

**Università della Calabria**

**Dottorato di Ricerca in Teoria e Storia  
della Storiografia Filosofica (XXI ciclo)**

**Settore Disciplinare:**

**M-Fil/06**

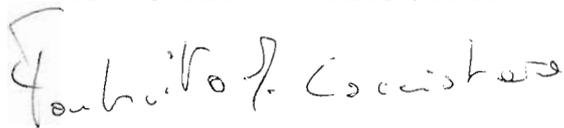
**Tesi di Dottorato**

**Dalla Lotta alla Saggezza**

**Ateismo, dialettica e fine della Storia  
in Alexandre Kojève**

**Tutor**

**Prof. Fortunato Cacciatore**



**Coordinatore**

**Prof.ssa Giuliana Mocchi**



**Candidato**

**Domenico Martelli**

---

**Anno Accademico 2008 - 2009**

## INTRODUZIONE

### *In guisa di... programma*

Inquieto, folgorante, raffinato, affascinante e sistematico. Tutto questo e molto altro ancora è Alexandre Kojève, una vita trascorsa tra Mosca, Berlino, Heidelberg e Parigi, altalenando faustiani momenti di agiatezza a difficili periodi di ristrettezze economiche. Sin da giovanissimo, brillante e acuto, appuntava le sue intuizioni su un *Diario*, mostrando, già vivida, una certa tensione sistematica (si potrebbe dire una sorta di *conatus erga* il sistema), che a cavallo dei trent'anni lo spingerà quasi voluttuosamente verso il pensiero di Hegel, nel quale individuerà un sistema del tutto valido, capace di rendere conto della realtà, da mettere soltanto a punto qua e là, da «aggiornare», per così dire, avendo già la veneranda età di 150 anni.

In questa filosofia, sebbene non si presenti ancora come «una verità nel senso proprio del termine», tuttavia, egli vede con chiarezza «l'unica capace di *diventarlo* un giorno o l'altro»<sup>1</sup>. L'hegelismo, infatti, ha il grande pregio di essere la sola filosofia che, sostenendo che non esistano verità trascendenti ma che ogni verità non sia altro che un «errore corretto», al contrario delle filosofie teistiche, che rivendicano per sé una verità eterna (implicando un'altrettanto eterna falsità), non sarà mai confutata dalla Storia, la quale piuttosto si limiterà a sceglierne fra le sue interpretazioni contrapposte.

Come probabilmente avviene per tutte le *Introduzioni*, anche queste poche pagine, «in guisa di introduzione» per usare le parole di Kojève, sono scritte *a posteriori*, cioè soltanto al termine del percorso che dovrebbero introdurre. Ecco perché ci sembra opportuno affidare loro il compito di esplicitare l'intento programmatico della ricerca, che qui proponiamo, nonché di fornirne un breve quadro

---

<sup>1</sup> A. KOJÈVE, *Hegel, Marx e il cristianesimo* (1946), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 308.

sinottico, piuttosto che quello di entrare subito *in medias res*, anticipando le questioni, che invece affronteremo più avanti.

Il presente lavoro, come si vedrà, si articola alla stregua di un'analisi che potremmo definire "a spirale" della riflessione di Alexandre Kojève. Non lineare, perché la peculiarità di tale pensiero è che si offre in modo non sempre diretto al lettore: le sue opere, infatti, sebbene siano tutte orientate verso l'obiettivo di costituire il (e di confluire nel) grande *Libro* del Sistema del Sapere, rivelatore della fine della Storia (che, tuttavia, resterà incompiuto), si sviluppano però secondo un movimento quasi "tolemaicamente" *epiciclico*, in un processo, cioè, corredato di una quantità incommensurabile di moti retrogradi, che costringono costantemente il lettore a ritornare su ciò che invece sembrava ormai definitivamente guadagnato.

Il primo capitolo offrirà una rapida ricostruzione storica delle condizioni in cui il nostro autore si è trovato a maturare e ad operare. Spulceremo agilmente tra i momenti più significativi della sua vita, onde rintracciare le basi biografiche delle sue intuizioni più forti. Forniremo altresì un quadro generale dell'hegelismo francese d'inizio Novecento, decisamente abulico, nel quale Kojève è tradizionalmente indicato come un momento di rottura e di rinascita hegeliana. Quindi, indicheremo quasi *en passant* alcuni degli esiti più dirompenti a cui l'interpretazione kojèviana di Hegel ha dato un contributo sostanziale: uno su tutti Georges Bataille, uditor delle lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, che egli tenne all'École Pratique des Hautes Études di Parigi tra il 1933 e il 1939, le cui idee di *sovranità* e *dispendio*, a partire dall'analisi kojèviana della dialettica Signoria-Servitù, s'imporranno come una deflagrazione all'interno del monolitico sistema hegeliano, come quell'elemento dialetticamente irriducibile, non-mediabile attraverso l'azione.

Nel secondo capitolo, ci soffermeremo sul nucleo centrale dell'opera più significativa del pensatore di origini russe,

*l'Introduzione alla lettura di Hegel*, che è costituita dalla raccolta riorganizzata degli appunti delle lezioni hegeliane. Quello che noi definiamo ora quale nucleo centrale è costituito, per l'appunto, dall'analisi kojèviana della dialettica Signoria-Servitù. Cercheremo di far lavorare in parallelo il testo hegeliano e quello kojèviano, onde mostrare, non solo le aderenze teoriche, ma soprattutto quali siano le differenze tra i due pensatori, che, come vedremo, non saranno poche ed inizieranno a declinarsi sin dalla traduzione del tedesco di Hegel nel francese di Kojève. Alla fine del capitolo avremo messo in campo tutto il corredo dei temi più importanti della riflessione di Alexandre Kojève, quali la Lotta per il puro prestigio, il Lavoro, la Morte, l'Azione, il Desiderio e il Sapere. A questo livello, certo, non ne avremo ancora guadagnato piena agnizione, ma ne saranno stati appena accennati i contorni, al fine di mettere in luce la loro reciproca interdipendenza: infatti, ci renderemo presto conto che non sarà possibile affrontare un discorso su alcuno di questi elementi tematici, senza necessariamente richiamare anche tutti gli altri. Ecco perché essi non avranno una completa caratterizzazione se non soltanto alla conclusione di tutto il percorso che seguiremo nel nostro lavoro.

In questa direzione, pertanto, si muoveranno i due capitoli conclusivi. Nel terzo, abbandoneremo temporaneamente il sentiero tracciato dalle lezioni parigine sulla *Fenomenologia dello Spirito*, per fare un passo indietro ed esaminare un'opera giovanile, *l'Ateismo*, composta nel 1931, ben prima che Kojève entrasse "in intimità" col sistema hegeliano. Questo ci servirà per comprendere come quegli stessi nuclei teorici fossero già presenti, in forma più o meno esplicita e più o meno matura, nel pensiero giovanile del filosofo russo. Vedremo come in esso lavorino suggestioni di matrice heideggeriana, che non saranno mai rinnegate e che, anzi, costituiranno uno degli strumenti più fecondi nell'opera di scavo prodotta da Kojève all'interno dell'hegelismo.

Il quarto ed ultimo capitolo, il più ponderoso dell'intero lavoro, ci riporterà all'esame dell'*Introduzione alla lettura di Hegel*. Qui, servendoci come filo conduttore del tema della *fine della Storia*, approfondiremo, grazie anche al soccorso di altri testi kojèviani, ciascuno degli elementi esposti in precedenza, secondo un movimento di approssimazione costante, quasi asintotica, che soltanto nelle ultime pagine del capitolo raggiungerà una sufficiente chiarezza, allorché, una volta posta la dualità tra Napoleone ed Hegel, ovvero tra l'Autore e il Rivelatore della fine della Storia, il nostro pensatore russo ne fornirà il superamento dialettico nella figura del Saggio. In un rimbalzo continuo tra la dialettica Signoria-Servitù e ognuno degli snodi della speculazione di Kojève, recupereremo una varietà di sfaccettature di questa, che scopriremo altresì essere dotata di un'originalità quasi inattesa. La sua vertiginosa capacità di forzare l'interpretazione del testo hegeliano costituirà la misura del suo «aggiornamento», segnando, al contempo, la divaricazione più ampia tra Hegel e Kojève.

Sotto questo profilo, il pensiero di Kojève offre il fianco ad una serie variegata di letture ed interpretazioni, alcune delle quali lusinghiere, altre ovviamente molto critiche. Di tali questioni, che hanno carattere tanto teorico quanto storiografico cerchiamo di rendere conto di volta in volta nell'apparato di note, di cui correderemo il testo.

L'unico elemento stonato risulterà, infine, essere la scarsa consistenza numerica della letteratura secondaria su Alexandre Kojève. Il che ha costituito una delle maggiori difficoltà per chi scrive. Esistono alcuni studi monografici, di cui ci serviremo nel corso del nostro lavoro, di elevatissimo spessore, tanto in Francia quanto in Italia, che tuttavia sembrano non aver creato alcuna scuola. Ci riferiamo ai lavori di D. Auffret, D. Pirotte, M. Vegetti. La speranza è legata ai recenti studi di M. Filoni, che sembrano aver

dato nuovo impulso alla ricerca su questo affascinante autore. Chissà che non si apra ora una nuova stagione kojèviana. Su questo aspetto torneremo in modo più analitico, sebbene rapidamente, in sede di conclusioni. Basti, ora, dire che in coda al lavoro sarà indicata la bibliografia realmente utilizzata, che, pur non avanzando alcuna pretesa di esaustività, tuttavia potrà fornire un quadro sufficiente sullo stato dei lavori sul nostro autore.

## PRIMO CAPITOLO

### Quale Hegel nella Francia del '900?

#### 1. Un punto di lettura su Hegel: Kojève

##### *1.1. A partire dall'Autocoscienza*

Ad un passo dalla “ragione”. Forse anche qualcosa di meno dalla “coscienza”. Non sta proprio in mezzo simmetricamente tra le due e né potrebbe farlo, “l'autocoscienza” del sistema hegeliano, ma il secondo dei momenti, che scandiscono la temporalità sincretica della *Fenomenologia dello Spirito* vive del tutto dignitosamente una splendida centralità nell'esistenza “umana”. Esistendo “coscientemente” appunto in una realtà che non è più quella “immediata” del puro Essere-dato (*Sein*), ma non è neanche del tutto ancora “mediata” dalla “ragione” che s'è fatta realtà. Lo fa lottando, l'autocoscienza. Amando, in ogni caso “negando”. Così afferma sé ma non rimanda “coscientemente” ad altro.

Da questa angolazione il “sistema” è ancora sconosciuto nella sua forma “razionale” e tuttavia ne porta “esistenzialmente” tutte le migliori premesse. In altre parole l'autocoscienza, non ha poi tutta questa fretta di correre verso altro. Una buona dose di “ragione” ha già catturato la coscienza, che diventa “autocoscienza” e il riconoscimento del “sistema” inteso come forma totalizzante del contenuto stesso, non è il suo unico obiettivo. Forse non è neanche quello principale.

L'angolazione, solo apparentemente suggestiva, è quella che ci ha fornito forse uno dei più grandi intellettuali, che il secolo scorso abbia prodotto, figlio di un hegelismo che, per così dire, “scende per strada”, che si vive a partire da sé stesso. Questi è Alexandre Kojève.

Considerato uno dei maggiori interpreti della lezione hegeliana, Kojève dipinge il filosofo tedesco come l'ultimo grande maestro della modernità, come il Saggio, detentore del Sapere assoluto, che solo alla fine della Storia si può raggiungere. Egli (Hegel, ma forse Kojève) ha, infatti, individuato le leggi di sviluppo dello Spirito secondo lo schema della dialettica Signoria-Servitù, riscoprendo nell'evento della Rivoluzione francese e nell'avvento dello Stato napoleonico la conclusione dell'epoca in cui il desiderio di *Riconoscimento* si compie con la violenza, la forza e il sangue, per lasciare spazio un'era (post-storica) dominata dall'integrazione e dal rispetto reciproci.

L'Hegel di Kojève è quello della finitudine umana, che identifica non già il punto di partenza, bensì il termine d'arrivo (ed entrambe le cose insieme). Il sistema hegeliano, nella visione kojeviana “merita” esistenzialmente d'essere completamente *aggiornato* (ribaltato). Il soggetto in quanto essere storico e finito, che era il punto di partenza di tale “sistema”, diviene punto d'arrivo nell'interpretazione offerta dal pensatore russo. La dialettica del Servo e del Signore, che vedeva in Hegel il suo momento di conciliazione dinamica tra universale e particolare nella trascendenza del “divenire” storico, si configura, nella visione kojeviana, alla stregua di una rottura insanabile. Essa innesca il processo storico, strappando l'essere umano alla sua naturale datità biologica (*Sein*), ed inserisce gli elementi “negatori” della *Lotta* e del *Lavoro*, che fanno di lui l'Uomo.

Lo diviene nell'esistenza perché è “negando” che si procede. Nel negare ogni tipo di trascendenza, Kojève teorizza, contemporaneamente e di conseguenza, una assoluta immanenza del soggetto. La qual cosa comporta, da un lato, che il soggetto sia per la morte, dall'altro, che ci s'imbatta in una serie di complicazioni nella determinazione di una dimensione intersoggettiva.

Se, da una parte, infatti, si identifica la libertà del soggetto con la sua medesima capacità di autodeterminazione, dall'altra, proprio

tale determinazione, essendo ogni tipo di trascendenza ormai stata negata, si concretizza nella visione dell'alterità come limite assoluto della soggettività; la qual cosa rende, dunque, impossibile una dimensione di essere-con non conflittuale. Mentre per il cristiano lo Spirito "assoluto" s'identifica con un Dio trascendente, per Hegel è L'Uomo-nel-Mondo. E tale differenza radicale e irriducibile si riconduce in ultima analisi a questo: che lo Spirito cristiano è eterno ed infinito, mentre lo Spirito di cui parla Hegel è essenzialmente finito e mortale, in una parola è *storico*. Su ogni tentativo di attribuire una matrice cristiana alla dialettica hegeliana Kojève è estremamente chiaro:

Nella misura in cui i cristiani accettano l'idea della *morte* di Dio (cioè la sua umanità, la sua storicità) possono credere di potersi servire delle descrizioni dialettiche hegeliane, approfittando del loro incontestabile valore esplicativo. Ma, dal momento che essi ammettono la *resurrezione*, negano implicitamente ogni dialettica (ossia il valore decisivo, definitivo e irriducibile dell'azione storica).<sup>1</sup>

Le conseguenze di una simile "lettura" non sono certamente di scarso rilievo, come avremo modo di vedere e approfondire nel corso di tutto il presente lavoro. Sospendiamo, per ora, l'analisi degli elementi già accennati, distendiamo il nostro discorso e aguzziamo la vista, al fine di recuperare la pienezza della teoresi kojèviana, nel suo inevitabile intrecciarsi con le vicende e gli eventi della sua vita.

Perciò, prima di ricostruire l'interpretazione hegeliana del nostro pensatore, e anzi proprio per farlo nel modo più esauriente e dettagliato possibile, occorre gettare uno sguardo, per quanto rapido, sulle precondizioni che ne hanno consentito la formazione e lo

---

<sup>1</sup> A. KOJÈVE, *Cristianesimo e comunismo* (1946), in A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, p. 152.

sviluppo, quali, ad esempio, i natali, gli studi e le contingenze del tempo, in cui Kojève si trova a vivere. Sarà, a tal fine, utile ripercorrere, seppur *en passant*, le tappe fondamentali del suo percorso biografico.

## *1.2. Brevi cenni biografici*

Aleksandr Kozhevnikov<sup>2</sup> nasce a Mosca nel 1902, nel giorno 28 aprile (secondo il vecchio calendario russo, ma 11 maggio, secondo quello gregoriano) da una famiglia alto borghese della capitale (è nipote tra l'altro del famoso artista Vasilij Kandinsky), che conduce una vita agiata e confortevole. La qual cosa gli consente di ricevere un'educazione ricca e stimolante sin dai suoi primi anni di vita. Durante la rivoluzione di Ottobre, tuttavia, la sua famiglia, come d'altronde tutta l'alta borghesia russa, si ritrova a subire la perdita di numerosi beni, tra possedimenti e terreni, e ad affrontare gravissimi problemi di natura economica. Così, il giovane Aleksandr, per provvedere al sostentamento materiale della famiglia, all'indomani della morte di suo padre adottivo, assassinato mentre cercava di difendere la sua terra, si lancia nel commercio di contrabbando di sapone. Viene, però, ben presto scoperto ed immediatamente arrestato (col rischio neanche lontano di essere condannato alla fucilazione), sebbene, tuttavia, venga rilasciato il giorno seguente grazie alle conoscenze altolocate, su cui la famiglia ancora può contare<sup>3</sup>.

Conclusi gli studi liceali nel 1919, è vittima della nuova politica universitaria dei bolscevichi e gli viene impedito di proseguire gli studi. Questo lo spinge a lasciare la madrepatria Russia, in compagnia

---

<sup>2</sup> Questo era il suo vero nome. Nel corso della sua vita lo modificherà diverse volte: durante gli studi in Germania cambierà il nome in Alexander Koschewnikoff, per poi trasformarlo in Alexandre Kojevnikoff, una volta trasferitosi a Parigi; infine, solo nel 1937 sarà naturalizzato in Kojève [cfr. M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 35n].

<sup>3</sup> Cfr. ZDZISŁAW KRASNOŁĘBSKI, *The past and the present ends of history*, in *Sarmatian Review*, Sept. 2005, pp. 1145-1149.

del suo inseparabile amico, Georg Witt<sup>4</sup>. I due giovani approdano in Polonia, dove finiscono ben presto in carcere con l'accusa di comunismo. Dopo qualche settimana, grazie anche alle origini tedesche di Georg, sono scarcerati ed ottengono il visto per passare in Germania. Ma non vi si trasferiscono immediatamente e, anzi, trascorrono alcuni mesi tra Minsk e Varsavia, dove, pur affrontando bui momenti di spaesamento e nostalgia della terra natia, Kojève sviluppa il primo nucleo filosofico del suo pensiero, la teoria dell'*in-esistente*: rifiutando l'identità dell'essere parmenideo e denunciando al contempo l'insostenibilità del *cogito* cartesiano, egli scardina l'ipotesi della coincidenza tra essere e pensiero, affermando la pensabilità del non-essere e la sua stessa esistenza, ovvero esattamente l'*in-esistente*.

In questa fase (senza dubbio ancora acerba) della speculazione teoretica kojèviana l'influenza più marcata probabilmente è quella di una certa filosofia orientale filtrata da Nikolaj Maksimovič Minskij, il quale aveva elaborato un sistema filosofico, chiamato *meonismo* (dal greco *mè on*), che affermava l'assoluto *non-essere* come principio di verità.

I giovani Aleksandr e Georg arrivano a Berlino il 30 luglio del 1920, ma vi restano solo pochi giorni e proseguono il loro viaggio direttamente per l'Italia. Fanno tappa a Bolzano prima e Roma poi, dove trascorreranno tutto il mese d'agosto, visitando musei e godendo della fruizione estetica delle innumerevoli opere d'arte custodite nella città eterna. Il denaro, tuttavia, comincia a scarseggiare e i due amici elaborano di comune accordo un piano di rifinanziamento: decidono che Witt tornerà a Mosca per recuperare i gioielli di famiglia di Kojève, per poi raggiungerlo nuovamente a Berlino dove divideranno la piccola fortuna. La scelta cade su Georg

---

<sup>4</sup> «Ho un amico - scrive nel giovanile Diario di un filosofo - sono ormai sei anni che non ci separiamo mai. Siamo sempre insieme. Non ci nascondiamo mai nulla l'un l'altro, non litighiamo mai, e molti si meravigliano invidiando il nostro rapporto» [A. KOJÈVE, *Diario di un filosofo*, IIIa: La solitudine (Minsk, 20 marzo 1920), citazione in M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit. p. 48].

certamente per via della sua ascendenza tedesca, che gli consente di muoversi più liberamente tra la Polonia e la Germania. La tranquillità economica che ne consegue regala al giovane Aleksandr la possibilità di realizzare il suo proposito: iscriversi all'Università di Heidelberg e studiare filosofia.

Il piccolo centro tedesco, già sede di una corte palatina, nonché cuore pulsante di una seconda stagione del Romanticismo tedesco (detto per l'appunto di Heidelberg), vanta un'Università già antica di sei secoli, da sempre importante e prestigiosa (malgrado nella sua storia abbia conosciuto alcuni momenti di delusione<sup>5</sup>), ma che attraversa proprio in quegli anni un nuovo e considerevole fermento intellettuale, che non si ferma nelle aule accademiche, ma si riversa nelle vie, nei locali e nei circoli di tutta la piccola città<sup>6</sup>.

Qui, nell'estate del 1921, a diciannove anni, Kojève inizia a seguire le lezioni di filosofi del calibro di Rickert e di Jaspers, dapprima in qualità di semplice uditor (*Gasthörer*), a causa di alcuni problemi nella traduzione e nella convalida del diploma di maturità conseguito in Russia, quindi nel ruolo di studente regolarmente

---

<sup>5</sup> È molto interessante l'episodio del rifiuto di Spinoza, tra il febbraio e il marzo del 1673, allorché egli ricevette una lettera, a firma di J. Lodovico Fabritius, professore dell'Università di Heidelberg e Consigliere dell'Elettore Palatino, nella quale gli si offriva, per conto di quel signore, la cattedra di filosofia «nella sua illustre Accademia», con l'assicurazione che avrebbe avuto la più ampia libertà di filosofare, della quale, tuttavia, confidavano che non avrebbe abusato «per perturbare la religione pubblicamente stabilita» [B. SPINOZA, *Opere*, a cura di Filippo Mignini, Mondadori, Milano 2007, Ep. 64, p. 1457]. Spinoza rispose a fine marzo: «Illustrissimo signore, se fosse mai stato in me il desiderio di intraprendere la carriera di professore in qualche facoltà, avrei potuto desiderare solo quella che mi viene offerta, per il Vostro tramite, dal Serenissimo Elettore Palatino » [*Ivi*, p. 1458]. Egli, tuttavia, si mostrava sinceramente preoccupato riguardo ai limiti di quella libertà di filosofare garantitagli, che non avrebbe dovuto oltrepassare per evitare di perturbare la religione di Stato. Così declinò l'offerta: «Potete vedere, pertanto, illustrissimo signore, che non sono dubbioso perché spero in una migliore fortuna, ma per amore della tranquillità» [*Ibidem*].

<sup>6</sup> Discussioni accese animano, infatti, i caffè popolati dagli studenti e spesso anche dai professori. Questo grazie soprattutto alla fecondità delle lezioni universitarie che hanno un'organizzazione tale che favorisce lo sviluppo dell'attività critica del pensiero: «a quell'epoca – testimonia Raymond Klibansky – l'insegnamento era dispensato in due forme molto differenti. C'erano innanzitutto le lezioni, grandi conferenze magistrali, pronunciate di fronte a un uditorio talvolta considerevole [...]. Si ascoltava religiosamente, non si ponevano domande. Al contrario, nei seminari, ci si riuniva attorno a un gran tavolo. Gli studenti facevano relazioni e dopo aveva luogo uno scambio di domande e risposte» [R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle. Entretiens avec G. Leroux*, Les Belles Lettres, Paris 1998, p. 18].

iscritto alla facoltà di filosofia, ma solo a partire dal semestre estivo dell'anno successivo (1922). Tuttavia, poiché proprio in quel periodo infuria in Germania la controversia fra il *neokantismo*, di cui Rickert è l'autorità indiscussa, e l'*esistenzialismo*, propugnato invece da Jaspers, i corsi, che essi tengono dalle cattedre di filosofia dell'Università di Heidelberg, risultano agli occhi del giovane russo eccessivamente autoreferenziali e, di conseguenza poco attrattivi, perché improntati esclusivamente all'esposizione delle loro stesse idee e all'analisi delle loro proprie opere, piuttosto che volti a fornire un'adeguata formazione accademica sugli autori classici, come in vero si converrebbe per un corso istituzionale<sup>7</sup>.

Così Aleksandr inizia un lavoro di studio quasi autodidattico, parallelo alla preparazione degli esami universitari: si avvicina alle filosofie di Platone, di Aristotele, di Spinoza, di Leibniz, di Kant, di Schelling e di Fichte, alla scienza ed alle lingue orientali, nonché alla teologia. In questo è agevolato dai quattro semestri che trascorrerà all'Università di Berlino, negli anni tra il 1922 e il 1924, dove seguirà i corsi di Riehl ed Erdmann su Kant e il kantismo, di von Glasenapp sull'induismo e di Franke sulla diffusione del buddhismo in Cina. È in questa fase che accresce la sua erudizione, fino a renderla quasi enciclopedica. Una volta rientrato ad Heidelberg, nel 1924, finalmente si addottora, due anni più tardi, sotto la guida di Karl Jaspers, discutendo una dissertazione sulla filosofia religiosa di Vladimir Solov'ëv<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Sulla controversia tra Jaspers e Rickert si veda la breve ma esaustiva ricostruzione di M. Filoni [M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 109-124]. L'opinione del pensatore russo sulla disputa tra i due professori di Heidelberg è espressa tutta in una breve battuta, rilasciata in un'intervista a Gilles Lapouge, pochi giorni prima di morire: «Ho seguito prima quelli [i corsi] di un altro professore assolutamente stupido e poi quelli di Jaspers» [G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, in A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, cit., p. 236].

<sup>8</sup> Non senza alcuni patemi, dal momento che, per risultare in regola con le presenze alle lezioni, egli contraffà il proprio libretto in maniera maldestra. La qual cosa irrita non poco Jaspers e lo espone al rischio di espulsione [cfr. M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 144-147].

La fuga verso occidente si conclude a Parigi, dove si trasferisce tra la primavera e l'estate di quello stesso anno. Qui vivrà assieme alla moglie, Cécile, e frequenterà con grande piacere l'amico Alexandre Koyré (l'unico a continuare anche in Francia a chiamarlo "Lula", che era il nomignolo che egli aveva al tempo in cui viveva in Russia), che avrà modo di conoscere in circostanze del tutto particolari<sup>9</sup>.

Nel 1933 la loro amicizia è ormai forte, quando Koyré, impegnato in una missione al Cairo, deve rinunciare ad un corso sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel presso la prestigiosa *École Pratique des Hautes Études* di Parigi. Egli non ha alcuna esitazione e chiede proprio a Kojève di sostituirlo. Questi si getta anima e corpo nella nuova avventura, che si scandirà per sei anni, in incontri regolari, a cadenza settimanale, ogni lunedì alle 17.30, fino al 1939<sup>10</sup>, quando Koyré rientrerà dall'Egitto (ma ormai spiravano forti anche i venti di guerra).

L'uditorio che assisterà alle sue lezioni sarà ristretto, ma di altissimo livello culturale: tra gli altri citiamo Jacques Lacan, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Eric Weil,

---

<sup>9</sup> Si racconta che Cécile Leonidovna Šoutak, che era la bella moglie del fratello minore di Alexandre Koyré, abbia offerto l'occasione dell'incontro tra i due intellettuali a Berlino. Infatti, la sua relazione adulterina con Kojève, che era dieci anni più giovane di lei, spinse Alexandre Koyré a tentare di persuadere i due a troncarla, ma l'incontro con Kojève fu talmente interessante che essi divennero subito amici. [cf. A. GNOLI, *Kojève, l'occulto maestro del '900*, in A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 253-267]. Denyse Harari, amica di entrambi i pensatori, ha raccontato l'episodio, durante un'intervista per un programma radiofonico, in questi termini: «La signora Koyré, che era molto amica della cognata, mandò suo marito a trovare questo giovanotto [...], per provare a fargli la predica. 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 vitso, 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». [M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 16].

<sup>10</sup> D. Auffret racconta che il corso ufficiale del pensatore era quello sulla filosofia religiosa russa, che si teneva ogni sabato alle 17, mentre dopo il 1933-34, il venerdì alle 17.30 si tenevano anche saltuarie conferenze sulla filosofia religiosa di Hegel. «Tanti dettagli - commenta lo studioso francese - che incantano per la loro regolarità che si snocciola dal 1933 al 1939, per evocare quei giorni e quelle ore, in cui il senso della ritualità trova il suo tornaconto, mentre si declina la cadenza dei corsi di Kojève, circolare essa stessa come quella della dialettica!» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris 1990, p. 332].

Jean Hyppolite, Pierre Klossowski, il padre Fessard e talvolta finanche Hannah Arendt. L'atmosfera sarà estremamente cordiale<sup>11</sup>. Tutti i più raffinati intellettuali che la Francia possa offrire in questo scorcio di storia, che assistono alla lettura di Hegel proposta dal russo poco più che trentenne, ne sono profondamente affascinati, quasi rapiti<sup>12</sup>. Ne citeremo soltanto due per tutti. G. Bataille ricorda così quelle lezioni:

Spiegazione geniale all'altezza del libro [la *Fenomenologia* appunto]: quante volte Queneau ed io siamo usciti da quella sala impietriti, soffocati. In quello stesso periodo, attraverso diverse letture, mi erudivo sul movimento delle scienze. Ma il corso di Kojève mi ha sfinito, annullato, ucciso dieci volte: soffocato e atterrito.<sup>13</sup>

A queste parole fanno eco quelle di R. Aron, che riconosce una qualità speciale alla *vis oratoria* dell'intellettuale russo. Ecco come descrive le lezioni nelle sue *Mémoires*:

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 di superintellettuali inclini al dubbio e alla critica.

---

<sup>11</sup> Pochi giorni prima della sua morte, sopraggiunta improvvisa a 66 anni, nel 1968, per un attacco cardiaco, nella già citata intervista rilasciata a Gilles Lapouge, ricorda con poche parole l'atmosfera cordiale di quelle lezioni: «era molto bello all'École Pratique des Hautes Études, vi ho introdotto l'usanza di fumare durante i corsi. Poi si andava tutti a cena insieme con Lacan, Queneau e Bataille in un ristorante greco del quartiere che esiste ancora» [G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, cit., p. 235].

<sup>12</sup> Scrive Gnoli: «c'era qualcosa di prodigiosamente infantile nel suo modo d'insegnare. Era come se, dopo anni di latente ferocia mentale, si scatenassero in lui la gioia, l'ironia, la paradossalità del racconto filosofico, che i presenti accolsero con sincera e sgomenta ammirazione» [A. GNOLI, *Kojève, l'occulto maestro del '900*, cit., p. 255].

<sup>13</sup> G. BATAILLE, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970, vol. VI, p. 416.

Perché mai? Il talento, il virtuosismo dialettico c'entravano di sicuro.<sup>14</sup>

Questo periodo si rivelerà come una sorta di laboratorio speculativo, in cui affinerà la sua idea di *ateismo* e svilupperà la sua tesi della *fine della Storia*, alla luce della quale, proprio mentre il mondo precipita nel baratro oscuro e doloroso della Seconda guerra mondiale, egli non mancherà di proclamare con una certa solennità che «succedono sempre nuovi avvenimenti, ma dopo Hegel e Napoleone non si è detto, non si può dire niente di nuovo»<sup>15</sup>.

Al termine dell'esperienza delle lezioni hegeliane all'École Pratique des Hautes Études, Kojève deciderà di abbandonare per sempre l'idea di dedicarsi all'insegnamento e, con la fine della guerra, intraprenderà proficuamente la carriera di funzionario dello Stato francese. In realtà egli non abbandonerà mai il suo alone d'intellettuale e continuerà anzi a pubblicare “clandestinamente” ancora qualche saggio filosofico e a lavorare con dedizione al suo Sistema del Sapere. La qual cosa gli varrà tra gli amici più intimi il soprannome di «filosofo della domenica», potendo dedicarsi al lavoro speculativo e alla scrittura soltanto di domenica a causa degli impegni amministrativi<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> R. ARON, *Autobiografie e Memorie*, Mondadori, Milano 1984, p. 95. Al riguardo si leggano anche le pagine, quasi poetiche, che D. Auffret dedica alla «parola» di Kojève [cfr. D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., pp. 329-333]. Di contro, qualche anno più tardi Althusser esprimerà un giudizio senza riserve nei confronti di Kojève: «Un giorno andai a trovarlo 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» [L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, Guanda, Firenze 1992, pp. 185-186].

<sup>15</sup> G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, cit., p. 239.

<sup>16</sup> Egli stesso, d'altronde, confessa a Leo Strauss, che aveva conosciuto a Berlino negli anni '20 e col quale, malgrado le differenze di vedute, rimmarrà in ottimi rapporti fino alla fine, che il suo lavoro sul Sistema del Sapere procede con una certa lentezza: «in ogni caso - gli scrive nell'agosto del 1952 - ora ho tre settimane di tranquillità. Altrimenti non posso lavorare (scrivere) che di domenica e procedo solamente di dodici-quindici pagine ogni domenica» [*The Strauss-Kojève Correspondence*, in A. KOJÈVE - L. STRAUSS, *On tyranny*, The Free

Secondo una delle tante leggende metropolitane che accompagnano questo incredibile personaggio, la sua decisione d'intraprendere questo tipo di percorso professionale costituisce una tappa necessaria del suo sviluppo intellettuale: finita ormai la Storia, egli sceglierebbe infatti di uscire dalla filosofia per entrare nella post-storia, al fine di presiedere alla chiusura della Storia stessa, ora non più concepita filosoficamente, ma intesa come atto amministrativo<sup>17</sup>. Molto più probabilmente, come spiega Filoni, alla fine della guerra egli si ritrova senza lavoro e senza denaro, così non escogita nulla di meglio che rivolgersi ad un suo ex allievo, Robert Marjolin<sup>18</sup>. Questi, infatti, è stato recentemente nominato direttore delle relazioni economiche estere presso il Ministero degli Affari economici. E, non appena Kojève glielo chiede, gli procura un posto come interprete presso la D.R.E.E. (Direction des Relations Economiques Extérieures). Ovviamente, anche in questo ambiente egli farà valere la sua profonda intelligenza, arrivando ad ottenere la nomina di consigliere segreto della D.R.E.E., guadagnandosi l'appellativo di «eminenza grigia della politica economica e commerciale francese»<sup>19</sup> e partecipando attivamente ai grandi processi politici mondiali, nei

---

Press, New York 1991]. Al riguardo si veda anche M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 29-30.

<sup>17</sup> Allan Bloom descrive così il loro incontro nel 1953: «al nostro primo incontro, al ministero degli Affari economici, al 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 era fatto per incantare un giovane [...]. La conversazione era ininterrotta, appassionante e terribilmente divertente. Ma [...], 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» [A. BLOOM, *Kojève, le philosophe*, in *Commentaire*, 9, 1980, p. 116].

<sup>18</sup> Marjolin, in realtà, proviene da studi di scienze politiche, ma a metà degli anni '30 è in ottimi rapporti con Raymond Aron ed Eric Weil, entrambi frequentatori delle lezioni di Kojève. Quando, nell'autunno del 1938, Marjolin incontra il russo, in un locale del quartiere latino, ne subisce, come tutti, il fascino e decide di seguirne le lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito*.

<sup>19</sup> Cf. M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 25-29.

quali individuerà la conferma definitiva della sua idea di *fine della Storia*<sup>20</sup>.

### *1.3. Quasi un esistenzialista hegeliano*

In ogni caso, il clima culturale e politico in cui vive Alexandre Kojève è tutt'altro che semplice. Soprattutto negli anni tra le due grandi guerre, le certezze teoretiche diventano affannose e tutte sembrano avere un senso solo nella misura in cui risultano propedeutiche al miglior sistema politico possibile. In questa "palestra" irretita dalla prima guerra mondiale e in attesa della seconda, la società civile dell'Europa occidentale attende dalle menti più illuminate una o più risposte. Kojève diventa così una delle migliori espressioni del disagio di quegli anni in cui l'esistenzialismo assume su di sé il difficile compito di fare da avversario al totalitarismo, che nasceva dalle ceneri dello Stato liberale. Il suo compito, però, è di difficile attuazione. In quanto filosofia della rottura, l'esistenzialismo finirà per tendere naturalmente al negativo, sebbene poi non sia esattamente quello che vuole Kojève.

Tutt'altro. La irriducibilità del conflitto, per come si manifesterà ad esempio nella figura hegeliana dell'autocoscienza tra il Servo e il Padrone, secondo Kojève, non è funzionale alla cristallizzazione della parte peggiore del conflitto stesso, cioè all'annientamento di entrambi e del loro divenire. Dovrebbe semmai esaltarne le peculiarità in sede "autocosciente" prima che le due "derivate" opposte (idealistica da una parte ed esistenziale in senso

---

<sup>20</sup> È interessante notare che da un punto di vista ideologico-politico Kojève si mostra sempre ambiguo e pardossale. Sostenitore di Stalin negli anni '30, in molti lo vedono come un conservatore negli anni della sua permanenza alla D.R.E.E., tanto che per qualcuno era un uomo di destra. In realtà egli aveva una certa allergia per i partiti classici: mostrava, in vero, una certa simpatia per il partito comunista, che però considerava una formazione di destra. E, d'altronde, definiva se stesso come «marxista di destra». Per una ricostruzione della vicenda si veda D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., pp. 423-426.

stretto dall'altra) ne facciano perdere il senso. *L'in sé per sé*, ovvero la positività di un negativo che soddisfa ripetutamente se stesso.

La deriva "negativa" e solitaria, nonché definitivamente "privata" del pensiero esistenzialista del suo tempo ha posto inevitabilmente Kojève tra i più singolari interpreti dell'esistenzialismo stesso, senza che egli peraltro lo fosse o lo volesse. Del resto i cosiddetti *esistenzialisti* per antonomasia non lo hanno mai riconosciuto come tale<sup>21</sup>.

Un amore tra le parti che non è mai sbocciato, e né sarebbe mai potuto sbocciare, perché Kojève non è di "esistenza" che si è mai occupato bensì di "esistente", o meglio di "in-esistente". E per di più, a partire dal filtro "mediato" (ma mai pienamente in senso hegeliano) fornito dall'hegelismo in sede di "autocoscienza".

È lo stesso Kojève ad incastrare ogni tassello dell'esistente in termini talmente "hegeliani", da ripercorrere il "divenire" senza che questo sia servito necessariamente da bussola, o peggio ancora da sponda su cui far sbarcare i tumulti del pensiero. Kojève è irrimediabilmente "hegeliano", non già e non solo perché si sforza di rileggere a ritroso l'autore della *Fenomenologia dello Spirito*, ma soprattutto perché lo vive. E, quasi senza volerlo, raggiunge un obiettivo che non si era neanche dato: lo de-storicizza, ponendolo cioè al di fuori del tempo stesso, perché il palco su cui va in scena la battaglia dialettica non è mai soltanto l'autocoscienza che realizza se stessa, ma è in via non ufficiale, non sistemica (ma proprio per questo forse più reale) il razionale che vive la sua quotidianità.

