesi dell'impero di superare i limiti del liberalismo anglosassone e dello stalinismo sovietico. Pertanto, egli propone che Francia, Italia e Spagna mettano in comune le risorse dei loro patrimoni coloniali in Africa, per la creazione di un bacino economico nel Mediterraneo; le risorse minerarie, agricole e di manodopera di ogni singolo Paese; infine, istituiscano una dottrina concertata del commercio estero, sostenuta da una politica doganale comune, che garantisca nel mercato mondiale la possibilità di esportare e nell'importare un monopolio di acquisto a fronte di eventuali monopoli di vendita. In questo modo l'impero latino potrà costituirsi di un'economia di grande calibro anche se più modesta rispetto a quelle anglosassone e slavo-sovietica.

Ma, annota Kojève, <<L'unione economica è la *conditio sine qua non* dell'unità imperiale latina. Ma non è la ragion d'essere dell'impero latino. Il fine ultimo e autentico dell'unione imperiale è essenzialmente *politico*, ed è un'ideologia specificamente *politica* che

Chiesa cattolica costituisce, nelle condizioni storiche attuali, un richiamo alla fondazione di un impero cattolico il quale non può che essere *latino*>>: *ibidem*, p. 185.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 187.

deve generarlo e ispirarlo.>>⁷⁶ La categoria politica fondamentale è quella dell'indipendenza e dell'autonomia; vale a dire creare un impero latino, come entità politica, significa creare una volontà generale latina autonoma nel suo volere e che esige il massimo dell'autonomia compatibilmente con la situazione generale del momento. Le azioni di un tale impero devono discendere dalla volontà di unione dei popoli, ovvero essere indipendenti e non essere dettate dalle volontà o azioni straniere dei due imperi rivali. Parimenti, in politica estera l'unione stabilirà un principio direttivo unico, accettato da tutti i membri, sia nell'ambito della direzione complessiva che in quello dell'esecuzione pratica. Allo stesso modo l'impero latino avrà bisogno di un esercito sufficientemente potente da assicurargli un'autonomia nella pace e una pace nell'autonomia. Il fine concreto principale della politica estera dei paesi latini unificati, è l'idea di un Mediterraneo *mare nostrum*, che, per Kojève, potrebbe restituire la credibilità all'antica formula romana.

A questo punto, Kojève indica le finalità dell'impero latino. Dice infatti:

In generale l'impero latino non si costituisce per aggredire, e neppure per ridimensionare gli altri. Non viene creato neanche allo scopo di partecipare alla guerra futura. Al contrario, esso ha come obiettivo ultimo quello di assicurare la pace ai suoi membri e a tutta l'Europa occidentale. Troppo debole per attaccare, potrebbe essere sufficientemente forte per imporre la sua neutralità e salvare in questo modo dalla rovina le coste del Mediterraneo e l'Occidente intero, non solo latino [...] Sicché il fine ultimo della politica imperiale latina sarà la conservazione della pace nell'Occidente europeo.⁷⁷

Riscontrato che solo la Francia può dar vita all'impero latino e solo dall'idea imperiale essa può salvarsi politicamente ed economicamente, Kojève si rende conto della difficoltà di trasformare un'idea in un progetto concreto, per vari motivi. Innanzitutto c'è un

⁷⁶ *Ibidem*, p.191.

⁷⁷ *Ibidem*, pp.195-196.

diffuso pregiudizio antilatino; poi una sorta di quietismo economico e politico già da alcuni decenni; infine la situazione politica interna si oppone ad ogni tentativo attorno ad una simile idea. Infatti, spiega l'autore, da un lato c'è una forte opposizione sempre più rigida tra destra e sinistra che divide il paese facendo sì che ognuno rifiuti l'idea dell'altro in modo aprioristico; dall'altro l'esistenza di formazioni legate alla Resistenza, al cattolicesimo, la presenza di grandi partiti organizzati come quello comunista, radicale e socialista: tutto questo rende difficile la creazione di una volontà generale attorno a questa idea. Con uno dei suoi paradossi – l'azione politica è oggi difficile proprio perché può riuscire – Kojève indica nella figura del generale de Gaulle una speranza di riuscita in virtù del suo carisma e della considerazione di cui gode presso i suoi connazionali; allo stesso modo, la collaborazione con i vari partiti, primo fra tutti quello comunista, con coloro che parteciparono alla Resistenza ma anche con chi in buona fede credette nella Repubblica di Vichy, con il mondo cattolico, è auspicata dall'autore che con un'analisi profonda fornisce un dettagliato quadro della Francia postbellica. Un'ultima annotazione riguardo la futura classe dirigente, alla cui formazione Kojève dette un contributo incisivo attraverso alcuni suoi scritti che si analizzeranno subito dopo. Scrive infatti:

In definitiva, né la creazione dell'impero latino né la rinascita economica e politica della Francia potrebbero essere realizzate senza la creazione preliminare di una certa élite politica, nella quale convergano i membri «positivi» della Resistenza, i funzionari che abbiano conservato una fede nello Stato, i tecnici che amano il proprio lavoro in quanto tale e i «capitalisti» ancora imbevuti di una volontà di autonomia, di espansione e di potenza economica. Poiché solo un'élite di questo tipo potrebbe elevarsi al di sopra del conflitto «municipale» tra sinistra e destra senza ritrovarsi per questo nell'aria purissima ma irrespirabile della teoria astratta o del sogno.⁷⁸

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 205-206.

In questo saggio Kojève evidenzia una capacità di analisi geopolitica lucida e penetrante sui destini dell'Europa e del mondo, prevedendo fatti ed eventi che soltanto a distanza di tempo si verificheranno. Le considerazioni sulla fine dello Stato-nazione, sul concetto di Impero, sul rapporto tra vincitore e vinto, richiamano quelle presenti nelle *Linee di una fenomenologia del diritto*, declinate ora in vista di un progetto da realizzare concretamente, attraverso l'azione negatrice, motore della Storia.

Il saggio sull'*Impero latino* può ben definirsi un progetto di azione politica, cui Kojève si dedicherà dal 1945 al 1968, periodo in cui sembra vivere una seconda vita, non più tra le mura dell'università, ma negli ambienti della diplomazia di tutto il mondo, ispirato da quanto affermava con convinzione nell'altro scritto, già ricordato, *Hegel, Marx e il cristianesimo*:

Al giorno d'oggi, come al tempo di Marx, la filosofia hegeliana non è una verità nel senso proprio del termine: è più un'idea o un ideale – cioè un “progetto” da realizzare, e quindi inverare, mediante l'azione – che l'adeguata rivelazione discorsiva d'una realtà. Ma l'importante è proprio questo, che non *essendo* ancora vera, questa filosofia è l'unica capace di *diventarlo* un giorno o l'altro. Siccome infatti essa è la sola a dire che la verità si crea nel tempo a partire dall'errore, e che non esistono criteri “trascendenti” (mentre invece una teoria teistica è necessariamente vera da sempre e falsa per sempre), la storia non confuterà mai l'hegelismo, ma si limiterà a scegliere tra le due interpretazioni contrapposte. Possiamo dunque dire che per il momento ogni interpretazione di Hegel che non sia soltanto una chiacchiera non è altro che un programma di lotta e di lavoro; ovverosia che l'opera d'un interprete di Hegel ha un significato di propaganda politica. [...] Infatti può effettivamente darsi che l'avvenire del mondo – e quindi il senso del presente e il significato del passato – dipenda in ultima analisi dal modo in cui vengono interpretati gli scritti hegeliani.⁷⁹

Così il filosofo russo, all'indomani della guerra, chiamato da Robert Marjolin, suo allievo ai tempi del seminario e divenuto nel

⁷⁹ A. Kojève, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, in J. Hyppolite, A. Kojève, A. Koyré, J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp.308-309.

frattempo direttore delle relazioni internazionali economiche estere, la DREE, presso il Ministero degli Affari economici, inizierà la sua nuova attività di «consigliere del principe». In questo modo Kojève ricorda quel periodo:

Dopo la guerra gli Affari Economici. Ho già detto che tra i miei «hegeliani» c'era Marjolin. Fu lui a chiedermi di venire a lavorare qui per un periodo di tre mesi e che dura ormai da venticinque anni. Adoro questo lavoro. Per un intellettuale il successo rappresenta la riuscita. Scrivi un libro e questo ha successo. Fine. Qui è tutto diverso. Si riesce realmente a fare delle cose. Le ho già detto del piacere che ho provato quando è stato accolto il mio sistema doganale. È una forma superiore di gioco. Si viaggia, si appartiene ad un'élite internazionale, quella che ha sostituito l'aristocrazia, e le persone che si incontrano non sono certo le ultime arrivate. Un uomo come P.-P. Schweitzer, direttore del Fondo monetario internazionale, o Edgar Faure e tanti altri le assicuro che possiedono un cervello che funziona proprio benino. E quindi meritare la loro stima ...⁸⁰

Dall'iniziale incarico di interprete, in breve tempo Kojève diventa dapprima un importante funzionario, con ruoli esterni ad ogni gerarchia, fino a consigliere segreto alla DREE. Lo stesso Marjolin a distanza di tempo rammenterà la figura e il ruolo del filosofo:

Ogni essere umano ha più sfaccettature. Ora ne mostra l'una ora l'altra, a seconda dell'interlocutore o della situazione. Kojève ne aveva più di ogni altra persona che ho conosciuto. Poteva essere il perfetto funzionario francese durante la giornata e la sera, rientrato in casa, creare un'opera immensa, che mi dicono abbia un grandissimo ruolo nella discussione filosofica contemporanea. Di una grandissima libertà di pensiero, paradossale, talvolta cinico nelle discussioni che teneva nel circolo d'amici che lo circondavano, si ritrovava, nel corso delle riunioni internazionali alle quali partecipava, il difensore accanito delle posizioni governative francesi. A quel tempo non sapevo chi fosse realmente. Per un periodo diceva d'essere la coscienza di Stalin, ma ho sempre preso questa frase come parte di quel gioco del quale si compiaceva.⁸¹

⁸⁰ G. Lapouge, *Entretien avec Alexandre Kojève*, cit. ; tr. it. p. 237.