---

<sup>21</sup> Ancora Bloom spiega che l'esperienza di Kojève oscillava tra i due poli del marxismo e dell'esistenzialismo: egli era quel tipo di Marxista che, insoddisfatto dalla fragilità della riflessione umana e metafisica in Marx, si era rivolto ad Hegel, cercando nel suo sistema la vera e genuina fonte dell'insegnamento marxista. E, «sebbene non si sia sfozato di pubblicizzare la sua riflessione - continua Bloom -, la forza superiore delle sue interpretazioni le ha imposte volente o nolente a tutti quelli che lo hanno ascoltato. Perciò, chiunque voglia capire il senso della mescolanza di Marxismo ed Esistenzialismo, che caratterizza il radicalismo contemporaneo, deve rivolgersi a Kojève» [A. BLOOM, *Editor's Introduction*, in A. KOJÈVE, *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, Ithaca 1969, p. viii].

In questo senso, nel presente lavoro proveremo a ripercorrere l'esperienza di Alexandre Kojève alle prese con l'hegelismo, onde comprendere come questa, partendo dall'analisi dello sviluppo dialettico dell'Autocoscienza, approdi in fine ad una vera e propria nuova antropologia<sup>22</sup>, che caratterizzerà tutta l'epoca successiva<sup>23</sup>.

Viaggiando pertanto insieme a questo sottile pensatore, proveniente dalla Russia, lungo i sentieri (a volte molto tortuosi) della *Fenomenologia dello Spirito*, scopriamo un Hegel forse ancora non del tutto approfondito, frequentato di certo, ma non abusato. Un Hegel che si rivela finalmente privo dell'ansia di finire fuori dal tempo e che fissa gli occhi (e con essi anche le orecchie) della "ragione" dritto nel volto dell'autocoscienza. È qui che si consuma la vita. Anche e soprattutto quella della ragione che si fa "realtà", lungo un percorso, che è "storicamente" *circolare*, ma "sapientemente" *ciclico*, senza alcun dubbio inevitabile. E probabilmente c'imbattiamo, qui, in un Hegel "non ortodosso" all'hegelismo, tanto che, nell'individuare quelle *nuances* che si sono radicate per sempre

---

<sup>22</sup> R. Koloianov, ricordando che l'interpretazione kojèvia di Hegel è stata spesso e a buon diritto indicata come "antropologica", nota, tuttavia, che questo approccio antropologico è solo un effetto della concezione dualistica della *Fenomenologia* da parte di Kojève e, parallelamente, anche della sua concezione negativa della dialettica hegeliana. Secondo Koloianov, infatti, queste due concezioni sono interdipendenti e si manifestano soprattutto nelle lezioni che Kojève ha dedicato alla dialettica hegeliana nel corso dell'anno 1934/35, ora raccolte sotto il titolo *La dialettica del reale e il metodo fenomenologico in Hegel* [cf. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, Appendice I, pp. 555-655]. Eccone un passo molto indicativo: «sin da ora - afferma Kojève - va rilevato che il "Logico" è dialettico (in senso lato) solo perché implica un aspetto "negativo" o negatore, chiamato "dialettico" in senso stretto» [Ivi, p. 556]. Per una descrizione dettagliata della questione cf. R. KOLOIANOV, *Hegel, Kojève and Lacan. The Metamorphoses of Dialectics*, in *Academy for the Study of the Psychoanalytic Arts*, 2004.

<sup>23</sup> È dalle lezioni sulla *Fenomenologia* fino a tutto il dopo guerra che il mondo intellettuale affronta la crisi socio-economico-politica proponendo una lettura degli eventi di matrice antropologica. Derrida al riguardo scrive: «l'umanesimo o antropologismo era in quest'epoca una sorta di terreno comune agli esistenzialismi, cristiani o atei, alla filosofia, spiritualista o meno, ai valori, ai personalismi di destra o di sinistra, al marxismo di stile classico. E se ne prendiamo i punti di riferimento nel campo delle ideologie politiche, l'antropologismo era il luogo comune, inosservato e incontestato, del marxismo, del discorso socialdemocratico o democristiano. Questa profonda concordia si avvaleva, nella sua espressione filosofica, di letture *antropologiche* di Hegel (interesse per la *Fenomenologia dello Spirito* quale era letta da Kojève), di Marx [...], di Husserl [...] e di Heidegger» [J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, p. 138 (trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, p. 162)].

nella storia del pensiero, scopriamo quasi inaspettatamente che esse costituiscono l'ornamento di una maschera dietro cui si cela lo stesso Kojève. Ed è proprio a questo livello che troveremo che questo Hegel non ortodosso altri non è che il nostro Kojève, o forse solo "l'Hegel di Kojève". In ogni caso, sarà interessante notare che questo Hegel non avrebbe senso senza Heidegger e che, al contempo, questo non ne avrebbe senza quello. Il frutto di questo titanico connubio sarà un'*antropologia* fondata sul Desiderio. Ripercorrendo il lavoro del *negativo*, che questo introduce nel Mondo, nella sua incessante oscillazione tra Morte, Lotta e Lavoro, troveremo, quasi senza accorgercene, che nel corso delle lezioni parigine sulla *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel avrà definitivamente lasciato il posto al suo colto e affascinante interprete russo.

Lasciamo solo momentaneamente, a questo punto, la via appena imboccata, perché vi ritorneremo nei capitoli successivi. Ora, onde riuscire a comprendere fino in fondo la profonda originalità dell'interpretazione kojéviana, ci interessa, in via preliminare, provare a rintracciare, seppur sommariamente, gli esiti dell'hegelismo nella riflessione (e attraverso la rielaborazione degli ingegni più raffinati) della Francia del XX° secolo, dunque tra i più illustri contemporanei di Kojève, quali l'amico Alexandre Koyré, gli allievi George Bataille e Jean Hyppolite, nonché il pioniere della coscienza infelice, Jean Wahl. Questi costituiscono, non solo il substrato sul quale si sviluppa la riflessione kojéviana e da cui trae alcuni elementi essenziali per le sue idee più originali (l'idea di *fine della Storia*, come vedremo, nasce dalla radicalizzazione dell'interpretazione di Koyré del concetto di tempo hegeliano a partire dai corsi jenesi), ma anche gli esiti che la sua nuova lettura di Hegel, ed in particolare della dialettica Signoria-Servitù, produrranno nella Francia della seconda metà del XX° secolo (Bataille, Derrida e Nancy su tutti).

## 2. Alcune interpretazioni hegeliane in Francia: J. Wahl, A. Koyré, J. Hyppolite e G. Bataille

### 2.1. L'inizio dell'hegelismo francese: dal *Malheur di Wahl (1929)* al *Rapporto di Koyré (1930)*

Alexandre Kojève non è certamente l'unico intellettuale del suo tempo a frequentare Hegel in quel modo che sopra abbiamo definito poco "ortodosso". Anzi prima di lui è Jean Wahl ad attirare l'attenzione del mondo intellettuale francese sul pensiero di Hegel, che fino ad allora in Francia, piuttosto che come un filosofo, viene trattato «tranquillamente come un cane morto»<sup>24</sup>. La pubblicazione del *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* di Jean Wahl, nel 1929<sup>25</sup>, e il conseguente carteggio tra l'autore e Alexandre Koyré, prima sulle pagine della *Revue philosophique* poi su quelle della *Revue de métaphysique et de morale*, negli anni '30 del ventesimo secolo, segnano l'autentico inizio dell'hegelismo francese<sup>26</sup>.

Nel 1930, in seguito all'uscita del testo di Alexandre Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Jean Wahl ne propone una recensione sulla *Revue philosophique*, nella quale, dopo avere riconosciuto la bellezza e la fecondità dell'opera, dichiara di scorgervi anche una certa consonanza tra la filosofia mistica di Boehme e quella religiosa di Hegel: «Koyré - scrive infatti Wahl - ci esibisce il

---

<sup>24</sup> H. LEFEBVRE, *Lettre sur Hegel*, in *La nouvelle Critique*, 22, 1951, p. 100.

<sup>25</sup> Vegetti descrive con poche ma efficaci parole l'evento "*Malheur*": «nel 1929, nel momento del più intenso influsso diltheyano, il *Malheur* attraversa come una cometa il '900 francese inaugurando la *Hegelrenaissance* per eclissarsi subito dopo» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 11-12].

<sup>26</sup> «Così iniziano - scrive R. Salvadori - le vicende dell'hegelismo francese: con Jean Wahl, che inaugura solitario un *nuovo* discorso; con le due maggiori riviste filosofiche, che mediante i loro numeri speciali dimostrano, questa volta, di non poter sprecare l'occasione del "centenario" e di essere finalmente disposte a dare la parola a chiunque abbia da dire la sua su Hegel; con Koyré e Kojève che, da parte loro, approfittando delle circostanze per coinvolgere in misura inaudita le stesse istituzioni accademiche, favoriscono per converso un processo carico di conseguenze per la struttura medesima dell'ambiente filosofico francese» [R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del novecento*, De Donato, Bari 1974, p. 15].

fondamento del pensiero di Boehme, che gli pare costituito da concezioni assai vicine a quelle sviluppate più tardi da Hegel»<sup>27</sup>.

Nel medesimo anno lo stesso Koyré, dopo aver letto il lavoro di Wahl *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, approfitta dell'occasione per ricambiare la recensione e precisare che, sebbene il ritmo del pensiero hegeliano spesso ricalchi quello del pensiero mistico, dall'esperienza di Lutero alle visioni metafisiche di Boehme, tuttavia, esso si fonda sull'idea imprescindibile di 'sistema'. «Disconoscerlo - scrive Koyré - non significa commettere una ingiustizia verso il filosofo e misconoscere lo slancio più profondo e vigoroso del suo pensiero?». Ed in chiusura, esprimendo i suoi forti dubbi sulla presunta tragicità della vita del filosofo tedesco, avanzata da Wahl, arriva a domandarsi: «un Hegel più umano; ma occorre a ogni costo umanizzare Hegel? La sua grandezza risiede proprio nella sua inumana freddezza»<sup>28</sup>.

In realtà, prima di questo momento, la penetrazione del pensiero di Hegel in Francia è stata piuttosto difficoltosa, per tutta una serie di concause. In occasione del primo congresso hegeliano, che si tiene a l'Aia nell'aprile del 1930, ancora Koyré introduce il suo intervento, scusandosi con l'uditorio se il suo *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia* sembrerà scarno in confronto a quelli presentati dai colleghi italiano, tedesco e inglese:

il fatto è che - contrariamente a quello 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 discepolo [...], e lo stesso neohegelismo ha avuto in Francia

---

<sup>27</sup> J. WAHL, rec. a A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, in *Revue philosophique*, 3-4, 1930, pp. 315-316.

<sup>28</sup> A. KOYRÉ, rec. a J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, in *revue philosophique*, 7-8, 1930, p. 136.

un solo rappresentante (peraltro di grande levatura, e la cui influenza persiste tuttora), Octave Hamelin.<sup>29</sup>

Tra le ragioni della quasi completa inesistenza di un neohegelismo francese, nonché di una forma molto pronunciata di idiosincrasia nei confronti della riflessione di Hegel (una vera e propria *Hegellosigkeit*<sup>30</sup>), secondo Koyré è decisivo il ritorno a Kant, che i pensatori d'oltralpe hanno percorso con forza costituendo così, grazie anche all'abbinamento all'orientamento verso il pensiero matematico, un muro quasi invalicabile per le idee di matrice hegeliana. Inoltre, sebbene in misura ridotta, il pensiero di Hegel ha provocato una virulenta allergia anche negli ambienti cattolici della Francia della seconda metà dell'800, perché si presenta come inquietante e immorale, radicale, fatalista e ateo, tanto che il conte Alexandre Foucher de Careil, che ha di mira anche il pensiero sistematico di Spinoza, nel 1862, scrive riguardo al filosofo tedesco:

Hegel, che è il capofila dei moderni panteisti, va più lontano [di Schopenhauer]: erige l'abuso a legge, pretende che l'errore sia un momento della verità, come il male un momento del bene. [...] Questa medicina panteistica è pericolosa. Produce immediatamente il torpore, l'insensibilità, la morte: ripercuote il

---

<sup>29</sup> A. KOYRÉ, *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia* (1930), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 3.

<sup>30</sup> Secondo Vegetti «non pare dunque un caso che il clima culturale dell'epoca, condizionato da un certo spirito revanscista e da un equivoco nazionalismo, abbia affidato la *Hegelrenaissance* alle mani di pensatori stranieri, immigrati in Francia tra gli anni '20 e '30. Basti pensare (oltre al precursore alsaziano, Herr) al polacco Meyerson, ai tedeschi Greothuysen e Basch, e infine ai russi Koyré e Kojève» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 12]. Salvadori nota che la storia del pensiero francese del novecento è scandita da un alternarsi, che è spesso un complesso intreccio, di antihegelismo ed hegelismo: «si ha la netta impressione che la grande fioritura delle interpretazioni hegeliane non escluda, ma anzi vada di pari passo, con una tenace, e quanto meno latente, avversione per la filoofia di Hegel che permea tutto il retroterra culturale» [R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del novecento*, cit., p. 34].

male, che è la morbosa tolleranza per l'errore, applicandolo come rimedio e lo rende più profondo.<sup>31</sup>

E, a dire il vero, lo stesso Kojève, quasi un secolo più tardi (nel 1946), si riferirà alla filosofia hegeliana, spiegando che, «pur non essendo atea nel senso corrente della parola, giacché non rifiuta né la *nozione* cristiana né la realtà di Dio», essa è nel suo significato più 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».<sup>32</sup> La qual cosa costituisce un elemento di grande fascino per il raffinato pensatore russo.

A questo si aggiunga che in quello stesso periodo le opere di Hegel circolano oltralpe in una mediocre traduzione francese, quella dell'italiano A. Vera, che Koyré definisce garbatamente «un discepolo più entusiasta che competente», capace di rendere il testo hegeliano del tutto inaccessibile. Tanto più che gli scritti di Hegel richiedono già di per sé uno sforzo di comprensione notevole da parte del lettore, se è vero che lo stesso Alexandre Koyré indica, non senza una certa ironia, la misura di tale sforzo:

Leggendo Hegel (e, almeno in cuor suo, chiunque lo abbia letto ci darà senz'altro ragione) si ha abbastanza spesso l'impressione di non capire niente. Ci si chiede: ma cosa può voler dire questo? E

---

<sup>31</sup> A. FOUCHER DE CAREIL, *Hegel et Schopenhauer*, Paris 1862, p. XXXVII. Non sorprendono i toni allarmisti di Foucher de Careil, che, come detto, assume lo stesso atteggiamento anche nei confronti di Spinoza. Nello stesso anno, infatti, viene pubblicata la seconda edizione del suo lavoro dal titolo *Leibniz, Descartes et Spinoza*, nel quale definisce il pensiero di Leibniz come «il correttivo obbligato ai testi di Spinoza, l'antidoto contro il veleno» [ID., *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Landgrave, Paris 1862, p. 8]. Solo qualche anno prima infatti egli ha ritrovato nel Leibniz Archiv di Hannover un commento di Leibniz all'*Elucidarius Cabalisticus* di G. Wachter ed ha creduto di vedervi una salvifica confutazione inedita di Spinoza da parte dello stesso filosofo di Hannover. L'empio olandese, infatti, è colpevole di aver «rovinato la Germania»: infatti, «il suo spirito tortuoso, lambiccato e sottile, ha deformato il cervello dei pensatori d'Oltre-Reno» [*Ivi*, p.10].

<sup>32</sup> A. KOJÈVE, *Hegel, Marx e il cristianesimo* (1946), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 284.

talvolta anche sommessamente: vuol dire qualcosa? Ancor più spesso – anche quando si capisce, o si crede di capire – si ha una penosa impressione: quella di assistere a una specie di stregoneria o di magia spirituale. Si resta trasecolati, sbigottiti: non si segue.<sup>33</sup>

E, d'altro canto, questa è anche l'opinione di Alexandre Kojève, che qualche anno più tardi, ricordando nell'intervista rilasciata a Lapouge la sua esperienza di formazione negli anni trascorsi in Germania, si ritroverà ad ammettere candidamente che: «Quanto a Hegel, provai a leggerlo. Lessi quattro volte per intero la *Fenomenologia dello Spirito*. Mi accanivo. Non ne capii una parola»<sup>34</sup>.

Ritornando al problema dell'anti-hegelismo francese, Koyré riferisce che già nel 1907, in occasione di una riunione della *Société française de philosophie* (tenutasi il 31 gennaio), tutte queste erronee interpretazioni hegeliane sono state messe in discussione da R. Berthelot, il quale, nel tentativo di riaffermare l'antico vigore della filosofia di Hegel, riassume queste medesime interpretazioni fallaci nel numero di tre:

1) Anzitutto gli spiritualisti eclettici e lo stesso Renouvier hanno considerato l'hegelismo un *determinismo assoluto*. 2) Poi, sempre dagli eclettici e da Renouvier, è stato definito un *ottimismo integrale*. [...] 3) Spesso, infine, esso viene considerato un *panlogismo*.<sup>35</sup>

In vero, secondo il relatore, la filosofia hegeliana, lungi dall'essere riconducibile a siffatte interpretazioni, si configura piuttosto come «un idealismo dinamico, un finalismo razionale, una

---

<sup>33</sup> A. KOYRÉ, *Hegel a Jena* (1934), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 133.

<sup>34</sup> G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, cit., p. 236.

<sup>35</sup> R. BERTHELOT, *Evolutionisme et platonisme*, Paris 1908, p. 170.

filosofia in cui la necessità logica viene posta solo nel e attraverso il suo rapporto con la libertà dello spirito»<sup>36</sup>.

Malgrado questo eroico tentativo d'inizio secolo, tuttavia, uno dei frequentatori delle lezioni di Kojève, Maurice de Gandillac, nel 1948, affermerà che ancora «nel 1933, in molti di noi [intelletuali francesi] il pregiudizio antihegeliano conservava tutta la sua forza»<sup>37</sup>.

Ma ormai il vento è cambiato la nuova stagione hegeliana è ben avviata, in netta discontinuità con l'esperienza del primo '900 francese: ora l'attenzione degli intellettuali si è spostata dalle costruzioni astrattamente speculative, che si trovano nelle pagine della *Logica* e dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, all'indagine sulla vita concreta dello Spirito, per come è condotta da Hegel nelle pagine della *Fenomenologia dello Spirito* e negli scritti giovanili<sup>38</sup>.

## 2.2. Jean Wahl, da hegeliano ad hegelista

Il primo grande pioniere della nuova stagione hegeliana è il già citato Jean Wahl, il quale, pur avendo condotto un'operazione analoga a quella che sarà di Kojève, giunge, tuttavia, a conclusioni per molti aspetti opposte. Nel *Malheur*, come si accennava sopra, si apre e contemporaneamente si chiude una sorta di *Hegelrenaissance* francese, che cancella d'un colpo solo tutte le interpretazioni

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>37</sup> M. DE GANDILLAC, *Ambiguité hegelienne*, in *Dieu vivant*, 11, 1948, p. 126.

<sup>38</sup> Nel 1972, presentando la traduzione italiana del lavoro di Hyppolite, Mario Dal Pra tratteggia le differenze tra la prima e la seconda stagione hegeliana nel XX° secolo: «mentre infatti allora [tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento] il pensiero hegeliano fu ripreso soprattutto nei suoi assunti sistematici più generali [...], più tardi la lettura di Hegel non si soffermò preferibilmente sulle grandi coordinate del suo sistema, né sui capisaldi della sua ontologia panlogistica, quanto invece sui ricchi contenuti di quella che potrebbe dirsi la dimensione orizzontale della riflessione hegeliana, sulla sua analisi dei vari aspetti della realtà concreta, penetrata con singolare sagacia e compresa nei suoi motivi dinamici più significativi» [M. DAL PRA, *Presentazione*, in J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel* (Paris, 1946), trad. it. di G. A. De Toni *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1977<sup>2</sup>, p. v].

precedenti sul filosofo tedesco<sup>39</sup> e s'inaugura una stagione del tutto nuova per l'hegelismo (alla quale contribuiranno ovviamente anche i due Alexandre di natali russi, Koyré e Kojève), nella quale il discorso hegeliano si carica delle esperienze della fenomenologia e dell'esistenzialismo, filtrandole e curvandosi su di esse. Ed è proprio questa nuova curvatura ad scandire i tempi della riscoperta di Hegel nella cultura transalpina, tanto da fare di questo, per dirla con le parole di Canguilhem, il vero e proprio «fenomeno essenziale ed originale della situazione francese»<sup>40</sup>.

L'opera di Jean Wahl, muovendo dalla convinzione che le intuizioni più feconde della speculazione hegeliana si ritrovino già negli scritti giovanili, insiste fortemente sulla motivazione religiosa che sottende ad essa. Egli sostiene che il punto di partenza di tutta la riflessione di Hegel sia costituito dal problema religioso e, al contempo, è convinto che non vi sia una discrepanza evolutiva tra i frammenti giovanili e la *Fenomenologia dello Spirito*, bensì un rapporto di superamento (*Aufhebung*) in senso hegeliano: la fase giovanile viene assorbita e conservata in quella più matura. L'interpretazione che caratterizza tutto il *Malheur* privilegia senza dubbio agli aspetti romantici a scapito dello stesso sistema. Secondo Koyré, l'opera di Wahl del '29 «è uno sforzo per recuperare, dietro e sotto le formule astratte del sistema, la vita e il sangue che le nutre e di cui esse non sono che pallide e remote espressioni»<sup>41</sup>.

E, per cogliere pienamente il senso del rilievo koyreano, basterà seguire alcune battute dell'*incipit* del *Malheur*:

La filosofia di Hegel - scrive Wahl - non può essere ridotta ad alcune formule logiche. O piuttosto tali formule dissimulano qualcosa che non è d'origine puramente logica. La dialettica,

---

<sup>39</sup> Cfr. R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del novecento*, cit., p. 22.

<sup>40</sup> G. CANGUILHEM, *Hegel en France*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 4, 1948-49, p. 283.

<sup>41</sup> A. KOYRÉ, *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia* (1930), cit. p. 21.

prima di essere un metodo è un'esperienza attraverso cui Hegel passa da un'idea all'altra [...]. Ed è in parte la riflessione sul pensiero cristiano, sull'idea di un Dio fatto uomo, che ha condotto Hegel alla concezione dell'universale concreto. Dietro il filosofo, scorgiamo il teologo, e dietro il razionalista il romantico [...]. Prima ancora che da problemi intellettuali, Hegel ha preso le mosse da problemi morali e religiosi. La lettura dei frammenti giovanili, conferma qui l'impressione che si ricava dalla *Fenomenologia*, la quale ormai non appare più unicamente come un'introduzione alla dottrina, ma anche come punto d'arrivo, come la narrazione e la conclusione degli anni di formazione e di viaggio attraverso i sistemi.<sup>42</sup>

Il testo di Jean Wahl, muovendosi in un orizzonte «fenomenologico e prefenomenologico»<sup>43</sup>, pone attenzione alla nozione di *Concetto (Begriff)* e a quella di *Coscienza infelice*, che si configurano come gli assi ermeneutici portanti della sua lettura disinvolta (e spesso anche imprecisa) dei testi hegeliani. Il *Malheur*, pur essendo la raccolta di una serie di lavori già pubblicati su rivista negli anni tra il 1926 e il 1928, tuttavia, ben lungi dall'essere un'opera collettanea disorganica di saggi, era probabilmente quasi del tutto terminato già prima dell'uscita del primo articolo. Il testo, nella sua stesura definitiva, ha modifiche non strutturali rispetto a quello già edito, il che dimostra che sia il prodotto di una ricerca unitaria. L'unica differenza che balza agli occhi tra i singoli saggi e il testo del *Malheur* nella sua totalità è data delle citazioni di Kierkegaard, che

---

<sup>42</sup> J. WAHL, *La malheure de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1951), trad. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-4.

<sup>43</sup> «È facile del resto - scrive Salvadori - verificare il totale disinteresse nutrito da Wahl per i grandi testi della maturità (*Logica, Enciclopedia, Filosofia del Diritto*), che vengono praticamente ignorati. Si possono invece trovare frequenti riferimenti (prevalentemente in nota) alle *Vorlesungen*, soprattutto a quelle sulla Religione e sulla Filosofia della storia; ma sempre con l'unica funzione di convalidare un'interpretazione che non intende avventurarsi fuori dall'ambito fenomenologico e prefenomenologico» [R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del novecento*, cit., p. 153n].

mancavano quasi completamente nei saggi editi su rivista. La qual cosa mostra come Wahl cominci a percepire l'importanza del pensatore danese solo a partire dal biennio 1928-29.

Si accennava sopra a come il *Malheur* apra e chiuda insieme una stagione di rinascita hegeliana. Questo è pienamente vero in relazione a Jean Wahl: in effetti, proprio l'interesse che l'autore matura in questi anni per Kierkegaard, e il contemporaneo abbandono degli studi hegeliani, lo spingono verso una deriva esistenzialista, anche nella sua lettura di Hegel. È questo il "secondo" Jean Wahl, ovvero l'artefice di un cambio di prospettiva, che si presenta già nel 1931 con il saggio *Hegel e Kierkegaard*, nel quale tutti quegli elementi, prima volti a tracciare un profilo romantico e mistico del filosofo di Stoccarda, vengono ora estremizzati fino ad essere pienamente adeguati all'esistenzialismo kiekegaardiano. Il tema stesso della *Coscienza infelice* sembra quasi implodere in se stesso nel tentativo di rintracciare nell'impianto hegeliano una sorta di antropologia concreta. Il saggio del 1931 è il manifesto del transito di Wahl dall'atteggiamento, che possiamo definire «hegeliano» del *Malheur*, ad uno nuovo che potrebbe definirsi «hegelista» (che è sostanzialmente antihegeliano) di matrice kirkegaardiana<sup>44</sup>. Ecco con quali parole l'autore puntualizza le differenze che egli scorge tra i due pensatori:

Il pensiero di Hegel si compendia essenzialmente nell'idea di *Aufhebung*; quello di Kierkegaard si concentra nell'idea della necessità del dilemma, da un lato, e nella conservazione del paradosso, dall'altro. Hegel aveva spinto al massimo la razionalizzazione del cristianesimo; la ragione, autosuperandosi, vedeva nella storia una realizzazione del divino; l'eterno assumeva forma storica [...]. Kierkegaard vorrà spingere al massimo

---

<sup>44</sup> Cfr. R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del novecento*, cit., p. 95.

l'irrazionalizzazione del cristianesimo. La rivelazione deve restare scandalo: è incomprendibile che l'eterno si sia prodotto in un dato momento, ma il fatto sussiste proprio perché è incomprendibile [...]. Fra il tempo e l'eterno sussiste sempre un abisso, incessantemente scavato dal peccato e superato dalla grazia, ma mai colmato [...]. In Hegel l'incarnazione è il simbolo dell'omogeneità fra umano e divino; in Kierkegaard essa è il segno dell'eterogeneità: non simbolo, ma scandalo.<sup>45</sup>

E ancor più suggestivo è il paragrafo seguente, nel quale Jean Wahl individua nel filosofo danese l'incarnazione proprio della figura hegeliana della *Coscienza infelice*:

Indubbiamente l'hegeliano dirà che Hegel aveva già esaminato lo stato d'animo di Kierkegaard, attribuendogli un nome, quello di coscienza infelice. Questa coscienza, scissa entro se stessa e oscillante fra l'immutabile e il particolare, [...] non è l'anima stessa di Kierkegaard? E Hegel non ha dedotto dall'esame della coscienza infelice la concezione che Kierkegaard si sarebbe fatta del cristianesimo? [...] E l'hegeliano continuerà dicendo che Hegel ha trionfato su questa coscienza infelice, che è coscienza delle antinomie e delle contraddizioni, così come ha trionfato sul romanticismo e sul cattivo infinito [...]. Ma il fatto è che, con Kierkegaard, sono proprio il cattivo infinito, la coscienza infelice e il romanticismo a rivendicare i propri diritti. L'opera di Kierkegaard appare come una rivincita del romanticismo sul Sistema.<sup>46</sup>

Ora, subito dopo la svolta di Wahl verso l'esistenzialismo di matrice kierkegaardiana, proprio mentre egli dà alle stampe i primi

---

<sup>45</sup> J. WAHL, *Hegel e Keirkegaard* (1931), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 96-97.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 97-98.

tentativi ermeneutici del suo nuovo hegelismo, ormai alienato e inautentico, attraverso le categorie heideggeriane, nel saggio *Heidegger et Kierkegaard* (1932-33)<sup>47</sup>, inizia quel *renouveau* hegeliano inaugurato dalle lezioni di Kojève sulla *Fenomenologia dello Spirito*. E non sembra un caso che uno dei punti di contatto tra la lettura wahliana del testo hegeliano e l'interpretazione che ne fornirà Kojève sia proprio la sovrapposizione di *Sein und Zeit* all'opera di Hegel.

### 2.3. Wahl, Kojève e Hyppolite

Esiste, dunque, una base comune ai due interpreti (laddove, ben inteso, si consideri soprattutto il Wahl del *Malheur*) e la si può rintracciare senza grandi difficoltà nella convinzione, per entrambi, che l'idea scientifica di una fenomenologia contenga e costituisca l'intera logica dialettica di Hegel. È perciò alla *Fenomenologia dello Spirito* che ci si deve rifare, per non rischiare di assumere la filosofia hegeliana attraverso uno sterile schematismo. Per entrambi, inoltre, è l'impiego ed il senso di una particolare figura fenomenologica a rivelare il contenuto problematico del pensiero dialettico, costituendo così una vera chiave per misurare l'attualità di Hegel: la *coscienza infelice*.

Jean Wahl parte proprio da questa figura, per delineare una nuova immagine dell'hegelismo, che si potrebbe indicare per molti versi come alternativa rispetto alla versione ateistica di Alexandre Kojève. La figura della coscienza infelice, infatti, che nella struttura interna della *Fenomenologia* costituisce il momento della completa interiorizzazione della dialettica Signorià-Servitù, è per Wahl l'anima

---

<sup>47</sup> Secondo Vegetti, l'antropologismo che Wahl matura in questa fase, non solo si declina in termini di antihegelismo, ma diviene soprattutto il terreno più fertile per il proliferare degli esistenzialismi, sia quelli cristiani sia quelli atei. «Su questo stesso terreno il Wahl antihegeliano di *Heidegger e Kierkegaard* fu il primo ad intuire la possibilità di un approccio heideggeriano al testo di Hegel» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 13].

vivente di tutta la dialettica hegeliana. Nella coscienza infelice, inoltre, il rapporto tra certezza e verità, che è continuamente perduto e ritrovato, meglio ancora è trovato come già perduto, sembra finanche anticipare, secondo Wahl, gli esiti cristiani della riflessione di Kierkegaard<sup>48</sup>.

Di parere differente, invece, sarà Jean Hyppolite, secondo il quale, nella fase iniziale del percorso di formazione di Hegel, il momento della coscienza infelice coincide con la scomparsa di quell'idea di *libertà*, intesa come relazione armoniosa tra individuo e comunità, tipica del mondo antico, e con il simultaneo manifestarsi della scissione in due mondi, introdotta dal Cristianesimo<sup>49</sup>.

La sua opera, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, pubblicata nel 1948, costituisce uno dei passaggi cardine nella rilettura di Hegel nel secolo scorso: rompe lo schema tradizionale d'interpretazione mistico-romantica degli scritti giovanili, cogliendone, invece un impegno alla comprensione della dimensione storica dell'uomo nello sviluppo dello Spirito:

la nuova parola d'ordine - scrive Hyppolite - è stata "ritorno alle cose stesse". Ma è proprio questa la caratteristica degli scritti giovanili di Hegel che forse un po' a torto sono stati chiamati teologici. In essi Hegel si occupa più di storia che di filosofia; e anche il termine storia è inadatto a caratterizzare questo tipo di

---

<sup>48</sup> «È lo spettacolo - scrive J. Wahl - offertoci dalle pagine della *Fenomenologia* sulla coscienza infelice. Questa coscienza scissa al suo interno, che oscilla fra l'idea del suo oggetto immutabile e quella della propria mutabilità, distruggendosi regolarmente al contatto di quest'immutabile, e per la quale "la coscienza della propria vita, esistenza e azione non è altro che il dolore di questa vita, esistenza e azione", non è già la coscienza di Kierkegaard? E nella *Fenomenologia* non c'è, a partire dalle caratteristiche della coscienza infelice, una specie di deduzione del cristianesimo quale Kierkegaard doveva concepirlo?» [J. WAHL, *Hegel e Kierkegaard* (1933), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 127].

<sup>49</sup> Scrive Hyppolite: «è col cristianesimo che, secondo Hegel, appare la separazione fra *al di qua* e *al di là*. Precedentemente, nella polis antica, la religione di un popolo era pura immanenza. Come ritrovare quest'immanenza dopo aver attraversato la scissione cristiana, o coscienza infelice? Questo ci sembra, sotto certi aspetti, uno dei problemi essenziali dell'hegelismo» [J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière, Paris 1948, trad. it. in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 325].

speculazione! Quel che interessa il nostro pensatore è scoprire lo spirito di una religione o di un popolo, e creare nuovi concetti idonei ad esprimere la vita storica dell'uomo, la sua esistenza in un popolo o in una storia.<sup>50</sup>

Ecco ora introdotto il concetto di Spirito di un popolo (*Volksgeist*), che nella visione di Hyppolite, in quanto presente e vivente, assume i caratteri della ragione «in verità attuata»:

In esso l'individuo non solo trova la sua *destinazione*, ma si può dire che l'ha raggiunta, poiché essa non è al di là di lui, ma presente nei costumi e nell'intera vita del suo popolo.<sup>51</sup>

In questo senso, egli bandisce il panlogismo dalla filosofia hegeliana, mostrando la tensione dalla quale essa è spinta alla determinazione delle condizioni generali dell'esistenza umana. Hegel si occupa della "vita", secondo il suo interprete francese, ma di una "vita" libera da ogni connotazione biologica, che si presenta come vita dello Spirito e, di conseguenza, inseparabile dalla storia. Così egli si è già espresso l'anno prima (1947):

quando la storia invade tutto il campo del pensiero e dell'azione umana, bisogna andare fino alla radice di questa storia, fino all'esistenza umana che rende possibile questa stessa storia e domandarsi, come ha fatto Hegel, quali siano le condizioni della coscienza di sé, cioè dell'esistenza stessa dell'uomo.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 314.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 318. Dal momento che, soprattutto negli anni trascorsi a Tubinga, Hegel si occupa alacremente di sviluppare il concetto di *Volksgeist*, non stupisce, secondo Hyppolite, che i suoi scritti giovanili trattino di religione. Infatti, «l'incarnazione dello spirito è una realtà insieme individuale e universale che appare nella storia sotto forma di un popolo. L'umanità si realizza nei diversi popoli [...]. Ma la religione è proprio uno dei momenti essenziali del genio e dello spirito di un popolo» [*Ivi*, pp. 319-320].

<sup>52</sup> J. HYPOLITE, *La situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne* (1947), in *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris 1955, trad. it. *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963, pp. 185-204.

In questo senso, secondo Dal Pra, l'interpretazione proposta da Hyppolite, non solo potrebbe essere definita come «umanistica»<sup>53</sup>, ma per molti versi sembra familiarizzare con quelle di Wahl e Kojève, dal momento che «sottolinea gli aspetti esistenzialistici della fenomenologia hegeliana». Eppure, proprio quando se ne individuano le parentele, essa se ne distacca. In primo luogo, infatti, da un punto di vista ermeneutico, Hyppolite dimostra, soprattutto nella sua opera dal titolo *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, una costante esigenza di fedeltà al testo hegeliano, una cura particolare nell'evitare di sopraffarlo o travisarlo, che si manifesta in una sorta di «compresenza con l'autore della *Fenomenologia*». Egli è un lettore di Hegel, un divulgatore. La qual cosa è certamente assente nelle letture proposte dagli altri due interpreti, come abbiamo già avuto modo di sottolineare. In secondo luogo, sotto un profilo più squisitamente teoretico, il suo interesse per l'uomo, inteso come criterio del mondo storico, distoglie la sua attenzione tanto dall'idea di *coscienza infelice*, nozione senza dubbio centrale nella lettura wahliana, quanto dal tema della *morte*, e del *negativo* in generale, che costituisce invece uno dei punti focali dell'interpretazione proposta da Alexandre Kojève<sup>54</sup>.

Torniamo, ora, per un attimo ancora, a Jean Wahl e Alexandre Kojève. Sebbene, come si diceva sopra, essi partano quasi tenendosi per mano nel loro viaggio all'interno della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana, tuttavia ben presto le mani si divideranno e ognuno imboccherà una direzione diversa, attratto, e di riflesso coinvolto, da “negazioni” differenti da far affrontare all'uomo, anche in questo caso “umano”. C'è, tuttavia, un terreno comune che li terrà sempre insieme, e s'identifica con l'autocoscienza, intesa come luogo

---

<sup>53</sup> E, d'altro canto, è lo stesso Hyppolite ad affermare con entusiasmo che «in questo [nel tratteggiare la vita storica dell'uomo] Hegel è impareggiabile, e gli scritti giovanili ci mostrano il suo sforzo schietto e genuino per pensare la vita *umana*» [J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière, Paris 1948, trad. it. cit. pp. 314-315].

<sup>54</sup> Cf. M. DAL PRA, *Presentazione*, in J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel* (Paris, 1946), trad. it. cit., pp. xi-xiii.

in cui anche lo speculativo razionale comincia a mettere le tende. È proprio qui, secondo entrambi i pensatori, che la Logica e la formulazione del Concetto trovano linfa vitale.

È autocoscienza, infatti, l'uomo che nega l'animalità rigenerandosi costantemente. Così come è autocoscienza l'uomo che "media" l'immediato attraverso l'idea (non naturale, ma umana) che lo vuole congelare. Ed è ancora autocoscienza la dinamica del Concetto, lo speculativo razionale, che solo grazie all'ingresso del negativo (attraverso il lavoro) può essere "concepito".

Questi tre momenti non scandiscono necessariamente tre "tempi" diversi, ma si delineano come tre processi sincretici ben differenti, che quasi si danno appuntamento nello stesso luogo, ovvero nell'autocoscienza stessa, che vive nell'esistente e che, forse, finge soltanto di voler scappare via. Sta bene dov'è, perché si realizza lottando, amando, morendo, e sarà tale finché la negazione intrinseca a questa azione resterà tale, dal momento che, se dovesse annullarsi, ne sancirebbe la fine stessa.

Ed è a questo livello che s'insinua e si sviluppa la riflessione del nostro Kojève, intrecciandosi con quella di Hegel, e a volte nascondendosi dietro di essa. Frequentando le pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, e ripercorrendo lo sviluppo dell'autocoscienza, Kojève ritroverà nella dialettica Signoria-Servitù il nucleo fondante ed illuminante della sua stessa idea di Storia. Ma di questo avremo modo di parlare più diffusamente nei capitoli seguenti.

Ora, prima di gettarci a capo fitto nella frequentazione delle pagine dell'*Introduzione alla lettura di Hegel*, l'ultimo passo di questo capitolo sarà quello di mostrare come la nuova stagione dell'hegelismo francese, inaugurata dai sublimi interpreti finora menzionati, abbia prodotto anche alcune esperienze per così dire "fuori dagli schemi", raggiungendo esiti inattesi, tra i quali di particolare interesse sembrano essere quelli della riflessione di

Georges Bataille, e soprattutto delle sue idee di *sovranità e dispendio*.

#### 2.4. *L'hegelismo «senza riserve» di Georges Bataille*

Ascoltatore attento ed entusiasta delle lezioni di Kojève all'Ecole Pratique sulla *Fenomenologia dello Spirito*, Georges Bataille<sup>55</sup>, come detto, rappresenta uno degli esiti più inattesi dell'esperienza ermeneutica dell'hegelismo francese, che dal seminario del pensatore russo ha preso le mosse<sup>56</sup>.

La riflessione batailleana può definirsi alla stregua di un “pensiero negativo”, che si sviluppa a partire dalla dialettica hegeliana, che non compie però mai il suo *Aufhebung*, ma resta impigliata, e proprio per questo si esprime operativamente, nella sua *negatività*. Questo si evince particolarmente nel concetto di *sovranità*, che Bataille definisce come «niente». La sovranità non è niente, in quanto è assenza d'opera: pur prendendo le mosse dalla nozione di

---

<sup>55</sup> Georges Bataille (1897-1962) è uno dei personaggi chiave della cultura francese del secolo scorso, aderisce al movimento *surrealista* e può essere definito come un elaboratore di idee e di movimenti. La sua militanza politica attiva nella sinistra lo porta a collaborare con diverse riviste di cultura, tra cui *Le Cahier*, *Acéphale*, *Critique sociale*, che fu una delle voci più forti dell'antifascismo francese (sebbene il *Cercle comunista démocratique* esprimesse dissidenza dalle posizioni del marxismo ufficiale e del partito comunista). Secondo J. Derrida il segno delle lezioni di Kojève su Bataille è evidente, dagli articoli di *Documents* del 1929 fino all'*Expérience Intérieure* [cfr. J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967, p. 372 (n. 5)]. D. Auffret descrive in questi termini lo stretto rapporto tra i due pensatori: «l'amicizia tra Alexandre Kojève e George Bataille, nata all'epoca del Seminario, fu durevole. I due uomini si stimano reciprocamente, ma probabilmente fu Bataille per primo ad essere affascinato dalla personalità di Kojève. Il discorso kojéviano ha su di lui un effetto più intenso e più violento che presso gli altri ammiratori. Egli lo mette in dubbio fino alla sua stessa esistenza» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., p. 501]. «Benché - ricorda R. Queneau - non fosse un ascoltatore di un'assiduità esemplare e talvolta gli accadesse finanche di sonnecchiare, è fuor di dubbio che trasse grande profitto da questo insegnamento» [R. QUENEAU, *Premières confrontations avec Hegel*, in *Critique*, Paris, agosto-settembre 1963, p. 695].

<sup>56</sup> M. Vegetti attribuisce a Kojève finanche la paternità degli esiti antihegeliani degli anni '60: «alimentando speculazioni eteronome e universi culturali distanti tra loro, l'eredità di Kojève continua a parlare *anche* nelle reazioni antihegeliane sorte a partire dagli anni '60, attraverso la costruzione di un hegelismo persecutorio, esaustivo e insuperabile forzato fino al punto di massima tensione e alla conflagrazione che lo spegne nelle figure della ripetizione, del Libro e della Saggiozza» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 15].

“signoria” della dialettica hegeliana, la sovranità batailleana non s’identifica con essa, ma implica l’incapacità di ricondurre l’infinito nel finito, ossia l’incapacità di trasformare il negativo in positivo e, di conseguenza, di ammettere l’altro da sé nella dinamica del riconoscimento.

In questo senso, lo stesso uomo non si configura più come *homo faber*, capace di ridurre a sé il negativo attraverso il lavoro, ma riscopre che il suo proprio è esattamente l’*improprio*, cioè quel negativo irriducibile. Il niente-estriore, nella visione di Bataille, non solo non partecipa al processo dialettico, ma lo costringe finanche ad avvatarsi inevitabilmente su se stesso.

Questo aspetto è analizzato profondamente da Jacques Derrida in un saggio del 1967, uscito nella rivista *L’Arc*, intitolato *De l’économie restreinte à l’économie générale. Un hegelianisme sans réserve*<sup>57</sup>, nel quale l’autore mostra come la riflessione di Bataille, che è sul fondo di matrice hegeliana, sebbene intrecciata e smussata dalla frequentazione di molte idee di derivazione nietzscheana, tuttavia conduce Hegel fino alla confutazione di se stesso.

Secondo Derrida, infatti, la sovranità di cui parla Georges Bataille nasce dal concetto hegeliano di *Herrschaft* (Signoria), in cui proprio la figura del padrone è esposta ad una singolare dualità (negatività): questi, divenuto signore nell’atto di mettere in gioco la propria vita<sup>58</sup> nella lotta a morte, diviene però espressione di parassitismo, poiché il suo rapporto col servo si declina in termini di dipendenza dal lavoro di quest’ultimo (elemento questo che in Kojève assumerà connotati goethianamente faustiani). Cioè, è egli stesso servo. Così nel *ribaltamento* del rapporto servo-padrone, il

---

<sup>57</sup> Oggi si trova in J. DERRIDA, *L’Écriture et la Différence*, cit., pp. 369-407.

<sup>58</sup> «Il servo - spiega Derrida - è colui che non mette in gioco la propria vita, che vuole conservarla, essere conservato (*servus*). Elevandosi al di sopra della vita, guardando la morte in faccia, si accede alla signoria: al per-sé, alla libertà, al riconoscimento. La libertà passa dalla messa in gioco della vita (*Daransetzen des Lebens*). Il signore è colui che ha avuto la forza di affrontare l’angoscia della morte e sostenerne l’opera. Tale sarebbe secondo Bataille il centro dell’hegelismo» [*Ivi*, pp. 373-374].

signore è al contempo padrone e servo! La situazione in cui si trova, dunque, prevede che, nel caos in cui il servo si rifiutasse di lavorare, egli non sarebbe più padrone. In quanto servitù della servitù, dunque la sovranità, pur prendendo le mosse dalla signoria, si configura tuttavia come il negativo che non è iscritto all'interno del sistema, ovvero incarna quella negatività che non può essere trasformata attraverso il lavoro e che rimane costantemente eccedente.

Ora, la morte, per come è presentata da Hegel, si manifesta come una *negatività astratta*, che l'atto di fronteggiarla (tipico di chi sarà signore) riduce superandola, secondo quel concetto intraducibile che è l'*Aufhebung*. Secondo Derrida, la *sovranità* batailleana, invece, si presenta come la «macchia cieca dell'hegelismo», che è

quel punto in cui la distruzione, la soppressione, la morte, il sacrificio costituiscono un dispendio tanto irreversibile, una negatività tanto radicale - bisogna dire qui *senza riserve* - che non è più possibile determinarle come negatività in un processo o in un sistema: il punto in cui non c'è né processo né sistema.<sup>59</sup>

È qui introdotto il concetto, centrale nella riflessione di Bataille, di *dépense* (dispendio), a cui il pensatore polemico francese dedica un saggio, dal titolo *La notion de dépense*, pubblicato nel 1933 sulle pagine della rivista *Critique sociale*. La tesi centrale si riassume nell'idea che la vita umana, lungi dal potersi accontentare di una logica dell'utile, ha in realtà il suo fondamento in un bisogno di perdita e di dono, che ormai sembra esser stato rimosso dalla società borghese<sup>60</sup>. Il *dispendio* conferisce al soggetto che lo attua un potere

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 380.

<sup>60</sup> Ispirato dal *Saggio sul dono* di Marcel Mauss, Bataille concentra subito la sua attenzione sulla pratica del *potlâc* (o *potlatch*), che è una cerimonia che si svolge ancora oggi tra alcune tribù di Nativi Americani della costa nordoccidentale del Pacifico degli Stati Uniti e del Canada. Il *potlâc* assume la forma di una cerimonia rituale, che tradizionalmente comprende un banchetto a base di foca o salmone, in cui vengono ostentate pratiche distruttive di beni considerati di prestigio. Durante la cerimonia vengono stipulate o rinforzate le relazioni gerarchiche tra i vari gruppi grazie allo scambio di doni: individui dello stesso *status* sociale

diametralmente opposto a quello che deriva dalla forza e dal diritto. Qui non si parla del potere statale o politico, né di quello che deriva dall'acquisizione di ricchezze; ma ci si riferisce al "potere di perdere", ovvero ciò che Bataille definisce la *sovranità*:

ciò che contraddistingue la sovranità - spiega il filosofo francese nel testo dedicato ad essa - è il consumo delle ricchezze in opposizione col lavoro, con la servitù, che producono ricchezze senza consumarle.<sup>61</sup>

Di conseguenza, il sovrano si configura come tutto ciò che sta «*al di là* dell'utilità». Bataille recupera, dunque, tutto l'universo della dimensione pulsionale dell'essere umano, completando la nozione classica dell'uomo *carente e bisognoso* con quella dell'uomo *erotico*, che si declina nella dimensione profana e originale del mondo, in cui l'energia istintiva si manifesta come eterogeneità irriducibile.

Nel momento in cui è introdotto il lavoro nel mondo, il suo dato naturale viene simultaneamente negato, perché il lavoro impone una condotta di vita regolata, senza eccessi, che rinunci all'originaria pienezza pulsionale e gestisca i suoi naturali impulsi violenti attraverso l'istituzione dei divieti:

---

distribuiscono o fanno a gara a distruggere beni considerevoli, per affermare pubblicamente il proprio rango o eventualmente per riconquistarlo. M. Mauss lo descrive con queste parole: «Potlâc significa essenzialmente "nutrire", "consumare". Queste tribù, molto ricche, che vivono nelle isole o sulla costa, o tra le Montagne Rocciose e la costa, trascorrono l'inverno in una festa continua: banchetti, fiere e mercati, che costituiscono, nello stesso tempo, l'assemblea solenne della tribù [...]. Ma ciò che è notevole è il principio della rivalità e dell'antagonismo che domina tutte queste usanze. Si arriva fino alla battaglia, fino alla messa a morte dei capi e dei nobili che così si affrontano. Si giunge, d'altra parte, fino alla distruzione puramente santuaria delle ricchezze accumulate, per oscurare il capo rivale». E l'autore propone di chiamare i potlâc «prestazioni totali di tipo agonistico» [cfr. M. MAUSS, *Essai sur le don*, PUF, Paris 1950, trad. it. *Saggio sul dono*, a cura di F. Zannino, introd. di M. Aime, Einaudi, Torino 2002<sup>2</sup>, pp. 10-11].

<sup>61</sup> G. BATAILLE, *La souveraineté*, in ID., *Oeuvres Complètes*, cit., vol. VIII, trad. it. *La Sovranità*, a cura di R. Esposito, Il Mulino, Bologna 1990, p. 41.

l'introduzione del lavoro nel mondo - osserva Bataille ne *La part maudite* - sostituì fin dall'inizio all'intimità, alla profondità del desiderio e del suo libero scatenarsi, l'incatenamento ragionevole ove la verità dell'istante presente non importa più, bensì importa l'ulteriore risultato delle operazioni. Il primo lavoro fondò il mondo delle cose.<sup>62</sup>

È a questo livello, proprio quando meno lo si aspetta, che si esprime la matrice hegeliana del pensiero batailleano, che, come ha già suggerito Derrida, può finanche definirsi alla stregua di un «hegelismo senza riserve». Egli, infatti, pur ricavando la sua nozione di sovranità dall'hegeliana figura della Signoria, tuttavia la presenta come una sorta di potere senza scopo, che negando ogni calcolo, si declina in termini di perdita. Questo scardina la struttura dialettica del sistema di Hegel, esponendola ad un'apertura al negativo astratto, ossia inteso come ciò che non è riducibile attraverso la mediazione<sup>63</sup>. Ora, questa discontinuità all'interno della storia, che non è altro se non la produzione fenomenica del *Geist*, questo negativo non circoscrivibile all'interno del sistema, esprime l'effettuale essenza di quella che Hegel definisce come *cattiva infinità*.

Nella lettura di Derrida tutto questo introduce una nuova visione dell'economia. Se quella hegeliana, tutta interna al sistema, che si fonda sul ricondurre l'altro sempre allo stesso, si definisce *ristretta*; la messa in crisi del pensiero dialettico, attuata dalla nozione batailleana di sovranità, fa saltare i conti, ci s'imbatte nella presenza

---

<sup>62</sup> G. BATAILLE, *La Part maudite*, Minuit, Paris 1967, trad. it *La parte maledetta*, Bertani, Verona 1972, p. 104.

<sup>63</sup> «Bataille - scrive Elena Pulcini - pur assumendo la nozione hegeliana di "signoria" [...], ne opera una radicale destrutturazione, contestando l'idea della negatività come azione produttiva, implicita nella dialettica del servo-signore. E giocando per così dire Nietzsche contro Hegel, egli insiste sul carattere dialetticamente irrecuperabile del negativo e dell'Altro, producendo così nello schema dialettico quell'apertura, o ferita, che è lo spazio stesso della sovranità» [E. PULCINI, *Presentazione*, in G. BATAILLE, *Il Dispendio*, Armando Armando, Roma 1997, pp. 23-24].

di un *surplus*, di una differenza, che genera una nuova economia, che il filosofo francese definisce *generalizzata*<sup>64</sup>.

In questo senso, la riflessione di Bataille ci sembra offrire un esito inatteso della nuova stagione dell'hegelismo francese, forse già presente in nuce nelle considerazioni di Kojève e Wahl, ma di certo non elaborato né dal pensatore russo né tantomeno dal francese, e forse lontano dai loro stessi orizzonti speculativi. In Bataille, la lacerazione del processo dialettico prodotta dalla nozione di *sovranità* si pone come il luogo di gestazione di un nuovo soggetto, quello della *dépense*, che riscopre appunto la propria sovranità nella sua tensione pulsionale alla perdita, nella sua esposizione ad una negatività irriducibile e non mediabile, all'alterità e alla morte. Si tratta di un soggetto *acefalo*, che decapita se stesso in un sacrificio supremo e diviene egli stesso, per dirla con le parole di Michel Foucault, «l'essere della differenza»<sup>65</sup>.

Sottratto ad un lavoro hegelianamente volto verso un *télos*, questo soggetto batailleano ci sembra declinarsi all'interno della particolare dimensione del *désœuvrement*, ovvero dell'inoperosità. Si tratta di un concetto articolato, che, lungi dall'individuare una mera inazione (di natura performativa), che non produrrebbe altro

---

<sup>64</sup> È estremamente interessante notare che Derrida inserisce le sue considerazioni sulla nozione batailleana di sovranità all'interno di un discorso sulla *differenza*, che egli in francese scrive col termine *Différance* (laddove quello corretto sarebbe "différence" con la "e"). L'accorgimento grafico pone uno scarto con la concezione tutta hegeliana di "differenza attiva", che dialetticamente si configura alla stregua di un negativo che, mediato, diviene affermativo. La *différance* invece è un negativo inteso come "altro da sé", mai riconducibile ad affermazione dialettica, ma sempre termine di negazione. «Proprio perché non ha più alcun contrario in riserva - afferma Derrida - perché non può più lasciarsi convertire in positività, perché non può più *collaborare* alla concatenazione del senso, del concetto, del tempo e del vero nel discorso, perché, alla lettera, non può più *lavorare* e lasciarsi ingaggiare come "lavoro del negativo". Hegel l'ha visto senza vederlo, l'ha mostrato sottraendolo alla vista [...]. Interpretando la negatività come travaglio, scommettendo sul discorso, sul senso, sulla storia etc., Hegel ha scommesso contro il gioco, contro il caso [...]. Poiché nessuna logica ormai domina il senso dell'interpretazione, poiché la logica è un'interpretazione, si può dunque reinterpretare, contro Hegel, la sua stessa interpretazione. Ed è ciò che fa Bataille. La reinterpretazione è una ripetizione simulata del discorso hegeliano. Nel corso di questa ripetizione, uno slittamento appena percettibile disgiunge tutte le articolazioni e intacca tutte le saldature del discorso imitato» [J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différance*, cit., pp. 381-382].

<sup>65</sup> M. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, in *Critique*, 195-6, 1963, p. 756.

effetto se non di rinchiudere il soggetto in un solipsismo eremitico, mira piuttosto ad “aprirlo”. L'*inoperosità*, infatti, sottolineandone la costitutiva esposizione all'altro, fa dell'individuo un soggetto che si sottrae alla mediazione dialettica di matrice hegeliana e, proprio per questo, si riscopre intrinsecamente *comunitario*, esposto, per usare le parole di Jean-Luc Nancy, ad un'esteriorità interna.

Quest'ultimo, sulla scorta della fascinazione delle considerazioni batailleane, scriverà *La communauté désœuvrée*, opera nella quale sosterrà un'intrinseca comunitarietà nel soggetto singolare. Il singolare si riscopre plurale, secondo Nancy, perché esposto ad un'esteriorità che non è riducibile:

il singolare - scrive nella prefazione alla traduzione italiana della sua opera - è in comune, il comune è singolarmente e il senso ha luogo secondo questa reciprocità. Ma questa reciprocità non produce più una mutua mediazione. L'elemento dell'“insieme” o del ‘con’ appartiene anch'esso all'ambito di un'esteriorità irriducibile che non è tuttavia quella degli ‘individui’. È l'esteriorità interna del ‘comune’ in quanto tale. Il comune, così come non si riduce a semplici rapporti strumentali o funzionali, neppure si effettua secondo il principio di un'incorporazione o di un'incarnazione.<sup>66</sup>

Forse abbiamo imboccato un sentiero che ci conduce lontano dal nostro punto di partenza e, certo, distoglie l'attenzione dalla nostra meta. Ma, se consideriamo che siffatti esiti inattesi, qui appena accennati per altro, probabilmente non si sarebbero prodotti, se il nostro Kojève non avesse posto l'accento sull'importanza strategica della dialettica Signoria-Servitù all'interno della *Fenomenologia dello Spirito*, e se non avesse fornito la sua idea di “Storia”, tutta incentrata sulla negatività-negatrice del Lavoro che fa dell'Uomo il creatore

---

<sup>66</sup> J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992, p. 10.

dialettico del mondo rivelato. Se consideriamo tutto ciò, allora possiamo considerare le ultime pagine come una gradevole deviazione, da cui abbiamo agio di riprendere il cammino appena (ma forse mai realmente) abbandonato.

## SECONDO CAPITOLO

### Hegel, Kojève e la Negazione mediatrice. Il Servo e il Padrone “eternamente” fatti l’uno per l’altro

#### 1. L’io e l’autocoscienza

##### *1.1. Dall’io cosciente alla dialettica Signoria-Servitù*

Si potrebbe teatralmente dare il «benvenuto nel regno della vita», ma significherebbe certamente fare arrossire in un colpo solo tanto Kojève quanto Hegel stesso. L’autocoscienza che diventa “cosciente” di se stessa, l’*Io*, la prima negazione andata a buon fine nei confronti della “coscienza” indistintamente intesa, è in realtà, più che il regno, l’unico e ineludibile teatro della vita “umana”. È qui che si apprendono gli strumenti perché la realtà possa apparire nella sua forma più piena, nella sua forma *storica*. La vita appunto, la quale si realizza a partire dalla sua entelechia fino a formare una totalità articolata; questa poi ritorna ogni volta nella totalità inarticolata. La vita può riconoscere se stessa e ciò avviene nell’uomo che è consapevole di sé e del mondo. Come si «realizzi» tale consapevolezza e verso qual «mondo» sia rivolta è proprio l’obiettivo di questo capitolo. Infatti, il riconoscimento di se stessa è per la vita, allo stesso tempo, anche il riconoscimento dell’autocoscienza, l’approdo accettato non come definitivo ma come inevitabile del suo sviluppo dialettico.

Esaminiamo, allora, sotto la guida di Kojève, il capitolo IV della *Fenomenologia dello Spirito*, intitolato *La verità della certezza di se stesso (Die Wahrheit Der Gewissheit Seiner Selbst)*. In esso, attraverso l’educazione della “coscienza” incolta, sembra doversi rendere esperibile il fatto che i momenti strutturali, non solo della vita, ma anche e soprattutto del conoscere determinino la realtà e

che, di conseguenza, possa essere raggiunta “la verità della certezza di sé”. In realtà, è solo in un secondo momento che Hegel ha indicato questo processo esperienziale come momento dell'autocoscienza, ovvero della vita autocosciente o dell'autocoscienza vivente.

È d'uopo, a questo punto, precisare preliminarmente che l'analisi del testo hegeliano che si svilupperà nel corso del presente capitolo, lungi dall'avanzare pretese esegetiche di sorta, in realtà sarà totalmente guidata dalla lettura che ne fornisce Kojève nelle sue lezioni. In effetti, il nostro intento qui non è quello di offrire una nuova pista interpretativa dell'opera hegeliana, bensì di rintracciare la possibilità di scorgere, non solo le aderenze fra i due pensatori, ma soprattutto le discordanze, che in realtà determinano quelle fessure ermeneutico-speculative, nelle quali proliferano le questioni, tanto teoretiche quanto storiografiche, di cui cercheremo volta per volta di mettere brevemente a parte il lettore. La qual cosa è resa possibile dallo spessore indiscutibile della riflessione di Kojève, che gli consente d'instaurare con Hegel un rapporto fecondo, che, travalicando la mera articolazione di autore-interprete, si rivela per certi aspetti decisamente paradossale, nella misura in cui il russo arriva a ritorcere l'hegelismo contro lo stesso Hegel<sup>1</sup>.

L'esperienza cui si accennava sopra si articola, nella *Fenomenologia dello Spirito*, essenzialmente in due parti: innanzitutto, è trattata l'autonomia dell'autocoscienza nella vita naturale; quindi, la sua libertà o “ipseità”, nella quale però il singolo resta collegato con la totalità onnicomprensiva della vita stessa e dell'autocoscienza.

Nell'esame del capitolo IV della *Fenomenologia dello Spirito* ci s'imbatte immediatamente in una difficoltà di natura strutturale: in effetti, se la sezione dedicata alla Coscienza si sviluppa perfettamente

---

<sup>1</sup> È D. Auffret che fa notare che il Seminario sulla *Fenomenologia dello Spirito*, che Kojève tenne all'École Pratique des Hautes Études tra il 1933 e il 1939, «nella sua totalità, fu fondato su questo paradosso, difficoltà non solo teorica, ma a bella posta ben reale, e cioè quello di oltrappassare Hegel pur essendo più hegeliano di lui» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., p. 337].

secondo un'articolazione triadica, con i tre momenti della *certezza sensibile* (cap. I), della *percezione* (cap. II) e di *forza e intelletto* (cap. III), la sezione relativa all'Autocoscienza, invece, sembra disporsi in due parti, *Signoria e servitù* (sezione A) e *Libertà dell'autocoscienza* (B), raggruppate sotto il movimento indicato dal titolo del capitolo, *La verità della certezza di se stesso*. Secondo qualche interprete, in questo luogo dell'opera di Hegel si esprimerebbe un'asimmetria del tutto evidente<sup>2</sup>; altri studiosi, invece, sostengono che le pagine che precedono la figura dialettica di Signoria e Servitù, ben lungi dall'essere una mera introduzione ad essa, esporrebbero, in realtà, un vero e proprio travaglio filosofico e costituirebbero il primo momento dello svolgimento di tutta la sezione dedicata all'Autocoscienza, che in questo modo ovviamente seguirebbe anch'esso un andamento triadico<sup>3</sup>.

È noto che le prime tre figure dell'autocoscienza mostrano che, nella Lotta per la vita e per la morte, il Padrone è colui che afferma la brama di voler essere se stesso (ed essere riconosciuto), ma in seguito la necessità di salvaguardare la vita (e contestualmente la passività dell'autocoscienza che lo riconosce) pone il Servo sullo stesso livello del Padrone. Questa contrapposizione è infine risolta nel Lavoro che dà agli uomini il dominio sulle cose e sulla vita. Tale sviluppo dialettico introduce una seconda serie di figure, che affrontano ora il problema della libertà dell'autocoscienza, e s'identificano con lo Stoicismo, lo Scetticismo e la Coscienza infelice. S'intravede, già da questo schema generale, come la Lotta per il puro prestigio assuma centralità nel capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* che ci accingiamo a ripercorrere: è in essa, infatti, che si performa l'azione umana, intesa in termini di negazione, la quale, negando l'immediatezza della dimensione naturale e data, innesca lo sviluppo

---

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, R. C. SOLOMON, *In the Spirit of Hegel*, Oxford University Press, New York - Oxford 1983, p. 401.

<sup>3</sup> Così, invece, secondo J. STEWART, *The Architectonic of Hegel's Phenomenology of Spirit*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, LV-4, 1995, pp. 747-776.

dialettico del mondo storico, che è la dimensione mediata in cui si esprime il *Geist*. Ed è proprio questo aspetto che c'interessa particolarmente approfondire, dal momento che costituisce uno dei punti nevralgici di tutta l'opera hegeliana, su cui si sofferma l'interpretazione di Kojève e dal quale trae spunto la parte più originale e feconda della sua speculazione<sup>4</sup>.

A partire dalla filosofia sociale e dalla storia dello Spirito Hegel propone una serie di esempi tutti volti ad illustrare (e già era accaduto precedentemente con il “questo”) come la realtà sia tanto oggettività e vita, qui intesa nella sua immediata datità, quanto autocoscienza.

Nonostante tutte le sue esigenze di libertà, infatti, l'autocoscienza resta comunque vincolata all'immediatezza dell'essere e della vita, vincolo dal quale deve liberarsi attraverso una scelta di *negazione*. Kojève, al riguardo, puntualizza che se in senso “largo” la Dialettica è la presenza simultanea di tre elementi (l'astratto, il negativo-razionale e il positivo-razionale), in senso “stretto” è il negativo il momento decisamente dialettico<sup>5</sup>. Ma la coscienza “naturale” e non ancora coltivata (non ancora *negata*) fraintende questa negazione, concependola, in modo troppo limitativo, come una soppressione.

---

<sup>4</sup> Come abbiamo accennato nel capitolo precedente, gli esiti della lettura kojèvia della *Fenomenologia dello Spirito* furono diversi e ramificati in ogni ambito della vita culturale della Francia del tempo. In alcuni casi, com'è inevitabile, si verificarono esagerazioni, che provocarono reazioni anche aspre, come quella di Châtelet: «da quando Hegel figura come “autore” o “argomento” dei concorsi per l'abilitazione dell'insegnamento (l'avvenimento conta meno di vent'anni!) e l'hegelismo è stato integrato dall'accademismo, la parte B, IV, a della *Fenomenologia* è divenuta - riassunta, verificata e chiarita - la torta alla crema di ogni insegnamento risolutamente progressista. Ne è il pezzo di bravura! Dimenticando, o fingendo di dimenticare, che questa dialettica è soltanto un momento della costituzione dello Spirito e che, nell'opera hegeliana, essa conduce a una forma ancora del tutto astratta di “libertà”, le viene conferita la virtù di rivelare congiuntamente tutte le dimensioni della condizione umana. Ed è verissimo che con un po' di abilità retorica e qualche “fatto” ben scelto vi si può scorgere un'illustrazione di molteplici problemi “esistenziali”: il desiderio e l'Altro, il desiderio e la morte, la guerra e la paura, la sessualità animale e quella umana, la guerra e la rivoluzione, la lotta di classe» [F. CHÂTELET, *la philosophie des professeurs*, Paris 1970, pp. 72-73].

<sup>5</sup> Cfr. A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948, p. 37.

Secondo questo modo di vedere le cose, l'affermazione della vita e la negazione della sua immediatezza sono completamente opposte tra di loro allo stesso modo di come, nella Lotta per la vita e per la morte, lo sono il vincitore e il morto, di cui non resta che il cadavere, come Hegel farà notare successivamente nell'analisi della dialettica tra il Servo e il Padrone<sup>6</sup>. E proprio questo è il punto. Sarà solo compito successivo dell'esperienza dimostrare che la negazione dell'immediatezza presente nell'autocoscienza deve essere concepita altrimenti e non può essere contrapposta astrattamente all'affermazione della vita. Tutt'altro. È la vita stessa che torna a se stessa. Nell'autocoscienza la vita-data *negata* deve perdere, sì, la sua immediatezza, ma deve anche continuare a sussistere come base dell'autocoscienza stessa, senza la quale ogni positività ulteriore sarebbe inutile. L'autocoscienza finirebbe per svuotarsi alla prima negazione della sua stessa immediatezza passando così dall'affermazione di esistenza al suo annientamento. Occorre una mediazione, una "razionale" quanto "reale" (e questa e quella) mediazione, che abbia gli strumenti per fornire negatività all'autocoscienza (che si vuole affermare) e positività a una coscienza immediata (che deve pur continuare ad esistere). È messo in gioco, qui, il circuito stesso dell'affermazione dell'autocoscienza

---

<sup>6</sup> In effetti è ormai convinzione comune che in questa figura Hegel ponga il tradizionale problema del passaggio dallo stato di natura a quello sociale, proponendone una soluzione altrettanto tradizionale, quale l'evento bellico da cui scaturisce l'articolazione dominazione-sottomissione, che s'incarna perfettamente nella dialettica tra Signoria e Servitù. La questione che si pone, tuttavia, al di là di questa considerazione, è la seguente: se è vero che la *Fenomenologia dello Spirito* offre delle indicazioni precise circa lo il percorso storico di sviluppo fenomenologico (e vedremo più avanti che il nostro filosofo parlerà esplicitamente di Stoicismo e Scetticismo, ma anche di ebraismo e cristianesimo medioevale), è possibile che Hegel alluda ad una realtà storica ben precisa, quando descrive la dialettica Signoria-Servitù? Landucci individua nelle pagine delle *Lezioni sulla storia della filosofia* un luogo ben preciso in cui Hegel stesso propone una soluzione: «la finitezza del volere è la caratteristica degli Orientali [...]. C'è quindi solo lo stato del signore e del servo. È la sfera del dispotismo. La paura è la categoria dominante». Dunque, secondo Landucci, «il correlato che avrà avuto in mente Hegel per la figura in questione [...] è il dispotismo, come formazione socio-politica caratteristica del mondo orientale» [S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello Spirito"*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 102].

(*SelbstBewußtsein*), dell'*Io*, e questo deve avvenire in condizioni di perpetualità, di ripetitività senza pur essere ripetitivo.

## 1.2. *Kojève e la dialettica Signoria-Servitù*

Kojève, a questo livello teoretico, denuncia quello che, a suo dire, è uno dei più macroscopici equivoci della storia della filosofia: il Servo e il Padrone, la “mediazione” che stavamo cercando, è esattamente l’oggetto dell’equivoco. Kojève punta molto sulla dialettica negativamente positiva e positivamente negativa del Servo e del Padrone<sup>7</sup>. È con loro che l’autocoscienza fa le prove generali e per di più continue dell’affermazione della vita che diventa cosciente di se stessa:

Il «primo» uomo – scrive Kojève – che incontra per la prima volta un altro uomo s’attribuisce già una realtà e un valore autonomi, assoluti: si può dire che crede di essere uomo, che ha la «certezza soggettiva» di esserlo. Ma la sua certezza non è ancora un sapere.<sup>8</sup>

Ovvero, utilizzando una terminologia più autenticamente hegeliana, si può affermare che ciascuna autocoscienza è certa di se stessa, ma non dell’altra e che «la propria certezza di sé non ha ancora alcuna verità»<sup>9</sup>. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, infatti, Hegel spiega che nella dialettica Signoria-Servitù il momento primordiale è costituito dal fronteggiarsi di due individui, che sono

---

<sup>7</sup> Riguardo al lavoro interpretativo di Kojève, Antonio Gnoli scrive: «la lettura che diede della *Fenomenologia* fu un capolavoro di inquietante arbitrarietà. Nasceva dalla convinzione che un grande testo si affronta riportandone in luce il nucleo nascosto, per questo il suo magistero si predispose a un’ermeneutica della reticenza e del disvelamento [...]. La verità è che questo giovane russo con un colpo d’ascia isolò da tutto il resto il capitolo della *Fenomenologia* dedicato alla dialettica del Servo e del Signore. Si tratta di un’operazione di “alta macelleria”, che gli consentì di estrarre la parte criptica, fino ad allora inerte, del Libro» [A. GNOLI, *Kojève, l’occulto maestro del ‘900*, cit., p. 256].

<sup>8</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 25.

<sup>9</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 279, da ora in poi *Fenomenologia*.

entrambi autocoscienze, ma che nella loro giustapposizione *immediata* non sono altro che oggetti qualsiasi l'uno per l'altro:

sono figure *autonome* - argomenta Hegel - coscienze immerse nell'essere della *vita* [...]; non hanno ancora compiuto, *l'una per l'altra*, il movimento dell'astrazione assoluta, il quale movimento consuma e distrugge ogni essere immediato e costituisce il puro essere negativo della coscienza uguale a se stessa. In definitiva, nessuna di queste due coscienze si è ancora presentata all'altra come puro *essere-per-sé*, cioè come *auto-coscienza*. Ciascuna autocoscienza è certa di se stessa, ma non dell'altra. Questo significa allora che la propria certezza di sé non ha ancora alcuna verità.<sup>10</sup>

Siamo, qui, ancora ai margini della dimensione della *Begierde* umana, cui si accede soltanto quando il Desiderio si dirige su un altro Desiderio e diviene appetito di essere riconosciuto e, insieme, di riconoscere se stesso<sup>11</sup>. L'uomo, come spiega Kojève, per essere e sapersi realmente Uomo deve imporre l'idea che si fa di se stesso ad altri da sé e, quando lo fa, trasforma il mondo in cui non è riconosciuto in un mondo in cui avviene tale riconoscimento. È proprio in questa trasformazione che l'«azione», o l'«attività», che la performa, si configura come conflittuale e innesca la Lotta:

Questa azione - essenzialmente umana perché umanizzatrice, antropogena - comincerà con l'atto d'imporsi al «primo» altro che s'incontrerà. E poiché quest'altro, se è (o, più esattamente, se

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> «Soltanto in tale rapporto delle autocoscienze - spiega Jean Hyppolite - si attua la vocazione dell'uomo, quella di trovare se stesso nell'essere, di farsi essere. Solo non si deve dimenticare che questo non è l'essere della natura ma quello appunto dell'appetito, l'inquietudine del Sé, e quindi ciò che abbiamo da ritrovare nell'essere o da attuarvi è questo modo di essere proprio dell'autocoscienza» [J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel* (Paris, 1946), trad. it. cit., pp. 203-204].

vuole essere, e si crede) un essere umano, deve fare altrettanto, la «prima» azione antropogena assume necessariamente la forma di una lotta [...] condotta in vista del «riconoscimento» da parte dell'avversario.<sup>12</sup>

Si tratta, dunque, di una Lotta a morte (ingaggiata e condotta per il puro prestigio), nella quale il *conatus* alla conservazione del proprio essere spinge ciascun individuo a sottrarsi all'uccisione e lo espone contemporaneamente al rischio di dover procurare la morte all'individuo che lo fronteggia. È Hegel stesso a fornire le coordinate di tale dinamica: «quando mette a rischio la propria vita, ogni individuo deve tendere alla morte dell'altro, proprio perché ritiene di non valere meno della morte dell'altro»<sup>13</sup>.

Utilizzando il linguaggio dell'inscindibilità dell'uno verso l'altro, Kojève sottolinea che tale Lotta reca in sé un grande rischio, che è quello della morte, non tanto di se stesso, quanto dell'altro. La morte, infatti, è la negazione della stessa autocoscienza: il vinto, se morisse, non potrebbe riconoscere la vittoria dell'altro, che dunque resterebbe puramente soggettiva e quindi priva di verità<sup>14</sup>. La morte, dunque, in Hegel, lungi dall'essere la negazione della coscienza, si presenta piuttosto come una «negazione astratta», in cui gli estremi non si oppongono ma, lasciati ad una mera libertà indifferente, si espogono ad essere alla stregua di cose<sup>15</sup>. La soppressione dialettica, che sottostà alla negazione della coscienza, implica l'atto di «sopprimere conservando ciò che viene soppresso e sublimarlo in e mediante tale soppressione conservante o conservazione sopprimente»<sup>16</sup>. Ora, nella giustapposizione tra i due individui in

---

<sup>12</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 25-26.

<sup>13</sup> *Fenomenologia*, cit., p.281.

<sup>14</sup> «La morte - scrive Hegel - è la negazione naturale della coscienza, la negazione senza autonomia: tale negazione, dunque, non ha quel significato del riconoscimento di cui siamo alla ricerca» [*Ibidem*].

<sup>15</sup> *Cf. Ivi*, p. 283.

<sup>16</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 29.

conflitto l'unica soppressione dialettica possibile, che cioè non si esaurisce nella mera eliminazione dell'altro, è altro l'*asservimento*.

Il Servo è colui che non ha saputo resistere al pericolo ed ha ceduto alla paura della morte; è colui che ha accettato la vita che un altro gli ha accordato. Dunque, simboleggia la persistente ed inevitabile immediatezza della vita:

Il servo - afferma Kojève -, rendendosi solidale con la sua vita animale, fa tutt'uno con il mondo naturale delle cose. Rifiutando di rischiare la vita in una lotta di puro prestigio, egli non si eleva al di sopra dell'animale. Come tale dunque egli considera se stesso, e come tale è considerato dal Signore<sup>17</sup>.