⁸¹ R. Marjolin, *Le travail d'une vie. Mémoires 1911-1986*, Robert Laffont, Paris 1986, pp. 57-58.

Il suo primo impegno fu nell'OECE,⁸² l'Organizzazione Europea di Cooperazione Economica, organismo che dal 1948 riunisce i principali stati dell'Europa occidentale ed è deputato ad assegnare tra i vari paesi i finanziamenti del piano Marshall (14 miliardi di dollari dal 1945 al 1947), per creare un mercato unico europeo in grado di integrare le economie nazionali mediante la libera circolazione delle merci e delle monete. Il ruolo di eminenza grigia viene confermato anche dal successore di Marjolin, Bernard Clappier. La testimonianza di Annie Moussa, delegata al Comitato degli scambi dell'OECE, che conosce Kojève fin dal suo arrivo e che lavorerà con lui fino al 1962, quando insieme al marito partirà per gli USA, è molto preziosa, poiché dalle sue parole emerge il lavoro diplomatico svolto dal filosofo russo, che con grande maestria gioca un ruolo decisivo nelle controversie diplomatiche per la politica economica della Francia e dell'Europa.

Il parere del «professore» – come amava chiamarlo Bernard Clappier – non era richiesto in ogni occasione e in particolare non sui numerosi dossiers tecnici. Ma quando si trattava di definire i grandi orientamenti della nostra politica economica e le sue implicazioni in materia di commercio estero, per esempio per ciò che riguardava le relazioni fra il Mercato Comune e gli altri Paesi europei, le riflessioni teoriche e le proposte d'azione del «professore» venivano richieste. Queste proposte prendevano la forma di note manoscritte – sovente redatte durante il week end precedente – indirizzate a Bernard Clappier in uno stile molto lontano da quello dei classici report amministrativi e spesso portatrici di proposte provocatrici e paradossali. Sulla base di queste note accadevano lunghe discussioni con Bernard Clappier che, rifiutava, emendava – oppure si lasciava convincere. Si cominciava poi una nuova fase, che consisteva nel le proposte della DREE. a altri soggetti all'interno dell'Amministrazione. In particolare vendere ad alcuni colleghi del

⁸² OECE (*Organizzazione di cooperazione e di sviluppo economici*): la creazione dell'Organizzazione europea di cooperazione economica va ricondotta all'esigenza, manifestatasi negli anni immediatamente successivi alla fine della guerra mondiale, di dar vita, tra le nazioni europee, a forme di cooperazione e coordinamento reciproco in campo economico per usufruire al meglio degli aiuti americani del piano European Recovery Program, più noto come piano Marshall. Nell'aprile si giungeva così alla firma di una convenzione per la cooperazione economica, entrata in vigore il 28-VII-1948 e ratificata da 16 stati.

ministero degli Affari esteri che dovevano difendere queste posizioni davanti agli organi competenti dell'O.C.D.E. (Organizzazione della Cooperazione e dello Sviluppo Economico, fondato il 14 dicembre 1960). Su questo punto i legami privilegiati e amichevoli esistenti con Oliver Wormser, che fu a partire dal 1954, direttore degli affari economici e finanziari al Quai d'Orsay, ebbero un ruolo determinante, permettendo di tenere un dialogo a tre quasi permanente tra Bernard Clappier, Oliver Wormer e Alexandre Kojève. Dal punto di vista dell'interesse generale questa situazione del tutto eccezionale ha avuto come conseguenza che, durante tutti quegli anni, le posizioni difese da tutte le diverse amministrazioni francesi erano ispirate, in molti, se non in tutti i casi, dai medesimi orientamenti.⁸³

Così Bernard Clappier, che di quei consigli si servì, ricorda il professore:

A partire dal 1954, epoca in cui Oliver Wormser venne nominato direttore degli affari economici a Quai d'Orsay, noi avevamo formato – Oliver Wormser, Alexandre Lojève e io – un trio che divenne celebre allora in tutta l'Amministrazione francese poiché regnavamo, se così posso dire, su tutte le negoziazioni economiche internazionali. Questo trio durò fino al '63 o '64, quando abbandonai per primo per diventare vicegovernatore della Banca di Francia [...] Noi funzionavamo, Kojève ed io, nella seguente maniera. Io tenevo le redini, diciamo, nelle negoziazioni, Kojève era al mio fianco e mi passava delle note su dei piccoli pezzi di carta nei quali mi consigliava gli argomenti da utilizzare. Argomenti che erano talvolta un po' provocatori. Provocavano ... Era il terrore delle altre delegazioni, e questo perché la sua immagine era molto feconda, e non aveva alcuna remora a esprimere ogni sorta d'argomentazione difficile da controbattere. Quando le altre delegazioni vedevano arrivare Kojève, e in special modo se lo vedevano arrivare da solo, era il panico. Era l'apoteosi della sua carriera amministrativa e nello stesso tempo l'apoteosi della sua dialettica, poiché in quel momento dominava completamente il suo gioco. Era veramente un'intelligenza eccezionale.⁸⁴

Anche Oliver Wormser si sofferma sull'influenza di Kojève nelle trattative più spinose:

⁸³ *Entretien avec Annie Moussa*, in D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 296.

⁸⁴ *Entretien avec Bernard Clappier*, in D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., pp.328-329..

Non occorre un gran fiuto per riconoscere in Kojève – il Professore, come l'avrebbero chiamato poi i funzionari amici e ammiratori – uno spirito superiore. Abbiamo lavorato insieme per quasi diciott'anni, finché lasciai Quai d'Orsay per divenire ambasciatore in Unione Sovietica. [...] Negli ambiti che lo interessavano, cioè l'aspetto economico e finanziario dei rapporti internazionali, era sufficiente che tre alti funzionari (due delle Finanze e uno di Quai d'Orsay), che Kojève chiamava i tre «baroni», fossero d'accordo su una questione, una posizione da prendere, una soluzione da raccomandare o da far prevalere, perché fosse definita la politica francese. Alexandre Kojève esercitava le sue funzioni di consigliere segreto di uno di questi alti funzionari, e le note che redigeva erano insieme così brillanti e così profonde che attiravano necessariamente l'attenzione degli altri due. Di qui l'influenza di Kojève. Sotto la V Repubblica, se gli obiettivi erano definiti dall'Eliseo, i mezzi per raggiungerli, le argomentazioni da utilizzare, le manovre alle quali bisognava far ricorso erano lasciate, dal '58 al '62, alla discrezione di pochi alti funzionari che raccoglievano saggiamente il parere del filosofo hegeliano. [...] Se un giorno la vera storia della diplomazia economica degli anni 1946-1948 sarà scritta, il ruolo di Kojève verrà alla luce.⁸⁵

Le testimonianze riportate, come già quelle dei frequentatori del seminario parigino, possono offrire spunti di riflessione su una personalità del tutto eccezionale: in effetti, spaziare nella propria esistenza intellettuale dalla teologia di Solov'ëv alle controversie internazionali di natura economica e commerciale, passando per l'ateismo, la fisica quantistica, il commento a Hegel, le riflessioni sul diritto e sulla politica, risulta abbastanza raro nelle biografie dei filosofi.

Negli anni '50 l'azione kojeviana si concreta su due questioni di rilevanza storica: da un lato, l'impegno attraverso l'OECE e il GATT,⁸⁶ per incentivare lo sviluppo del terzo mondo; dall'altro l'attività per la creazione di un mercato unico europeo in vista della libera circolazione

⁸⁵ O. Wormser, *Mon ami Alexandre Kojève*, in D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., pp.353.

⁸⁶ GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*): accordo stipulato da ventitrè paesi a Ginevra nel 1947 ed entrato in vigore il 1° gennaio 1948, che ha lo scopo di ridurre le barriere doganali e di moltiplicare le compensazioni valutarie negli scambi tra stati, per incrementare il commercio internazionale. Tra i cicli di conferenze del GATT i più celebri sono il Kennedy Round (1964-67), il Tokyo Round (1973-80) e l'Uruguay Round (1985), che ebbe la partecipazione di 92 membri. Dal 1995 il GATT è stato sostituito dal WTO (World Trade Organization).

delle merci e delle monete, secondo quanto aveva esposto nello scritto *L'impero latino*. Nell'ambito del *Kennedy Round* tra il 1964 e il 1967 Kojève contribuisce a definire i negoziati che reggeranno le relazioni commerciali tra gli stati occidentali fino agli inizi degli anni '70; inoltre intensifica il suo apporto nelle trattative internazionali per favorire l'esportazione dei prodotti agricoli dei paesi in via di sviluppo. Mentre affilata, comprende che un nuovo capitalismo, da lui stesso definito *domnant*, nella conferenza di Düsseldorf del 1957,⁸⁷ destinato alla mondializzazione, possa far crescere i paesi del Terzo mondo, attraverso il coinvolgimento nei mercati, possa condurre al superamento della lotta di classe mediante la redistribuzione del plus-valore, e quindi alla realizzazione dello Stato universale e omogeneo. Ancora una volta la lungimiranza di Kojève lo porta a ridefinire le priorità nelle vicende storiche: comprende, infatti, in piena guerra fredda che il vero asse del conflitto si è spostato dalla contrapposizione est-ovest a quella nord-sud cioè alla frattura planetaria che oppone i paesi industrializzati a quelli in via di sviluppo.