Il Padrone rappresenta invece quell'autocoscienza che è stata in grado di superare questa immediatezza, resistendo al pericolo ed alla paura di morire, affermandosi al di sopra delle cose, che ora sono nient'altro che strumenti per soddisfare il suo Desiderio. Ecco aperta la dimensione della *Begierde*, che Kojève definirà «antropogena», sulla quale ci soffermeremo nel quarto capitolo. Tra gli strumenti che sono a disposizione del Desiderio del Signore c'è anche il Servo, che però non è una mera *cosa*, ma «autocoscienza cui la cosalità è l'essenziale».

Il signore - spiega Hegel - si rapporta (a) immediatamente ad entrambi e (b) mediatamente a ciascuno di essi attraverso l'altro, in quanto egli stesso è ormai a un tempo: a) concetto dell'autocoscienza, e perciò rapporto immediato dell'*essere-per-sé*; b) mediazione, cioè essere-per-sé che è per sé solo mediante un altro.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>18</sup> *Fenomenologia*, p. 283.

Infatti, se da un lato il Servo è servo solo se c'è un Padrone, che lo costringe a lavorare e che vive del lavoro servile, dall'altro lato «il Signore è tale unicamente per il fatto di avere un Servo che lo riconosce come Signore»<sup>19</sup>.

Ci si appalesano già le precondizioni per un ribaltamento della dialettica tra Servo e Padrone. La realtà oggettiva e l'immediatezza della vita da un lato, l'ipseità e la Signoria dall'altro risultano allora mediati per mezzo di sillogismi. la Signoria viene caratterizzata sia attraverso il sillogismo della *signoria* che attraverso il sillogismo del *godimento*.

Secondo il sillogismo della *signoria* si ha una tale sequenza: Il Padrone domina la realtà - la realtà domina il Servo - quindi il Padrone domina il Servo. Mentre il Servo «si è rivelato non-autonomo proprio perché ha voluto avere la propria autonomia nella cosalità», il Signore, da parte sua, ha dimostrato nella lotta di essere la potenza che domina sull'altro (il regno delle cose):

Ora, poiché il signore domina su questo essere, e questo essere è a sua volta la potenza che domina sull'altro, cioè sul servo, ecco allora che la conclusione di questo sillogismo è: il signore domina su questo altro.<sup>20</sup>

Secondo il sillogismo del *godimento* si ha invece il seguente schema: Il Padrone si relaziona alla cosa tramite il Servo - il Servo si relaziona alla cosa tramite il lavoro - quindi il Padrone si relaziona alla cosa tramite il lavoro del Servo (godendo, ad esempio, del pranzo che gli viene servito in tavola):

Il signore si rapporta *mediatamente alla cosa attraverso il servo*.

Anche il servo, infatti, in quanto autocoscienza in generale, si

---

<sup>19</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 31.

<sup>20</sup> *Fenomenologia*, p. 285.

rapporta negativamente alla cosa e la rimuove; per lui però, la cosa è a un tempo autonoma, ed egli pertanto, pur negandola, non può annientarla del tutto: il servo può solo *elaborare* la cosa, *trasformarla col proprio lavoro*. In virtù di questa mediazione del servo, per converso, il rapporto *immediato diviene* per il signore la negazione pura della cosa, diviene cioè il *godimento*.<sup>21</sup>

Invece di lasciare che la vita e l'autocoscienza divergano come entità assolute, come posizione immediata e negazione astratta, i due momenti strutturali risultano qui mediati reciprocamente nel rapporto di Signoria e Servitù, anche se questa mediazione resta tuttavia unilaterale e diseguale. Il Padrone, infatti, non esige da sé quanto impone al suo Servo, giacché non si sottomette al lavoro:

inserendo il servo -scrive ancora Hegel - tra la cosa e se stesso, il signore si conclude sillogisticamente solo con la non-autonomia della cosa, e quindi ne gode allo stato puro; il lato dell'autonomia della cosa egli lo lascia al lavoro del servo.<sup>22</sup>

Il riconoscimento che si declina in questa feconda dialettica tra il Servo e il Padrone, come si è appena detto, è diseguale ed unilaterale: dal momento che ciò che il Servo fa è proprio l'attività del Padrone, infatti, manca il momento in cui «ciò che il signore fa verso l'altro, lo fa anche verso se stesso, e ciò che il servo fa verso se stesso, lo fa anche verso l'altro»<sup>23</sup>. In effetti, non solo il Servo riconosce il Signore in quanto tale, ma anche il Signore si riconosce Padrone. È riconosciuto pienamente nella sua dignità e realtà umana. Viceversa il Signore, che riconosce se stesso, secondo Kojève, tuttavia non riconosce la medesima realtà e dignità al Servo. «È dunque

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*. Avremo modo di vedere, nel quarto capitolo, come la dialettica del Piacere (*Lust*) che innerva quella tra il Signore e il Servo, assumerà in Kojève una curvatura faustiana. In essa l'elemento del servizio avrà una rilevanza "storica" fondamentale.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

riconosciuto da qualcuno che egli non riconosce. È qui l'insufficienza - e il tragico - della sua situazione»<sup>24</sup>. In questo senso, il riconoscimento per il quale il Signore ha lottato, rischiando la vita, non può soddisfarlo (egli mira ad essere riconosciuto da chi ritiene degno di farlo) e lo espone ad «un' *impasse* esistenziale»: egli non sarà mai soddisfatto, nessun Signore lo sarà mai. Perciò il suo dominio finisce nell'insensatezza di piaceri lussuosi e vani. È, dunque, qui che si ribalta il rapporto tra il Servo e il Padrone dalla parte del Servo:

La *verità (Wahrheit)* della coscienza autonoma - prosegue il testo della *Fenomenologia dello Spirito* - è la *coscienza servile (knechtische Bewußtsein)*. Certo, questa appare inizialmente *fuori* di sé e non come la verità dell'autocoscienza. Come però la signoria ha mostrato che la sua essenza è proprio l'inverso di ciò che la signoria stessa vuole essere, così anche la servitù, una volta compiuta, diventerà il contrario di ciò che è immediatamente. Tornata al proprio interno come autocoscienza *risospinta* entro sé, la servitù si trasformerà allora nel proprio rovescio e diverrà la vera autonomia.<sup>25</sup>

Ovvero, l'uomo realmente libero e pienamente soddisfatto da ciò che è, non sarà il Signore, impantanato nella sua dimensione oziosa e inoperosa, bensì il Servo che col suo *servizio* ha soppresso la sua servitù. Kojève spiega chiaramente che «la servitù laboriosa è la sorgente di ogni progresso umano, sociale e storico. La Storia è la

---

<sup>24</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 33.

<sup>25</sup> *Fenomenologia*, p. 287. Landucci sottolinea che sia il tema del lavoro sia la figura del rapporto signoria-servitù erano già stati sviluppati da Hegel ben prima della *Fenomenologia dello Spirito*, tuttavia esse erano ben separate e solo in quest'opera si congiungono in un'unica articolazione nella misura in cui il lavoro viene inserito all'interno di quella relazione sociale. «Ma c'è di più - aggiunge Landucci - su questa articolazione Hegel s'appoggia per dare uno sviluppo - al rapporto tra le due figure, del servo e del signore - che era anche questo sconosciuto ai testi anteriori. L'idea del 'rovesciamento', che sopravverrebbe in tale rapporto, così tipica della *Fenomenologia dello Spirito*, dipende tutta dalla fusione di temi qui operata» [S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello Spirito"*, cit., p. 73].

storia del Servo lavoratore». Nel lavoro forzato, che il Servo esegue su ordine del Signore, quegli, che prima era anche servo della Natura, della quale accettava le leggi e si uniformava all'istinto di conservazione, ora diviene invece signore della Natura. Infatti, attraverso il suo lavoro egli trasforma il mondo dato, lo trascende, superando la sua stessa natura di servo e si libera dal Signore, perché col suo lavoro produce la Storia: «Se l'angoscia della morte, incarnata per il Servo nella persona del Signore guerriero, è la condizione *sine qua non* del progresso storico, è unicamente il lavoro del Servo che lo realizza e lo perfeziona»<sup>26</sup>.

In realtà il pensatore nativo di Mosca, nel commentare questo passaggio della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana, sembra non avere alcuna intenzione speculativa di portare a compimento una rivoluzione sociale a vantaggio del Servo. La stessa terza figura che Hegel introduce costituisce forse piuttosto un'esigenza di compimento illustrativo che vera e propria materia d'indagine. Kojève mostra, quasi senza pudori, di non curarsi molto della metafora tendente al lieto fine "sociale", che per altro gli è chiaro che sia del tutto funzionale allo sviluppo dialettico, che la *Fenomenologia* (ma egli stesso) ripercorre. L'equivoco non da poco è tutto qui: Kojève è attratto dai perimetri "esistenziali" della disputa tra il Servo e il Padrone, che, d'altronde, non sono altro se non le due facce inevitabili dell'autocoscienza e costituiscono in qualche modo il nucleo criptico della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana.

La disputa, cioè, è funzionale alla continuità della stessa, non è certo finalizzata al distinto compimento delle parti, perché in essa si dispiega la Storia e si declina il rapporto tra potere e filosofia, che ha sempre interessato il pensatore russo. Ecco in che termini si esprime, definendo, i contorni della sua idea di Storia:

---

<sup>26</sup> Cf. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 35-37.

*Weltgeschichte ist Weltgericht*: «la storia universale è il tribunale che giudica il Mondo». È essa a giudicare gli uomini, le loro azioni e le loro opinioni e, da ultimo, anche le loro opinioni filosofiche. Certo, la Storia è, se si vuole, una lunga «discussione» tra gli uomini. Ma questa «discussione» storica *reale* è tutt'altro che un dialogo o una discussione filosofica. Si «discute» non a colpi di argomenti verbali, ma a colpi di clava, di spada o di cannone da una parte, a colpi di falce, di martello o di macchina dall'altra. E se proprio si vuol parlare di un «metodo dialettico» di cui si serve la Storia, bisogna precisare che si tratta di metodi di guerra e di lavoro.<sup>27</sup>

È dunque la fine della Storia che attrae la riflessione kojèviana, per come è suggerita dalla dialettica tra Servo e Padrone, nell'atto stesso di costituirne l'avvio. In questa operazione, Kojève sa perfettamente che dovrà fare i conti con il secondo momento che vive l'autocoscienza, ossia la sua libertà, quella completa affermazione che deve prevedere il trionfo della negazione<sup>28</sup>. Kojève non teme questo trionfo perché la dialettica “esistenziale” tornerà a dargli ragione.

Sarebbe, inoltre, assolutamente inutile ricercare un rigore filologico nella lettura kojèviana della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. È evidente che non si possa considerare l'intellettuale russo alla stregua di un semplice studioso, il cui lavoro si risolve in uno scavo all'interno dell'opera hegeliana e, al contempo, in un'esplorazione del perimetro storico e filologico nel quale questa si situa. Kojève è, invece, un raffinato pensatore che trae senza alcun dubbio spunto dal pensiero di Hegel, per come esposto nelle pagine

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 573.

<sup>28</sup> Nel prosieguo del passo appana riportato egli afferma con risolutezza: «ora, sia detto per inciso, la realtà è dialettica solo perché implica un elemento negativo o negatore: cioè, la negazione attiva del dato, la negazione che sta alla base di ogni lotta cruenta e di ogni lavoro cosiddetto fisico» [*Ibidem*].

della *Fenomenologia dello Spirito*, onde poi curvarlo sulla sua stessa riflessione, fino a giungere quasi a tradirlo in qualche modo.

È solo in questo senso che si può comprendere (e consentire) la lettura teoreticamente molto carica, che egli ne offre agli allievi dell'Ecole Pratique des Hautes Etudes di Parigi, ogni lunedì sera. E probabilmente è per questo suo atteggiamento (teoreticamente interpretativo o interpretativamente teoretico) che dal piccolo auditorio delle sue lezioni uscirà una così grande varietà di esiti ermeneutici, ed insieme speculativi, differenti.

## 2. La libertà dell'autocoscienza

### *2.1. Dall'astrazione stoica alla vertiginosa negazione scettica*

Nel prosieguo della *Fenomenologia dello Spirito* attraverso una seconda serie di esperienze dell'autocoscienza si guadagna, non più soltanto il superamento dell'immediatezza della vita naturale, che è stato già recuperato a partire dall'atto fondativo della dialettica tra Signoria e Servitù, ma anche, a questo punto, la concretezza della *libertà* nell'autocoscienza. Tale libertà si declina a partire dalla capacità della coscienza di *pensare*, e contemporaneamente di essere oggetto del proprio pensiero, ovvero di pensare *se stessa* come essere in sé:

In altre parole - scrive Hegel - dinanzi a noi è sorta una nuova figura dell'autocoscienza. Si tratta di una coscienza che ha per essenza se stessa come infinità, come movimento puro della coscienza: è una coscienza che *pensa*, cioè un'autocoscienza libera. *Pensare*, infatti, vuol dire essere oggetto di se stesso non come *Io astratto*, bensì come io che ha a un tempo il significato dell'essere-*in-sé*: pensare vuol dire rapportarsi all'essenza oggettiva

come all'essere-per-sé della coscienza per la quale l'essenza stessa è.<sup>29</sup>

Il rinvio alle figure della storia dello Spirito, ovvero lo *Stoicismo*, lo *Scetticismo* e la *Coscienza infelice*, non deve essere inteso nel senso di una presentazione di tipo meramente storico, sebbene l'ingresso nel Mondo "mediato" (umano) della Storia sia, nella lettura di Kojève, il vero grande guadagno della dialettica Signoria-Servitù. Queste figure, tuttavia, si presentano piuttosto come delle vere e proprie illustrazioni di esperienze che la coscienza compie, in modo del tutto corrispondente ai diversi momenti della Logica.

L'uomo comprende che il suo Lavoro costituisce un prolungamento della forza creativa della natura e, di conseguenza, egli diventa consapevole di sé come individuo, dunque libero. «L'uomo è libero perché pensa»<sup>30</sup>, in questo Kojève individua il principio dello *Stoicismo*, che riesce a trovare in questa autocoscienza il *Logos* stesso del mondo. Ma lo Stoicismo resta in fondo disumano nel continuare a ripetere che l'uomo, «sia sul trono che in catene», deve uniformarsi al *Logos* e trovare in questo la sua libertà, dal momento che questa, permanendo nella sua stessa essenza astratta, si risolve in nient'altro che in una sorta di pura indifferenza verso l'esistenza naturale:

La libertà - argomenta Hegel - nel pensiero, infatti, ha come propria verità soltanto il *pensiero puro*, cioè una verità cui manca il riempimento della vita. Si tratta dunque solo del concetto della libertà, non della stessa libertà vivente.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Fenomenologia*, p. 293.

<sup>30</sup> Cf. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 77. Oppure, per dirla con Hegel, «Il suo (dello *Stoicismo*) principio suona: la coscienza è essenza pensante, e per essa qualcosa è essenziale, cioè vero e buono, solo perché la coscienza stessa si comporta al riguardo come essenza pensante» [*Fenomenologia*, p. 295].

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 297.

In questo senso, lo stoico entra in crisi nel momento stesso in cui gli si pone la domanda sui contenuti di tale pensiero. Egli sviluppa un atteggiamento provvisorio e scivola inevitabilmente in un profondo scetticismo, innescando così la seconda figura di questo movimento dialettico dell'autocoscienza. La contraddizione dello stoico, dunque, si consuma nel suo proclamarsi libero di fronte al mondo, laddove in vero trae tutti gli elementi della sua morale proprio dal mondo esterno: «si accorge che la sua libertà è illusoria – usiamo le parole di Kojève –, diviene, allora, scettico o “nichilista”»<sup>32</sup>, perché solo lo scettico realizza l'ideale dello stoico, ovvero la libertà astratta, dal momento che nega l'esistenza stessa del mondo esterno.

Lo *Scetticismo* - scrive Hegel - è la realizzazione di ciò di cui lo Stoicismo è soltanto il concetto: è l'esperienza reale di ciò che è la libertà del pensiero. E poiché la libertà del pensiero è *in sé* il negativo, è in questa forma che essa deve dunque presentarsi necessariamente<sup>33</sup>.

È proprio questa *negatività*, la capacità di trascendere la natura, che segna la libertà umana: se la *totalità* è la storicità dell'uomo (ovvero la sua esistenza nel mondo, quello che egli stesso crea all'interno della natura), egli tuttavia non è *totalità*, ma si distingue dagli altri animali perché è un essere *negatore*. In quanto opposto alla natura, lo scettico ha già l'autocoscienza, cioè la certezza soggettiva della sua esistenza non naturale, che coincide con la sua libertà. Ma questa libertà, lungi dall'essere una proprietà, è invece un atto: l'uomo non può dirsi libero una volta per tutte, ma la sua stessa coscienza, nella sua Azione negatrice, si pone come una *absolute dialektische Unruhe*<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 79

<sup>33</sup> *Fenomenologia*, 299.

<sup>34</sup> *Ivi*, 303. L'immagine dell'inquietudine costitutiva dell'essere umano è presente anche in Leibniz: Il termine tedesco, che egli utilizza per indicarla è identico a quello hegeliano, *Unruhe*, con il quale la lingua germanica individua il bilanciere degli orologi, che è

A questo livello, però, lo *Scetticismo* s’imbatte nel dualismo del *Bewußtsein*: la coscienza scettica, infatti, lungi dall’essere uguale a se stessa, si presenta invece come «la vertigine di un disordine che si produce continuamente», si pone come negatività di ogni singolarità ed ogni differenza, che oscillando continuamente da un estremo all’altro, si rivela come un vaniloquio inconsapevole, un movimento puramente negativo in generale.

In realtà - scrive Hegel - la sua chiacchiera non è altro che un litigio tra ragazzi ostinati e testardi, in cui l’uno dice A quando l’altro dice B, per poi dire B quando l’altro dice A; e in definitiva, entrando in contraddizione *con se stesso*, ciascuno ciascuno si guadagna la soddisfazione di restare in contraddizione *con l’altro*<sup>35</sup>.

Si assiste qui, ancora una volta, a quella che possiamo definire una riproposizione della “duplicazione” della coscienza. Ma, se nello *Stoicismo*, come abbiamo visto, essa si ripartiva in due singoli, il Signore, da una parte, ed il Servo, dall’altra, nello *Scetticismo*, invece, essa si dà in uno solo, ovvero si assiste qui alla «duplicazione della coscienza entro se stessa, ma non ancora la sua unità»<sup>36</sup>. È proprio a

---

costantemente in movimento, alla ricerca di un equilibrio, che sebbene non sia mai raggiunto, è tuttavia sempre attuato e conquistato [cf. G. W. LEIBNIZ, *Nuovi Saggi sull’intelletto umano*, in *Scritti Filosofici*, a cura di E. Pasini e M. Mugnai, UTET, Torino, 2000, vol. II, p. 143]. Ma, mentre in Leibniz tale inquietudine è il prodotto di un’infinità di semi-dolori che bombardano costantemente l’individuo, inclinandone la condotta morale, in Hegel invece essa s’inscrive pienamente nella dimensione dialettica di un soggetto, quello umano, capace di affermare la propria libertà negando la natura. Jean Hyppolite scrive che «l’aggettivo più ricorrente nella dialettica hegeliana è *unruhig*. La vita è inquietudine, inquietudine del Sé che, perduto, si ritrova nella sua alterità; essa non è mai coincidenza con sé, poiché è sempre altro proprio per essere se stessa; si pone sempre in una determinazione e sempre si nega per essere sé, perché la determinazione in quanto tale è già una sua prima negazione» [J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, cit., p. 183].

<sup>35</sup> *Fenomenologia*, 305.

<sup>36</sup> *Ivi*, 307. Scrive Chiereghin al riguardo: «La dialettica appare qui nel suo aspetto formalistico e astratto, perché gli opposti differenti, all’interno dell’unità del genere, tra i quali essa opera, sono un miscuglio inessenziale di rappresentazioni in parte sensibili, in parte pensate. Essa appare così in due forme egualmente distanti da una concreta e radicale esperienza della negatività. Da un lato, nel suo rincorrere tutto ciò che è empirico e accidentale, essa finisce per conferire a se stessa una vita altrettanto accidentale o addirittura l’aspetto animalesco di una coscienza smarrita. Dall’altro essa si ritrae in se stessa, dove ogni differenza si dissolve

questo livello che s'innesci il terzo momento dell'Autocoscienza, ovvero quello che Hegel identifica con la figura della *Coscienza infelice*.

## 2.2. Sulla Coscienza infelice

Senza dubbio la *Coscienza infelice* è una tra le categorie hegeliane che maggiormente hanno attratto l'attenzione della letteratura specializzata, nel secolo scorso. Alcuni tra i primi autorevoli interpreti di Hegel l'hanno definita come «il tema fondamentale della *Fenomenologia*»<sup>37</sup>; altri si sono spinti fino a d'affermare che questa figura avrebbe una tale importanza nella riflessione hegeliana, da costituirne addirittura il filo conduttore, rintracciabile già negli scritti giovanili<sup>38</sup>.

---

nell'astratta eguaglianza con sé» [F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, p. 94].

<sup>37</sup> Questa è l'opinione di Jean Hyppolite, che argomenta tale affermazione spiegando che: «Infatti la coscienza come tale, non essendo ancora giunta all'identità concreta della certezza e della verità, e opinando quindi un al di là di sé, nel suo fondamento è sempre coscienza infelice (in senso ampio): la coscienza felice o è una coscienza ingenua che ignora ancora la propria infelicità, oppure è una coscienza la quale ha superato la propria infelicità, oppure è una coscienza la quale ha superato la propria duplicità e ritrovato l'unità al di là della separazione. Pertanto nella *Fenomenologia* ritroveremo incessantemente il tema della coscienza infelice presentato in forme diverse» [J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, cit., p. 231]. Anche secondo Jean Wahl quella di coscienza infelice è una nozione cardine di tutta la riflessione hegeliana: «Cosa significa l'espressione di *coscienza infelice*? - si domanda il pensatore francese - [...] Quella coscienza delle contraddizioni che viene quindi studiata, non è qualcosa di essenziale all'anima di Hegel che si trova incessantemente di fronte ad antinomie e antitesi e giunge faticosamente, attraverso un travaglio che è l'eco del travaglio universale del "negativo", alla sintesi delle contraddizioni?». E ne descrive la portata con le seguenti parole: «Inoltre, questa coscienza infelice sembra il segno di uno squilibrio profondo, ma nonostante tutto momentaneo, non solo del filosofo, non solo dell'umanità, ma anche dell'universo che nell'umanità, nel filosofo, prende coscienza di sé. Essa è nell'idea ciò che vi è di non veramente ideale, un elemento fosco che bisogna sormontare, e che s'è formato al principio dell'Universo quando l'idea è uscita da sé» [J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 4].

<sup>38</sup> In tutta la sua opera Jean Wahl si sforza di mostrare come questa nozione sia presente in nuce già negli scritti giovanili [si veda soprattutto *Ivi*, pp. 34-84]. Secondo R. Salvadori, il lavoro di Wahl non sarebbe senza forzature, come nel caso in cui, nel paragrafo *La Chiesa e il Medioevo*, egli utilizza un frammento hegeliano dal titolo *Libertà e destino* in modo inappropriato: «c'è da non credere ai propri occhi - dice Salvadori - : Wahl si è grossolanamente tagliato e cucito su misura il testo hegeliano, costringendolo a parlare misticamente di "coscienza infelice"» [R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del novecento*, cit. 1974, p. 217]. E secondo lo studioso questo

Nell'ambito dello sviluppo dialettico della *Fenomenologia dello Spirito*, essa s'ingenera nella contraddizione dello scettico che vive e diviene un uomo religioso, capace di rendere praticabile tale contraddizione attraverso l'accettazione dei suoi due *io*. La Coscienza infelice, infatti, deve sempre mantenere le due autocoscienze, ma essendone solo un'unità immediata, non ne riconosce l'identità e le vede invece come opposte: «una, quella semplice e immutabile, come l'essenza, mentre l'altra, molteplice e mutevole, come l'inessenziale»<sup>39</sup>. E riconoscendosi come coscienza dell'immutabilità, tale Coscienza infelice mira a liberarsi di quella inessenziale. Ma è proprio in questo tentativo di liberazione dall'inessenziale che la Coscienza finisce per produrre la sua stessa *infelicità*<sup>40</sup>.

In questo senso, l'uomo religioso è infelice, nella misura in cui l'infelicità è il prodotto inevitabile della religione: infatti, egli, introiettando in sé il rapporto tra Servo e Padrone, non lo risolve mai, anzi mantiene le due coscienze sempre in un'alterità insuperabile e diviene «signore nella misura in cui è servo, servo nella misura in cui è signore»<sup>41</sup>, ovvero Signore del mondo, ma Servo di Dio. Questi due aspetti non trovano alcuna conciliazione in quest'uomo, che si illude di poter riguadagnare la sua unità scegliendo l'uno piuttosto che l'altro. Egli, restando nella sua passività, si consacrerà a Dio, scegliendo l'io trascendente e

---

atteggiamento wahliano (che definisce *acrisia storiografica*) si spiega solo in relazione all'intento dell'interprete francese: «a Wahl interessa poco determinare puntualmente *dove e come* nasca di preciso la figura della coscienza infelice "propriamente detta". Quel che gli importa è affermare con forza che essa è apparsa *prestissimo* negli scritti hegeliani; dimostrare che tutto il periodo giovanile, in ogni sua fase, è dominato da quest'idea; e identificare in questa onnipresente categoria il filo conduttore di tutto il pensiero (autentico) di Hegel [*Iv*], p. 219].

<sup>39</sup> *Fenomenologia*, 305.

<sup>40</sup> Ancora Chiereghin nota che la coscienza è infelice perché è incapace di rimuovere da sé una infelicità di cui esse stessa è causa. Nello sdoppiamento tra coscienza del divino (essenziale) e coscienza del mutevole (inessenziale) si produce la sua infelicità: «per superare questa disuguaglianza, occorrerebbe togliere ciò che è inessenziale e, con esso, la fonte dell'infelicità; ma proprio questo è impossibile che accada, perché l'eliminazione di sé come inessenziale sarebbe pur sempre opera sua e quindi non farebbe che riprodurre l'inessenzialità che le è costitutiva» [F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., pp. 94-95].

<sup>41</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 85.

opponendosi all'io empirico, ma, in tal modo, riproporrà costantemente la sua stessa contraddittorietà. Le parole di Hegel non gli lasciano alcuna speranza, al riguardo:

la coscienza infelice è soltanto il movimento contraddittorio in cui il contrario, giungendo nel suo contrario, non si risolve né si acquieta, ma si riproduce sempre e soltanto come contrario. In tal modo si assiste ad un conflitto in cui la vittoria sul nemico è piuttosto un atto di sottomissione, proprio perché conquistare un termine significa piuttosto perderlo nel suo contrario.<sup>42</sup>

In questo senso, la Coscienza infelice è ben al di là tanto del *pensiero puro*, rappresentato dallo Stoicismo che «ripudia la singolarità in generale», quanto dell'inquietudine dello Scetticismo in cui «la singolarità si dispiega come contraddizione inconsapevole»<sup>43</sup>. Essa, pur raccogliendo e tenendo insieme pensiero puro e singolarità, tuttavia «non è ancora elevata a quel pensiero *per il quale* la singolarità della coscienza si è riconciliata con lo stesso pensiero puro»<sup>44</sup>. In realtà, spiega Hegel, la coscienza infelice è il contatto tra questi due poli, senza che essi siano ancora stati riconciliati nel loro superamento dialettico (*Aufhebung*)<sup>45</sup>.

Lo scopo, a questo punto, si mostra con chiarezza: sarà quello di raggiungere l'unione dell'individualità con l'assoluto, se è vero che «l'uomo - come afferma Kojève - deve realizzare qualcosa di transindividuale, di universale e di trans-soggettivo»<sup>46</sup>. Il primo passo

---

<sup>42</sup> *Fenomenologia*, 309.

<sup>43</sup> *Ivi*, 315.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Jean Hyppolite sottolinea che «la coscienza infelice è la coscienza di sé come dell'essenza duplicata e ancora del tutto impigliata nella contraddizione. Questa coscienza infelice è la *soggettività* che aspira alla quiete dell'unità, è la coscienza e di sé e della vita e di quanto oltrepassa la vita, ma non sa che oscillare fra questi due momenti, come l'inquietudine soggettiva che non trova in sé la propria verità» [J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, cit., p. 237].

<sup>46</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 87.

del percorso verso questa realizzazione è compiuto dall'uomo religioso e il cammino si snoderà in tre momenti rapportuali.

Nel primo momento, che Hegel definisce il *fervore del devoto*, il religioso mantiene i due estremi in condizione di alterità: da una parte, il particolare, che è egli stesso e la sua azione; dall'altra l'universale, che è Dio, al quale la sua azione è rivolta. Ma tale uomo ancora non è ragionevole, perché il suo primo atteggiamento, lungi dall'essere una vera e propria azione, si configura più che altro come la contemplazione di una trascendenza lontana e irraggiungibile, che, proprio per questo, lo espone ad una lacerante infelicità. «L'uomo - secondo Kojève - diventando religioso, ridiventa Servo; dunque ricomincia la lotta», che questa volta non è più contro un altro uomo, ma è contro Dio. Questa è l'esperienza dell'immutabile essenziale che condanna la particolarità, tipica del Giudaismo, nel quale, secondo Jean Wahl, è la sublimazione della categoria di Servo-Padrone<sup>47</sup>.

La seconda modalità rapportuale della coscienza infelice è il passaggio dalla contemplazione al Lavoro. Si tratta dell'esperienza del Cristianesimo, nel quale l'essenziale immutabile diviene particolarità. In questo, tuttavia, il Lavoro è ancora servile e non si pone ancora come una sintesi tra il Servo e il Signore, ma si profila piuttosto come una giustapposizione dell'uno rispetto all'altro.

Infatti, sebbene l'uomo religioso sia un passo avanti al semplice Servo, in quanto agisce nel mondo, però non ha consapevolezza del fatto che la sua azione è la *sua* azione, ma ritiene che per mezzo di lui Dio sia il solo vero agente. Lo stesso Gesù, che incarna l'unione tra il Divino e l'individuo umano, tuttavia, reca con sé la lacerante

---

<sup>47</sup> Cf. J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 36. Secondo Vegetti «affiancati l'uno all'altro, il *Malheur* e l'*Introduction* ci restituiscono la misura di una vera e propria "frattura epistemologica". Basti pensare alla figura hegeliana del servo, paradigmaticamente centrale in entrambi, letta nella sua essenzialità pre-logica come coscienza "infelice", sentimento tragico dell'esistenza storica e della cultura originaria dell'uomo nel primo, e come volontà di potenza dell'eroe socialista nel secondo» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 14-15].

separazione tra questi due piani. Se, infatti, da un lato il Cristianesimo azzera il rapporto tra il Servo e il Padrone, nella misura in cui il Servo si scopre fratello del Padrone, dall'altro lato, l'incarnarsi dell'immutabile essenziale nella particolarità dell'individuo Gesù espone il mondo secolare ad un'attesa inaudita: la religione della speranza rinvia la felicità ad un intervento divino, che è di là da venire, e depauperata, di fatto, l'azione umana della sua capacità negatrice-creativa<sup>48</sup>.

Un giorno, tuttavia, avviene che l'uomo si accorge della propria azione e riscopre se stesso come coscienza autonoma. È questo il terzo momento:

Nel primo tipo di rapporto - spiega Hegel - tale coscienza era soltanto *concetto* della coscienza reale, solo l'*animo interno* non ancora reale nell'attività del godimento. Nel secondo rapporto, la coscienza era questa realizzazione come attività e godimento esterni. Adesso, invece, ritornata da tale exteriorità, la coscienza ha fatto esperienza di sé come di una coscienza reale e realizzante, la cui *verità*, cioè, è di essere *in sé e per sé (an und für Sich)*.<sup>49</sup>

Cionondimando, anche in questa terza modalità si hanno due estremi (che s'identificano nell'azione del religioso, da una parte, e in Dio, dall'altra), la cui relazione si declina (ancora una volta, e non potrebbe essere altrimenti in Hegel) secondo un progresso scandito da tre tappe: 1. la religiosità ascetica o monachesimo, in cui l'asceta

---

<sup>48</sup> «Ma noi sappiamo ormai - scrive ancora Wahl - che una religione della speranza, secondo una dialettica propria all'anima hegeliana, e specialmente all'anima hegeliana in quanto si identifica alla coscienza infelice, può essere soltanto una religione della disperazione. Annunziatore dell'unione, Gesù doveva preparare proprio per questo una separazione profonda quant'altra mai. [...] Dio non si rivela ai popoli, non ad un popolo come l'ebraico, ma all'individuo. [...] Cristo ha mirato unicamente alla cultura e alla perfezione dell'individuo. Non è men vero che v'è qui per Gesù una sofferenza, e che in ciò - nella visione di quel popolo da cui deve separarsi e di quei discepoli che vanno a predicare il suo insegnamento senza comprenderlo - Gesù è la coscienza infelice, la più essenziale, e ch'egli porta una croce più pesante di quanto non fosse il suo simbolo temporale» [*Ivi*, pp. 47-48].

<sup>49</sup> *Fenomenologia*, 323.

mira all'unione con Dio, che può essere mediata dal solo pensiero; 2. la Chiesa, nella quale il mediatore tra particolare e universale è un uomo, ovvero il prete, che pur essendo il prototipo del cittadino, ancora è religioso ed oscilla tra due termini inconciliabili, quali il peccato e il trascendente; 3. esposto costantemente all'infelicità e all'isolamento che derivano dalla sua fede nell'al di là, l'uomo nella Chiesa, all'improvviso si rende conto che «la sua azione è *an Sich* e che il suo *Tun* e il suo *Sein* sono tutta la realtà»<sup>50</sup>, diviene così ateo. Non è più isolato rispetto alla Natura, ma, vivendo nell'immanenza, è egli stesso Ragione:

In questo oggetto, tuttavia, in cui la coscienza considera la propria attività e il proprio essere, in quanto pertinenti a una coscienza *singolare*, come essere e attività *in sé*, è divenuta agli occhi della coscienza stessa la rappresentazione della *ragione*: la rappresentazione della certezza di essere, nella propria singolarità assolutamente *in sé*, cioè di essere ogni realtà.<sup>51</sup>

La brevità del passaggio dialettico che, nel paragrafo finale del capitolo IV della *Fenomenologia dello Spirito*, descrive il transito dall'Autocoscienza alla Ragione, secondo Kojève, induce una riflessione sul fatto che la conversione finale dell'uomo religioso all'ateismo non sia affatto necessaria e che, di conseguenza, la durata della Religione sia in realtà indefinita. In effetti, il passaggio da questa alla Ragione implica un atto di negazione della stessa vita religiosa (la quale a questo punto appare chiaramente come una vita nell'infelicità), che è in fondo un atto dialetticamente indeducibile. Allora:

---

<sup>50</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 91.

<sup>51</sup> *Fenomenologia*, 331.

Lo Stoicismo - riassumendo con le parole del raffinato pensatore russo - è superato perché è “noioso”, lo Scetticismo perché è “inquietante” e “sterile”, la Religione perché è inseparabile dall’infelicità interiore. Solo che ci si può compiacere nell’infelicità. Di qui la possibilità di una durata illimitata della religione.<sup>52</sup>

È, però, evidente che la tensione che percorre tutta la sezione dedicata alla *Coscienza infelice* non si risolve punto nel superamento dell’infelicità (forse che essa cerchi mai la sua felicità?). la Coscienza, infatti, non diventa affatto felice, ma resta esattamente nel suo dolore:

Per la coscienza stessa - si legge nell’ultima pagina del capitolo IV della *Fenomenologia* - l’attività in generale e la propria attività reale restano qualcosa di estremamente misero: da un lato, il suo godimento resta dolore; dall’altro, l’essere-rimosso del dolore resta, nel suo significato positivo un *Aldilà*<sup>53</sup>.

È stato assai argutamente notato che, sebbene questo esito sia esattamente quello che Hegel ha preannunciato sin dall’inizio del capitolo, in realtà, lo sviluppo di tutta questa sezione della *Fenomenologia dello Spirito*, dedicata alla Coscienza infelice, lascia il lettore, fino all’ultimo paragrafo, nell’incertezza di come andrà a finire<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 92.

<sup>53</sup> *Fenomenologia*, 331.

<sup>54</sup> Questo è il parere di S. Landucci, che commenta così la sezione sulla coscienza infelice: «la sezione interna, che percorre la *Coscienza infelice*, è ben evidente lungo tutto il suo sviluppo, assai più sinuoso, e come sperimentale, diciamo così, di quant’appaia anche dalla migliore delle esposizioni. Ha lasciato tracce chiarissime, infatti, nella scrittura, ed Hegel non ha posto cura alcuna nel cercare di toglierle via, sicché verrebbe da dire che questa figura presenta come un buon numero di varianti d’autore concettuali. Si tratta di annunci a cui poi non è dato seguito, come promesse non mantenute, di esitazioni e respiscenze anche esplicite, come autocorrezioni, nel corso dell’analisi, o mutamenti di rotta anche improvvisi, non senza brusche frenate» [S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla “Fenomenologia dello Spirito”*, cit., pp. 133-134].

### 3. Autocoscienza nella lettura di Kojève: dialettica e morte

#### *3.1. L'occupazione delle pagine hegeliane da parte di Kojève*

Nelle spiegazioni, con cui Hegel accompagna l'esposizione di questi processi esperienziali, risulta in modo chiaro che la coscienza naturale ed ingenua (*Bewußtsein*) deve acquisire familiarità con quelle determinazioni logiche in base alle quali la realtà, e cioè l'intreccio di anima, mondo e Dio, viene pensata sia come vita che come autocoscienza. In altre parole, è l'articolazione *dialettica* tra queste due polarità che costituisce il centro di questa sezione. Emerge, a questo livello d'indagine, l'urgenza di chiarire cosa si debba intendere per "Dialettica".

Fortunatamente in questo è Alexandre Kojève a venirci incontro, fornendoci le coordinate (chiaramente le sue!) per intendere correttamente il senso della dialettica hegeliana:

si potrebbe supporre - spiega - che la Dialettica sia propria del *pensiero* logico; ossia che si tratti di un *metodo* filosofico, di un procedimento d'indagine o di esposizione. Non è affatto così. Invero, la Logica di Hegel non è una logica nel senso usuale della parola, né una gnoseologia, bensì un'ontologia o Scienza dell'Essere, considerato come tale. E il «Logico» [...] è non già il *pensiero* logico considerato in se stesso, ma l'*Essere* (*Sein*) rivelato (correttamente) nel e mediante il pensiero o il discorso (*Logos*).<sup>55</sup>

Sebbene questo brano ci sembrerà meno criptico probabilmente soltanto alla fine del nostro percorso, tuttavia, sin da

---

<sup>55</sup> A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., p. 38.

subito possiamo iniziare a gettare luce su alcuni passaggi fondamentali.

Il vero (*das Wahre*), in Hegel, è un'entità reale che si rivela nel discorso nella misura in cui la struttura del Pensiero è determinata dalla struttura dell'Essere che da essa è rivelato. In questo senso, secondo Kojève, «il pensiero è dialettico solo in quanto rivela correttamente la dialettica dell'Essere che è e del reale che *esiste*». In realtà, come spiega il pensatore russo, non è l'Essere puro e semplice (*Sein*) ad avere una struttura triadico-dialettica, bensì è il Discorso o Pensiero che segue questa struttura. Il che potrebbe indurre a concluderne che l'Essere acquisisca tale struttura solo perché (e se) è rivelato dal *Logos*, ma, secondo Kojève, questo significherebbe travisare eccessivamente il pensiero di Hegel. Per il momento, basti dire che l'Essere è dialettico perché implica un momento negativo, che consente la rivelazione del Reale attraverso il Pensiero. Siamo nell'ambito dello *Spirito*:

La totalità reale *rivelata* dell'Essere - precisa Kojève - è non solamente Essere (*Sein*), ma anche rivelazione dell'Essere o Pensiero (*Denken*); e questa totalità *rivelata* è Spirito (*Geist*). Quel che è dialettico o triadico è il *Geist* e non il *Sein*; l'Essere è soltanto il primo momento costitutivo (*Moment*) dello Spirito.<sup>56</sup>

Con ciò non abbiamo ancora completamente sollevato il velo di mistero, che ammantava la Dialettica hegeliana. Pur tuttavia, un piccolo passo verso la chiarezza è stato fatto: dalle parole di Kojève, appena citate, si evince che il vero tema del capitolo sull'autocoscienza non è da ricercarsi nel singolo uomo quale essere autocosciente, ma piuttosto in quel soggetto assoluto, che è da concepire come un processo attraverso il quale la vita - e con essa l'oggettività - si eleva ad autocoscienza.

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 39 (n. 1).

L'autocoscienza hegeliana, per come è letta a chiare lettere da Kojève, è ben più che un uomo: ne è piuttosto la sua massima espressione e insieme il suo potenziale superamento. Tanto nel finito, quanto nell'infinito, perché ha i mezzi per stare da tutte e due le parti. Questo processo è una mediazione complicata, nella quale entrambe le parti devono riconoscersi reciprocamente: la vita deve riconoscere di tendere verso l'autocoscienza e l'autocoscienza deve vedere nella vita stessa una solida base, in questo l'uomo diviene Uomo.

Non è necessario "superarsi", per Kojève, piuttosto volerlo fare. Vita e autocoscienza non devono neanche rincorrersi, il mito di entrambe porterebbe fuori strada. Devono "realmente" riconoscersi reciprocamente e ammettere le proprie "tendenze". In gioco, per Kojève, non c'è solo l'Uomo (a questo punto con la maiuscola), c'è l'umanità che si fa Uomo, perché solo con lui può vivere e, come vedremo, solo con lui può soprattutto morire.

La centralità dell'autocoscienza, che la lettura kojéviana suggerisce, verte sull'idea della morte all'interno del sistema stesso della filosofia hegeliana. La rende "esistente". L'autocoscienza esprime il lato soggettivo della vita universale, cioè il rispecchiamento della vita in se stessa, in una forma di attività cosciente. Egli pone all'attenzione del lettore di Hegel un passaggio della *Prefazione* della *Fenomenologia dello Spirito*, che mostra quale sia l'importanza che riveste il concetto di *morte* nella filosofia hegeliana (e soprattutto nella sua interpretazione):

Secondo il mio punto di vista – sono parole di Hegel –, che dovrà giustificarsi unicamente mediante l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come *sostanza*, bensì propriamente come *soggetto*.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> *Fenomenologia*, 67.

In questo passo, secondo l'interprete russo, Hegel contrappone la sua filosofia a quelle che l'hanno preceduta, attenendosi esclusivamente alla nozione di *sostanza* e tralasciando quella di *soggetto*. Infatti, il filosofo non si confronta solo con la staticità dell'Essere-dato (*Sein*), inteso come sostanza, che costituisce l'oggetto del discorso, ma anche col suo Soggetto: cioè, egli non può soltanto parlare dell'Essere, ma deve anche parlare a se stesso di sé.

In altri termini, la filosofia deve spiegare come e perché l'Essere si realizzi non solamente come Natura e Mondo naturale, ma anche come Uomo e Mondo storico. La filosofia non deve accontentarsi d'essere una Filosofia della natura; dev'essere altresì un'Antropologia.<sup>58</sup>

Ora, se la sostanza ha come fondamento ontologico l'identità statica, l'uomo, cioè il soggetto del discorso, ha come base ultima la *negatività*, che lo pone in azione. Egli, cioè, è *oggettivamente reale* solo nella misura in cui è un *movimento dialettico*, «il cui risultato è mediato dalla negazione dell'Essere-dato che gli serve da punto di partenza»<sup>59</sup>. Ma a ben notare, questa negatività che determina la scissione dell'Essere in *Oggetto*, da una parte, e *Soggetto*, dall'altra, tuttavia, realizzandosi nell'esistenza umana in seno alla Natura stessa, determina altresì la riconciliazione di questi due termini. È proprio questo il movimento dialettico che fa sì che il discorso coincida con l'Essere reale<sup>60</sup>. Torneremo su questo punto, nel quarto capitolo, quando tratteremo del Dualismo, che Kojève contrappone al

---

<sup>58</sup> A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., p. 146.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> In realtà l'adeguazione perfetta dell'Essere e del discorso si realizza solo alla fine dei tempi, al termine della vicenda umana, momento in cui l'uomo stesso si accontenta di rifare il cammino già percorso. «Così - conclude Kojève - la "filosofia assoluta", o il Vero nel senso pieno della parola, non può apparire che sotto forma di una descrizione *circolare* della Dialettica reale presa nella sua totalità» [*Ivi*, p. 148].

monismo ontologico di matrice parmenidea, di cui il sistema hegeliano gli sembra ancora intriso.

Questo movimento attivo della soggettività all'interno della vita naturale si esprime, nell'alveo dell'autocoscienza, come Desiderio (*Begierde*). L'autocoscienza, cioè, intesa come Desiderio, non è altro che una tendenza incessante verso l'attuazione della propria identità; e l'identità dell'autocoscienza, la sua autonomia, può essere ottenuta soltanto come risultato della negazione e dell'inglobamento dell'esser altro come tale. L'autocoscienza, l'espressione più alta della soggettività, non può trovare la sua oggettività nel mero Desiderio di un ente naturale. Bisognerà quindi descrivere come due autocoscienze si rapportano all'interno della vita animale. L'appetito può raggiungere la verità dell'autocoscienza soltanto a patto che il suo oggetto, il vivente desiderato, si manifesti a sua volta come un altro Desiderio. L'autocoscienza è e si realizza come *Begierde*, e più precisamente come Desiderio di un altro essere desiderante (autocosciente); il suo è un processo di conglobamento e superamento dell'altro come tale. L'autocoscienza è a se stessa certezza assoluta; le manca quindi il lato della verità. Per l'altra autocoscienza, invece, essa è soltanto un vivente, dato ed esteriore. Ma la sua certezza si costituisce proprio attraverso la negazione del dato; essa deve trovarsi nell'altra, cioè attraverso la consapevolezza di questa altra. Anche su questo avremo modo di tornare, quando approfondiremo la nozione kojèviana di *Desiderio antropogeno*.

Ora ci interessa sottolineare che l'autocoscienza è interpretata da Kojève come l'espressione dei tratti determinanti della realtà umana. L'attività di trascendimento del dato, del mero sussistere che caratterizza l'ente naturale, o l'oggetto della coscienza sensibile, contraddistingue la condizione dell'uomo. Il Desiderio è quindi la dimensione prevalente della realtà umana; ma si tratta di quella forma particolare che esso assume come desiderio di riconoscimento. L'uomo contrappone a ciò che è dato ciò che non lo

è; desiderare significa innanzitutto sentire “la presenza di un’assenza”, cioè agire in funzione di qualcosa che non c’è, e negare ciò che c’è per ottenere questo qualcosa. La presenza dell’uomo nel Mondo naturale è in un qualche modo, nel suo immediato significato pratico e conoscitivo, una testimonianza della negatività. L’uomo si *sa* tale soltanto *desiderando*, e desidera sempre a prescindere da ciò che è ed in funzione di ciò che non c’è. La negatività dell’azione trasformatrice che contraddistingue l’uomo testimonia la sua irriducibilità all’esistenza naturale pura e semplice. Lo Spirito, o, nella terminologia hegeliana, il Sé (*Selbst*), esprime proprio la necessità di una sintesi più alta, che possa ricomprendere e ricomporre la negatività dell’Azione umana all’interno della natura, come momento del divenire dello Spirito. Si tenga presente che, nella riflessione kojèviana è presente una forte istanza storica (o storicista), accresciuta anche dalla drammatica esperienza che il periodo in cui vive ha consegnato alla Storia. Egli, in polemica con Strauss, arriverà a sviluppare la sua idea di *fine della Storia*, attraverso una lettura «vertiginosa» di Hegel<sup>61</sup>.

La Dialettica, dunque, in Kojève, viene riscoperta mediante l’analisi e la descrizione delle dinamiche di riconoscimento tra soggetti viventi e autocoscienti. Il significato fondamentale della Dialettica è inseparabile dall’interpretazione della realtà umana come *desiderio di un desiderio*, cioè come azione volta al riconoscimento e alla negazione della datità naturale. Cogliere il suo senso vuol dire cogliere il valore “antropogeno” (cioè generatore dei contenuti della vita umana) di tutta questa dinamica. L’autocoscienza, che ha una certezza soggettiva assoluta, desidera il desiderio di un altro. Essa, cioè, trova la sua verità soltanto qualora il suo desiderio venga riconosciuto da un altro desiderante, quando un’altra autocoscienza

---

<sup>61</sup>«Tutto il travaglio del *negativo* che agiva in essa - scrive al riguardo A. Gnoli - ovvero la lotta, il sangue, le rivoluzioni, avrebbe infine condotto alla realizzazione dello Stato universale e omogeneo, alla saggezza che avrebbe preso il posto della filosofia, e a un individuo pienamente soddisfatto, contento anche se non felice» [A. GNOLI, *Kojève, l’occulto maestro del ‘900*, cit., p. 259].

riproduce al suo interno quella dinamica per la quale essa si pone a se stessa come un valore assoluto. Qui assoluto significa al di sopra della vita biologica, oltre cioè la datità dell'immediatezza naturale. L'autocoscienza deve trovare il suo "Sé" in un altro essere desiderante, riconoscerlo e volerlo come tale al fine di esserne a sua volta riconosciuta. Non può realizzarsi se non mediando i bisogni vitali con questa consapevolezza, che è soprattutto un agire.

A questo livello, il sistema kojéviano s'intreccia ancor di più alla speculazione hegeliana, sviluppando una fortissima riflessione sull'*antropologia* della modernità: in essa, infatti, viene introdotta la dimensione storica, che è inevitabilmente il prodotto di quel bagaglio, da cui non si separerà mai, che è costituito da Hegel. La Storia qui declina tutte le categorie più antropologiche, dalla libertà alla temporalità e alla morte, dalla Religione alla trascendenza e alla lacerazione tra mondano e assoluto, nell'oscillazione costante tra i due poli ossessivi della Filosofia, l'Uomo e Dio. Tanto più che, secondo il pensatore russo, quando Hegel parla di *uomo* ha in mente quello della tradizione prefilosofica giudaico-cristiana, l'unico soggetto in cui non si consuma il dramma dell'identità con la natura, tipica della tradizione pagana, ma si esprime la lotta della negatività, la tensione all'opposizione:

l'Uomo - afferma Kojève - differisce *essenzialmente* dalla Natura, e non solo nel pensiero, ma per la sua stessa attività. La Natura è, nell'Uomo e per l'Uomo, «peccato»: egli può e deve *opporlesi e negarla* in sé medesimo. [...] In quanto le si oppone e la nega, ne è indipendente, è autonomo o *libero*.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., p. 154. L'autore, tra l'altro in nota fornisce un breve quadro dei tentativi di produrre una filosofia che si muovesse in questa direzione prima dell'avvento di Hegel: «Di fatto - scrive - Hegel fu preceduto su questa via da Descartes (primo tentativo di filosofia cristiana), Kant e Fichte (filosofi cristiani per eccellenza). Ma tutti e tre quei tentativi di filosofia antropologica fallirono perché i loro autori non seppero abbandonare l'idea tradizionale (e, in ultima analisi) "pagana" o "naturalistica": Identità! dell'immortalità dell'Uomo o dell'"anima". - Per le sue nozioni di "monade" e di "ragion sufficiente", Leibniz è un precursore della nozione hegeliana dello Spirito, ossia della *totalità* a

Di conseguenza, dal momento che Kojève considera la libertà come un fatto, che non può essere dedotto da alcun preambolo antropologico, ontologico o scientifico, l'uomo, che ora si riconosce ateo, la scopre nella propria medesima finitezza, che diviene l'espedito propulsivo alla sua opposizione al Mondo della Natura e alle sue leggi. È questo il momento decisivo in cui, divenuto «straniero» all'interno della Natura, egli crea proprio all'interno di essa un nuovo Mondo, quello *storico*, in cui non è più un mero essere naturale dato (o un rappresentante qualsiasi di una "specie" immutabile data), ma «è creato, e si crea, come individuo unico nel suo genere»<sup>63</sup>.

Sembra essere questo il nucleo speculativo realmente interessante delle lezioni kojèviane sulla *Fenomenologia dello Spirito*. Queste, assolvono certamente alla loro funzione accademica, offrendo evidentemente all'uditorio una lettura di Hegel ed una pista interpretativa della sua prosa così difficile per un lettore ingenuo. Ma non solo. Attraverso le pagine hegeliane, che, per dirla con Lapouge, Kojève «occupa come si occuperebbe un territorio»<sup>64</sup>, le sue lezioni all'École Pratique des Hautes Études sulla *Fenomenologia dello Spirito* espongono principalmente la riflessione di Kojève stesso, tanto che qualche interprete si è spinto fino ad affermare che in esse il raffinato pensatore russo si celi sotto lo pseudonimo di Hegel<sup>65</sup>.

---

un tempo "soggettiva" e "oggettiva". Ma egli non vide la differenza essenziale tra la Natura e la Storia, e in lui non c'è nessun'antropologia propriamente detta (esplicita). - Quanto allo stesso Hegel, egli non riuscì a *conciliare* la sua antropologia ("dialettica") con la filosofia tradizionale ("identica") della Natura. Si rifiutò a ragione di applicare all'Uomo le categorie "naturalistiche" dei Greci e rinunziò alla loro pseudo-antropologia; ma abbandonò a torto anche la loro filosofia della natura, col tentar di applicare all'*insieme* del reale (sia umano che naturale) le sue categorie dialettiche, le quali sono di fatto specificamente ed esclusivamente antropologiche» [Ivi, pp. 153-154 (n. 1)].

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Cf. G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, cit. p. 233.

<sup>65</sup> Patri scriveva che «[...] sotto lo pseudonimo di Hegel, l'autore espone una sorta di pensiero personale» [A. PATRI, *Dialectique du maître et de l'esclave*, in *Le Contrat social*, 4, 1961, pp. 231-235]. Ed è interessante notare che nella copia personale di Kojève accanto a questo passo compare la glossa «Bien vu» [copia custodita presso la biblioteca kojèviana, ora in catalogazione presso la BNF di Parigi]. Più recentemente scrive Filoni: «nelle mani di Kojève, Hegel è stravolto: le sue lezioni istituiscono una sorta di "gioco della seduzione", magistrale

In questi termini, sembra ormai chiaro che, ferma restando l'affinità con Hegel, tuttavia, sul fondo della speculazione kojèviana vi sia un nucleo tutto originale: l'«ossessione dell'idea di Dio», ad esempio, è presente in Kojève sin dagli anni della gioventù, allorquando, non conoscendo ancora il pensiero del tedesco, si lascia affascinare dal «radicalismo» di un certo buddhismo, nel quale vede «l'unica religione atea», che prima abbraccia, ma che ben presto abbandonerà<sup>66</sup>. Secondo alcuni studiosi, sarebbe proprio questa (la

---

per intelligenza, acume e faziosità. Al russo non interessa più di tanto la partitura originaria. Piuttosto rastituirne una sconcertante lettura, fondata sui concetti di “desiderio” e “riconoscimento”, di “lavoro”, di “morte”, senza dimenticare il nucleo rovente costituito dalla dialettica delle due figure del “Signore” e del “Servo” [...]: il *Novecento in Hegel*, questo diviene la *Fenomenologia* sotto la lente kojèviana» [M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 17]. In questo la distanza tra la lettura di Hyppolite e Kojève si divarica profondamente, non solo nello stile, ma soprattutto sotto il profilo più squisitamente ermeneutico. G. Fessard nota che quest'opera di Kojève, dal titolo evocativamente accademico è in realtà «tutto il contrario di un buon lavoro universitario» [G. FESSARD, *Hegel, le Cristianisme et l'histoire*, PUF, Paris 1990, p.274]. In Italia, Bobbio, non celando il proprio entusiasmo per il prodotto kojèviano, ne mette in evidenza la distanza abissale con quello di Hyppolite, che gli sembra muoversi nella *Fenomenologia dello Spirito* come un «fanciullo bendato»: «la differenza - scrive Bobbio - 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 commentare spiegandone i termini, i nessi oscuri e i riferimenti storici poco scoperti» [N. BOBBIO, *Studi Hegeliani*, in *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, p. 188]. Rossi, invece, sostiene l'esatto contrario: «Hyppolite è uno tra i maggiori interpreti di Hegel e, soprattutto uno dei più equilibrati, attenti e ermeneuticamente esatti [...]. 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 e obiettività, e frequenti forzature del testo [...]. Ci troviamo, evidentemente di fronte a un'interpretazione personalissima (per non dire del tutto arbitraria) della dialettica hegeliana [...] e, per quanto suggestive e simpatiche possano riuscire le pagine di Kojève, che abbiamo esaminate, pure, queste non hanno pressoché nulla a che fare né con Hegel né con la *Fenomenologia dello Spirito*» [M. ROSSI, *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 372-373]. Aggredire Kojève nella sua ermeneutica di Hegel, tuttavia, sembra ingeneroso e, secondo Vegetti, una sorta di «imbroglio culturale», perché, sebbene la cultura francese per circa mezzo secolo abbia avuto accesso ad Hegel attraverso di lui, tuttavia «Kojève non è un divulgatore di Hegel» [cfr. M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 30-34]. E d'altronde egli stesso precisa in una lettera a Tran-Duc-Thao che «il mio lavoro non aveva il carattere di uno studio storico; mi interessava relativamente poco sapere ciò che Hegel stesso abbia voluto dire nel suo libro; ho fatto un corso di antropologia fenomenologica servendomi dei testi hegeliani, ma senza dirne che quanto consideravo essere la verità, lasciando cadere tutto ciò che in Hegel mi sembrava un errore» [cfr. G. JARCZYK - P.-J. LA BARRIÈRE, *De Kojève a Hegel*, Albin Michel, Paris 1996, pp. 64-66].

<sup>66</sup> Cf. G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, cit. p. 236.

tensione all'ateismo in una costante interrogazione su Dio) la chiave di lettura del celebre commentario alla *Fenomenologia dello Spirito*<sup>67</sup>. Ma anche su questo specifico aspetto torneremo nel capitolo successivo. Occorre, ora, prima di comporre il quadro completo della riflessione sistematica di Kojève, introdurre l'ultimo elemento teorico, che egli trae dalla lettura della *Fenomenologia dello Spirito*, che è quello della Lotta per la vita e per la Morte (*Der Kampf auf Leben und Tod*), condotta per il puro prestigio, in vista cioè del Riconoscimento.

### *3.2. La Lotta a morte per il Riconoscimento*

Le autocoscienze ingaggiano una Lotta a morte: ciascuna di loro sa che il bisogno di essere riconosciuti dall'altro è loro essenziale quanto la vita stessa, che pure ne costituisce la condizione necessaria ma non sufficiente. Attraverso la nozione di *Riconoscimento* l'antropologia hegel-kojèviana si arricchisce e procede oltre. Il semplice ateismo, a cui abbiamo appena fatto cenno, infatti, abbozza soltanto i contorni della dimensione umana, che si limita ancora a fare i conti con un niente, che altro non è se non un "al di fuori dal mondo". La nozione di *Lotta* di puro prestigio, invece, riconduce questo niente perfettamente nel piano mondano, facendo posto all'attività dialettica del *Lavoro*.

Con l'ingaggiarsi della Lotta a morte ogni coscienza intende mostrare di tenere all'identificazione della propria *Begierde* da parte dell'altro più che alla sua stessa vita biologica. Alla fine, tuttavia, come risultato e verità ultima della Lotta mortale tra le autocoscienze, il Riconoscimento reciproco passerà attraverso la conservazione di

---

<sup>67</sup> Così secondo Filoni, che scrive: «egli vide in Hegel il più grande filosofo ateo, il cui pensiero si è fatto carico del "religioso" per portarlo a fondo. In altri termini, il religioso con Hegel si esaurisce convertendosi così in ateismo: un ateismo realizzato e definitivo. Non resta dunque che seguire le orme di Hegel: ripercorrere il cammino storico-ontologico che conduce all'ateismo, cioè *pensare religiosamente il superamento della religione*» [M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 81].

questa stessa vita. La morte, dal punto di vista dell'autocoscienza, è un puro fatto biologico, una negazione (astratta) che, come tale, non può soddisfarne il bisogno di Riconoscimento. Essa dev'essere rischiesta, ma non realizzata. Soltanto sapendo che l'altro sa, e riconosce, che l'uno ha rischiato la vita per affermare l'autonomia della soggettività, si troverà appagato il bisogno di Riconoscimento<sup>68</sup>.

La difesa della vita come tale situerà lo sconfitto su un gradino inferiore rispetto a quello della realtà dell'autocoscienza. La Lotta a morte produrrà, perciò, come risultato che l'uno avrà ridotto l'altro nel perimetro di un rapporto servile. Uno avrà dovuto sopprimere dialetticamente il lato autocoscienziale dell'altro. Il Servo, il vinto risparmiato, esiste ora come un essere-dato (cioè come un ente naturale) nella coscienza del Signore, perché dal suo punto di vista la conservazione della vita biologica è l'essenziale. La descrizione hegeliana della Lotta tra le autocoscienze per il Riconoscimento esibisce le qualità fondamentali del pensiero dialettico-fenomenologico, quali l'universalità della relazione e la centralità della negazione, laddove con questa s'intende la negazione della datità biologica a rischio della morte:

Con la sua scoperta della nozione di riconoscimento - afferma Kojève - Hegel si trova in possesso della nozione chiave di tutta la sua filosofia: attraverso l'analisi di questa nozione fondamentale si comprende tanto la connessione dei diversi elementi ed aspetti della dialettica hegeliana, quanto i reciproci rapporti tra gli scritti filosofici di Hegel.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> «Assegnando al riconoscimento un carattere fondativo - scrive M. Vegetti - Kojève si preoccupa di tradurre il valore posizionale che esso ricopre nel quadro della *Fenomenologia* nel modello in grado di raffigurare la genesi dell'universo politico-sociale. Inoltre commentando unicamente il primo capoverso della *Herrschaft und Knechtschaft*, e saltando di netto quanto segue [...], si produce l'effetto di una contrapposizione esistenziale di individuo a individuo che diverge decisamente dall'impostazione hegeliana» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 117].

<sup>69</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 163. Kojève aveva sin da giovane una forte inclinazione per la riflessione sistematica; quando poi incontrò la filosofia di Hegel vi scorse l'unico sistema valido per la comprensione della realtà, che tuttavia egli sentì il bisogno

Eppure si scopre immediatamente che il Servo non si riduce a mero dato, ma nell'atto stesso della Lotta egli cessa di essere mera vita naturale. Il Desiderio, la condizione per la quale ciò che sussiste viene negato per qualcosa che non c'è ancora, e del quale tuttavia si percepisce l'assenza, esprime il suo senso rivelatore proprio nella circostanza che l'uomo, per ottenere il riconoscimento del prestigio – il rischio della propria vita per il riconoscimento della propria autonomia attraverso un altro – si pone nelle condizioni di negare la sua stessa esistenza naturale. Il che porta Kojève a precisare che:

Affinché ci sia effettivo riconoscimento, e quindi, realtà oggettiva umana (giacché l'uomo è umano e, insieme, oggettivo, solo in quanto riconosciuto), occorre che uno dei due avversari acconsenta a riconoscere l'altro senza essere riconosciuto da lui: uno dei due deve sottomettersi all'altro.<sup>70</sup>

La dinamica stessa della Lotta porterà inevitabilmente alla vittoria dell'uno sull'altro: alla fine uno dei due, in preda all'angoscia per la propria morte, chiederà grazia al più forte, il quale diverrà Signore proprio nell'atto di accordargliela. Se, infatti, non lo facesse e disponesse della sua vita troncadola, egli sarebbe di certo vincitore, ma non già Signore, ovvero non avrebbe altri che lo riconoscano in quanto tale. In questo si performato il reciproco Riconoscimento tra Servo e Signore, che tuttavia si esprime nella loro disparità sociale: da una parte il Signore non troverà mai piena soddisfazione al suo Desiderio di Riconoscimento; dall'altra il Servo che, attraverso il suo lavoro di trasformazione delle datità naturali, ritrova i mezzi della sua

---

di aggiornare. Il suo lavoro ininterrotto si volse sempre in questa direzione, tanto che è stato scritto che «tutta la produzione filosofica kojèviana non è altro che un solo e medesimo libro – probabilmente un libro infinito» [M. FILONI, *L'uomo di un solo libro*, in A. KOJÈVE, *Introduzione al Sistema del Sapere*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 223].

<sup>70</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 163.

stessa libertà. Ed è qui che s'innescerà il ribaltamento della dialettica Signoria-Servitù, il cui approdo non è altro che la rivoluzione<sup>71</sup>.

La cosciente esposizione al rischio definitivo della morte ha, per la posizione interpretativa di Kojève, un significato dominante: attraverso di essa si esprime la coscienza della propria finitezza e mortalità da parte dell'uomo. È a partire da questo spunto che viene sviluppata un'assimilazione dei principali contenuti del pensiero hegeliano in una chiave ontologica, esistenziale ed in ultima istanza ateistica. L'origine dell'attività propriamente umana, della Storia, non è che nella presa di coscienza della propria finitezza. Questa coscienza, implicita nella Lotta fondativa della dialettica tra Servo e Signore, o meglio nella condizione che ne risulta, diviene esplicita nella coscienza del filosofo (Hegel) che sa che nulla sussiste fuori del tempo, che tutto deve manifestarsi attraverso di esso. Descrivere l'esperienza della coscienza vuol dire, di fatto, restituire il suo continuo movimento di trascendimento nella dimensione del tempo. La dialettica Signoria-Servitù, dominata dall'istanza del Desiderio, fonda la dimensione della vita propriamente umana e dell'uomo in quanto libero, singolo e storico. Ma questa identificazione della realtà umana non sarebbe possibile se non esprimendo il significato essenziale del contatto con la morte, contatto cui si espongono tanto il Servo quanto il Signore, prima di divenire tali.

Se il filosofo - scrive Kojève - vuole conseguire la Saggiezza, deve «guardare bene in faccia il Negativo e soffermarsi presso di esso». [...] Hegel dice che questo «soggiorno» presso il Negativo è la «forza magica la quale traspone il Negativo in Essere-dato». Allude a quella che per lui è la nascita dell'Uomo nel mondo. Invero, è nella Lotta che l'Uomo crea il suo essere umano, trasformando così, come per «magia», il Niente che egli è, e che si manifesta a

---

<sup>71</sup> Cfr. D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., pp. 342-343.

lui e mediante lui come morte, nell'*esistenza* negatrice del combattente e del lavoratore, creatori della Storia. Solo tale «soggiorno» presso la morte *realizza* la Negatività e la inserisce nel Mondo naturale sotto forma di *essere* umano.<sup>72</sup>

L'uomo, in definitiva, designa una qualità radicalmente estranea a quella dell'ente naturale proprio nella misura in cui prende coscienza della sua mortalità ed agisce (ovvero *nega*) affermando la propria finitezza nel tempo. È a questo livello che la sua essenza si produce come storicità e temporalità.

Partendo da questi stessi spunti Hegel, nella lettura proposta da Kojève, sviluppa quella che potremmo definire come un'ontologia della finitezza *ante litteram*, caratterizzata dalla comprensione autonoma della realtà umana, in piena sintonia con il futuro pensiero heideggeriano, o esistenzialista in senso lato<sup>73</sup>. La descrizione della realtà umana e del Mondo storico si fonda sulla messa al bando di ogni aldilà, di qualsiasi nozione di una realtà trascendente. L'unica alternativa, infatti, nella Lotta tra le autocoscienze, è quella tra una morte naturale pura e semplice e la vittoria di un'autocoscienza sull'altra, con il relativo innescarsi della dialettica tra il Servo e il Signore. All'uomo dato, inteso cioè come essere ancora naturale, passivamente "immediato", si contrappone adesso - sia come Servo che come Signore - il soggetto consapevole del mondo storico, il

---

<sup>72</sup> A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., p. 171.

<sup>73</sup> In effetti, alcuni interpreti sono profondamente convinti che l'esistenzialismo abbia un debito strutturale nei confronti dell'hegelismo. Padre D. Dubarle, ad esempio, affermava che Sartre, influenzato da Husserl e Heidegger, sia stato «in fin dei conti determinato ancor più da Hegel» [D. DUBARLE, *La philosophie française depuis 1940*, in *La vie Intellectuelle*, 1, 1945, p. 158]. E nel 1946, R. Verneaux, afferma ancora più esplicitamente che: «Hegel domina le principali correnti d'idee contemporanee. Da qui discendono in linea, per così dire, collaterale il materialismo dialettico e l'esistenzialismo». Onde poi precisare che quest'ultimo non è altro che «un *disinganno d'un hegeliano* che, pur ossessionato dall'idea del Sapere assoluto e pervaso dalla nostalgia del sistema, scoprendo l'esistente e trovandolo irriducibile, conserva abbastanza lucidità per comprendere che questo contingente è sommamente interessante e importante». E conclude che l'esistenzialismo, «non essendo altro che una crisi *interna all'hegelismo*, può interessare solo gli hegeliani - o degli antihegeliani rimasti hegeliani» [R. VERNEAUX, *De l'Absurde*, in *Revue de Philosophie*, num. unico, 1946, pp. 165-178].

portatore di valori umani come il prestigio, il lavoro, il progetto, per i quali è valsa la pena di rischiare la vita<sup>74</sup>.

Rischiare la vita, o negare la sopravvivenza, per Kojève, significa in realtà negare Dio stesso. Infatti, dire che l'uomo, il quale effettivamente "trascende" la natura nella misura in cui la nega (mediante l'Azione), tuttavia, si *annienta* non appena si situa al di fuori di essa, morendo come animale, significa dire che non c'è nulla al di là dello stesso Mondo naturale.

Il Mondo non naturale, trascendente o divino, allora, non è in realtà nient'altro che il mondo 'trascendentale' dell'esistenza *storica e umana*. L'esistenza umana ha un valore trascendentale perché introduce l'Azione *negatrice* ed il suo elemento, la temporalità, all'interno della quieta ciclicità della vita biologica. Questo mondo "trascendentale", che l'uomo ha realizzato, non può tradursi in una trascendenza se non a condizione di perdere il suo medesimo carattere fondamentale: quello di essere finito, in quanto esposto alla temporalità.

È proprio quello che avviene con il Cristianesimo. Hegel, come abbiamo già detto, ha preso le mosse dall'antropologia implicita nella tradizione prefilosofica giudaico-cristiana: se l'azione umana si configura come un fatto estraneo al mondo naturale, allora la libertà umana non sarà altro se non un dato negativo e negatore di fronte ad un universo perennemente uguale a sé e statico.

Tuttavia, a differenza della teologia cristiana, Hegel pone e descrive questo Uomo come finito in se stesso e per se stesso nel tempo. Il tempo, cioè, come dimensione autosufficiente ed esaustiva, tale da conglobare l'essenza stessa dell'uomo, è lo stesso Mondo storico creato dall'azione umana, in quanto ha un inizio ed una fine.

---

<sup>74</sup> D'altronde, Kojève arriva a definire l'essere umano come «una morte differita, o un'affermazione del Niente mediante la negazione del dato, oppure la *creazione*». Ed è per questo che il suo essere si distingue dall'essere della Natura: questo è immediatamente dato; quello, determinando specificamente se stesso «al contrario esiste umanamente solo in quanto sopprime dialetticamente o media tale immediatezza naturale mediante l'azione negatrice» [A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit., p. 172].

Fine che peraltro coincide con lo stesso Sapere di questo Mondo storico.

Nella filosofia hegeliana, l'Azione umana, nel suo apparire tale, è essenzialmente mortale. Più precisamente: il senso proprio dell'azione umana, la sua universalità che tuttavia resta particolarità, si trova sempre a partire dal contatto estremo con la morte, con la finitezza. E questo è l'aspetto che Kojève considera determinante nello sviluppo dialettico della *Fenomenologia dello Spirito*.

Così, quasi senza accorgercene, siamo transitati dalla domanda alla risposta. Abbiamo attraversato il mare dell'immediatezza dell'Essere sul vascello della negatività, cullati e spesso sballottati dalle onde della diade tempestosa Soggetto-Oggetto. Kojève, nocchiero impavido, mascherato da Hegel<sup>75</sup> ci ha guidato fino al lido dell'autocoscienza che, nella Lotta e nel Lavoro, riscopre e accoglie la sua stessa finitezza, rivelandosi creatrice di un nuovo mondo all'interno della dimensione naturale, ovvero la Storia.

Sono stati ormai tutti rivelati i nuclei teorici che costituiscono la riflessione autenticamente sistematica di Kojève: Ateismo, Morte, Azione e Negazione, Desiderio, Storia e Sapere. Non ci resta altro, allora, che procedere nell'analisi di ciascuno di essi e prendere atto del loro mutuo possesso.

---

<sup>75</sup> Vegetti conclude la questione affermando senza esitazione: «Non esiste Kojève “fuori” da Hegel, ma neppure “dentro” a Hegel; il suo profilo s'inscrive tra l'ordito del suo proprio pensiero e la trama dell'interpretazione, mimetizzato in un sapere che spinge Hegel oltre di sé» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 34].

## TERZO CAPITOLO

### L'ateismo e/è l'interrogazione filosofica

#### 1. Alla ricerca di una religione atea

##### 1.1. *L'ossessione di Dio*

Per poter definire correttamente il perimetro entro cui si sviluppa il pensiero di Alexandre Kojève, occorre fare preliminarmente un piccolo passo indietro rispetto a quanto guadagnato fino ad ora, sia da un punto di vista biografico sia sotto il profilo più squisitamente teoretico.

Torneremo, pertanto, al 1931, anno in cui il giovane pensatore russo, che non era ancora trentenne e non aveva ancora subito il fascino del sistema hegeliano, s'interrogava sulla natura della religione, in un manoscritto (redatto in russo) intitolato *L'Ateismo*. In esso egli definisce, attraverso la questione religiosa, i contorni della dimensione umana e le sue condizioni di sviluppo.

Scopriremo che in questo scritto giovanile sono già presenti con una certa consistenza alcune delle intuizioni dell'antropologia kojéviana, che prenderanno una forma più compiuta e raffinata nel corso degli anni dedicati alle lezioni hegeliane.

In un'intervista concessa ad A. Gnoli nel giugno del 2002, in occasione del centenario della nascita di Kojève, Nina Ivanoff, compagna del pensatore russo negli ultimi trent'anni della sua vita, ne descrive il rapporto con Dio in termini di una «ossessione tale da spogliare la teologia del suo carattere divino». Ed in questa direzione, secondo la signora Ivanoff, deve essere interpretato il suo interesse per Hegel, nel quale «vide il più grande filosofo ateo»<sup>1</sup>. Avremo

---

<sup>1</sup> A. GNOLI, *Kojève. Un hegeliano tra le tragedie del Novecento*, in "La Repubblica", 04.06.2002, p. 27. L'affermazione non stupisce M. Filoni, il quale sostiene che l'interpretazione kojéviana di Hegel si presenti come «l'immagine speculare atea di

modo di vedere, lungo il corso di questo capitolo, come la tensione kojèviana all'ateismo si configuri alla stregua di un filo di Arianna nel suo percorso di ricerca, che non solo si volge verso Dio, ma si spinge verso quell'ulteriorità rispetto all'uomo, che solo nell'alveo della finitudine può essere esperita e che, proprio per questo, costituisce il nucleo centrale della riflessione antropologica di Kojève.

Una sera, a cena con G. Fessard, H. Bouillard e E. Ortigues, che per quindici anni frequentarono casa sua, il nostro filosofo, spiegando ai commensali che pensatori come Sartre, Weil e Merleau-Ponty non avrebbero mai potuto comprendere fino in fondo il suo pensiero, argomentava questa sua affermazione sostenendo semplicemente che non erano teologi. Egli, infatti, era convinto che il passaggio dalla teologia alla Saggezza non teologica fosse l'elemento indicativo della fine della Storia, che non era altro se non la fine della stessa teologia.

L'Uomo, nel pensiero di Kojève, si connota come un essere il cui senso dimora nell'avere una o più divinità; il farsi uomo o spirito di Dio (così come avviene ad esempio nel Cristianesimo) sancisce di fatto la fine stessa della Storia: pensare ad un Dio sulla terra implica ormai pensare ad un Dio ateo<sup>2</sup>.

Figlio di un popolo, quello russo, da qualche studioso definito «il popolo del fine ultimo» per la sua spiccata vocazione metafisica<sup>3</sup>, ed educatosi all'ombra di pensatori fortemente religiosi, quali F. Dostoevskij e V. Solov'ëv, il nostro Kojève a buon diritto può ritenersi, per usare le parole di J. Taubes, «membro di una nazione apocalittica»<sup>4</sup>. Egli, tutto intriso della tensione teandrica di quella cultura, da sempre era naturalmente votato ad una speculazione di

---

un'interpretazione religiosa» [M. FILONI, *Prefazione*, in A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, a cura di E. Stimilli e M. Filoni, Quodlibet, Macerata 2008, p. 9].