Muore il 4 giugno del 1968 a Bruxelles, spento da un malore cardiaco, al termine del suo intervento nella riunione del Mercato comune durante il quale aveva denunciato l'insufficienza e il ritardo di una reale politica comunitaria. Queste le sue ultime parole, come lascito del Saggio della fine della Storia.

Continuons, nous allons voir. Il y aura quelque chose qui restera peut-être. Et, ça, ce sera acceptable pour tous. Sinon, il n'y aura pas de

⁸⁷ Kojève, su invito di Carl Schmitt, tenne una conferenza in tedesco a Düsseldorf il 16 gennaio 1957, intitolata *Kolonialismus in europäischer Sicht*, da cui l'estratto *Capitalisme et socialisme: Marx est Dieu, Ford est son prophète*, «Commentaire», v. 3, n. 9 pp.135-137 (1980); tr. it. A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 157-162. Nonostante la loro corrispondenza risalga al 1955, Kojève e Schmitt si conobbero in questa occasione. *Carteggio*, a cura di C. Altini, in «Filosofia politica», vol. 17, n. 2, pp. 185-207 (2003).

système préférentiel. Après tout, vous savez, ce n'est pas un malheur pour la Communauté!⁸⁸

Nonostante gli impegni diplomatici che lo occupano dal 1945 fino alla sua scomparsa, Kojève prosegue ininterrottamente la riflessione e la produzione filosofiche, anche se lamenta in una lettera a Strauss di dedicarsi alla filosofia soltanto la domenica. In conclusione del presente lavoro, si analizzeranno due saggi, *L'action politique des philosophes*,⁸⁹ pubblicato nel 1950 incentrato sul rapporto tra filosofia e potere.

Nel saggio Kojève replica al lavoro che Leo Strauss⁹⁰ dedicato al dialogo di Senofonte *Gerone*, riconoscendo al filosofo tedesco la profondità delle osservazioni, che vanno ben al di là del mero commento all'autore greco. Il testo di Senofonte è un serrato dialogo tra il tiranno disincantato Gerone, scontento della propria condizione, e il poeta Simonide che elargisce consigli. Nella prima parte del testo Gerone dimostra a Simonide che la vita di un tiranno, paragonata a quella di un cittadino privato, è molto infelice. Nella seconda parte del dialogo Simonide dimostra a Gerone che può superare la sua infelicità, a patto di diventare un tiranno illuminato; il poeta si prodiga in consigli affinché il tiranno si trasformi da ingiusto a virtuoso. Le sfumature di Senofonte sono evidenti: perché Gerone si confida con Simonide? E perché l'intellettuale elargisce consigli? Se l'uomo politico detesta il potere perché non l'abbandona? Se Simonide elogia la tirannide, perché vuole cambiare Gerone? L'analisi di Strauss svela l'insincerità di entrambi gli interlocutori, che si nascondono dietro i loro discorsi.

⁸⁸ D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., 414. L'autore riporta tutto il discorso.

⁸⁹ A. Kojève, *L'action politique des philosophes*, <<Critique>>, n. 41, pp. 46-55 (1950); e n. 42, pp.138-154 (1950); apparve nuovamente con il titolo *Tirannie et sagesse* nel libro di Leo Strauss *De la tyrannie*, Gallimard, Paris 1954; tr. it. *Tirannide e saggezza*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 11-69.

⁹⁰ L. Strauss, *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's «Hiero»* (1948), cit., pp. 3-131.

Il commento di Kojève parte dalla constatazione che nel dialogo di Senofonte non è Gerone a chiedere consigli, ma Simonide a darne: di conseguenza il silenzio del tiranno può essere diversamente interpretato: egli ritiene i consigli pieni di saggezza, ma forse non se ne servirà. Secondo il filosofo russo, Gerone incontra Simonide perché vuole essere riconosciuto come tiranno, poiché, solo in questo modo, può esercitare la sua autorità. Pertanto Kojève, servendosi della categoria hegel-kojeviana del riconoscimento, scrive a proposito della tirannide e più in generale dell'azione politica:

Ora, è ben evidente che la tirannide o l'azione politica in quanto tali non possono generare né «l'amore» né «l'affetto» né «la felicità», giacché questi tre sentimenti riguardano aspetti che non hanno niente a che vedere con la politica: un politico mediocre può essere fatto oggetto di un «affetto» autentico e intenso da parte dei suoi concittadini, tanto quanto un grande uomo di Stato può essere universalmente ammirato senza suscitare alcun «amore», e il successo politico più completo è del tutto incompatibile con una vita privata profondamente infelice. Così è meglio attenersi alla formula precisa di Hegel, che parla non di «affetto» o di «felicità», ma di «riconoscimento» e del «soddisfacimento» che esso procura. Sicché il desiderio di essere «riconosciuto» (da quelli che a loro volta sono «riconosciuti») nell'elevatezza della propria realtà e dignità umana è effettivamente, come io credo, la ragione ultima di ogni *emulazione* tra gli uomini e dunque di ogni *lotta* politica, ivi compresa quella che porta alla tirannide. E l'uomo che ha soddisfatto questo desiderio mediante l'azione è perciò stesso realmente «soddisfatto», che sia felice o no, amato o meno.⁹¹

Dunque, il despota cerca il riconoscimento di tipo hegeliano ed è per questo che ascolta i consigli del filosofo. Ma anche il poeta desidera essere riconosciuto per i consigli che sa dare al tiranno. In una nota Kojève evidenzia che entrambi perseguono la virtù, non come fine in sé, come premio a se stessa, ma in quanto mezzo per ottenere il riconoscimento, dimostrando in questo modo un atteggiamento poco

⁹¹ *Ibidem*, pp. 21-22.

socratico. Ma il filosofo russo sofferma l'attenzione sulla nozione di autorità, come altra faccia del problema del riconoscimento; dice infatti:

Acquistare autorità agli occhi di qualcuno significa fargli *riconoscere* questa autorità. Ebbene, l'autorità di un uomo (ossia il suo valore eminentemente umano, ma non necessariamente la sua *superiorità*) è *riconosciuto* da un altro quando i suoi consigli o i suoi ordini sono accolti o eseguiti da costui non perché non possa fare altrimenti (fisicamente, o per paura, oppure a causa di una qualunque altra «passione»), ma perché egli li considera spontaneamente come degni di esserlo, e non già perché egli stesso riconosca il loro valore intrinseco, ma solo perché a darli (come un oracolo) è *quella determinata persona*, ossia precisamente perché egli ne riconosce l' «autorità». Si può dunque ammettere che Gerone, come ogni uomo politico, ha perseguito attivamente la tirannide: perché voleva (consapevolmente o meno) imporre la propria *autorità* esclusiva ai suoi concittadini.⁹²

Allora, secondo Kojève, l'insoddisfazione di Gerone è data dal fatto che la sua autorità non è riconosciuta da tutti coloro che sono degni di riconoscerla, in base alla nota teoria hegeliana.

Hegel sostiene che l'uomo politico agisce in funzione del desiderio di «riconoscimento» e che non può essere pienamente «soddisfatto» senza aver completamente soddisfatto *questo* desiderio. Si tratta tuttavia di un desiderio per definizione illimitato: l'uomo vuole essere effettivamente «riconosciuto» da *tutti* coloro che egli ritiene capaci e dunque degni di «riconoscerlo».⁹³

Pertanto, annota l'autore, l'uomo politico sarà pienamente soddisfatto solo quando sarà alla testa di uno Stato non soltanto *universale*, ma anche politicamente e socialmente *omogeneo*.

L'analisi kojeviana affronta poi la questione se il filosofo sia in grado di prendere il potere, governare o dare consigli al politico, aggiungendo che chi risponde in modo negativo ha poca dimestichezza

⁹² *Ibidem*, pp. 22-23. Qui la nozione di autorità trova una definizione molto più chiara rispetto allo scritto *La notion de l'autorité*.

⁹³ *Ibidem*, p. 25. In fondo Kojève nella sua intervista, a proposito della sua attività diplomatica, lascia trasparire la sua insoddisfazione nell'essere riconosciuto tra coloro che lui riconosce.

con la filosofia. Innanzitutto, il filosofo è più esperto nell'arte dialettica o della discussione e dunque è capace di confutare meglio di altri le obiezioni; in secondo luogo, proprio quest'arte lo libera dai pregiudizi e dunque è più aperto alla realtà; infine, egli, essendo più aperto al reale, si accosta a ciò che è concreto. L'abilità dialettica di Simonide è un pericolo per Gerone, che lo teme come potenziale avversario. In particolare Kojève sottolinea il ruolo del filosofo nei periodi di grandi trasformazioni: scrive infatti:

Ma là dove le «riforme strutturali» o «l'azione rivoluzionaria» sono oggettivamente possibili e dunque necessarie, il filosofo è particolarmente idoneo a metterle in atto o a consigliarle, poiché, contrariamente all'uomo di governo «profano», egli sa che le cose da riformare o da combattere sono solo «pregiudizi», ossia qualcosa di irreal e quindi di relativamente poco resistente.⁹⁴

Tuttavia, sostiene Kojève sia in un'epoca rivoluzionaria sia in un periodo conservatore conviene che i governi non perdano di vista la realtà concreta. La realtà è complessa, perciò l'uomo d'azione è costretto, perché pensa ed agisce nel tempo, a semplificarla per mezzo di astrazioni, tagli, trattandoli come casi concreti. Il filosofo invece sa bene che quelle astrazioni sono tali e saprà vedere le implicazioni che sfuggono al profano, vedrà più lontano di lui nello spazio e nel tempo. Pertanto conclude Kojève:

Per tutte queste ragioni, alle quali se ne sarebbero potute aggiungere molte altre, credo con Gerone, Senofonte e Strauss, e al contrario di un'opinione diffusa, 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.