<sup>2</sup> Cfr. E. ORTIGUES, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, pp. 75-83.

<sup>3</sup> Cfr. BERDJAËV, *L'idea russa: i problemi fondamentali del pensiero russo*, Mursia, Milano 1992.

<sup>4</sup> J. TAUBES, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996, p. 76.

natura teologica, tanto che finisce per dedicare la sua tesi di dottorato, discussa ad Heidelberg sotto la guida di K. Jaspers nel 1926, proprio al pensiero di V. Solov'ëv. In essa (che constava di un ponderoso testo in tedesco dal titolo *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's*) viene affermato il superamento della metafisica religiosa, attraverso il dissolvimento della divinità nella Storia.

Questo, a ben vedere, costituisce il nodo teorico attorno al quale si svilupperà tutta la riflessione di Kojève: la sua maggiore ambizione, in effetti, è quella di fondare un sistema filosofico razionalistico e ateo, sul modello di quello hegeliano, il cui centro sia costituito dall'Uomo. Ed a questa missione indirizzerà i suoi sforzi intellettuali per tutto il corso della sua vita. L'idea di Dio, seppur così presente, tuttavia è contemplata solo in relazione all'essere umano stesso.

Nella rielaborazione della corposa tesi di dottorato per una pubblicazione più agile in lingua francese (redatta semplicemente a fini accademici<sup>5</sup>), Kojève aggiungerà un breve commento sul carattere prevalentemente teista e cristiano dell'antropologia di Solov'ëv, nella quale l'uomo è considerato sì come un assoluto, ma soltanto nella misura in cui è un *secondo* assoluto, che può esserlo soltanto in relazione al *primo*, ovvero Dio:

c'è forse meno modestia - scriverà allora Alexandre Kojève - ad attribuire all'uomo il sedicente ruolo secondario che gli attribuisce

---

<sup>5</sup> A Parigi, infatti, dove si era trasferito nel 1926, il suo titolo di dottorato tedesco non verrà mai riconosciuto. Seguendo i consigli dell'amico Koyré, allora, Kojève rivisiterà il testo della sua dissertazione dottorale, snellendolo e conferendogli un maggiore rigore filologico, al fine di presentarlo alla sezione di scienze religiose dell' École Pratique des Hautes Études. Qui, potendo contare sull'appoggio dell'amico, che dal 1930 è *directeur d'études* della quinta sezione di scienze religiose, ottiene, nel gennaio del 1933, il titolo di *élève diplômé* [cfr. M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 148].

Solov'ëv all'interno del suo pensiero teista, che non di assegnargli il primo posto in un sistema ateo.<sup>6</sup>

Nel suo sistema ateo, infatti, egli assegna il primo posto all'uomo, perché lo libera dal grave peso di un'idea di Dio ingombrante, quale quello rivelato delle religioni monoteiste Occidentali. Spoglia, inoltre, il concetto di divinità dall'impersonalità inafferrabile, tipica delle religioni pagane, senza però ridurlo a mera assenza, come avviene ad esempio nel Buddhismo. Per Kojève, Dio è tutto ciò che è altro: rimanda, cioè, a quella ulteriorità, tanto rispetto all'uomo quanto rispetto al suo mondo, che ha un senso solo se la si pensa in negativo.

La sua riflessione si muove, dunque, attorno a tre nuclei principali: l'uomo; il mondo in cui è l'uomo; tutto ciò che è al di fuori di esso. Ma questo "al di fuori", come avremo modo di vedere, è un fenomeno peculiarmente religioso, che implica, secondo Kojève, che ogni uomo sia *primariamente* religioso. Questi, infatti, di fronte alla propria finitudine prende coscienza di sé e, al contempo, dell'altro da sé, nonché della propria morte. La *mortalità*, che attraversa l'essere umano in ogni istante della sua esistenza, esponendolo ad un'alterità irriducibile allo stesso, assurge nella riflessione kojèviana a categoria cardine della teoria della libertà individuale: presa coscienza, infatti, della possibilità di morire e di poter gestire la propria morte, attraverso il suicidio, l'uomo si scopre libero ed esercita la sua libertà nell'atto stesso in cui afferma la propria vita, pur potendo disporne fino alla morte.

La libertà, infatti, nel pensiero di Kojève assume i connotati di un *fatto*. Non è nulla, cioè, che debba essere dimostrato a partire da preamboli filosofici o antropologici, bensì è un dato incontestabile,

---

<sup>6</sup> A. KOJEVNIKOFF, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in *Revue d'histoire et philosophie religieuses* XIV, 6, 1934, pp. 534-554 e XV, 1-2, 1935, pp. 110-152 (cit. p 125).

un nucleo apodittico da cui semmai occorre far partire ogni indagine di natura filosofico-antropologica.

Questi costituiscono i nuclei teorici fondamentale della riflessione di Kojève, per come si sviluppa nelle pagine dell'opera giovanile, intitolata appunto *L'Ateismo*<sup>7</sup>. Sembra interessante, allora, seguire il percorso di questo scritto, onde recuperare tutte le intuizioni e i concetti, che abbiamo appena introdotto generalmente, anche laddove essi si mostrino ancora appena abbozzati o non pienamente sviluppati.

## *1.2. Tra teismo ed ateismo.*

Secondo quanto lo stesso Kojève scrive in una nota, nell'ultima pagina del manoscritto, il testo de *L'Ateismo*, ben lungi dal costituire un'opera conclusa, rappresenta piuttosto soltanto il primo capitolo di un lavoro ben più ampio di carattere sistematico<sup>8</sup>, che per tutta la vita egli cercò di portare a compimento senza riuscirvi. In effetti, tutto il suo sforzo speculativo si delinea come una tensione indefessa al *sistema*, la filosofia in generale è per Kojève da intendersi come un Sapere sistematico, tanto che arriva ad affermare:

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.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Di questo scritto oggi possiamo disporre: del manoscritto originale in russo, redatto a Parigi in poco più di tre mesi fra l'estate e l'autunno del 1931; di un'edizione francese, curata dalla compagna di Kojève, Nina Ivanoff (Gallimard, 1998); e di una recentissima traduzione italiana di C. Zonghetti, edizione a cura di M. Filoni e E. Stimilli (Quodlibet, 2008), della quale ci serviremo nella nostra analisi.

<sup>8</sup> «Questo libro - scrive nella nota 219 - è solo un 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. Filosofia dell'esistente: 1. Scienza, 2. Attitudine attiva, 3. Estetica ed Etica, 4. Religione e Mistica; III. Filosofia della filosofia» [A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, cit., p. 153].

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 142 (n. 195).

Il punto di partenza della filosofia dell'ateismo è costituito dall'interrogazione circa il paradosso, incarnato nel buddhismo, della possibilità di una religione ateistica. È comunemente risaputo che in questa religione generalmente non è prevista la presenza di una divinità trascendente, ma il percorso di fede è rivolto principalmente alla ricerca di un'universalità ritmica all'interno dell'individuo stesso, che lo rende capace di raggiungere l'armonia con la legge dell'intero universo di cui egli stesso fa parte (*Dharma*).

Secondo il raffinato pensatore russo, tuttavia, il paradosso che si cela sotto l'affermazione di una religione ateistica è solo apparente, a patto che si calibri correttamente la nozione di "ateismo":

se con ateismo - precisa Kojève - è da intendersi la negazione di Dio, il concetto di «religione ateistica» può avere ragion d'essere, a patto d'intendere la religione in senso alquanto lato.<sup>10</sup>

In queste righe non solo è contenuta la tesi di fondo di tutta l'opera, ma si esprime l'intento programmatico dell'intera riflessione kojèviana, che da partendo dall'interrogazione su Dio conduce fino alla fine della Storia, attraversando ed utilizzando la lezione fenomenologica di Hegel, impossessandosene e ruminandola fino a renderlo quasi indistinguibile dalla sua propria.

Ora, se, come appena affermato, l'ateismo è la *negazione di Dio*, il primo rilievo mira a precisare quale sia la natura e quale l'oggetto di questa negazione. Negazione di Dio significa, qui, niente più che la semplice negazione dell'*esistenza* di Dio, non già della sua esistenza fisica (prerogativa peculiare degli uomini, degli animali e delle cose di questo Mondo), bensì della sua esistenza intesa in termini di *sostanzialità*. Di modo che tale negazione non ne escluda la mera presenza, ma neghi ogni altro possibile attributo della

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 21.

divinità. In questi termini Dio, che si configura adesso come Nulla, è del tutto privo di ogni genere di *qualcosità*: non è *qualcosa*, ma *Nulla*.

Diremo che ogni qualcosa - spiega Kojève - è l'essere e ogni essere è qualcosa, laddove il nulla, che da tali qualcosa è diverso, è il non-essere; il qualcosa esiste, il nulla no. E allora, negando che Dio sia qualcosa, l'ateismo ne nega l'esistenza, laddove chi professa una qualunque religione non ateistica ne afferma l'esistenza.<sup>11</sup>

In questo senso, dunque, tra l'essere (il qualcosa) e Dio (il nulla) non possono esserci rapporti di sorta, non avendo i due termini niente in comune: e cosa mai potrebbe aver in comune, se il primo esiste, mentre il secondo no? E, di conseguenza, non se ne potrebbe neanche dire nulla, per il semplice motivo che non ci sarebbe nulla da dire. Insomma per l'ateo la negazione di Dio è «radicale e semplice»: Dio non esiste!

Eppure già a questo livello Kojève comincia ad insinuare alcuni elementi di carattere dubitativo, spiegando che per l'uomo ateo Dio non esiste, esattamente allo stesso modo in cui non esiste per le cose naturali, come, ad esempio, per una pietra.

Solo che - precisa immediatamente - la pietra (è l'ateo ingenuo, in caso esista) non sa che Dio non c'è, mentre l'ateo sì. Per analogia non vedo il tavolo, oppure vedo che il tavolo non c'è. Dunque l'ateismo presuppone il teismo?<sup>12</sup>

A questo punto, per capire se sia possibile una religione ateistica, occorre trovare una declinazione del termine *religione* che riesca a rendere conto contemporaneamente tanto del teismo quanto

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 26 (n. 10).

dell'ateismo. Ecco perché, pur non proponedone una fenomenologia dettagliata, Kojève sente il bisogno di partire da una religione che esiste realmente e che è comunemente considerata ateistica, come il Buddhismo, al fine di comprendere se essa possa essere considerata alla stregua di un ateismo in senso radicale. E lo stesso filosofo ci fornisce le coordinate programmatiche della sua analisi:

Ovviamente - precisa in nota al suo scritto - l'analisi del buddhismo è possibile soltanto sulla base di una fenomenologia della religione in genere. È mia opinione, pertanto, che tale fenomenologia non possa essere data sulla base della pura *Wesensschau*, essa deve insorgere gradualmente dall'analisi delle religioni di fatto. La giusta via per una ricerca sarà: 1) analisi preliminare delle religioni storiche atta a fornire materiale per la fenomenologia dell'impostazione religiosa in quanto tale; 2) fenomenologia della religione in genere; 3) analisi completa e ragionata delle religioni storiche sulla base della fenomenologia del fenomeno religioso.<sup>13</sup>

Tracciato il piano d'azione, il pensatore di origini russe affronta la questione di petto. Nella terminologia kojèviana la negazione degli attributi divini non implica necessariamente la negazione di Dio stesso, dal momento che comunque, anche privo di attributi, Dio sarebbe qualcosa piuttosto che nulla. Questa è esattamente la posizione del teismo puro, secondo il quale non si potrebbe aggiungere nulla al fatto che Dio è qualcosa, se non che è qualcosa di diverso da me. Precisazione indispensabile per evitare di cadere nel *solipsismo*, che Kojève considera un atteggiamento artificiale e sostanzialmente assurdo, capace di affermare solo l'*io* senza alterità, fino a confonderlo con Dio stesso. In realtà, spiega il raffinato russo,

---

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 26-27 (n. 12).

«io e non-io sono perfettamente e ugualmente autentici: l'uomo è dato a se stesso non nel vuoto, ma nel mondo»<sup>14</sup>.

La differenza, dunque, tra un teista puro e un ateo sta nel fatto che, mentre quello afferma l'esistenza di un qualcosa privo di attributi (che chiama Dio), questo invece nega tale possibilità. D'altronde, poiché sia l'io che il non-io (inteso come mondo esterno) sono qualcosa di caratterizzato e qualificato, il teista puro recupera Dio individuando un ulteriore qualcosa non qualificato. E, non essendo possibile una molteplicità di qualcosa non qualificati (o almeno non sarebbero distinguibili gli uni dagli altri, secondo una semplice applicazione del *principio degli indiscernibili*), si può concludere, secondo Kojève, che il teismo puro sia essenzialmente un monoteismo.

A questo punto, l'ateismo sembra configurarsi come l'antitesi al teismo puro:

tutto ciò - argomenta Kojève - che per il teista confluisce in qualcosa di omogeneo e privo di attributi, l'ateo, senza differenziarlo e senza modificarlo, lo precipita nell'abisso del non-essere.<sup>15</sup>

Appare chiaro che la diatriba, innescatasi tra i due, in questi termini sia di natura logica, psicologica, finanche ontologica, ma certo non religiosa. Dal punto di vista strettamente religioso, infatti, le differenze evidenziate da Kojève non distinguono il teista puro dall'ateo. Affinchè il discorso acquisisca carattere specificamente religioso, bisogna considerare che in effetti il teista puro non è mai realmente esistito, non in termini di *Homo religiosus*. Questi, riconosce oltre all'io e al mondo un qualcosa dotato di uno o più attributi (dunque qualcosa qualificato) e lo chiama *Dio*; per l'ateo,

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 29-30.

invece Dio non c'è. L'io e il mondo sono essi stessi qualcosa di qualificato, così come Dio, la differenza tra di essi allora si gioca tutta dalla parte degli attributi che li qualificano. Se l'ateo negasse semplicemente gli attributi che fanno di questo qualcosa Dio, allora egli coinciderebbe con il teista puro, anzi, si potrebbe affermare più precisamente che il puro teismo non sarebbe altro che una forma di ateismo. L'unica cosa, in effetti, che hanno in comune il teista puro e quello qualificativo è che per entrambi Dio è un qualcosa, sebbene "semplicemente non qualificabile" per l'uno e qualificato (spesso "omni-qualificato") per l'altro. L'ateo, invece è colui per il quale Dio non è (o è nulla).

### *1.3. "Dio non è non-Dio": la datità di Dio fuori dal mondo*

Il discorso teistico incontra una difficoltà, a questo livello, che produrrà una certa distanza tra il teismo qualificativo e quello puro, nonché una frattura radicale tra il teismo e l'ateismo. Se Dio, in effetti, è un qualcosa, sia esso qualificato o inqualificabile, di conseguenza sarà soggetto al *principio di non contraddizione*, nella formula "A non è non-A". Sostituendo 'A' con 'Dio', si otterrà un'affermazione tautologica del tipo "Dio non è non-Dio", che, a ben vedere, per il teista qualificativo potrà assumere in modo del tutto equivalente la formulazione "Dio non è l'uomo" o "Dio non è il mondo". È qui che si divaricano le posizioni del teista e dell'ateo:

si scopre con ciò - argomenta argutamente Kojève - che dietro la tautologia "Dio non è non-Dio" si cela un significato positivo: altrimenti non ci sarebbe differenza tra questa affermazione e l'affermazione "A non è non-A", o "l'oro non è non-oro". Per il

teista tra il mondo e Dio c'è una differenza specifica che non c'è per l'ateo, giacché per quest'ultimo Dio non esiste.<sup>16</sup>

Questo particolare significato positivo della tautologia, di cui parla Kojève, che è assicurato dal fatto che la differenza che intercorre tra l'io e il mondo (ed in generale tra le cose del mondo fra di loro) non è la medesima di quella che intercorre tra Dio e il mondo, tuttavia ancora non è per nulla chiaro. Per far luce su questo passaggio chiave dell'ateismo kojéviano, è necessario, dunque, riuscire a sciogliere la tautologia appena introdotta: “Dio non è non-Dio”.

Il nucleo centrale di questa è il “non è”, che segna la differenza specifica tra Dio e il mondo. Essa, pur essendo evidente per il teista, risulta invece del tutto sconosciuta all'ateo, per il quale ovviamente Dio non esiste. È questo il momento in cui la domanda “che cosa è Dio?” esige urgentemente una risposta.

Nella datità (ovvero nel darsi) del sé e del mondo si produce una comunanza manifesta dei due termini (*sé* e *mondo* per l'appunto), che è sancita da un rapporto che, malgrado le diverse e varie forme di datità dell'io e dell'ambiente (inteso in senso lato come altri individui o anche mondo della natura in generale), si configura come un'inevitabile interazione, ovvero una relazione di reciproca influenza, tanto che Kojève utilizza, qui, il termine *datità*, volendo indicare con esso il darsi reciproco dell'uomo all'ambiente e dell'ambiente all'uomo. Tale rapporto di reciproca influenza non può esaurirsi nella mera fisicità, ma si esprime anche attraverso la fruizione di tipo estetico, nonché nella sfera emotiva e mediante la conoscenza. Questo connubio interattivo, che sancisce l'estraneità di Dio (infatti, Dio inteso come ciò che “al di fuori del mondo” non si dà in questa relazione), può essere, secondo Kojève, sintetizzato nella formula “l'uomo nel mondo”.

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 39.

In esso lavora a pieno regime il medesimo *principio di non contraddizione*, secondo il quale “l’oro non è non-oro”, oppure “l’io non è il non-io”, laddove il non-io individua esattamente il mondo (inteso come insieme di ambiente, natura e società, ma anche di matematica, paradossi e fantasia):

La parola interazione - precisa Kojève - va intesa nel suo senso più lato. Il mondo mi è affine non soltanto perché esiste per me (*die Welt des Zuhandenen* di Heidegger), ma anche perché è bello e interessante, perché lo amo eccetera, e, infine, perché lo posso semplicemente conoscere. Perciò sento affine non solo il mondo degli uccelli e delle pietre, ma anche quello dei centauri, dei logaritmi, delle quadrature del cerchio eccetera.<sup>17</sup>

Dio è fuori da questo tipo d’interazione, eppure, anche solo per il fatto che di lui si parli e si scriva, si deve ammettere che si dà all’io. Anch’egli cioè ha una sua datità, che però è completamente altra rispetto a “l’uomo nel mondo”: «possiamo dire che se il mondo ci è affine, Dio ci è estraneo, che se nel mondo non abbiamo paura, di fronte a lui proviamo angoscia»<sup>18</sup>.

Il rischio che si annida dietro tale affermazione è di incorrere in una forma di teologia negativa, in cui si può dire soltanto ciò che Dio non è; ma, affinché l’alterità di Dio rispetto a “l’uomo nel mondo”, il suo essere “al di fuori”, non si dissolva nel mero nulla, occorre allora fornire una definizione di Dio in senso affermativo.

È da ribadire, in primo luogo, che sebbene Egli sia altro rispetto all’uomo e al mondo, tuttavia questo non implica che non abbia un rapporto d’interazione con l’io. In effetti, se fosse meramente altro, Dio non si distinguerebbe dal nulla. Giacché, tuttavia, oltre ad essere altro è anche qualcosa (un «altro qualcosa»),

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 43.

egli si darà in modo «completamente altro» rispetto al mondo. Un esempio manifesto di questa interazione “altra” potrebbe essere individuato nella preghiera, che spesso si connota nella sua ritualità esteriore alla stregua di un “al di fuori dal mondo”. Così, ad esempio, l’estasi, le cerimonie in maschera, le salmodie mirano a superare i limiti de “l’uomo nel mondo”, che altrimenti non potrebbe mai relazionarsi al divino in quanto tale. In quest’ottica il guadagno kojèviano è decisamente vertiginoso:

il teista è dato a se stesso non solo come “uomo nel mondo”, ma anche altrimenti, e questa sua altra datità a se stesso è ciò che dovrebbe indicare la via verso Dio. Solo chi è “dato altrimenti” prega Dio.<sup>19</sup>

La qual cosa risulta ancor più evidente se si considera che per il teista Dio non è il nulla, bensì il qualcosa, ovvero il non-io; ma il non-io de “l’uomo nel mondo” è precisamente il mondo stesso, che tuttavia non è Dio, il quale è altro dal mondo. Dunque, si dovrà convenire che Dio è un non-io “fuori dal mondo” col quale l’io deve stabilire una relazione «completamente altra»:

Dunque - conclude Kojève - Dio non può essere dato “altrimenti” all’“uomo nel mondo”, per quanto “altrimenti” egli debba essere dato comunque. Quindi egli non può essere dato affatto all’“uomo nel mondo”. Ma deve essere dato all’uomo (vale a dire a me), dove l’uomo può essere solo “l’uomo al di fuori del mondo”. Ma se egli è dato a “l’uomo al di fuori del mondo”, all’“uomo nel mondo” può essere dato solamente in quanto a quest’ultimo è dato anche “l’uomo al di fuori del mondo”.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 49.

A questo livello speculativo, la duplicazione dell'alterità rappresentata dal non-io impone il problema di capire quale sia la natura dell'alterità di Dio e, al contempo, come il suo darsi a "l'uomo al di fuori del mondo" sia conciliabile con la declinazione omogenea ed esclusiva de "l'uomo nel mondo". Un'ulteriore questione, strettamente legata alla precedente, che si apre, allora, è la seguente: il soggetto a cui si dà il Divino è lo stesso soggetto a cui si dà il mondo?

#### *1.4. La natura dell'autentica alterità di Dio*

Questa domanda è sostanzialmente coincidente con il problema della datità all' "uomo nel mondo" dell' "uomo al di fuori del mondo", che è l'unico a cui può darsi Dio. Kojève afferma improvvisamente che tale datità «*deve* essere possibile». In realtà, con tale affermazione si apre una sostanziosa sezione di pesante e lenta speculazione, che rinnoverà il paradosso della *interazione* e porrà nuovamente la domanda sulla *stessità* dei due soggetti.

Se da un lato il teista e l'ateo sono accomunati dal fatto di essere entrambi "uomini nel mondo", tuttavia, il teista sa di non essere ateo, in quanto è dato a se stesso come colui al quale si dà Dio, cioè nel mondo egli si riconosce anche come "uomo al di fuori del mondo". Il che sembra già implicare la possibilità di questa relazione tra *io* ed *io fuori dal mondo*. Se poi si considera che l'ateismo non è mai ingenuo o animale, ma si definisce come una risposta alla domanda su Dio, allora esso è possibile solo a partire dalla datità di tale domanda, che in vero già segna la stessa via verso Dio. La qual cosa implica, secondo Kojève, che anche per l'ateo è possibile la datità de "l'uomo al di fuori del mondo" all' "uomo nel mondo", sebbene al di fuori del mondo per lui non ci sia nulla.

Ancora una volta, la possibilità di questa interazione tra i due termini, nonché la garanzia della loro identità, che è appena stata

postulata, è tuttavia ancora lungi dall'essere acquisita. A tal fine il pensatore di origini russe analizza il rapporto tra uomo e mondo, definendolo *omogeneo*: si svolge, infatti, su un piano di eguaglianza, secondo una dinamica d'interazione (*da* → *a*), che può andare in entrambe le direzioni (cioè tanto *dall'uomo* → *al* mondo quanto *dal* mondo → *all'uomo*), nella quale uno dei due termini tende a prevalere sull'altro.

Questa interrelazione, pur nell'infinità di modalità in cui può esprimersi nella struttura spazio-temporale a cui è esposta (il mondo, infatti, si produce in una moltitudine di realtà esteriori, mentre l'*io* possiede al suo interno un'infinita varietà di sfaccettature), essa è tuttavia omogenea. Il mondo e l'*io*, in effetti, condividono il medesimo modo d'essere, che si differenzia solo per contenuto qualificativo: essi, cioè, sono uguali nel loro semplice essere dei *qualcosa*. Kojève argomenta tale affermazione come segue:

“L'uomo nel mondo” è dato a se stesso in quanto tale simultaneamente in tutti i modi d'essere, ma con l'uno o l'altro che prevalgono nell'uno o nell'altro livello. La possibilità di passare da un modo all'altro si fonda su una certa omogeneità dei modi in questione, tutti comunque modi d'*essere*; tale omogeneità è data quale tono della datità comune a tutti i suoi modi, come tono della datità dell'essere e come essere-qualcosa in genere, il quale riunisce uomo e mondo ne “l'uomo nel mondo” radicalmente distinto dal puro nulla.<sup>21</sup>

In quest'ottica tale rapporto si prospetta come una quieta prossimità affine (*Vertrautheit*), che si radica nella fiduciosa certezza dell'immutabilità del suo modo d'essere. Se però si considera il punto di vista del teista, l'elemento del divino complica decisamente le cose: Dio, infatti, per il teista, si presenta come qualcosa (a

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 55.

prescindere dal fatto che sia qualificato o meno), che sarà radicalmente altro rispetto a “l’uomo nel mondo”, secondo un’alterità che è nel suo essere e non semplicemente nella modalità qualificativa del suo darsi. Quest’ultima segna la differenza tra “l’uomo nel mondo matematico”, “l’uomo nel mondo fisico”, “l’uomo nel mondo filosofico” etc... che tuttavia non altera l’omogeneità dell’essere “nel mondo”. L’uomo, in effetti, è dotato di una vastissima gamma di modalità che si danno a se stesso sempre simultaneamente. Il darsi a se stesso, tuttavia, implica il prevalere di una delle modalità sulle altre. Questo garantisce, secondo Kojève, l’identità del soggetto, ferme restando le diversità delle sue modalità dell’essere; egli, in somma, “nel mondo” matematico, fisico o filosofico, sarà comunque sempre identico a se stesso: «e questo - precisa il russo - è vero per tutte le modalità dell’essere dell’uomo nel mondo. La datità all’uomo della propria uguaglianza con se stesso in tutte le modalità dell’essere è la datità a lui dell’omogeneità dell’essere, la datità dell’integrità dell’“uomo nel mondo”»<sup>22</sup>.

Torniamo a Dio. Egli, in quanto “qualcosa”, si dà secondo un’alterità radicale rispetto all’*io* e al mondo, non già perché abbia una peculiare modalità del suo essere che lo distingue da essi, bensì proprio perché il suo essere è peculiare. Non è il modo del suo tono a sancire la differenza tra la sua datità all’uomo e la datità all’uomo del mondo, ma esattamente il tono stesso della sua datità.

Io, in quanto uomo (“nel mondo”), posso parlare soltanto de “l’uomo nel mondo” o, per lo meno, partire da esso nella mia indagine: infatti, l’uomo è dato a se stesso come uomo e il mondo gli è dato come mondo “attorno” a lui. Nella relazione tra io e ambiente si esprime una sorta di centralità fenomenica del primo sul secondo, che pone di conseguenza la questione dell’accessibilità del divino. A rigor di logica, se l’uomo si relaziona al mondo in un rapporto di datità, che trova una formula esaustiva nell’ “uomo nel mondo”,

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 57.

analogamente Dio si darà all'uomo in un'interazione, secondo cui l'uomo si riconoscerà come colui cui si dà Dio. Come nel caso del mondo, è implicito che tra i due termini l'interazione si fonda sulla loro reciproca omogeneità dell'essere. Ecco perché, di conseguenza, all' "uomo nel mondo" farà da contraltare "l'uomo in Dio", che gli è radicalmente altro e, per l'appunto, "fuori dal mondo".

È questo un punto controverso della speculazione kojèviana, in cui essa sembra quasi avvilupparsi su se stessa. L'interrogativo in cui s'imbatte e che esige urgentemente una risposta è il seguente: se "l'uomo nel mondo" *non* è "l'uomo in Dio", com'è possibile allora parlare di *datità di Dio all'uomo*?

Per l'ateo il problema apparentemente non si pone, dal momento che esclude l'esistenza di un "al di fuori del mondo", ma per il teista, inteso quale "uomo nel mondo", la datità di Dio assume dei connotati molto particolari: poiché al teista "nel mondo" è dato se stesso in quanto "uomo al di fuori del mondo", al quale è dato Dio, allora Dio gli è dato in maniera "indiretta", ovvero quasi per interposta persona.

È questa quella che Kojève definisce come l'ipotesi della *datità indiretta*:

non c'è niente di strano - argomenta il pensatore russo - nella datità indiretta: io non sono (ora) a Madrid, vale a dire che Madrid non mi è data direttamente, ma mi è dato colui (io stesso) che a Madrid è stato, mentre ora Madrid (in quanto città reale e non quale concetto *et similia*) mi è data solamente perché mi è dato l'uomo al quale è data Madrid. Analoga è la posizione del teista, al quale Dio è dato, per esempio, nella Scrittura (il teista che nel dato momento non ha esperienza di Dio).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 60 (n. 64).

Tale ipotesi, per quanto suggestiva, tuttavia offre il fianco ad un paradosso (peraltro ben evidente allo stesso Kojève): nel caso di Madrid, tanto l'uomo a cui è data quanto quello che ora non ne ha esperienza sono uomini "nel mondo", anzi sono lo stesso e identico *io* in cui le differenze sono solo accidentali (perché relative a diversi contesti spazio-temporali), che dunque non ne minano l'integrità individuale, laddove per sua stessa definizione la differenza tra "l'uomo nel mondo" e "l'uomo in Dio" è radicale.

È vero, d'altro canto, che, come si accennava in precedenza, in un certo senso il solo parlare di Dio implica che egli si dia a chi ne parla, ma in questo caso non si tratterebbe di *Dio*, in quanto essere reale, bensì se ne darebbe il semplice concetto (sarebbe cioè solo "Dio" tra virgolette). Se "realmente" egli può essere dato solo all'"uomo al di fuori del mondo", l'interrogativo ancora da sciogliere è sempre in piedi: «ma è o non è lui quest'uomo?»

È proprio Kojève a porre l'interrogazione, ben consapevole che le argomentazioni finora addotte sono ben lungi dall'essere decisive: «il paradosso della datità - ammette con una profonda onestà intellettuale - (vale a dire dell'interazione) sui *diversi* livelli resta. Il paradosso della stessità non fa che aggiungersi agli altri, quando poi non si dissolve per la propria paradossalità intrinseca<sup>24</sup>».

E dunque rimane ancora aperta la questione della possibilità della datità a "l'uomo nel mondo" dell'"uomo al di fuori del mondo", quale identico a se stesso, che Kojève, invece, aveva ottimisticamente affermato già ben dodici pagine prima.

---

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 60-61 (n. 65).

## 2. Verso l'*homo religiosus*

### 2.1. *La morte come hiatus irrationalis e differenza*

Il problema più ostico in cui ci si imbatte, nel tentativo di sciogliere questo nodo, sembra dunque essere quello dell'eterogeneità ontologica, e non semplicemente modale, dell' "uomo nel mondo" rispetto all' "uomo al di fuori del mondo". Com'è possibile, cioè, parlare di identità tra i due, se ontologicamente sono reciprocamente altri?

Secondo Kojève, il paradosso si dirime a partire dall'esame dell'esperienza, del tutto unica, della *morte*. L' "uomo nel mondo" ha consapevolezza della propria morte, perché egli non si limita a *vivere* nel mondo, ma in esso *muore* anche: cioè egli è dato a se stesso sia in quanto vive nel mondo sia in quanto vi muore.

Ora, sebbene l'uomo riconosca di essere mortale, tuttavia, occorre precisare che egli non è dato a se stesso *in quanto* morto. È innegabile, infatti, che l'uomo vivo non sia il medesimo rispetto all'uomo morto, giacché la morte, che è per definizione cessazione d'essere, segna il limite oltre il quale s'innescia quell'alterità ontologica, che è stata appena individuata tra l'io nel mondo e l'io fuori dal mondo. La discontinuità, che è segnata dalla morte, rende, infatti, impossibili affermazioni del tipo "penso di essere morto", dal momento che il transito tra "l'io pensante" e "l'io morto" è decisamente vertiginoso: l'*essere* di "essere morto" si presenta come una sorta di giuntura macante, un salto incolmabile, che di fatto esclude che "l'uomo nel mondo" possa essere dato a se stesso come attualmente morto.

Ciò significa - precisa il testo kojéviano - che l' «uomo nel mondo» non può essere *dato a se stesso* in quanto morto, o, altrimenti detto, che all'uomo non è data la propria morte quale

condizione a cui guardare, e cioè dire «dal di dentro» che a parlarne è lui, l' «io». L'uomo dato a se stesso come «io» è per ciò stesso dato a sé in quanto vivo, cioè quale «uomo nel mondo».<sup>25</sup>

Da ciò, tuttavia, non consegue necessariamente che a questo non sia data la morte in generale, ed in particolare quella di se stesso. Certo, il se stesso morto non gli si darà mai in quanto *io*, ma neanche il mondo gli si dà in quanto *io*, ciononostante gli si dà. In vero, la morte si configura come un fenomeno del tutto peculiare e assolutamente diverso da qualunque altro fenomeno si presenti all' «uomo nel mondo», perché l' «io in quanto morto» è ovviamente diverso dall' «io vivo», non solo per contenuto qualificativo (come avviene per «l'io in situazione»: ad es. «l'io matematico» e «l'io fisico»), ma soprattutto nell'essenza: «io come morto non sono più nell'essere, non sono più «uomo nel mondo», sono diverso da me stesso, e tra me vivo e me morto si spalanca l'abisso della morte»<sup>26</sup>. Pertanto, la morte si presenta come un *limite* e tutto ciò che è al di qua di essa si connota come «uomo nel mondo», mentre tutto ciò che è al di là sarà «l'uomo al di fuori del mondo».

È, d'altronde, vero che, nel riconoscere la morte, «l'uomo nel mondo» distingue tra la propria morte e quella degli altri, ha cioè una certa cognizione d'identità del «se stesso morto», sebbene ovviamente non ne faccia un'esperienza diretta: «ciò non di meno, questo tutt'altro è allo stesso tempo uguale a me, giacché io so che il morto sono *io*, e non qualchedun altro»<sup>27</sup>. E in questo senso, malgrado l'alterità ontologica che sembra aprirsi tra «l'uomo nel mondo» e «l'uomo al di fuori del mondo», si può affermare che questo sia in qualche modo dato a quello:

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 67-68..

all'“uomo nel mondo” la morte è data come limite, come abisso (*hiatus*) che separa tutto ciò che gli è dato in quanto vivente da ciò che si trova oltre i confini della vita. La morte gli è data, qui, quale *sua* morte, nel senso che ciò che si trova al di là della morte è comunque lui, ma - indipendentemente dal suo contenuto qualificativo - l'oltretomba gli è sempre dato come “al di là”, come qualcosa di completamente altro dove lui stesso in quanto morto dato a sé vivo è radicalmente diverso da lui stesso dato a sé vivo in quanto vivo: non è più “l'uomo nel mondo” dato a se stesso, ma “l'uomo al di fuori del mondo” dato all'“uomo nel mondo”.<sup>28</sup>

È qui che si scopre la natura paradossale della morte, il suo essere uno *hiatus irrationalis* che separa e, allo stesso tempo, unisce questi due termini, istituendo tra di essi un'interazione che, ben lungi dall'essere omogenea (come tra l'io e il mondo), dal momento che l'oltre-tomba è dato all' “uomo nel mondo” come «completamente altro», si presenta piuttosto come *eterogenea*.

E, d'altro canto, a questo punto appare chiaro quale sia la natura della morte stessa: essa non si connota affatto come un “qualcosa”, inteso come un *qualcosa* dotato di essere che sia tanto “nel mondo” quanto “fuori dal mondo”, ma individua il confine tra questi due livelli che, pur non avendo una reale esistenza, tuttavia, ne determina comunque la loro diversa unità:

la morte - esplicita Kojève con parole molto evocative - è come quel punto irrazionale estratto da una retta, che non c'è ma che separa due segmenti e li genera in quanto tali, un punto a cui non si arriva dai segmenti ma che da tali segmenti è determinato.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 71.

Ne consegue che, non essendo un “qualcosa”, né avendo alcun contenuto qualificativo, la *morte* si darà solo in termini di *differenza* tra il mondo, inteso esattamente come insieme uomo-mondo, e il suo “al di fuori”. E questo risulta altrettanto valido per il teista, che ritiene che esista qualcosa oltre la morte, che per l’ateo, per il quale, invece, l’ “al di fuori del mondo” coincide con il nulla (o meglio, non è nulla). Quest’ultimo, però, pur considerando la morte come *nulla* (e proprio per questo), le riconosce uno statuto del tutto speciale: ovvero, essa individua quel particolare nulla che egli stesso identifica in ciò che segna la sua vita, quel nulla cioè che definisce i contorni della sua medesima finitezza. Tanto che è solo a partire dalla consapevolezza della propria morte, pur non avendone alcuna esperienza diretta<sup>30</sup>, che egli giunge a riconoscere se stesso come un essere mortale.

Ogni “qualcosa” nel suo darsi evidentemente ha bisogno di distinguersi dall’altro, perché, in caso contrario, sarebbe privo di contenuto qualificativo, decontestualizzato e astratto. Il darsi di qualcosa pertanto è sempre legato alla datità della differenza, sia anche la sua differenza da nulla (come ad esempio nel caso del mondo dell’ateo), per cui la datità a se stesso dell’uomo vivente reca con sé la sua mortalità, ovvero la datità della sua morte. La conclusione che ne trae Kojève, seguendo una non celata ascendenza heideggeriana, è che la vita si riscopre, tanto per il teista quanto per l’ateo, come una «vita per la morte», tanto da giungere fino ad affermare senza alcuna esitazione che «la vita non è morte, ma senza morte non c’è vita»<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Secondo Spinoza, la consapevolezza della propria morte rientra in quell’alveo particolare del primo genere di conoscenza, che è parziale ed inadeguata, che egli definisce *esperienza vaga*, «cioè un’esperienza che non viene determinata dall’intelletto [...]. So per esperienza vaga che morirò: infatti lo affermo perché ho visto altri miei simili morire» [B. SPINOZA, *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* (1661), trad. it. E. De Angelis, SE, Milano 1990, p. 16].

<sup>31</sup> A. KOJÈVE, *L’Ateismo*, cit., p. 75.

## 2.2. Angoscia e paura nel darsi della morte

A questo punto, il discorso kojéviano s'infittisce, l'argomentazione logica serra le fila e finanche il lessico diviene sempre più autoreferenziale: il lettore è costretto a lottare col testo, per seguire la riflessione del russo attraverso le paludi della sua esposizione. Eppure tra le strette maglie speculative alla fine un messaggio riesce a filtrare: "l'uomo nel mondo", sia egli ateo o teista, nella sua eterogenea relazione con la morte prova paura e disperazione. Tale relazione, infatti, non si declina più nel tono d'interazione di "quieta prossimità affine", che, come abbiamo visto, intercorre tra l'uomo e il mondo, ma si esprime sottoforma di un'interazione eterogenea tra l'uomo e l'altro da sé e dal mondo, di cui la morte costituisce la differenza.

Tale paura o disperazione ad essa legata non si manifesta dopo la morte, ovvero nella datità dell'uomo a se stesso in quanto morto (e come mai potrebbe!?), bensì quando egli «è dato a se stesso in quanto vivo (nel mondo), ma *mortale* e morente, in grado di morire qui ed ora»<sup>32</sup>. La qual cosa mostra come, pur nell'omogeneità dell'essere, l'interazione tra uomo e mondo possa assumere espressioni decisamente particolari, come la possibilità da parte del mondo di uccidere l'uomo e, al contempo, quella che ciò che gli è estraneo nel mondo, non solo possa morire, ma possa da lui stesso

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 83 (il corsivo è mio). Nelle lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito* la coscienza della mortalità, non solo si guadagna ad un livello precedente rispetto alla paura, ma si pone come un momento dialettico fondamentale del realizzarsi del Logos nella storia: «il Concetto - spiega Kojève, leggendo Hegel - è Tempo; Tempo nel senso forte del termine, vale a dire un Tempo in cui c'è un Avvenire in senso altrettanto forte - un Avvenire che non diventerà mai né Presente né Passato. L'Uomo è l'esistenza-empirica del Concetto nel Mondo. È dunque esistenza-empirica nel Mondo di un Avvenire che non diventerà mai presente. Per l'Uomo, quest'Avvenire è la propria *morte*, il suo Avvenire che non diventerà mai il suo Presente; e la sola realtà o presenza reale di quest'Avvenire è il *sapere*, che l'Uomo ha nel presente, della propria morte futura. Dunque se l'Uomo è Concetto e il Concetto è Tempo (se cioè l'Uomo è un essere *essenzialmente temporale*), l'Uomo è *essenzialmente* mortale; è Concetto, cioè Sapere assoluto o Saggia incarnata, solo se *sa*. Il Logos non diventa carne, non diventa Uomo, se non a condizione di voler, e poter, *morire*» [A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 472].

essere ucciso. In questo l'uomo si riscopre assassino (almeno potenziale)<sup>33</sup> e, al contempo, suicida, ovvero come colui che può dare o darsi la morte.

Il mondo con cui egli interagisce si presenta come un essere che si produce in una molteplicità d'individui (come le cose, gli animali e gli esseri umani), che l'uomo percepisce come alterità omogenee. Questi, nel fare esperienza della loro finitezza (attraverso l'osservazione della loro distruzione, morte, omicidio o suicidio), prova *angoscia*: cioè, la datità a "l'uomo nel mondo" dell'omicidio e della morte (o della fine in generale) al di fuori di se stesso, ossia la datità della finitezza del mondo in sé, si esprime in un tono d'angoscia. Semplice angoscia perché si tratta pur sempre dell'esperienza della fine dell'altro da sé (per quanto si declini nell'omogeneità quieta e affine dell'essere). Nel momento in cui all'uomo è data la propria morte, allora, tale angoscia si trasforma in *paura*: il mondo fa paura all'uomo solo nel momento in cui in esso egli può morire<sup>34</sup>. Ma è chiaro che l'uomo può morire in qualsiasi momento e in ogni luogo del mondo, egli

---

<sup>33</sup> «Di fatto - chiarisce Kojève - l'uomo è sempre un assassino (di animali e via dicendo: persino il più rigoroso dei vegetariani uccide, per quanto inconsapevolmente), ma non sempre egli è dato a se stesso in quanto tale [...]. Tuttavia, se non sempre egli è dato a se stesso quale omicida di fatto, lo è sempre quale omicida in potenza: io so di poter uccidere» [A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, p. 84 (n. 103)].

<sup>34</sup> In questo senso il discorso di Kojève ribalta quello heideggeriano della prolusione del '29, *Was ist Metafisik?* In essa Heidegger aveva distinto tra angoscia (*Angst*) e paura (*Furcht*) con queste parole: «con il termine angoscia non intendiamo l'ansietà assai frequente che in fondo fa parte di quel senso di paura che insorge con fin troppa facilità. L'angoscia è radicalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o di quell'ente determinato, che in questo o quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di... è sempre anche paura per qualcosa di determinato [...]. L'angoscia non fa insorgere più un simile perturbamento. È attraversata piuttosto da una quiete singolare [...]. Nell'angoscia, noi diciamo, "uno è spaesato" [...]. L'angoscia rivela il Niente. Noi "siamo sospesi" nell'angoscia. O meglio, è l'angoscia che ci lascia sospesi, perché fa dileguare l'ente nella sua totalità» [M. HEIDEGGER, *Che cos'è Metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005<sup>3</sup>, pp. 49-50]. Kojève commenta così la distinzione heideggeriana tra *Angst* e *Furcht*: «Se la *Furcht* è solo "timore", la distinzione è giusta; non lo è, invece, se è solamente "timore" della morte. La morte è sempre data allo stesso modo, non c'è una datità "nobile" e una "abietta". Forse Heidegger conserva i cascami dell'abitudine di ritenere il nulla un qualcosa o il Nulla (impostazione religiosa, da cui la "nobiltà" della "datità")» [A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, cit., p. 93 (n. 123)].

è dato a se stesso in quanto mortale non solo come colui che prima o poi morirà, ma che per il momento vive [...], bensì come colui che può sempre morire, qui ed ora; volendo si può dire che egli è dato a se stesso in quanto “morto vivente”.<sup>35</sup>

Si pone, dunque, un interrogativo fondamentale: è l'uomo di cui parla Kojève tanto esposto alla sua caducità da vivere costantemente gravato dalla paura della morte?

In realtà, secondo il raffinato pensatore di origine russa, la datità de “l'uomo nel mondo” si verifica in una duplice modalità: per un verso, “dall'esterno”, secondo la quale egli percepisce se stesso come ciò che si oppone al nulla; per altro verso, “dall'interno”, in cui fa esperienza dell'interazione tra individuo e ambiente.

“Dall'esterno” tale relazione è data sempre in quanto finita, perché l'individuo è percepito come unito al mondo nella comune distinzione dal nulla. “Dall'interno”, invece, non si può dire propriamente che si dia l'interazione, perché sono dati piuttosto i due termini, che si riconoscono in contrapposizione, secondo quella omogeneità dell'essere, che esclude l'esperienza della fine. Di conseguenza, la paura è esclusa da siffatta modalità di datità “dall'interno” dell' “uomo nel mondo”, essa si manifesta solamente nella sua datità “dall'esterno”, che in vero è piuttosto rara e si esprime nel momento di un pericolo mortale.

Ora, se l'uomo è sempre almeno potenzialmente un assassino, nel momento in cui egli si dà a se stesso “dall'esterno”, ovvero di fronte alla propria morte, allora la sua datità può assumere un'ulteriore forma peculiare, che è il *suicidio*: «l' “uomo nel mondo” è dato a se stesso anche come potenziale suicida, come colui che può uccidersi in qualsiasi momento»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 98.

Esso, lungi dall'essere inteso nel suo senso più drammatico, assume piuttosto un ruolo centrale nel processo di riconoscimento della libertà umana: se lo s'intende come «fine consapevole e volontaria dell'esistenza dell' "uomo nel mondo"», nel suicidio l'uomo non semplicemente si distingue dal nulla, nell'atto di scoprirsi mortale, ma finanche riconosce se stesso come colui che può disporre della propria morte decidendo se uccidersi o meno. Proprio nell'atto di scegliere di vivere in ogni istante, e nel rifiuto di suicidarsi, egli performa la propria libertà, cioè non solo nella scelta della morte, ma in qualunque altro istante della propria esistenza, in cui afferma la propria sopravvivenza:

l'uomo - chiarisce Kojève - non deve suicidarsi per essere libero; al contrario, il suicidio quale compimento della propria libertà è con ciò stesso la sua eliminazione. Dire che l'uomo è libero "in tutto e per tutto" è solo un altro modo per definire ciò che ho chiamato permeazione dell'essere da parte del non-essere.<sup>37</sup>

### *2.3. La tensione religiosa dell'uomo*

Ma con grande onestà intellettuale il nostro filosofo russo ammette che questo non è un processo di deduzione della libertà, dal momento che anzi essa si connota come un fatto inconfutabile

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 102 (n. 136). Tutto il discorso sul suicidio sembra rievocare la tensione tra interiorità ed exteriorità che pervade la dinamica del riconoscimento nella dialettica Servo-Padrone della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel: «si tratta, in definitiva - scrive E. Stimilli - di quella "lotta per la vita e per la morte in vista del riconoscimento", che è una "lotta di puro prestigio", in cui la vita naturale viene messa a rischio in funzione del desiderio umano» [E. STIMILLI, *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, in A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, cit., p. 166]. Qui si aprirebbe la questione della deformazione del concetto di desiderio nella traduzione kojèviana dalla *Begierde* hegeliana in *désir*. Il primo termine rinvia ad una pulsionalità intenzionale, il secondo al luogo di una mancanza ontologica. Su questo ritorneremo nel capitolo successivo, affrontando il tema del *desiderio antropogeno*. Per ulteriori approfondimenti si vedano A. BERMAN, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Éditions du Soleil, Paris 1999, e B. MORONCINI, *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata 2003.

dal quale la sua analisi parte (e da cui ogni analisi filosofica dovrebbe partire).

Tra l'altro il discorso si complica allorché si consideri l'uomo non-ateo, per il quale la "differenza" (ovvero la morte) non distingue meramente l'essere dal nulla (come è invece per l'ateo), ma demarca la distinzione tra un qualcosa e un altro qualcosa, che, a sua volta, in qualche modo interagisce con l' "uomo nel mondo". L'elemento che sembra innescare un corto circuito nel ragionamento è l'*anima*, che per definizione si presenta come ciò che di "immortale" è nell' "uomo nel mondo": essa implica che la libertà non si giochi semplicemente né dalla parte dell'uomo (inteso *idealiter* come individuo senz'anima) né da quella dell'anima, poiché, se la sua libertà è vincolata alla sua azione (ovvero può o meno peccare), «all'inferno e in paradiso l'uomo non è più libero, giacché non può più peccare». Da ciò si può concludere, dunque, che «l'uomo è libero solo nel mondo»<sup>38</sup>; laddove per "uomo nel mondo" è da intendersi ora un uomo animato, ovvero dotato di anima.

Nel suicidio il non-ateo si scopre, non solo come colui che può essere ucciso dagli altri, ma soprattutto come colui che può auto-uccidersi, vale a dire come colui che può «uccidere il proprio "altro" dato a lui come se stesso». Ora, questo "altro" che egli riconosce comunque in quanto sé è esattamente l'*anima*, che è l'unica che, pertanto, può disporre pienamente della sua morte. Ma ciò è possibile soltanto se l'anima è "incarnata" nell' "uomo nel mondo".

Ne consegue che anche per il non-ateo è l'uomo, dato a se stesso come potenziale suicida, che decide liberamente sul suo essere o non-essere. Ora, se la decisione del suicidio implica eliminazione della "differenza" tra essere e non-essere, per l'ateo questo coincide con l'eliminazione del suo essere stesso, per il non-ateo, invece, significa solo l'eliminazione della "differenza" tra sé e la sua anima: di

---

<sup>38</sup> A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, cit., p. 107 (n. 143).

fatto, attraverso la propria soppressione, il non-ateo realizza contestualmente l'affermazione della propria immortalità.

Nel darsi della sua stessa anima, inoltre, il non-ateo riscopre finanche la datità di Dio, proprio perché non gli si dà in quanto essere finito, ma in quanto immortale: Dio è dato all'uomo direttamente nell'intuizione teistica, nella quale gli è dato contemporaneamente se stesso come colui a cui è dato Dio, cioè come "uomo al di fuori del mondo" ovvero come "uomo in Dio". In questo senso il non-ateo coincide esattamente con il teista. Se a tutto ciò si aggiunge che la datità, per come l'ha descritta Kojève in precedenza, si offre solo in un tono di omogeneità dell'essere, allora si pone la questione di come sia possibile tale omogeneità tra l'uomo e Dio, tra il mondo e il divino. Se, infatti, s'intende il "divino" come tutto ciò che divino non è, non resta altro che affermare che al teista si dà qualcosa di "divino" solo in un tono di "lontananza estranea", mentre all'ateo non si dà nulla. Tuttavia, considerando la morte come differenza tra il sé mortale nel mondo e il sé "altro" e immortale, l'anima (ovviamente solo per il teista), si ammette anche una paradossalità dell' "altro" in quanto se stesso che è dato a se stesso:

nella datità della propria finitezza - afferma allora Kojève - il teista è dato a se stesso come "uomo al di fuori del mondo", ma poiché al contempo quest'ultimo gli è dato come colui al quale è dato Dio, egli è "uomo in Dio", giacché anche Dio gli è dato nella datità della sua finitezza. Possiamo perciò affermare che il Divino sia in un certo senso "omogeneo" all'uomo morto come l' "altro" è omogeneo a quanto è vivo e di questo mondo.<sup>39</sup>

Ne consegue che proprio la paradossalità dell' "altro" come se stesso garantisce l'omogeneità della datità del Divino al teista e,

---

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 121-122.

pertanto, la sua morte, la sua finitezza, si rivela come una vera propria «via a Dio» (*Zugang zu Gott*). Questo, da un punto di vista psicologico, è valido tanto per il teista quanto per l'ateo, dal momento che è nella paura della morte che l'uomo arriva a scoprire la datità di Dio, ed è per questo, secondo Kojève, che non è infrequente che si verifichi che atei convinti si convertano proprio in punto di morte.

Sotto il profilo ontologico, invece, la finitezza umana, pur essendo un requisito necessario per la datità dell'esistenza di Dio, tuttavia, non può esserne condizione sufficiente, visto che mentre per il teista il “dopo la morte” è costituito da Dio, per l'ateo invece è il nulla (o meglio non è nulla). Eppure, approfondendo la questione, nell'analisi di Kojève, la morte si configura come via a Dio universale, valida cioè tanto per il teista quanto per l'ateo: anche per quest'ultimo, infatti, la morte si rivela alla stregua di una via d'uscita dal mondo, nella quale egli esperisce la datità della mancanza della sua anima o, più precisamente, la datità della mortalità della sua stessa anima<sup>40</sup>. In altre parole, di fronte alla prospettiva della morte l'ateo si riconosce come un essere animato, la cui anima non è immortale, ma finisce esattamente con essa e, sotto questo profilo, egli è dato a se stesso come colui che sa che fuori dal mondo non c'è nulla, nemmeno Dio.

Solo un uomo simile - ne conclude allora Kojève - è ateo nel senso pieno del termine, ossia è un uomo che risponde no alla domanda sull'esistenza di Dio, e non un animale che una tale domanda non se la pone e non se la può porre. Allo stesso modo,

---

<sup>40</sup> Secondo D. Pirotte, l'ambivalente nozione d'*infinità*, tracciata da Kojève in questo saggio giovanile (ambivalente perché la si può intendere come “antropoteica” o “teandrica”), ha la particolarità di fondarsi su un evidente *finitismo*, che sembra riprendere e radicalizzare l'intuizione fondamentale di *Sein und Zeit*, secondo cui «l'infinità è *derivata* dalla finitudine, intesa prima di tutto come mortalità», e che si svilupperà pienamente nell'*Introduzione alla lettura di Hegel*, una volta liberatosi della zavorra teista che nell'*Ateismo* è ancora considerata come possibilità antropologica [D. PIROTTE., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, PUF, Paris 2005, p. 47].

in quanto il teista è dato a se stesso come teista nella datità di sé a sé in quanto finito, allo stesso modo l'ateo è dato a se stesso in quanto tale nella stessa datità a sé della propria finitezza [...]. Nella datità all'uomo della sua morte in un tono di paura egli può diventare teista, ma anche ateo: è in questa datità che egli si pone la domanda sull'esistenza di Dio e vi risponde nell'uno o nell'altro modo.<sup>41</sup>

D'altra parte, tuttavia, è vero che tale interpretazione presuppone che l'ateo abbia conoscenza dell'affermazione teistica dell'esistenza di Dio, perché di suo egli non sa nulla riguardo a Dio e dunque non potrebbe negare ciò che non conosce. Di conseguenza, in un'interpretazione diretta dell'intuizione ateistica si potrà osservare che, non implicando la negazione di Dio, essa si limiterà ad affermare la finitezza dell'essere umano<sup>42</sup>. Inoltre, l'ateo non è dato a se stesso solo in quanto tale, ma anche come "uomo nel mondo", che vive in un ambiente, col quale interagisce (e vi si contrappone) in «un'attitudine scientifica. In questo si potrebbe individuare il livello zero comune sia all'ateo che al teista: l'uomo in generale è scienziato e filosofo ateistico o teistico, è cioè comunque un «*homo religiosus*»<sup>43</sup>.

Per il teista l'ateo è un cieco, ovvero un uomo che non vede ciò che a tutti, invece, dovrebbe essere ben evidente. Il teista, in effetti, non mette mai in discussione l'universalità della sua intuizione,

---

<sup>41</sup> A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, cit., pp. 130-131. E. Stimilli suggerisce che la distinzione tra uomo e animale, nella quale s'innescia la dinamica religiosa (ateistica o teistica che sia), come questo passo propone, «non implichi una semplice differenza *sostanziale* - la sostanza animale, da un lato, e quella umana, dall'altro - quanto piuttosto una diversa *modalità di essere*», che si risolve in una sorta di *salto nel vuoto*. «Ciò che emerge in questo slancio nel vuoto - prosegue la studiosa - è proprio il nulla come mancanza originaria, da cui la vita umana risulta essere continuamente attraversata. In tal senso la datità del nulla da cui muove l'ateismo in Kojève è "datità dell'assenza" e non semplicemente un'assenza di dato» [E. STIMILLI, *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, cit., p. 163].

<sup>42</sup> Cfr. A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, cit., p. 141.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 142. Ancora E. Stimilli spiega che la tensione che pervade l'*Ateismo* di Kojève è completamente rivolta a «mostrare come quella dell'ateo non sia la condizione pacificante di chi pensa di aver messo a tacere il problema religioso, quanto piuttosto un "esperienza religiosa" del tutto peculiare in quanto ricerca di un'apertura che non sia una via di fuga dal mondo» [E. STIMILLI, *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, cit., p. 162].

piuttosto considera l'ateo alla stregua di un «mostro morale» che, seppur dotato della medesima intuizione teistica, tuttavia non riesce ad interpretarla correttamente. Il suo sforzo allora sarà indirizzato a risvegliare l'ateo a quell'intuizione che già possiede, pur senza averne piena coscienza: di fatto, per il teista l'ateo si riduce a nient'altro che ad un teista non consapevole e, di conseguenza, l'ateismo si configura come una semplice risposta vuota alla domanda sull'esistenza di Dio. È evidente pertanto l'autoreferenzialità del teismo, i cui argomenti, in quest'ottica, hanno un senso soltanto se rapportati al teismo stesso.

Dalla parte dell'ateo, invece, il senso della sua critica si pone esattamente nella negazione della stessa intuizione teistica, che egli considera alla stregua di un'illusione, ovvero una sorta di interpretazione fallace (cioè in chiave ultramondana) di alcune intuizioni che, invece, sono pienamente terrene. Il teismo, secondo l'ateo che Kojève delinea, si fonda sullo sforzo antropomorfista di trasporre al di fuori del mondo datità mondane, che lo inducono a produrre «un “uomo al di fuori del mondo” in quanto “uomo in Dio” costruito ad immagine e somiglianza dell' “uomo nel mondo”». Per l'ateo, invece, al di là del mondo non c'è nulla e la datità di questo nulla (che è di per sé un concetto paradossale) si performa esattamente nella sua propria finitezza.

È in questo senso che l'ateismo si spoglia dell'etichetta di semplice risposta vacua ad una domanda su Dio, per rivelarsi quale interrogazione filosofica sulla natura dell'uomo stesso. Se, infatti, questi è ciò che resta dalla negazione di Dio (infatti, chi altri potrebbe negarlo?), allora l'ateismo che Kojève tratteggia in queste pagine, non solo si configura come una modalità d'uso della negazione affatto banale, ma profondamente pone finanche la questione sulla sua natura “cosale” dell'essere umano, ovvero, per dirlo in termini più espliciti, l'ateismo si domanda esattamente: “cosa è l'uomo?”

In questo aspetto qualche studioso ha recentemente individuato una sorta di apertura di Kojève in direzione di «una

trattazione ontologica che lo radica in modo nuovo alla questione sull'origine dell'uomo»<sup>44</sup>. E, sebbene in filigrana si scorga una profonda riflessione dell'autore su tutte le questioni della metafisica russa (da Vladimir Solov'ëv a Fëdor Dostoevskji, che non approfondiremo in questa sede), tuttavia, per argomentazione, intuizioni e suggestioni (senza trascurare una certa *verve* sistematica) questo trattato giovanile ha il pregio di tendere già verso i temi che caratterizzeranno le sue più famose analisi sulle pagine della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, durante il seminario tenuto all'École Pratique des Hautes Études tra il 1933 e il 1939.

E non solo! In effetti, nel corso dell'anno accademico 1936-37 Kojève deciderà di sdoppiare il suo corso, iniziando, in parallelo con quelle hegeliane, una serie di lezioni su un pensatore ed erudito francese del XVII° secolo, autore del celeberrimo *Dictionnaire historique et critique*, ovvero Pierre Bayle. In quell'anno, infatti, mentre l'esame della *Fenomenologia dello Spirito* si soffermerà sulle sezioni B e C del capitolo VI, in cui è ricostruita la dialettica del Mondo cristiano, da cui egli trae spunto per sviluppare la sua *antropologia*, contemporaneamente, Kojève produrrà la critica della religione nel secolo decimosettimo a partire proprio dalla riflessione di Pierre Bayle, nella quale il pensatore russo individua esattamente le radici storico-filosofiche della sua stessa antropologia. Non sorprende affatto che i due corsi si sovrappongano in questa stagione.

Analizzando la storica opposizione tra *Fede* e *Ragione*, Kojève apprezza la lucidità della “posizione intermedia”, proposta da Bayle, secondo il quale esse perseguono scopi differenti: la Ragione, da un lato, ricerca una verità universalmente valida, che sia cioè comunicabile e dimostrabile in relazione a questo mondo, ma nel farlo revoca in dubbio ogni sorta verità; la Fede, invece, offre al credente la certezza di una verità assoluta, che però non è comunicabile né dimostrabile. Esempio lampante dell'*impasse*, in cui

---

<sup>44</sup> Cfr. E. STIMILLI, *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, cit., pp. 158-159.

s'imbatta la Ragione allorché cerca di spiegare le verità di Fede, è il dualismo manicheo a cui si perviene interrogandosi sulla natura del *Bene* e del *Male* (di cui l'uomo stesso costituisce l'indizio più probante). L'intellettuale, dunque, non potendo risolvere l'opposizione tra Fede e Ragione in modo razionale, deve limitarsi a studiare il mondo e l'uomo in chiave *virtuosamente ateistica*, cioè come se Dio non esistesse, disinteressandosi di ogni tipo di metafisica. E se l'ateismo, per Kojève, incarna la domanda filosofica per eccellenza attorno alla cosalità dell'uomo, allora, si comprende facilmente il suo interesse per la riflessione dell'autore del *Dizionario storico-critico*<sup>45</sup>.

Accanto a tutto ciò, nello scritto giovanile sull'*Ateismo*, che abbiamo appena esaminato, emergono altrettanto chiaramente alcune suggestioni di matrice heideggeriana, che saranno meglio sviluppate in una fase più matura del pensiero di Kojève. Di alcune abbiamo già offerto un breve accenno in nota nelle pagine precedenti; tuttavia, avremo modo di ritornarvi più avanti, onde mostrare come Heidegger costituisca l'altro grande polo teoretico, insieme alla filosofia hegeliana, tra i quali oscilla tutta la speculazione di Kojève. E mostreremo che è proprio da questa interazione, in effetti, che essa si delinea nelle sue *nuances* più peculiari, offrendo alcuni spunti del tutto originali rispetto ad entrambi i grandi filosofi tedeschi.

---

<sup>45</sup> Cfr. A. KOJÈVE, *Identité et réalité dans le Dictionnaire de Pierre Bayle*, manoscritto autografo (1937-38), in «Papiers Alexandre Kojève», BNF-MSS. Sull'interesse di Kojève per il pensiero di Pierre Bayle si veda anche M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 215-224.

## QUARTO CAPITOLO

### La Storia dall'inizio alla fine

#### 1. Genesi della nozione

##### *1.1. Dall'Ateismo al Seminario: l'antropologia kojèviana*

Risulta, a questo punto, evidente che già nell'incompiuto trattato sull'*Ateismo* la riflessione kojèviana (che in questa fase subisce forse il fascino di Heidegger<sup>1</sup>) mostri una spiccata attitudine antropologica, forse ancora non pienamente calibrata (tanto da conservare ancora la duplice matrice teista e ateista, che poi sarà definitivamente superata nelle lezioni hegeliane a favore di quest'ultima<sup>2</sup>), ma già molto ben chiara: non si tratta di affermare un ateismo che sia meramente anti-teista (sebbene tutto il discorso kojèviano sull'ateo si muova in quel perimetro già tracciato dal teista), il cui unico scopo sia quello di affrancare l'uomo da Dio (questa operazione avrebbe un vago sapore nietzscheano), bensì di recuperare un'antropologia ateistica, che si potrebbe definire con i

---

<sup>1</sup> Secondo D. Pirotte, Kojève, attratto dalle analisi sul *Dasein* condotte in *Sein und Zeit*, fu il primo a percorrere in quegli anni il cammino aperto da Heidegger. Per di più si spinge a sostenere una chiara influenza di questo anche sugli sviluppi successivi del pensiero kojèviano: «L'*Ateismo*, redatto due anni prima dell'inizio del seminario consacrato al “pensiero religioso di Hegel” secondo il programma fissato da Koyré, ci rivela in modo eclatante che è proprio su assise heideggeriane, concepite come i fondamenti di una antropologia fenomenologica, che riposerà non solo l'interpretazione kojèviana della *Fenomenologia dello Spirito*, ma anche il futuro “Sistema del Sapere”» [D. PIROTTE., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., p. 32].

<sup>2</sup> È ancora D. Pirotte a denunciare questa duplicità nel testo dell'*Ateismo*, spiegando anche perché l'antropologia teista soccomberà nella fase successiva: «è inadeguata a se stessa proprio in quanto antropologia, perché rifiuta ogni separazione temporalizzante tra il me teista non-mondano e il non-me supra-mondano [...]. La posizione del teista è per definizione *storica*, se la storia è propria dell'uomo e se la storia umana è “*storia dei desideri desiderati*”, cioè l'assunzione progressiva del riconoscimento universale dell'umano come il “non-dato”, l'irrealtà “*thanatogena*” che si sostituisce attivamente e liberamente al dato spazio-naturale» [D. PIROTTE., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., p. 51].

termini kojèviani un “antropo-teismo”, in cui l’uomo senza Dio, nella sua finitezza, esperisce costitutivamente il darsi del nulla.

Nella fase successiva dello sviluppo speculativo di Alexandre Kojève, rappresentata dalle lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito*, egli chiarirà che «l’espressione “antropo-teismo” non è che una metafora: il Sapere assoluto circolare, cioè dialettico, rivela l’essere *finito* o mortale». Ciò che accomuna il Kojève del saggio sull’*Ateismo* a quello delle lezioni hegeliane è la considerazione che «quest’essere non è l’essere *divino*, è proprio l’essere *umano*; ma l’Uomo non può sapere che è il suo se non a condizione di sapersi *mortale*»<sup>3</sup>.

Attorno a questa considerazione si sviluppa tutta l’antropologia kojèviana: l’uomo, indipendentemente dal fatto che sia teista o ateo, ha coscienza di sé solo in quanto ha coscienza della propria morte. È esattamente nell’acquisizione da parte dell’uomo della consapevolezza della propria finitudine che si performa il transito dall’animalità all’umanità, che, innescando con la dinamica del Riconoscimento la dialettica Signore-Servo, sancisce, secondo Kojève, l’ideale atto di nascita della Storia<sup>4</sup>.

A sostegno di ciò si potrebbe addurre la considerazione che il russo propone in merito alla religione, per come è trattata nella *Fenomenologia dello Spirito*. La sua curiosità è solleticata dal fatto che Hegel senta l’esigenza di dedicare a questo argomento un intero capitolo (il VII) della sua opera, quando esso sembrava essere stato

---

<sup>3</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 472 (n.1). D. Pirotte commenta questo passo, traendo la conclusione che «l’uomo kojèviano non è un infinito positivo. Non solo non esiste - individualmente e collettivamente - se non a titolo di morte differita, ma egli deve anche compiere, divenire questa morte, dialetticamente, a titolo di genere, “sprendo” effettivamente e definitivamente» [D. PIROTTE., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., p. 47 (n. 3)].

<sup>4</sup> Questa è l’analisi di G. F. Frigo, il quale argomenta che questo passaggio hegeliano logico-ontologico di acquisizione di autocoscienza sia interpretato da Kojève in una prospettiva “esistenzialistica”: «l’esigenza del riconoscimento, che sottende la struttura Signore-Servo, viene “esistenzializzata” da Kojève mostrando che la vera molla del processo non è una coerenza logica o l’attualizzazione di una potenzialità inscritta nella natura razionale dell’Io, bensì l’impulso arazionale del desiderio (*Begierde*) [...]: il desiderio di un individuo determinato *hic et nunc* [G. F. FRIGO., *Postfazione* in A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 760].

già trattato a sufficienza nei capp. III e IV. Secondo Kojève, è nell'*incipit* del capitolo che si trovano gli elementi per comprendere la questione:

è vero che la *Religione*, [compresa] come Coscienza [-esteriore] della *Realtà-essenziale assoluta* in quanto tale (*überhaupt*), è apparsa anche nelle formazioni concrete (*Gestaltungen*), [che noi abbiamo considerato] finora, e che, in generale, si distinguono [le une dalle altre] come *Coscienza* [-esteriore] [capp. I-III], *Autocoscienza* [cap. IV], *Ragione* [cap. V] e *Spirito* [cap. VI]. Soltanto che [la Religione vi è apparsa] *dal punto di vista della Coscienza* [-esteriore], che prende coscienza della *Realtà-essenziale assoluta*. Non è dunque la *Realtà-essenziale assoluta* *in e per se stessa*, non è l'Autocoscienza dello Spirito, quella che è apparsa in queste formazioni concrete.<sup>5</sup>

Sgombrando il campo da ogni possibile ambiguità, Kojève fuga altresì ogni possibile interpretazione teistica del pensiero hegeliano, proponendo una lettura di questo passo decisamente atea, nella quale il punto nevralgico è costituito dalla natura della *Realtà-essenziale assoluta* (*absolutes Wesen*), che egli illustra nei termini seguenti:

Veramente *reale* non è la Natura, il Mondo naturale altro rispetto all'Uomo. Infatti, in realtà, il Mondo reale *implica* l'Uomo. Inversamente, l'Uomo fuori del Mondo non è che un'astrazione. La *Realtà* è dunque il Mondo che implica l'Uomo, l'Uomo che

---

<sup>5</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 246. Questa è la personale traduzione e interpretazione di Kojève del seguente brano: «In den bisheringen Gestaltungen, die sich im allgemeinen als *Bewußtsein*, *Vernunft* und *Geist* unterscheiden, ist zwar auch die *Religion*, als *Bewußtsein* des *absoluten Wesens* überhaupt vorgekommen; allein vom *Standpunkte des Bewußtseins* aus, das sich des absoluten Wesens bewußt ist; nicht aber ist das absolute Wesen *an und für sich selbst*, nicht das Selbstbewußtsein des Geistes in jenen Formen erschienen» [*Fenomenologia*, 894].

vive nel Mondo. Che cos'è, ora, la Realtà-essenziale di questo Reale, il suo *Wesen*, la sua «essenza», la sua «entelechia», la sua «idea»? È l'Uomo nella misura in cui egli è *altro* dal Mondo, pur potendo esistere solo *nel* Mondo [...]. Ma la Realtà-essenziale *assoluta* non è l'*individuo* umano (il «Particolare»). Infatti, l'Uomo-isolato esiste in realtà tanto poco quanto l'Uomo-fuori-del Mondo o il Mondo-senza-l'Uomo. La Realtà-essenziale del *Reale* è l'*umanità* presa nel suo insieme spazio-temporale. È ciò che Hegel chiama *objektiver Geist*, *Weltgeist*, *Volkgeist*, ma anche *Geschichte* (Storia) o, in maniera più concreta, *Staat*, lo Stato considerato in quanto Stato, la Società presa in quanto tale.<sup>6</sup>

Sembra ormai evidente che l'interesse di Kojève sia quello di sfruttare il suo illuminante incontro con Hegel per sostanziare e sistematizzare la sua intuizione antropologica, facendo emergere l'aspetto più antropologico dell'opera hegeliana<sup>7</sup>. In essa egli legge il *conatus* dell'Uomo verso la comprensione di se stesso, che coincide con il *Selbewußtsein des Geistes*, ovvero la comprensione dello Spirito di se stesso in quanto tale, «non considerato più come *divino*, bensì come *umano*»<sup>8</sup>. Lo scopo è quello di sopprimere la trascendenza e per raggiungerlo

occorre che l'Uomo comprenda che è *lui* ad aver creato Dio. E per poterlo fare, egli deve prima farsi un'idea di Dio che *rassomigli* all'idea che egli si fa di se stesso. Detto altrimenti, l'Uomo deve sempre più *antropomorfizzare* Dio. È questo a caratterizzare l'evoluzione teologica. D'altra parte, egli deve constatare che le forme religiose superate sono opera *sua*, deve

---

<sup>6</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 247.

<sup>7</sup> E, d'altronde, è egli stesso ad affermare: «è possibile leggere i primi sette capitoli della *Fenomenologia dello Spirito* dall'inizio alla fine, considerandoli come una descrizione dell'Auto-coscienza, cioè dei diversi modi in cui l'Uomo comprende se stesso. Si ha così l'interpretazione *antropologica*, che è quella del mio corso» [*Ivi*, p. 384].

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 293.

sapere che è *lui* ad aver creato (inventato) gli «*idoli*» che venerava *prima* di aver preso coscienza del «vero» Dio.<sup>9</sup>

Ed eccoci al punto! In Kojève la riflessione antropologica è strettamente legata a quella sull'ateismo. Se nel manoscritto giovanile essa si acquisisce nell'atto di esaminare la possibilità di una religione ateistica (e si sostanzia nel recupero dell'ateismo come interrogazione filosofica sull'uomo e su Dio); nelle lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito*, è la lettura antropologica del testo hegeliano che conquista l'ateismo, nel momento in cui si sopprime l'opposizione tra *Bewußtsein* e *Selbewußtsein*, che «si attua nella e mediante l'evoluzione religiosa», la quale, a sua volta, non è altro che «il riflesso ideologico dell'evoluzione storica *reale, attiva*», il cui «risultato finale è l'antropologia atea di Hegel»<sup>10</sup>. È un po' come se Kojève ci aspettasse sulla soglia della dimensione “umana” e ci accogliesse con un sorriso caloroso, esclamando: “Benvenuti, signori, nell'universo della Storia”!

Il processo di antropomorfizzazione di Dio, che il russo evidenzia nella sua analisi, raggiunge il culmine nell'esperienza storica del Cristianesimo, e più precisamente nell'idea del Cristo, il quale non è altro se non proprio Dio che si umanizza, che l'Uomo (il Saggio) ora riconosce essere un prodotto dello Spirito umano. In questi termini, il Cristianesimo, non solo diviene il momento in cui la Religione sopprime se stessa (proprio nell'atto di antropomorfizzare Dio, circoscrivendolo pertanto ben all'interno “del mondo”), ma rivela nella sua essenza «già un ateismo inconsapevole». Il Sapere assoluto, cui approderà il sistema hegel-cojèviano, dunque, non è altro che l'atto di prendere coscienza di questo stesso ateismo.

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 293-294.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Non si può - ne conclude Kojève - «sopprimere» (*aufheben*) la religione in una qualsiasi delle sue forme. La si può «sopprimere» *definitivamente* solo nella sua forma cristiana. (Quando si sopprime un Dio «dal di fuori», non lo si può rimpiazzare se non con un altro Dio; affinché Dio sparisca completamente, occorre che egli si sopprima da *se stesso*; ed è precisamente il Dio cristiano quello che si sopprime in quanto *Dio*, per diventare *Uomo*). Insomma, l'ateismo del Saggio [...] nasce dalla Teologia cristiana, e non può nascere che da essa [...]. Occorre dunque dire che il Saggio è possibile solo dopo la realizzazione del Mondo storico in cui si è potuta costituire e perfezionare la Religione cristiana.<sup>11</sup>

Già adombrata in queste righe si scorge quella che sarà un'intuizione portante del pensiero di Kojève, di cui ci occuperemo da ora in avanti, che è la nozione di *fine della Storia*. Tuttavia, prima di procedere oltre, occorre fare ancora un piccolo passo indietro, al fine di rintracciare la genesi e le radici di tale intuizione, che scopriremo essere il frutto di un'interpretazione «vertiginosa» da parte di Kojève, che prende le mosse da un equivoco ermeneutico tra Koyré e Hegel.

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 374. Il percorso qui praticato da Kojève, tuttavia, già vizia e si distacca da quello hegeliano, come fa notare D. Auffret: «se è vero che il criterio di verità deve essere, come pensa Hegel, la circolarità del sistema (inizio e fine si ricongiungono necessariamente o logicamente), la circolarità è forzata in lui in ragione del suo monismo. L'Identità torna all'Identità annullando la negatività. Travestendosi da Hegel[...], Kojève postula che la vera circolarità implichi, anziché il ritorno all'identità, un punto di partenza nella negatività e un punto di arrivo nella soddisfazione atea oggettivamente realizzata. È frattanto che l'identità naturale è negata nel e mediante il processo dialettico totale che si chiama Storia mondiale» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., p. 338].

## 1.2. Tra il “Tempo” di Hegel e la “Storia” di Kojève: Koyré

È lo stesso Kojève ad indicarci la via da seguire, allorché rivela che la sua «trattazione è stata concepita come una prosecuzione del corso di Koyré»: questi, infatti, nei suoi corsi degli anni precedenti, ha già trattato gli scritti hegeliani anteriori alla *Fenomenologia dello Spirito*, mentre il compito del suo sostituto sarà quello di soffermarsi sull'analisi di quest'opera, «seguendo il metodo d'interpretazione di Koyré e basandomi sulle idee guida del suo corso»<sup>12</sup>.