Ora il problema successivo è se il filosofo voglia o meno agire politicamente. Kojève afferma che in forza della condizione umana,

⁹⁴ *Ibidem*, p. 31.

legata alla finitezza e alla temporalità, il filosofo è chiamato a scegliere tra la ricerca della saggezza e l'attività politica. Ora, il filosofo che ricerca la saggezza come verità puramente teorica, rinuncia a ogni azione propriamente detta, anche a quella politica diretta o indiretta: è questo il caso degli epicurei, che vivono nascosti e isolati. L'atteggiamento del filosofo epicureo, prosegue Kojève, deriva dalla definizione stessa della filosofia come ricerca della verità, la quale risiede nel concetto dell'Essere immutabile ed eterno, cui il filosofo può partecipare o per atto della stessa divinità o per uno sforzo del filosofo stesso attraverso l'intuizione intellettuale di tipo platonico. Tuttavia, aggiunge l'autore:

Ma se non si accetta questa concezione *teista* della verità (e dell'Essere), se si ammette l'ateismo radicale hegeliano secondo il quale l'Essere stesso è essenzialmente temporale (Essere=Divenire) e si crea, in quanto rivelato discorsivamente, nel corso della storia (o in quanto storia: Essere rivelato=Verità=Uomo=Storia), e se non si vuole affondare nel relativismo scettico che distrugge l'idea stessa della verità e dunque della sua ricerca o della filosofia, bisognerà fuggire la solitudine e l'isolamento assoluti del «giardino», come anche la società chiusa (solitudine e isolamento relativi) della «Repubblica delle lettere» e frequentare, come Socrate, non gli «alberi» e le «cicale», ma i «cittadini della Città».⁹⁵

Dunque, l'autore riconduce anche il rapporto tra filosofia e potere su un piano ontologico: se l'Essere diviene nella storia, il filosofo non deve isolarsi ma parteciparvi, magari dando consigli al tiranno. Pertanto, Strauss come Senofonte e la tradizione antica giustifica l'indifferenza e la superbia del filosofo isolato con il fatto che egli possiede un sapere più ampio e diverso dal profano, e si accontenta dell'approvazione di una piccola minoranza. Tutto ciò porta Kojève a prendere le distanze dal filosofo tedesco, quando afferma:

Devo dire che qui mi allontano di nuovo da Strauss e dalla tradizione antica che egli vorrebbe seguire e che poggia a mio parere su un *pregiudizio* aristocratico (caratteristico, forse, di un popolo

⁹⁵ *Ibidem*, p. 35.

conquistatore). Ritengo, infatti, che l'idea e la pratica dell'«élite intellettuale» implicino un pericolo molto serio che il filosofo dovrebbe per sua natura evitare a ogni costo.⁹⁶

Ma Kojève indica ancora un'altra differenza rispetto a Strauss. Per il filosofo tedesco la differenza tra Gerone e Simonide risiede in questo: il tiranno vuole essere amato dagli esseri umani in quanto tali e per conquistare l'amore dei sudditi deve diventare il loro benefattore, seppur imperfetto; l'intellettuale è soddisfatto dall'ammirazione e dagli omaggi di una piccola minoranza e non deve fare nulla, in quanto è ammirato in virtù della sua perfezione. Per Kojève, invece, tanto Gerone che Simonide cercano il riconoscimento che si manifesta col desiderio e che quindi si realizza con l'azione:

È dunque in funzione dei suoi *atti* (di autoperfezionamento) che Simonide in realtà è e vuole essere riconosciuto, così come Gerone, del resto, lo è e vuole esserlo in funzione dei suoi. [...]
Da questo punto di vista non vi è dunque alcuna differenza *di principio* tra l'uomo di Stato e il filosofo: entrambi cercano il *riconoscimento* e *agiscono* per meritarlo (effettivamente in entrambi i casi ci si può imbattere nell'impostura).⁹⁷

Dunque tra tiranno e filosofo non c'è alcuna differenza. Tant'è vero che Kojève riporta l'esempio di Socrate che comunica con gli altri ed esercita la sua virtù in pubblico; lo fa per mettersi alla prova, ma anche e soprattutto in vista del riconoscimento. Invece, il rapporto tra filosofo e tiranno diventa conflittuale quando il primo, scoperto un metodo di ricerca o un criterio di verità, intende educare i suoi interlocutori, vale a dire esercitare la sua azione pedagogica, invadendo il campo d'azione dell'uomo di Stato, che è anch'egli, in modo consapevole o meno, un educatore. Ancora il caso emblematico di Socrate, ritorna tra le pagine di Kojève. Il filosofo-pedagogo sarà per

⁹⁶ *Ibidem*, p. 38.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 41.

natura incline ad agire sul tiranno, affinché crei le condizioni per esercitare la pedagogia filosofica. Tuttavia anche lo Stato è un'istituzione pedagogica e la pedagogia esercitata dal governo è parte integrante dell'attività governativa. Di conseguenza, quando il filosofo vuol agire sul governo perché venga istituita una pedagogia filosofica, vuol determinare o codeterminare la politica in quanto tale. Così il filosofo che non vuole rinunciare alla portata della sua azione pedagogica prenderà parte al governo, affinché lo Stato sia governato in modo tale che la sua pedagogia filosofica risulti possibile ed efficace. Perciò, conclude Kojève, la maggior parte dei filosofi ha rinunciato all'isolamento epicureo e ha tentato azioni politiche o direttamente o attraverso i propri scritti. Casi emblematici sono Platone o Spinoza come intervento diretto e tutti quei filosofi che hanno pubblicato scritti di politica sullo Stato o sul governo. Ora, la difficoltà del filosofo ad agire politicamente sta soprattutto nel fatto che per governare occorre tempo, perciò egli necessariamente è costretto a ridurre il tempo della ricerca; di conseguenza la sua azione politica si limita a dare consigli attraverso le sue opere. In questo modo, però essa perde tutta la sua efficacia. Conclude Kojève in questo modo:

Ciò equivale a dire che il conflitto del filosofo posto davanti al tiranno non è diverso da quello dell'intellettuale messo in presenza dell'azione o, più esattamente, della velleità, anzi della necessità di agire. Questo conflitto è per Hegel la sola *tragedia* autentica presente nel mondo cristiano o borghese: la tragedia di Amleto o di Faust. È un conflitto *tragico* perché senza sbocco, un problema senza soluzione possibile. [...] Senonché si resta assai delusi nel constatare che questa «discussione» del problema che ci preoccupa dura da più di duemila anni e non ha portato a nessuna *soluzione*.⁹⁸

Perciò nelle pagine successive Kojève si serve della verifica storica per vedere se l'aporia del rapporto saggezza e tirannide sia stato risolto nel corso della storia. In prima battuta, la storia sembra

⁹⁸ *Ibidem*, p. 55.

confermare l'opinione corrente: i filosofi non hanno mai governato, gli uomini politici e in particolare i tiranni hanno disprezzato le idee generali dei filosofi e sorriso dei loro consigli politici. Tuttavia, se si guarda attentamente, le cose appaiono in modo diverso. Così il filosofo russo riporta l'esempio di Alessandro Magno, il più grande uomo di Stato nell'orizzonte geografico della filosofia occidentale, copiato da Cesare e poi da Napoleone. L'azione politica di Alessandro è determinata dall'idea di un impero ossia di uno Stato universale cioè senza limiti etnici o geografici, dati apriori né una capitale prestabilita ovvero un nucleo geograficamente ed etnicamente fisso, destinato a dominare politicamente la periferia. Perciò Kojève si chiede come sia potuto accadere che un monarca ereditario concepisse l'idea politicamente nuova di uno Stato veramente universale o di un impero nel senso stretto del termine in cui si fondono conquistatori e conquistati. La risposta kojeviana ipotizza l'influenza del suo pedagogo Aristotele e della filosofia socratico-platonica: Alessandro ha creduto necessario creare una base biologica, i matrimoni misti, per l'unità dell'impero, ma solo perché discepolo di Socrate e Platone ha potuto concepire quest'unità a partire dall'idea o dal concetto dell'uomo espresso dalla filosofia greca. Ovvero tutti gli uomini possono divenire cittadini di un solo e medesimo Stato o impero perché acquisiscono in seguito a unioni biologiche una sola e medesima essenza. E questa essenza è il logos, la civiltà o la cultura greca. In definitiva solo l'idea filosofica che risale a Socrate agisce politicamente sulla terra e continua anche ai nostri giorni a determinare le azioni e le entità politiche miranti alla realizzazione dello Stato *universale* o dell'impero. In effetti, sostiene Kojève, già il faraone Ekhnaton aveva avuto l'idea dell'impero nel senso di una unità politica transnazionale, però di origine religiosa e teistica, non già filosofica e antropologica. L'idea dell'impero su base unitaria trascendente e

religiosa sarà ripresa da San Paolo e dall'Islam e servirà a costruire una Chiesa universale e omogenea. Perciò conclude Kojève:

Sotto la sola e duplice influenza della *filosofia* pagana antica e della *religione* cristiana, la *politica*, in realtà, non ha fatto altro che perseguire il fine dello Stato *universale*, senza peraltro averlo finora mai raggiunto. Ma di questi tempi anche lo Stato universale e *omogeneo* è diventato un fine *politico*. [...] Ma è solo a partire dal momento in cui la filosofia moderna ha potuto *secolarizzare* (= razionalizzare, trasformare in discorso coerente) l'idea religiosa cristiana dell'omogeneità umana che questa idea ha avuto una portata *politica* reale.⁹⁹

Secondo il filosofo, bastano i due esempi di Alessandro e Napoleone, che esauriscono i grandi temi politici della storia, a dimostrare che essi hanno messo in pratica nella politica l'insegnamento dei filosofi; anche se non si sono potuti applicare direttamente o immediatamente, si può affermare, che i consigli politici dei filosofi sono stati seguiti. Sotto questa luce, la storia appare dunque come una successione continua di azioni politiche guidate più o meno direttamente dall'evoluzione della filosofia. Riassumendo, se i filosofi si astenessero dal dare consigli politici, non si ricaverebbe dalle loro idee un qualsiasi insegnamento politico, né progresso storico né storia. Se gli uomini di Stato non realizzassero con l'azione politica quotidiana i consigli fondati sulla filosofia non ci sarebbe progresso filosofico.

Si può affermare, perciò, che, se la comparsa del tiranno riformatore è inconcepibile senza l'esistenza preliminare del filosofo, l'avvento del saggio deve necessariamente essere preceduto dall'azione politica rivoluzionaria del tiranno (che realizzerà lo Stato universale e omogeneo).¹⁰⁰

Pertanto, aggiunge Kojève, quando confronta le riflessioni ispirate dal dialogo di Senofonte e dall'interpretazione di Strauss con gli

⁹⁹ *Ibidem*, p. 64.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 67.

insegnamenti che si ricavano dalla storia, ha l'impressione che le relazioni tra il filosofo e il tiranno siano sempre state ragionevoli nel corso della storia: da una parte i consigli ragionevoli dei filosofi sono sempre stati messi in pratica prima o poi dai tiranni: dall'altra i filosofi e i tiranni si sono sempre reciprocamente comportati in modo conforme alla ragione. Come il tiranno ha ragione a non applicare una filosofia utopistica, vale a dire senza legami diretti con la realtà politica, perché non ha il tempo per colmare la lacuna teorica tra utopia e realtà; parimenti il filosofo, da parte sua, ha ragione quando si rifiuta di dedicarsi prevalentemente agli affari politici correnti, poiché non avrebbe più il tempo per occuparsi di filosofia e cesserebbe di essere filosofo; di conseguenza, non avrebbe più il titolo per dare consigli filosofici al tiranno. Perciò il filosofo fa bene a lasciare agli intellettuali di ogni provenienza la cura di riavvicinare sul piano teorico le sue idee filosofiche alla realtà politica. Gli intellettuali hanno ragione di disporsi a questo compito e di dare consigli al tiranno, quando hanno raggiunto nelle proprie teorie il livello dei problemi concreti imposti dagli affari politici correnti. In breve, dichiara Kojève, tutti si comportano in modo ragionevole nella realtà storica; e comportandosi in maniera ragionevole tutti ottengono, in fin dei conti, direttamente o indirettamente, risultati reali.

Concludendo, chiosa Kojève in perfetto stile hegeliano:

In generale, è la storia stessa che si incarica di «giudicare» (attraverso la «riuscita» o il «successo») le azioni degli uomini di Stato o dei tiranni che essi eseguono (coscientemente o no) in funzione delle idee dei filosofi, adattate alla pratica degli intellettuali.¹⁰¹

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 69.

Scritti editi di Alexandre Kojève:

1926 *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's*, Philosophische Dissertation, Heidelberg 1926 [n. inv.w 3651].

1927 Recensione di Chi-Chao Liang: «*La Conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*» (1926), «*Evraïïskais Khronika*», n. 8, pp. 57-61 (1927, in russo).

Recensione di K. Ambrozaitis: «*Die Staatslehre Wladimir Solowieffs*» (1927), «*Archiv für Sozialpolitik*», vol. 61, n. 1, p. 199 (1927).

1930 *Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjeffs*, «*Der russische Gedanken*», vol. 1, n. 3, pp. 305-24 (1930).

1931 Recensione di René Grousset: *Les Philosophies indiennes. Les Systèmes* (1931), «*Revue d' Histoire de la Philosophie*», n. 5, pp. 416-18 (luglio-dicembre 1931).

1932 Recensione di Henri Gouhier: *La Vie d'Auguste Comte* (1931), «*Zeitschrift für Sozialforschung*», vol. 1, pp. 152-53 (1932).

Recensione di Nyoiti Sakurazawa: *Principe unique de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient* (1931), «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*», nn. 9-10, pp. 306-08 (1932).

1933 Recensione di René Poirier: *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps* (1932), «*Deutsche Literaturzeitung*», n. 1, pp. 12-17 (1933).

Recensione di René Poirier: *Remarques sur la probabilité des inductions* (1931), «*Deutsche Literaturzeitung*», n. 16, pp. 726-29 (1933).

Recensione di Georg Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1931), «*Recherches philosophiques*», vol. 2, pp. 470-75 (1932-1933).

Recensione di Julius Kraft: *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie* (1932), «*Recherches philosophiques*», vol. 2, pp. 475-77 (1932-1933).

Recensione di Rudolf Zocher: *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der*

Immanenzidee (1932), «Recherches philosophiques», vol. 2, pp. 477-80 (1932-1933).

Recensione di Roman Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* (1931), «Recherches philosophiques», vol. 2, pp. 480-86 (1932-1933).

Traduzione dal tedesco di Leo Strauss, *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, «Recherches philosophiques», vol. 2, pp. 609-22 (1932-1933) [La traduzione non è firmata nelle pagine della rivista, ma è possibile attribuirgli con certezza a Kojève poiché fra le sue carte inedite vi sono sia il manoscritto originale tedesco di Strauss sia quello della traduzione francese. Vedi anche la lettera di Strauss a Kojève del 17 dicembre 1932 con la quale invia la seconda parte di questo articolo: *The Strauss-Kojève Correspondance*, in Strauss L., *On Tyranny*, a cura di V. Gourevitch e M. S. Roth, The Free Press, New York 1991, p. 222 (trad. fr. *De la tyrannie. Correspondance avec Alexandre Kojève* (1932-1965), Gallimard, Paris 1997, p. 260)].

1934 *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», vol. 14, n. 6, pp. 534-54 (1934); vol. 15, nn. 1-2, pp. 110-52 (1935).

Recensione di Werner Illemaann: *Husserls vor-phänomenologische Philosophie* (1932), «Recherches philosophiques», vol. 3, pp. 428-29 (1933-1934).

Recensione di Friedrich Weidauer: *Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls. Erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie* (1933), «Recherches philosophiques», vol. 3, p. 429 (1933-1934).

Recensione di *La Phénoménologie. Journées d'études de la Société Thomiste* (senza indicazione di anno, ma senza dubbio 1933), «Recherches philosophiques», vol. 3, pp. 429-31 (1933-1934).

Recensione delle opere: Arthur Eddington, «*The Expanding Universe*» (1933); James Jeans, *The New Background of Science* (1933); Hermann Weyl, *The Open World. Three Lectures on the Metaphysical Implication of Science* (1932), «Recherches philosophiques», vol. 3, pp. 464-66 (1933-1934).

Recensione di Bernhard Bavink: *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (1933), «Revue de Synthèse», vol. 8, n. 2 (1934).

- Recensione di Gerhard Kränzlin: *Max Schelers phänomenologische Systematik* (1934), «Recherches philosophiques», vol. 4, pp. 398-400 (1934-1935).
- Recensione di Adolf Sternberger: *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie* (1934), «Recherches philosophiques», vol. 4, pp. 400-02 (1934-1935).
- Recensione di Wilhelm Sesemann: *Die logischen Gesetze und das Sein* (1932), «Recherches philosophiques», vol. 4, pp. 402-03 (1934-1935).
- Recensione di Hugo Dingler: *Philosophie der Logik und Arithmetik* (1931), «Recherches philosophiques», vol. 4, pp. 430-34 (1934-1935).
- Recensione di Marcel Granet: *La Pensée chinoise* (1934), «Recherches philosophiques», vol. 4, pp. 446-48 (1934-1935).
- 1935 Recensione di Alfred Delp: *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (1935), «Recherches philosophiques», vol. 5, pp. 415-19 (1935-1936).
- Recensione di Friedrich Weidauer: *Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit* (1935), «Recherches philosophiques», vol. 5, pp. 419-20 (1935-1936).
- Recensione di Fritz Kluge: *Aloys Müller's Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft* (1935), «Recherches philosophiques», vol. 5, p. 453 (1935-1936).
- Recensione di Entai Tomomatsu: *Le Bouddhisme* (1935), «Recherches philosophiques», vol. 5, p. 488 (1935-1936).
- Traduzione (con H. Corbin) dal tedesco di Henri de Man, *L'idée socialiste suivi du Plan de Travail*, Bernard Grasset, Paris 1935.
- 1936 Recensione di Martial Guérout: *Dynamique et métaphysique leibniziennes. Suivi d'une Note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis* (1934), «Archiv für Sozialforschung», vol. 72 (1936).
- 1937 Recensione di Jacob Hessing: *Das Selbstbewusstwerden des Geistes* (1936), «Recherches philosophiques», vol. 6, pp. 395-96 (1936-1937).
- Recensione di Alois Fischer: *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers*.

- Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken* (1935), «Recherches philosophiques», vol. 6, pp. 396-97 (1936-1937).
- 1938 Recensione di Dimitri Strémooukhoff: *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique* (1935), «Revue de Philosophie», n. 8 (1938).
- 1946 *Christianisme et communisme*, «Critique», nn. 3-4, pp. 308-12 (1946) [Recensione di Gaston Fessard: *France, prends garde de perdre ta liberté* (1946); trad. it. *Cristianesimo e comunismo*, in *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, pp. 151-56].
- Hegel, Marx et le christianisme*, «Critique», nn. 3-4, pp. 339-66 (1946) [Recensione di Henri Niel: *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (1945); trad. it. *Hegel, Marx e il cristianesimo*, in Salvadori R. (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 283-309].
- 1947 *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris 1947 (2^a ed. accresciuta 1962) [trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996 (il testo integrale dei corsi 1933-1934 e 1934-1935 era stato tradotto da P. Serini con il titolo *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948 e 1991, con un nuovo saggio introduttivo di Remo Bodei)].
- 1949 *Difficultés et espoirs de l'O.E.C.E.*, «France-Illustration», vol. 206, p. 310 (24 settembre 1949) [L'articolo non è firmato, ma il manoscritto originale si trova fra le carte di Kojève].
- 1950 *L'action politique des philosophes*, «Critique», n. 41, pp. 46-55 (1950); e n. 42, pp. 138-54 (1950) [Recensione di Leo Strauss: *On Tyranny* (1948). Una versione ampliata è stata pubblicata nella prima edizione francese del volume di Leo Strauss (*De la tyrannie*, Gallimard, «Les Essais» LXIX, Paris 1954, pp. 387-97), con il titolo *Tyrannie et sagesse*; poi ripresa in traduzione nell'edizione inglese che contiene la corrispondenza Kojève-Strauss: Strauss, *On Tyranny* cit.; trad. it. condotta dalla versione ampliata *Tirannide e saggezza*, in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 11-69].
- 1952 *Les romans de la sagesse*, «Critique», n. 60, pp. 397-97 (1952) [Recensione di Raymond Queneau: *Pierrot mon ami* (1942); *Loin de Rueil* (1945); *Le Dimanche de la Vie* (1952); trad. it. *I romanzi della saggezza. Raymond Queneau*, in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 101-14].

- 1955 *Le concept et le temps*, «Deucalion», n. 5, pp. 11-20 (1955) [trad. it. *Il concetto e il tempo*, in M. Ciampa e F. Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985, pp. 36-46; poi in una nuova trad. *Il Concetto e il Tempo. Per una vera storia della filosofia*, in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 139-50].
- 1956 *Le dernier monde nouveau*, «Critique», nn. 111-112, pp. 702-08 (1956) [Recensione di Françoise Sagan: *Bonjour tristesse* (1954); *Un certain sourire* (1956); trad. it. *L'ultimo mondo nuovo*, in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 115-23].
- 1964 *L'empereur Julien et son art d'écrire*, tradotto in inglese da J. H. Nichols con il titolo *The Emperor Julian and His Art of Writing*, in Cropsey J. (a cura di), *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books, New York 1964, pp. 65-113 [la redazione originale in francese, con lo stesso titolo *L'empereur Julien et son art d'écrire*, è stata pubblicata dall'editore Fourbis, Paris 1990; trad. it. *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, a cura di L. Ginzburg, introduzione di Mario Vegetti, Donzelli, Roma 1998; poi in una nuova trad. in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 71-99].
- L'origine chrétienne de la science moderne*, in *Mélanges Alexandre Koyré*, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, vol. 2, *L'aventure de l'esprit*, Hermann, Paris 1964, pp. 295-306 [Prepubblicazione nella rivista «Sciences», n. 31, pp. 37-41 (1964); trad. it. *L'origine cristiana della scienza moderna*, in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 125-38].
- Nécessité d'une révision systématique des principes fondamentaux du commerce actuel*, «Développement et Civilisations», n. 19, p. 44 (1964).
- 1966 *Pourquoi concret*, «xx^e Siècle», n. 27 (1964, poi ripubblicato nel 1974) [Forma abbreviata del saggio *Les peintures concrètes de Kandinsky*, datato 23-25 luglio 1936, poi pubblicato integralmente in Vasilij Kandinskij, *Correspondances avec Zervos et Kojève*, Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne (Hors-série/Archives), Paris 1992, pp. 177-93 (unitamente alla traduzione francese della corrispondenza Kojève-Kandinskij, alle pp. 143-75). Il saggio è stato infine pubblicato autonomamente in volume presso La lettre volée, Bruxelles 2001. Il manoscritto della versione pubblicata da Kojève nel 1966 reca la seguente annotazione in calce alla prima pagina: « Le pagine che seguono riassumono un articolo, restato manoscritto, che ho redatto nel 1936 su richiesta di Kandinskij, in seguito a molte conversazioni che ho avuto con lui sulla sua arte. Mio zio ha letto il manoscritto e lo ha annotato di suo pugno. Ne abbiamo discusso a più riprese e Kandinskij si è dichiarato d'accordo con

l'essenziale del suo contenuto»; trad. it. della versione integrale del 1936, unitamente all'inedito *La personalità di Kandinskij*, a cura di M. Filoni, Quodlibet, Macerata 2005].

- 1968 *Entretien avec Alexandre Kojève*, di Gilles Lapouge, «La Quinzaine littéraire», n. 53, pp. 18-20 (1-15 luglio 1968) [Intervista ripubblicata in «La Quinzaine littéraire», n. 500, pp. 2-3 (1-15 gennaio 1988); trad. it. *Ricordo di Alexandre Kojève*, a cura di N. De Sanctis, « Studi Urbinati», n. 1, pp. 195-203 (1968); poi in una nuova trad. *Intervista a Alexandre Kojève*, in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 233-43].

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, vol. 1, Gallimard, Paris 1968 [Gli altri due volumi dell'opera furono pubblicati postumi nel 1972 e nel 1973. La trad. it. dell'*Introduzione* generale ai tre volumi, pubblicata alle pp. 1-185 del primo volume, è apparsa con il titolo *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, a cura di M. Filoni, Neri Pozza, Milano 2005].

Volumi postumi:

Kant (1952), Gallimard, Paris 1973.

Esquisse d'une phénoménologie du droit (1943), Gallimard, Paris 1981 (2007) [trad. it. *Linee di una fenomenologia del diritto*, a cura di R. D'Etterre, introduzione di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1989].

L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne (1932), Le Livre de Poche, Paris 1990.

Le Concept, le Temps et le Discours (1952-1956), Gallimard, Paris 1990.

L'athéisme (1931), trad. dal russo di N. Ivanoff, Gallimard, Paris 1998 [trad. it. dal russo di C. Zonghetti, *L'ateismo*, a cura di M. Filoni e E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2008].

La notion de l'autorité (1942), a cura di F. Terré, Gallimard, Paris 2004.

Scritti postumi:

Lettres à Georges Bataille, «Textures», n. 6, pp. 61-71 (1970) [trad. it. *Lettere a Georges Bataille*, in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 223-31].

Préface à l'œuvre de Georges Bataille, «L'Arc», n. 44 (1971) [trad. it. *Introduzione all'opera di Georges Bataille*, in Ronse H. e altri, *Per Bataille*,

Bertani, Verona 1974; poi in una nuova trad. in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 221-22].

La spécificité et l'autonomie du droit, «Commentaire», n. 9, pp. 122-30 (1980).

Préface à la Mise à jour du Système hégélien du savoir, «Commentaire», n. 9, pp. 131-35 (1980) [Si tratta dell'anticipazione della *Préface* a *Le Concept, le Temps et le Discours* cit., pp. 29-36].

Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète, «Commentaire», n. 9, pp. 135-37 (1980) [Il testo è estratto da una conferenza in tedesco, pronunciata a Düsseldorf il 16 gennaio 1957, dal titolo *Kolonialismus in europäischer Sicht*. Il testo integrale della conferenza è stato pubblicato in tedesco, con il titolo originale in Tommissen P. (a cura di), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, vol. 6, Duncker & Humblot, Berlin 1998, pp. 126-40. Una versione francese del testo fu distribuita da Kojève a qualche amico: solo recentemente è stata pubblicata la versione integrale in «Commentaire», n. 87, pp. 557-65 (1999). La trad. it. al testo estratto, dal titolo *Capitalismo e socialismo. Marx è Dio, Ford il suo profeta*, in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 157-62; il testo integrale della conferenza è stato tradotto con il titolo *Il colonialismo in una prospettiva europea*, «Adelphiana», n. 2, pp. 69-86 (2003)].

Una lettera di Kojève su Platone, «Quaderni di Storia», n. 12, pp. 223-24 (1980) [Lettera del 9 gennaio 1958 indirizzata a Livio Sichirollo, tradotta dal francese e commentata da A. Francioni].

Deux lettres inédites d'Alexandre Kojève à Wassily Kandinsky, in *Kandinsky*, Album de l'exposition-Centre Georges Pompidou, Musée National d'Art Moderne, Paris 1984, pp. 64-74 [Due lettere della corrispondenza composta di 28 lettere di Kandinskij e 5 di Kojève, poi interamente pubblicata in traduzione francese in Kandinskij, *Correspondances avec Zervos et Kojève* cit., pp. 143-75. Le due lettere sono state tradotte in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 211-20].

Recensione di Gaston Fessard: *Pax nostra. Examen de conscience internationale* (1936) e *La main tendue? Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* (1937), in Hesbois B., *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève*, Dissertation, Université Catholique de Louvain, 1985, pp. 152-60 [Questa versione della recensione inedita proviene dal fondo Kojève. Una versione lievemente modificata è stata ritrovata nell'archivio di Fessard, e pubblicata in Marcel G. e Fessard G., *Correspondance (1934-1971)*, a cura di H. de Lubac, M. Rougier e M. Sales, introduzione di X. Tilliette,

Beauchesne, Paris 1985, pp. 510-16; poi ripubblicata in Jarczyk G. e Labarrière P.-J. (a cura di), *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, pp. 131-36].

Recensione di Auguste Gregoire: *Immanence et transcendance. Questions de théodicée* (1939), in Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève* cit., pp. 160-69.

Trois lettres à Gaston Fessard, in Marcel e Fessard, *Correspondance (1934-1971)* cit., pp. 506-10.

L'empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française (27 août 1945), «La Règle du Jeu», vol. 1, n. 1 (1990), pp. 89-123 [trad. it. *L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (27 agosto 1945)*, in *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 163-210].

The Strauss-Kojève Correspondence, in Strauss, *On Tyranny* cit., pp. 213-314 [trad. fr. cit., pp. 251-371].

Note inédite sur Hegel et Heidegger, a cura di B. Hesbois, «Rue Descartes», n. 7, pp. 29-46 (1993).

Moscou: août 1957, «Commentaire», n. 62, pp. 273-78 (1993) [Questo testo fu redatto da Kojève il 27 settembre 1957, dopo un soggiorno a Mosca nell'agosto dello stesso anno, e fu fatto circolare tra alcuni amici del Ministero delle Finanze, tra i quali Bernard Clappier e Olivier Wormser, ambasciatore francese a Mosca].

Correspondance entre Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao, «Genèses», n. 2, pp. 131-37 (1990). [Poi ripubblicata in Jarczyk e Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France* cit., pp. 64-68].

Der Briefwechsel Kojève-Schmitt, in Tommissen (a cura di), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts* cit., pp. 100-24 [trad. it. Kojève A. e Schmitt C., *Carteggio*, a cura di C. Altini, «Filosofia politica», n. 2, pp. 185-208 (2003)].

Fetscher I., *Weltgeist zwischen Tübingen und Paris. Die Hegel-Korrespondenz mit Alexandre Kojève*, in *Wolfgang Harich zum Gedächtnis*, vol. 2, a cura di S. Dornuf e R. Pitsch, Müller & Nerding, München 2000, pp. 214-30 [contiene la corrispondenza fra A. Kojève e I. Fetscher].

Principali scritti su Kojève:

Altini C., *Fino alla fine del mondo moderno. La crisi della politica nelle lettere di Carl Schmitt e Alexandre Kojève*, «Filosofia politica», n. 2, pp. 209-22 (2003).

Auffret D., *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris 1990.

Avitabile L., *Forme del terzo nel diritto. Interpretazioni e testi di Kojève-Sartre-Luhmann*, Giappichelli Editore, Torino 1998.

Barberis G., *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003.

Barberis G., *Kojève e la fine della storia*, «Teoria politica», n. 3, 2001, pp. 110-130.

Barre R., *Entretien*, in Auffret, *Alexandre Kojève cit.*, pp. 416-23.

Bataille G., *Hegel, la mort et le sacrifice*, in *Œuvres complètes*, vol. 12, Gallimard, Paris 1970 (trad. it. *Hegel, la morte, il sacrificio*, in Ciampa e Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia cit.*, pp. 71-93, poi in Bataille G., *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000, pp. 149-68).

Bataille G. - Kojève A. - Wahl J. - Queneau R., *Sulla fine della storia*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985.

Bodei R., *Il desiderio e la morte*, in Kojève A., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1991, pp. VI-XXIX.

Borch-Jacobsen M., *Lacan. Le maître absolu*, Flammarion, Paris 1990 (trad. it. *Lacan. Il maestro assoluto*, Einaudi, Torino 1999).

Brachet T., *Personne ne va rire... 36 variations sur Kojève*, in AA.VV., *La non-philosophie des contemporains*, Kimé, Paris 1995, pp. 145-65.

Butler J. P., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987.

Cooper B., *The End of History. An Essay on Modern Hegelianism*, University Press, Toronto 1984.

Darby T., *The Feast. Meditations on Politics and Time*, University Press, Toronto 1982.

Dati R., *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, «La Città del Sole», Napoli 1998.

De Fiore L., *Fine della storia, eclisse del desiderio?*, in D'Abbiere M. (a cura di), *Filosofia e desiderio*, Guerini, Milano 2003, pp. 117-58.

Descombes V., *Le même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de Minuit, Paris 1979.

Devlin F.R., *Alexandre Kojève and the Outcome of Modern Thought*, University Press of America, Lanham 2004.

Dornuf S., *Die Forderung des Tages. Zu Alexandre Kojèves West-Berliner Stippvisite 1967*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», n. 50, pp. 313-16 (2002).

- *Schikanen des Weltgeistes: Hegel-Napoleon, Kojève-Stalin*, in Arndt A., Bal K. e Ottmann H. (a cura di), *Phänomenologie des Geistes* («Hegel-Jahrbuch» 2002), Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 169-75.

Drury S. B., *Alexandre Kojève*, St. Martin Press, New York 1994.

Fessard G., *Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: Hyppolite et Kojève*, «Études», n. 12, pp. 368-73 (1947).

Filoni M., *Estetica dell'in-esistente. Il giovane Kojève e l'arte*, in Kojève, *La personalità di Kandinsky* cit., pp. 55-82.

- *L'uomo d'un solo libro*, in Kojève, *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo* cit., pp. 223-35.

- *Alexandre Kojève*, «Belfagor», 31 maggio 2006, pp. 289-312.

- *La lunga ombra di Hegel: Éric Weil e Alexandre Kojève*, in Weil É., *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, a cura di A. Vestrucci, Mimesis, Milano 2007, pp. 171-85.

- «Prefazione», in Kojève, *L'ateismo* cit., pp. 7-17.

Franco L., *Kojève: il Libro, la tradizione e la rottura della continuità storica*, «Il Centauro», nn. 13-14, pp. 135-59 (1985).

- *Husserl e Kojève: appunti per un confronto fra tempo e storia*, «Fenomenologia e Società», nn. 2-3, pp. 244-56 (1995).

Frattici W., *Kojève e la saggezza*, «Giornale di metafisica», n. 2, 1983, pp. 317-336.

Frigo G.F., «Postfazione», in Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., pp. 751-70.

Glattfelder H. J., *Alexandre Kojève*, in Kojève A., *Die konkrete Malerei Kandinskys*, a cura di H. J. Glattfelder, Gachnang und Springer, Bern-Berlin 2005, pp. 75-92.

Gnoli A., *Un briccone alla corte di Hegel*, «la Repubblica», 9 luglio 1996.

Gnoli A., *Il Signore e il Servo. Dialogo sulla tirannide*, «la Repubblica», 3 dicembre 1997.

Gnoli A., *Kojève, l'occulto maestro del '900*, in Kojève, *Il silenzio della tirannide* cit., pp. 253-67.

- *Kojève. Un hegeliano tra le tragedie del Novecento*, «la Repubblica», 2 giugno 2002, p. 27 (intervista a Nina Ivanoff).

Grisoni D.-A., *Kojève aujourd'hui*, «La Règle du Jeu», vol. 1, n. 1, pp. 84-88 (1990).

Guareschi M., *Alexandre Kojève: una fenomenologia del diritto fra tempo e concetto*, in «Fenomenologia e Società», nn. 2-3, 1995, pp. 257-270.

Guibal F., *Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa «relève» par Éric Weil*, «Revue philosophique de Louvain», n. 4, pp. 689-730 (1997).

Hazoumé B., *La géographie d'Alexandre Kojève*, «Études & Documents», vol. 10, pp. 439-45 (1998).

Helfer I., *La lutte pour la reconnaissance et la fin de l'histoire: la lecture de Kojève*, in Arndt, Bal e Ottmann (a cura di), *Phänomenologie des Geistes* cit., pp. 183-94.

Hesbois B., *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève*, Dissertation, Université Catholique de Louvain, Lovain 1985.

- *Présentation*, in Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours* cit., pp. 9-25.

Howse R. e Frost B.-P., *The Plausibility of the Universal and Homogenous State*, introduzione a Kojève A., *Outline of a Phenomenology of Right*, a cura di B.-P. Frost, Rowman & Littlefield, New York-Oxford 2000, pp. 1-27.

Jarczyk D. e Labarrière P.-J., *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996.

Jeanpierre L., *Penser face à (la fin de) l'histoire*, «Critique», n. 636, pp. 415-25 (2000).

Koyré A., *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* (1930), ripreso in Id., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, pp. 225-51 (trad. it. in *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 3-27).

Lanzillo M. L., *La fine della storia: l'eroe, il saggio, il sovrano. Hegel, Kojève, Bataille*, in «Fenomenologia e Società», nn. 2-3, 1995, pp. 228-243.

Lanzillo M. L., «*La morte che vive una vita umana*» *Una discussione fra Alexandre Kojève e Georges Bataille*, in R. Esposito - C. Galli - V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 74-90.

Lilla M., *The End of Philosophy*, «Times Literary Supplement», 5 aprile 1991, pp. 3-5 (trad. ted. *Das Ende der Philosophie*, «Merkur», n. 514, pp. 19-21 [1992]).

Macherey P., *Divagations hégéliennes de Raymond Queneau*, in Id., *À quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, PUF, Paris 1990, pp. 53-73.

Mercadante F., *Il tiranno finale e universale*, in *La democrazia plebiscitaria*, Giuffrè Editore, Milano 1974, pp. 155-188.

Moussa A., *Kojève secret: la fin de l'histoire et le politique 1945-1968. Entretien*, in Auffret, *Alexandre Kojève* cit., pp. 293-300.

Ortigue E., *Pour l'honneur d'Alexandre Kojève*, «Le Monde», 4 ottobre 1999, p. 17.

Ottmann H., *Kojève und Carl Schmitt. Neue Nachrichten vom Ende der Geschichte und vom Ende der Staatenpolitik*, in Arndt, Bal e Ottmann (a cura di), *Phänomenologie des Geistes* cit., pp. 176-82.

Patri A., *Dialectique du maître et de l'esclave*, «Le Contrat social», vol. 5, n. 4, pp. 231-35 (1961).

Pirotte D., *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, «Les Études philosophiques», n. 2, pp. 205-21 (1993).

- *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, PUF, Paris 2005.

Polizzi G., *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in Vinti C. (a cura di), *Koyré. L'avventura intellettuale*, ESI, Napoli 1994, pp. 387-97.

Rey J.-M., *Kojève ou la fin de l'histoire*, «Critique», n. 264, pp. 437-59 (1969).

Ritter H., *Intellektuelle Spieler gibt es immer*, «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 20 settembre 2000, p. 5.

Roth M. S., *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca-London 1988.

Salvadori R., *Hegel in Francia*, De Donato, Bari 1974.

- *Ironia della storia*, «MicroMega», n. 2, pp. 238-45 (1998).

Salvadori R. (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze, 1980.

Sichirolo L., *Snobismo di un hegeliano*, in Id., *I libri gli amici*, Il lavoro editoriale, Ancona 2002.

Singh A., *Eros Tyrannos. Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate On Tyranny*, University Press of America, Lanham 2005.

Stimilli E., *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, in Kojève, *L'ateismo* cit., pp. 155-69.

Tommissen P., *Kojève und Schmitt*, in Id. (a cura di), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, vol. 6, Duncker & Humblot, Berlin 1998, pp. 94-100.

Tran-Duc-Thao, *La «Phénoménologie de l'esprit» et son contenu réel*, «Les Temps modernes», vol. 36, n. 4, pp. 492-519 (1948).

Vegetti M., *La questione del politico nell'epoca dell'unità del mondo*, in C. Sini, *Terra e storia. Itinerari del pensiero contemporaneo*, Cisalpino, Milano 2000.

Vegetti Matteo, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999.

- *Hegel e i confini dell'Occidente*, Bibliopolis, Napoli 2005.

Verneaux R., *De l'Absurde*, «Revue de Philosophie», vol. 11, pp. 165-97 (1946).

Vespa M., *Temporalità e negazione: Kojève, Heidegger e la fenomenologia dello spirito*, «Archivio di filosofia», nn. 1-3, pp. 853-78 (1996).

Wahl J., *À propos de l'Introduction à la Phénoménologie de A. Kojève*, «Deucalion», n. 5, pp.77-99 (1955) (trad. It. *A proposito dell'Introduzione alla Fenomenologia di Alexandre Kojève*, in Ciampa e Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia cit.*, pp. 47-69).

Testimonianze e memorie:

Une vie, une œuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire, programma radiofonico di Jean Daive, trasmesso da France-Culture (Bibliothèque Nationale, Paris, 11 novembre 1986; testimonianze di Denyse Harari, Nina Kousnetzoff, Monette Martinet, Edgar Faure, Bernard Clappier, Jean-Michel Rey, François Valéry, Jean-Pierre Brunet).

Aron R., *Mémoires*, Juillard, Paris 1983 (trad. it. *Memorie. 50 anni di riflessioni politiche*, a cura di O. Del Buono, Mondadori, Milano 1984).

Bataille G., *Choix de lettres 1917-1962*, Gallimard, Paris 1997.

Bloom A., *Kojève, le philosophe*, «Commentaire», n. 9, pp. 116-19 (1980).

Gnoli A. e Volpi F., *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997.

Marjolin R., *Le travail d'une vie. Mémoires 1911-1986*, Robert Laffont, Paris 1986.

Ortigues E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, propos recueillis par P. Le Quellec-Wolff et M. Taforeau, Presses Universitaires, Rennes 2003.

Poliakov L., *Mémoires*, Jacques Grancher, Paris 1999.

Taubes J., *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve Verlag, Berlin 1987 (trad. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996).

Wormser O., *Mon ami Alexandre Kojève*, «Commentaire», n. 9, pp. 120-21 (1980).

Altre opere consultate:

Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

Agamben G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1953, tr. it., *Il principio speranza*, a cura di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994.

Bobbio N., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981.

Bonacina G., *Storia universale e filosofia del diritto: commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1989.

Castignone S., *Introduzione alla filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1998.

Colletti L., *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1969.

Derrida J., *Spectres de Marx*, Éditions Galilée, Paris 1993, tr. it., *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

Dilthey W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905; poi ristampato in *Dilthey's Gesammelte Schriften*, Bd IV, Leipzig 1921.

Durkheim È., *De la division du travail social*, 1893, rééd. PUF, 1994, tr. it., *Divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

Esposito R., *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 1993.

Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1999 (1988).

Finelli R., *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma 1996.

Freund J., *Il terzo, il nemico, il conflitto. Materiali per una teoria del politico*, a cura di A. Campi, Giuffrè Editore, Milano 1995.

Fukuyama F., *The End of History and the last Man*, The Free Press, New York 1992, tr. it., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996.

Furet F., *Le passé d'une illusion*, Laffont, Paris 1995, tr. it., *Il passato di un'illusione*, Mondadori, Milano 1995.

Gadamer H. G., *Hegels Dialektik*, Mohr, Tübingen 1980 (1971), tr. it., *La dialettica in Hegel*, Marietti, Genova 1996.

Galli C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996.

Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, tr. it., *Fenomenologia della Spinto*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973.

Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari-Roma 1984

Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, tr. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari 1996.

Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, tr. it., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1967.

Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, tr. it., a cura di A. Moni – C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1984.

Hegel G. W. F., *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962.

Hegel G. W. F., *Lettere*, a cura di P. Manganaro e V. Spada, Laterza, Bari 1972.

Hegel G. W. F., *Il dominio della politica*, antologia di testi a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1997.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, tr. it., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.

Heidegger M., *Hègel's Phänomenologie des Geistes (1930-1931)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, tr. it., *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988.

Hyppolite J., *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1946, tr. it., *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972.

Hyppolite J., *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris 1955, tr. it., *Studi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963.

Jaspers K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis-Verlag, Zürich 1949, tr. it., *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.

Jünger E., *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Ernst Klett, Stuttgart 1981 (Hanseatische Verlagsanstalt, Haraburg 1932), tr. it., *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1984.

Jünger E., *Der Weltstaat. Organismus und Organisation (1960)*, Ernst Klett, Stuttgart 1980, tr. it., *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998.

Latouche S., *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris 1989, tr. it., *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Lefebvre H., *La fin de l'histoire*, Les Éditions de Minuit, Paris 1970, tr. it., *La fine della storia*, Sugar, Milano 1972.

Losurdo D., *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992.

Marx K., *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, tr. it., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere Filosofiche giovanili*, a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1963 (1950).

Marx K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, tr. it., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere Filosofiche giovanili*, cit.

Marx K., *Die deutsche Ideologie*, tr. it., *L'ideologia tedesca*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1993 (1958).

Marx K., *Manifest der kommunistischen Partei*, tr. it. *Manifesto del partito comunista*, a cura di E. Cantimori-Mezzomonti, Einaudi, Torino 1962.

Marx K., *Zur Judenfrage*, tr. it., *Sulla questione ebraica*, a cura di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 1996 (1954).

Marx K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Dritter Band, Buch III: *Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, tr. it. di M. L. Bolleri, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro III, Editori Riuniti, Roma 1994.

Negri A., *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Nohl H., *Hegels Theologische Jugendschriften*, Berlin 1907; tr. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972.

Nietzsche F., *Opere 1870-1895*, Newton Compton, Roma 1993.

Paraboschi G., *Leo Strauss e la destra americana*, Editori Riuniti, Roma 1993.

Portinaro P. P., *Il terzo. Una figura del politico*, FrancoAngeli, Milano 1986.

Portinaro P. P., *Sociologia del conflitto e teoria del politico*, in Miglio G. (a cura di), *Amicus (Inimicus) Hostis. Le radici*

concettuali della conflittualità “privata” e della conflittualità “politica”, Giuffrè Editore, Milano 1992.

Portinaro P. P., *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Queneau R., *Une histoire modèle*, Gallimard, Paris 1966, tr. It., *Una storia modello*, Einaudi, Torino 1988.

Queneau R., *Romanzi*, Einaudi-Gallimard, Torino-Paris 1992.

Rodano F., *Lezioni su servo e signore. Per una storia post-marxiana*, Editori Riuniti, Roma 1990.

Rossi M., *Marx e la dialettica hegeliana*, Editori Riuniti, Roma 1960.

Rossi M., *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano 1970.

Rossi P. (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Schmitt C., *Le categorie del “politico”*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1972.

Schmitt C., *L'unità del mondo e altri saggi*, Pellicani, Roma 1994.

Simmel G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, tr. it., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

Strauss L., *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's «Hiero»* (1948), The Free Press, New York 1991 (in appendice *The Strauss-Kojève Correspondence*), tr. fr., *De la Tyrannie*, Gallimard, Paris 1997.

Strauss L., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998.

Valentini F., *Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1993 (1979).

Valentini F., *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958.

INDICE

<i>Introduzione</i>	2
CAPITOLO PRIMO <i>Gli anni della formazione</i>	9
CAPITOLO SECONDO <i>L'hegelismo in Francia e il ruolo di Kojève</i>	37
CAPITOLO TERZO <i>Gli anni dell'azione</i>	92
Bibliografia	146