Quali siano le idee guida della lettura koyreana si deduce facilmente dall'analisi del saggio *Hegel a Jena*, che egli redige nel 1934 proprio in seguito ai corsi, che ha tenuto dal 1930 al 1933 all'École Pratique, sulla *Logik* e sulla *Realphilosophie* di Hegel negli anni jenesi.

Esaminando i paragrafi 258 e 259 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830) di Hegel, Koyré ritiene d'individuare un'aporia nel sistema hegeliano, che ne pregiudicherebbe la fattibilità teorica. Tutto ruota, secondo l'amico di Kojève, attorno alla nozione hegeliana di “Tempo”:

il tempo - si legge nell'*Enciclopedia* hegeliana -, unità negativa dell'esteriorità, è alquanto di semplicemente astratto e ideale. Il tempo è l'essere che, mentre è, *non è*, e mentre *non è*, è; il divenire intuito; il che vuol dire che le differenze semplicemente momentanee, ossia che si negano immediatamente, sono determinate quali differenze *estrinseche*, cioè esterne a se stesse<sup>13</sup> [...]. Le dimensioni del tempo, il *presente*, il *futuro* e il *passato*, sono il *divenire* come tale nell'esteriorità, e la risoluzione di quel

---

<sup>12</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 72.

<sup>13</sup> È senza dubbio interessante notare che in nota a questo passo Koyré commenta: «osserviamo di sfuggita che l'uso del termine *Aussersichsein* differisce solo per la forma tedesca da quello di “estasi” reso celebre da una recente teoria». Ed ovviamente si riferisce a M. Heidegger [cfr. A. KOYRÉ, *Hegel a Jena*, cit., p. 148 (n. 61)].

divenire nelle differenze dell'essere, da un lato, che è trapasso in nulla, e del nulla, dall'altro, che è trapassato in essere. Lo sparire immediato di queste differenze nell'*individualità* è il presente, come *ora*. Il quale ora, essendo, come l'individualità, insieme *esclusivo* e affatto *continuo* negli altri momenti, non è altro che questo trapasso nel suo essere in niente e del niente nel suo essere.<sup>14</sup>

Le parole, sempre molto ostiche di Hegel, rivelano, tuttavia, una precisa visione della temporalità astratta (nella formula «l'essere che, mentre *è*, *non è*, e mentre *non è*, *è*; il divenire intuito»), nella quale Koyré rintaraccia un primato dell'avvenire, che porta in sé una profonda aporia. Secondo il russo, il filosofo nativo di Stoccarda non si è affatto sforzato di fornire una mera nozione di “Tempo”, «esattamente il contrario: è la “nozione”, vuota e astratta, del tempo che Hegel cerca di distruggere mostrandoci e descrivendoci come si costituisce il tempo nella realtà vivente dello spirito»<sup>15</sup>

Il Tempo hegeliano, secondo Koyré, non scorre uniformemente dal passato al futuro, non si presenta come un mezzo omogeneo attraverso cui passare, né una disposizione ordinata di fenomeni, bensì «è esso stesso spirito e concetto». Si costituisce, cioè, in noi e per noi a partire dallo *Jetzt*, dall' “ora”, che è l'unità cronologica immediatamente presente alla coscienza, ma che ha una natura del tutto inafferrabile: l' “ora” è ciò che sfugge, perché è instabile, si trasforma immediatamente in qualcos'altro, è istantaneo e innarrestabile. Pur tuttavia, questo “ora” è un istante diretto verso il

---

<sup>14</sup> G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1984, §§ 258-259.

<sup>15</sup> A. KOYRÉ, *Hegel a Jena*, cit., p. 154. In questo transito (dalla dimensione astratta e ideale della nozione di tempo al piano reale dell'essere umano) M. Vegetti individua un'operazione decisamente arbitraria di Koyré: «per uno strano scambio - commenta lo studioso - che ha nei motivi dell'esistenzialismo la propria mediazione, la formula hegeliana, appartenente alla *Filosofia della natura*, viene arbitrariamente ricondotta da Koyré alla specifica struttura dell'autocoscienza umana» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 36].

futuro, che cioè non si rinnega nel passato, perché non è dal passato che ci giunge il tempo, ma dal futuro, che si rivela dunque come la dimensione temporale prevalente, «in qualche modo anteriore al passato»<sup>16</sup>.

Di conseguenza il tempo hegeliano, secondo Koyré, si scopre a pieno titolo *umano*, esso è il *tempo dell'uomo*:

anche l'uomo, infatti, è uno strano essere che «è quel che non è e non è quel che è»; che 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.<sup>17</sup>

La “verità” cui aspira l'uomo sta esattamente in questa perpetua trasformazione del futuro nell' “ora”, che può avere la sua fine solo nella cessazione dell'avvenire, solo allorché tutto sia già avvenuto. In questo senso, la conclusione di Koyré è che, essendo *umano*, questo tempo hegeliano sarà non solo dialettico, ma soprattutto *storico*. La qual cosa pone un'aporia evidente, che segna il fallimento del tentativo hegeliano: se il tempo, infatti, ha una tale struttura (che segna il primato dell'avvenire), per cui si costruisce a partire da futuro, esso sarà eternamente incompiuto, perché ci sarà sempre un futuro cui tenderà l' “ora” che ne germina (e d'altronde, lo spirito può rendere presente il passato solo per mezzo del futuro); laddove, invece il sistema dialettico di Hegel sembra avere bisogno di un tempo compiuto.

Così - ne conclude Koyré - 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

---

<sup>16</sup> A. KOYRÉ, *Hegel a Jena*, cit., p. 157.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

costituisce un arresto [...]. 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.<sup>18</sup>

Il grave disagio dell’hegelismo, pertanto, secondo Koyré deriva dall’aver sovrapposto il “tempo delle cose”, che è un tempo compiuto, quasi fisso, spazializzato e negato, al “tempo dell’uomo”, che invece si compie nella storia in funzione del primato dell’avvenire e non del passato (che dunque è ben lungi dall’essere compiuto).

### *1.3. Il dualismo ontologico di Kojève.*

Alexandre Kojève, nel raccogliere l’eredità didattica dell’amico presso l’École Pratique des Hautes Études, ne ripercorre le analisi hegeliane e vi lavora su, sciogliendone alcune difficoltà, smussandone alcuni angoli ermeneutici, fino a renderle proprie e del tutto originali. Solo l’aporia cui giunge Koyré gli crea una forte difficoltà, ma anziché denunciarne l’illogicità, ne resta, piuttosto, affascinato e ne radicalizza fino al paradosso le conseguenze<sup>19</sup>.

La critica fondamentale che Kojève muove verso Hegel è quella di essere rimasto imprigionato nella tradizione di un *monismo* ontologico, che può farsi risalire fino all’antica Grecia, fondato sull’unica categoria parmenidea della “identità”. Se, per un verso, egli

---

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 166-167.

<sup>19</sup> D. Auffret scrive al riguardo: «se è certo che Koyré non comprende davvero Hegel - egli dà una definizione dell’uomo che Hegel propone per caratterizzare l’essenza del tempo nella Natura -, Kojève pensa che si debba radicalizzare l’interpretazione di Koyré al punto di farne, non un’aporia nel pensiero hegeliano, ma una chiave di lettura della *Fenomenologia dello Spirito*. Quando Koyré vede nella fine della Storia una conseguenza “assurda” della metafisica hegeliana, Kojève vi suppone la soluzione infinitamente paradossale per comprendere la Storia universale e il presente del Mondo» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l’État, la fin de l’Histoire*, cit., pp. 321-322].

ha il merito di aver introdotto le categorie dialettiche della “negatività” e della “totalità”, analizzando l’essere umano, per altro verso, tuttavia, secondo Kojève, ha commesso un errore, allorchè le ha applicate in modo del tutto arbitrario alla Natura:

Questa estensione - analizza Kojève - non è per nulla giustificata (e in Hegel nemmeno discussa). Infatti, se il fondamento ultimo della Natura è l’identico Essere-statico-dato (*Sein*), non si trova in esso nulla di comparabile ad un’Azione (*Tun*) negatrice, che costituisce la base dell’esistenza specificamente umana o storica.<sup>20</sup>

Per il filosofo di origini russe, sembrerebbe, dunque, necessario elaborare due forme di ontologia: quella dell’Essere-statico-dato (*Sein*), che si fonda sull’ “identità”, ed è riferibile al discorso sulla Natura; e quella dialettica dell’Uomo e della Storia.

L’errore monistico, che egli imputa ad Hegel, produce due conseguenze decisamente problematiche: da una parte, il tentativo di elaborare una metafisica ed una fenomenologia dialettiche della Natura, che risultano inaccettabili nella sostituzione della scienza classica; dall’altra parte, con l’ammissione della dialetticità di tutto, anche dell’Essere-dato naturale, Hegel si trova quasi costretto ad individuare nella “circolarità” l’unico criterio di verità del sapere. Ma proprio in questo Kojève individua una profonda contraddizione:

Ora, noi abbiamo visto che la circolarità del sapere relativo all’Uomo è possibile solo al termine della Storia; infatti, fintanto che l’Uomo *muta* radicalmente, cioè si *crea altro* da quello che è, la sua descrizione, anche se corretta, è sempre una «verità» parziale e del tutto provvisoria. Se, dunque, la Natura è creatrice o

---

<sup>20</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 603 (n. 1).

storica allo stesso titolo dell'Uomo, la verità e la scienza propriamente dette sono possibili solo «alla fine dei tempi»?<sup>21</sup>

La conseguenza necessaria sarà che, in attesa dell'arrivo della fine, il sapere potrà limitarsi semplicemente ad oscillare tra lo *scetticismo*, inteso in tutte le sue forme (dal relativismo, allo storicismo, al nichilismo) e la *fede* di matrice religiosa.

Occorre pertanto, secondo Kojève, ammettere un *dualismo* ontologico, dal momento che applicando la categoria di “identità” alla Natura se ne può costituire una scienza, così come avviene generalmente. Il che è possibile perché essa non è esposta ad una mutevolezza incessante, alla stregua dell'Uomo, se lo fosse, sarebbe assolutamente incomunicabile nel tempo. Questo è ciò che suggeriscono le lingue, ad esempio: se non esistesse un essere reale identico e dato che incarna il cane, non potremmo mai comunicarlo attraverso le parole *Hund* o *canis* (esiste cioè il cane reale, che è identico in Francia, Germania e nella Roma imperiale). Ciò implica che anche rispetto al passato si può maturare una comprensione da parte delle generazioni presenti e future, ma solo a patto che si ammetta un'ontologia dualistica, di cui il pensatore russo fornisce una celebre metafora molto efficace:

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 necessario cercarli nel buco. E niente dice che l'oro e il buco *sono* assimilabili. Il buco è un nulla che sussiste (in quanto presenza di un'assenza) solo grazie all'oro che lo circonda. Allo stesso modo,

---

<sup>21</sup> *Ibidem.*

l'Uomo che è Azione potrebbe essere un niente che «nientifica» nell'essere, grazie all'essere che egli nega.<sup>22</sup>

È interessante notare che il “niente” di cui si parla qui, che nell'*Ateismo* abbiamo visto essere relegato “al di fuori del mondo”, si manifesta ora proprio “in seno al mondo”: si tratta della riconquista della negatività attiva e produttrice del desiderio antropogeno, che Kojève riguadagna con l'ingaggio della Lotta per il Riconoscimento di sé come non-dato nella datità. E questa Lotta per il Riconoscimento, che si performa hegelianamente innescando la dialettica Signoria-Servitù, non è altro che l'inizio della Storia.

#### *1.4. Debiti heideggeriani.*

In merito all'esempio dell'*anello d'oro*, è stato sottolineato che la nozione kojèviana di “Natura” reca in sé un certo carico di complessità: se essa, infatti, designasse semplicemente una sfera autonoma, che potrebbe essere compresa originariamente nei suoi principi costitutivi, l'ontologia di Kojève si ridurrebbe ad un ingenuo naturalismo pre-critico. A ben vedere però, il termine “Natura”, nella riflessione del russo, si pone come un *concetto umano*, «designato teticamente come polo d'indifferenziazione primordiale e innominabile»<sup>23</sup>.

Ora, nell'ipotesi dualistica proposta da Kojève, l'ontologia «descriverebbe separatamente l'*Essere* che si realizza in quanto Natura e l'*Azione* che nega l'Essere e si realizza (nella Natura) in quanto Storia». Se il primo a proporre un tentativo di ontologia *dualistica* è stato Kant, fra i suoi contemporanei Kojève individua

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 604.

<sup>23</sup> Così secondo l'analisi penetrante di D. Pirotte, che continua affermando che «la natura è dunque questo “reale dato” che, dal di fuori (fuori di lui), l'uomo è portato a negare, rivelando mediante questo stesso atto di negazione la sua propria irrealtà, o negatività, e, al contempo, il dato naturale nella sua realtà o positività» [D. PIROTTE., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., pp. 55-56].

senza esitazione alcuna in Heidegger «il primo a porre il problema d'una duplice ontologia».

Per certi aspetti i debiti heideggeriani di Kojève sembrano del tutto evidenti<sup>24</sup>: si pensi, ad esempio, a quanto l'idea di riduzione di ciò che è “fuori dal mondo” (inizialmente escluso nell'*Ateismo*) richiami il concetto dell'*in-der-Welt-sein*, esposto da Heidegger in *Essere e Tempo*.

Questa espressione composita, come spiega il filosofo friburghese, partendo dalla considerazione dell'Esser-ci (*Da-sein*) «in quanto essere tenuto immerso nel nulla dell'Essere, tenuto come rapporto»<sup>25</sup>, rivela già che si riferisce ad «un fenomeno *unitario*». Infatti, il *Da-sein* (che, com'è noto, in questa grafia col trattino denota l'apertura costitutiva dell'Esserci proprio in quanto «essere-nel-mondo») indica la costituzione ontologica della vita umana in quanto “poter essere”, ovvero un «ente che fintanto che è, ancora non è», la cui radice ontologica ultima risiede nella *Zeitlichkeit*, la «temporalità originaria» (e se si richiama la definizione hegeliana di tempo, che abbiamo citato sopra, ci si rende conto di quale omogeneità accompagni lo sviluppo dell'analisi kojèviana). Da qui la distinzione tra l'Esserci e gli enti da esso difformi, il cui modo d'essere è la mera “presenza” (*Vorhandenheit*), che può declinarsi nella dimensione pratico-poietica sottoforma di “utilizzabilità” (*Zuhandenheit*). Ecco con quali parole Heidegger pone questa distinzione, sviluppando il tema dell'analitica dell'Esserci:

---

<sup>24</sup> E d'altronde egli stesso è molto esplicito nel riconoscere i meriti di Heidegger nel suo approccio ad Hegel: «devo segnalare che non avrei ceratamente 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» [A. KOJÈVE, *Le Concept, le Temps et le Discours*, a cura di B. Hesbois, Paris, Gallimard 1990, pp. 32-33]. Altrove egli precisa che, sebbene l'antropologia heideggeriana «indubbiamente notevole e autenticamente filosofica» non aggiunga nulla all'antropologia della *Fenomenologia dello Spirito*, pur tuttavia questa «probabilmente non sarebbe mai stata compresa se Heidegger non avesse pubblicato il suo libro» [A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 654 (n.1)].

<sup>25</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi sulla vers. Di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2001<sup>18</sup>, p. 19 (n. a).

L'ente che ci siamo proposti di esaminare è il medesimo che noi stessi sempre siamo [...]. Da questa caratterizzazione dell'Esserci derivano due ordini di conseguenze: 1) l'«essenza» di questo ente consiste nel suo aver-da-essere. L'essenza (*essentia*) di questo ente, se mai si possa parlare di essa, deve essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*) [...]; 2) l'Essere di cui ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio. Questi due caratteri dell'Esserci, il primato dell'*existentia* sull'*essentia* e l'essere-sempre-mio, indicano già che [...] questo ente non ha e non può mai avere il modo di essere proprio di ciò che è semplicemente presente nel mondo.<sup>26</sup>

È ben vero, d'altronde, che, malgrado sia stato definito un «Hegel postheideggeriano»<sup>27</sup> (ma probabilmente sarebbe meglio definirlo un «hegeliano postheideggeriano»<sup>28</sup>), in realtà Kojève non si può dire sia stato né hegeliano né heideggeriano nel senso più stretto del termine. Egli ha certamente intrattenuto rapporti profondi con entrambi i filosofi, analizzandone i risultati speculativi più rilevanti, nonché facendoli interagire in modo del tutto originale nel suo pensiero. Era profondamente convinto che «non è che confrontandola con l'opera di Hegel che si può comprendere la portata filosofica dell'opera di Heidegger»<sup>29</sup>, perché il primo volume di *Essere e Tempo* gli sembrava in modo inequivocabile «un tentativo di produrre - rettificandola - l'antropologia fenomenologica della *Fenomenologia dello Spirito*»<sup>30</sup>, in vista di un'ontologia che rimpiazzasse quella di stampo parmenideo, presente nella *Logica* di Hegel. E questo rapporto stretto emerge ancora di più dal testo di

---

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 60-62.

<sup>27</sup> Cfr. J. WAHL, *A proposito dell'Introduzione alla Fenomenologia* (1955), in M. CIAMPA - F. DI STEFANO (a cura), *Sulla fine della Storia*, Liguori, Napoli 1985, pp. 47-69.

<sup>28</sup> Cfr. M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 211.

<sup>29</sup> A. KOJÈVE, *Recensione a A. DELP, Tragische Existenz*, in *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-36, p. 416.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

una nota inedita, che costituisce la parte di appunti e di materiale rimasta fuori dalla recensione appena citata, nella quale egli afferma:

che l'essere umano (*Dasein*) è essenzialmente un essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*); che il *mondo* dell'uomo (*Welt*) differisce essenzialmente dalla *Natura* (*Vorhandensein*) per il fatto che esso è modificato, o almeno rivelato/considerato come da modificare con il lavoro (*Zuhandensein*); [...] tutto questo, e molte altre cose ancora, è puramente hegeliano.<sup>31</sup>

Ciononostante, Kojève individua una grave mancanza anche nello sviluppo heideggeriano di queste idee: «Heidegger – afferma lucidamente – ha ripreso i temi hegeliani della Morte, ma trascura i temi complementari della Lotta e del Lavoro; perciò la sua filosofia non riesce a rendere conto della Storia»<sup>32</sup>.

È questo il punto nevralgico che divarica la distanza tra l'antropologia kojèviana e quella di matrice heideggeriana, che ha il demerito, secondo il russo, di aver attenuato il valore costitutivo dell'Azione negatrice (che è incarnata dalla Lotta e dal Lavoro), che, invece, egli vede hegelianamente come atto dell'*Aufheben*, inteso come Azione che distrugge il dato naturale e, al contempo, lo conserva sublimandolo in questa distruzione, in vista del “Riconoscimento”:

---

<sup>31</sup> A. KOJÈVE, *Note inédite sur Hegel et Heidegger*, presentazione di B. Hesbois, *Rue Descartes*, n. 7, 1993, p. 37.

<sup>32</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 717 (n. 1). A tal riguardo è molto interessante la notazione di M. Vegetti: «Essere e Tempo – scrive lo studioso – rovina allora proprio laddove vorrebbe fondare l'apertura ontologica della prassi storica e dell'esistenza comunitaria: anziché disporre il soggetto ad una originaria partecipazione all'altro, la “angoisse de la contemplation passive” determina l'individualità in una forma sostanzialmente solipsistica [...]. In una parola all'esperienza heideggeriana della morte manca la funzione dialettica, essa decentra efficacemente il soggetto ma dimentica l'originario legame che ne aliena il senso dell'altro, trasformando in pari tempo l'avvenire nella prima categoria dell'esistenza sociale, dell'essere-per-un-altro» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 116].

il movimento dialettico del potere - conclude Kojève - che mantiene nell'Essere il Nulla che è l'Uomo, è la Storia. E questo potere stesso si realizza e si manifesta come Azione negatrice: Azione negatrice del dato che è l'Uomo stesso, o azione della *Lotta* che crea l'Uomo storico; e Azione negatrice del dato che è il Mondo naturale in cui vive l'animale, o azione del *Lavoro* che crea il Mondo culturale, al di fuori del quale l'Uomo non è che Nulla puro, e nel quale egli differisce dal Nulla *solo per un certo tempo*.<sup>33</sup>

È esattamente nella *temporalità* che si gioca il dualismo kojèviano: quella *temporalità* scandita dall'antecedenza della Natura rispetto all'Uomo (o meglio lo Spirito), la cui Storia non può essere dedotta dalla Natura, ma ne segna una rottura, perché deriva dall'Azione negatrice e trasformatrice della Natura stessa.

Ora, il fraintendimento è ben appostato, quasi in agguato: si potrebbe, infatti, leggere senza apparenti contraddizioni nel dualismo kojèviano una sorta di duplicazione ontologica della realtà in Storia, da una parte, e Natura, dall'altra, laddove questa risulterebbe fattualmente trascendente rispetto a quella.

---

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 716-717. M. Filoni commenta che per Kojève «l'essenza dell'uomo non è determinata solamente dall'individuo», come, invece, sembrerebbe suggerire il *Dasein* heideggeriano, il quale potrebbe ben costituirsi senza entrare in contatto con l'altro uomo. Nella riflessione kojèviana, al contrario, tale essenza umana è determinata soprattutto dal «Sociale» e dallo «Storico». «Come pensare - nota M. Filoni in conclusione - il *sein* del *Dasein* se non come ciò che si manifesta in quanto azione? E questa azione può essere altro dall'azione *negatrice*?» [M. FILONI, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 214]. M. Vegetti spiega la divaricazione tra Kojève e Heidegger alla luce del fatto che «un istanza marxiana attraversa trasversalmente la teoresi di Kojève ponendo nel lavoro l'elemento in cui il non-essere dell'uomo, in quanto negazione attiva dell'ente, si scambia con quest'ultimo risultando alla fine equiparato all'essere, vale a dire a ciò che nega» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 59 (n. 56)]. D'altra parte, la conclusione del brano appena citato rivela che Kojève riconoscesse a Marx il merito di conservare «i temi della Lotta e del Lavoro, e la sua filosofia è perciò essenzialmente "storicistica"», ma ne denuncia anche la mancanza del tema della morte: «ecco perché non vede che la Rivoluzione è non solo di fatto, ma anche essenzialmente e necessariamente, cruenta» [A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 717 (n. 1)]. A. Patri, quasi con candida ingenuità, scrive: «M. Kojève, per quanto ne sappiamo, è il primo [...] ad aver cercato di costituire il *ménage à trois* intellettuale e morale tra Hegel, Marx e Heidegger, che da allora ha avuto un tale successo» [A. PATRI, *Dialectique du maître et de l'esclave*, cit., p. 234].

Così, ad esempio, l'ha intesa Tran-Duc-Thao, secondo il quale l'opposizione dell'essere naturale rispetto alla Storia, crea uno spazio vitale per la teologia, proprio quando vorrebbe escluderla<sup>34</sup>. In una lettera privata, Kojève ribatte alla critica, illustrando con estrema chiarezza l'articolazione del suo dualismo, attraverso l'utilizzo della già citata immagine dell'*anello d'oro*:

Io non dico che vi siano simultaneamente due modi di Essere, Natura e Uomo. Dico che fino alla comparsa del primo uomo (che si è creato in una lotta di puro prestigio), l'Essere nella sua interezza non era che Natura. A partire dal momento da cui esiste l'uomo, l'Essere nella sua interezza è Spirito, poiché l' Spirito non è altra cosa se non la Natura che implica l'uomo, e dal momento che il mondo reale implica, in effetti, l'uomo, la Natura, nel senso stretto del termine, non è più di un'astrazione. [...] Ora, io credo che, se l'insieme dell'evoluzione naturale possa, in principio, essere dedotta *a priori*, la comparsa dell'Uomo e della sua Storia non possono essere dedotte che *a posteriori*, cioè precisamente non già dedotte, ma soltanto comprese. [...] Ecco perché preferisco parlare di dualismo tra la Natura e l'Uomo, ma sarebbe più corretto parlare di un dualismo tra la Natura e lo Spirito, laddove lo Spirito è questa stessa Natura che implica l'Uomo.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Cfr. TRAN-DUC-THAO, *La «Phénoménologie de l'esprit» et son contenu réel*, in *Les Temps modernes*, 36, 1948, pp. 492-519.

<sup>35</sup> Cfr. A. KOJÈVE a TRAN-DUC-THAO, Paris 7.10.1948, in G. JARCZYK - P.-J. LA BARRIÈRE, *De Kojève a Hegel*, cit., pp. 65-66. D. Auffret muove un rilievo critico nei confronti del dualismo kojéviano: «da parte nostra - scrive - Kojève non sembra aver notato che il suo dualismo dialettico deve, esso stesso, essere ridotto ad un non-dualismo, nella misura in cui solo lo Spirito può porre la Natura *prima* dello Spirito. Ed è perché non l'ha fatto che egli è obbligato a dualizzare, senza spiegare veramente la propria comprensione di Hegel» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., p. 346].

## 2. Dall'Uomo della *Lotta* all'uomo post-storico

### 2.1. *L'indeterminismo scientifico*

È interessante notare che Kojève non fornisce mai indicazioni dettagliate circa la struttura dell'Uomo (o dell'Esserci, il che è lo stesso), ma si limita ad indicarne la genesi nell'unico atto antropogeno che è quello della *Lotta*, nel quale, in realtà, avviene una sorta di «presentificazione»<sup>36</sup> della morte. In altri termini, nell'accettazione del rischio di morire, che l'individuo corre ingaggiando una Lotta di puro prestigio, egli trascende la sua mera datità, ovvero il suo esser-dato in quanto ente naturale, per riconoscersi (ed essere riconosciuto) come autocoscienza. In questo istante, egli guadagna libertà e storicità, «la quale non è altro se non l'individualità libera o libertà individuale o individualizzata»<sup>37</sup>. È possibile, di conseguenza, affermare che una tale Lotta, cioè la «prima Lotta per il Riconoscimento», risulti *antropogena* esattamente nella misura in cui implica il reale rischio della vita.

La Storia per Hegel, spiega Kojève, inizia esattamente con questo atto antropogeno e si contraddistingue, nel suo procedere, come «lo svolgimento della “contraddizione” (*Widerspruch*) che nasce dalla soluzione “immediata” (*unmittelbar*) di questo primo conflitto sociale o umano, per l'opposizione (*Entgegensetzung*) della Signoria e della Servitù»<sup>38</sup>.

Se paragonassimo la Storia ad un edificio, ci renderemmo conto con maggiore chiarezza della centralità dell'Uomo in essa. Egli ne costituirebbe senza dubbio il materiale fondativo, alla stregua dei

---

<sup>36</sup> Cfr. M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 55.

<sup>37</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 647.

<sup>38</sup> *Ibidem.* M. Vegetti fa notare che il termine Servo, che nel tedesco hegeliano è *Knecht*, nell'oscillazione linguistica al francese di Kojève si trasforma in *Esclave*, «come se Hegel - puntualizza lo studioso - facesse riferimento al termine di *Sklave* piuttosto che all'area semantica occupata dal *diener*, dal *servire*», il che «innesca poi tutt'altra catena di significati, che Kojève non mancherà di sfruttare» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 117].

mattoni, dal momento che essa origina dall'elemento negatore introdotto dalla sua *Azione*, senza la quale non il processo storico s'innescerebbe punto. Ma proprio perché si fonda sull'*Azione dell'Uomo*, egli sarebbe al contempo anche il costruttore, ovvero il muratore, nonché l'architetto del medesimo edificio storico. Inoltre, egli vestirebbe anche i panni di «colui *per* il quale questo edificio viene costruito: ci vive, lo *vede* e lo *comprende*, lo *descrive* e lo *critica*»<sup>39</sup>.

Il che implica che «per sapere ciò che è la *Storia*, occorre sapere ciò che è l'Uomo che la realizza»<sup>40</sup>. L'Uomo è mortale e, se non fosse tale, la Storia non avrebbe alcun senso. Se, infatti fosse eterno (in un'accezione esclusivamente temporale, cioè se vivesse «fintanto che dura il Tempo»), egli potrebbe subire un'evoluzione, nella stessa misura in cui la subiscono le piante o gli animali, cioè svilupperebbe una natura che gli è già data e, per questo, non conoscerebbe alcuna fine. Una qualunque situazione *storica*, invece, esige una certa «serietà» in quanto tale, che si recupera solo a partire dalla fallibilità (dal rischio della fine) del suo attore-creatore, che è appunto l'Uomo:

unicamente - commenta con una certa ironia Kojève - a causa della finitezza essenziale dell'Uomo e della Storia questa è qualcosa di diverso da una tragedia, se non da una commedia, recitata da attori umani per il divertimento degli dei.<sup>41</sup>

La morte dell'Uomo, dunque, risulta ben diversa dalla semplice fine di un essere naturale, perché essa costituisce l'apparizione nel Mondo della Negatività, «che è il vero motore della dialettica»: la Morte, infatti, sopprime l'Uomo *dialetticamente*, cioè hegelianamente conservandolo e, al contempo, sublimandolo. Non si

---

<sup>39</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 203.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 647.

sta parlando qui di una sorta d'immortalità (intesa come una mera «sopravvivenza» eterna nell'Essere-dato), piuttosto si può affermare che «nella e mediante la sua morte, l'Uomo si annienta completamente e definitivamente; egli diventa, se così si può dire, puro Nulla (*Nichts*), cessando d'essere Essere-dato (*Sein*)»<sup>42</sup>. Egli, in questi termini, «trascende» la propria morte attraverso il pensiero, cioè si distingue dall'animale proprio perché si *pensa* mortale, e può pensarsi tale perché *sa* di esserlo. In questo senso, secondo Kojève, il famoso ragionamento di Epicuro (non si deve temere la morte perché, finché ci siamo noi, la morte non c'è e, viceversa, quando c'è la morte noi non ci siamo più) risulta valido solo per gli esseri non dialettici, che subiscono la propria fine senza mai poterla anticipare, perché essa è «in sé e per altro». La morte dell'Uomo invece è «per sé», o meglio, l'Uomo è mortale *per se stesso*, è il solo a poter vivere sapendo di morire<sup>43</sup>.

È questo il fondamentale passaggio dal semplice *Selbstgefühl*, sentimento di sé comune a tutti gli animali e gli esseri naturali e «immediatamente» dati, al *Selbstbewußtsein*, l'autocoscienza umana, tipica dell'essere dialettico, che si produce soltanto nell'atto di mettere a rischio la propria vita<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 648-649. Secondo M. Vespa, sarebbe precisamente questa umanizzazione del Nulla e della Negatività, chiave di volta del dualismo ontologico ipotizzato da Kojève, «a impedire un accostamento con Heidegger: qui il *Dasein* è posto come esistenza empirica [...] ovvero semplice presenza (*Vorhandenheit*) e manipolabilità (*Zuhandenheit*): viene perciò escluso ogni tratto di quella apertura trascendentale-orizzontale caratteristica di *Sein und Zeit*» [M. VESPA, *Temporalità e negazione: Kojève, Heidegger e la fenomenologia dello spirito*, in *Archivio di filosofia*, 1-3, 1996, pp. 853-878].

<sup>43</sup> Cfr. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 650 (n. 1).

<sup>44</sup> «Il senso della Storia - scrive D. Pirotte riflettendo sulla nozione kojèviana di *morte* - è, è sempre stato e sarà sempre *spettrale*, se la riflessività storica è il movimento attraverso il quale un vivente, tra i viventi, la nega - e si nega -, per rivelarsi e rivelarla, in questo scarto col *Bios*. La Storia è il movimento stesso dell'iscrizione di una «morte differita» nella positività del Vivente. Questa iscrizione non è certo la Morte stessa, nella sua effettività - poiché la morte effettiva ricongiunge il ciclo del Vivente con la sua indifferenziazione primordiale [...]. Sarebbe fraintendere il senso profondo della negatività kojèviana vedervi un pensiero che celebra la morte, la distruzione, ed opporgli, in un gesto irenico, l'antidoto di uno «spinozismo» incrollabile destinato a celebrare il «Vivente», per il quale l'idea della morte è quanto di più «estraneo» vi sia. L'Uomo è l'animale che scopre di essere mortale e, *per questa stessa ragione*, rifiuta di morire, rimanda la sua morte a più tardi» [D. PIROTTE., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., p. 160].

La comprensione dialettica, pertanto, si può applicare solo alla realtà storica, quella cioè creata dal Lavoro umano, e non può rivolgersi alla Natura che è *già* data *precedentemente* nello spazio (ma, si badi, non nel tempo), perché essa, nella sua datità naturale, è inconoscibile, o più esattamente è incomprendibile attraverso il discorso concettuale, che invece è sempre dialettico<sup>45</sup>:

Non vedo inconvenienti - afferma Kojève - a dire che il Mondo naturale si sottrae alla comprensione concettuale. Infatti, questo significherebbe soltanto che l'esistenza della Natura si rivela, per esempio, mediante l'algoritmo matematico, e non mediante concetti, cioè *parole*, aventi un significato. Ora la fisica moderna approda al risultato secondo cui non è possibile *parlare* della realtà fisica senza contraddizioni. Non appena si passa dall'algoritmo alla descrizione verbale, ci si contraddice (per esempio, corpuscoli-onde)<sup>46</sup>. Non ci sarebbe dunque *discorso* in

---

<sup>45</sup> In questa negazione dell'applicabilità della dialettica alla Natura Jean Wahl individua uno dei tratti salienti dell'esistenzialismo francese, su cui Kojève sembra avere esercitato una profonda influenza, in particolare su Sartre [cfr. J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris 1962]. In un altro luogo, J. Wahl afferma che in Kojève «si può trovare abbozzata la separazione fra i due campi del reale, ossia per usare i termini di Sartre, fra l'in-sé e il per-sé» [J. WAHL, *A proposito dell'Introduzione alla Fenomenologia*, cit., p. 48]. Tali parentele sono state individuate da molti altri interpreti: da N. Bobbio (*Studi hegeliani*, cit., pp. 225-226) a R. Salvadori (*Hegel in Francia*, cit., p. 44) a M. Poster (*Existentialism Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, Princeton 1975). Qualcun altro ha perfino voluto annoverare il pensiero di Kojève tra gli esistenzialismi francesi [cfr. G. PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, J. Vrin, Paris 1993, pp. 9-24], ipotesi da cui dissente M. Vegetti, che ne denuncia l'errore di prospettiva storicista: «noi non sosteniamo che ciò sia "falso", ma piuttosto che si tratti di un errore prospettico: è l'esistenzialismo francese ad essere (in parte) kojéviano, e non viceversa» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 66 (n. 70)].

<sup>46</sup> In un'opera del 1933, dedicata al *determinismo* nella fisica classica e moderna, Alexandre Kojève denuncia la contraddizione della scienza nel definire il fotone contemporaneamente come un corpuscolo e come un'onda. «Ora - argomenta il russo - è evidente che impiegando i termini "onda" e "corpuscolo" nel loro significato intuitivo, ci troviamo in presenza di una flagrante contraddizione. Un'onda del mondo biologico non può certo essere un "corpuscolo", una "cosa" dai limiti netti e immutabili: tra i due non vi è per dir così nulla in comune. In generale, è assolutamente impossibile concepire un'entità reale che sia allo stesso tempo onda e corpuscolo[...]. Ora, poiché è impossibile applicare a un individuo fisico una di queste nozioni (biologiche) senza applicargli anche l'altra, c'è solo un modo per evitare la contraddizione ed è quello di dichiarare che le due nozioni sono in fondo inapplicabili, che l'entità fisica non è, in ultima analisi, né onda né corpuscolo» [A. KOJÈVE, *L'idée du*

grado di rivelare la realtà fisica o naturale. Questa (già secondo la presentazione di Galileo) si rivelerebbe all'uomo solo mediante il *silenzio* articolato dell'algoritmo. La materia fisica si comprende *concettualmente*, o dialetticamente (se ne può *parlare*), solo nella misura in cui essa è la «materia prima» di un prodotto del lavoro umano.<sup>47</sup>

In effetti, secondo Kojève, il discorso scientifico, tutto rivolto a considerare l'oggetto indipendentemente dal soggetto che lo osserva, si limita a descrivere un'astrazione (*Bestehen*), non già il reale. Nel contempo, col suo linguaggio matematico, la «scienza volgare» descrive il reale in quanto dato ad un soggetto anch'esso a-storico e indefinito. La verità, invece, ovvero la realtà rivelata, è in generale la «coincidenza del pensiero o conoscenza descrittiva con il Reale concreto», dunque è erroneo considerare il reale alla stregua di una cosa in sé di matrice kantiana, una sorta di oggetto fisso e immutabile, dal momento che l'osservatore (nell'atto stesso della sua conoscenza descrittiva) lo perturba costantemente. Dalla qual cosa si può concludere che «non esiste *verità* scientifica in senso forte». Lo scienziato, infatti, può pensare e conoscere l'oggetto della propria indagine sempre e solo nella misura in cui questo risulta essere «l'*insieme* dell'Oggetto conosciuto dal Soggetto o del Soggetto che conosce l'Oggetto»<sup>48</sup>.

In questo Kojève applica la lezione della fisica contemporanea che è approdata, tra le altre cose, al principio d'indeterminazione di Heisenberg e al principio delle nozioni complementari di Bohr. La teoria dei quanti di Plank, e lo sviluppo delle sue applicazioni sull'atomo nell'ambito della fisica quantistica (si vedano Bohr, Heisenberg e Schrödinger, per l'appunto), costituiscono, secondo il

---

*determinisme dans la physique classique et dans la physique moderne* (1933), Le livre de Poche, Paris 1990, pp. 181-182].

<sup>47</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 471 (n. 1).

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 564.

raffinato pensatore franco-russo, una frattura epistemologica insanabile nell'ambito della scienza moderna: esse scardinano, di fatto, il determinismo atomistico, imperante nella fisica di matrice newtoniana, mostrando come non sia mai realmente possibile un'osservazione fisica senza che in essa stessa venga alterato lo stato dell'oggetto osservato.

Tutto ciò rigetta d'un sol colpo l'ideale di un sapere di natura intuitivo-teologica, cui l'uomo parteciperebbe, approssimandovisi per verifiche empiriche, ed introduce, allo stesso tempo, l'elemento "ateistico", con l'affermazione di un dualismo di sistema tra l'osservato e chi osserva, secondo il quale, ormai, non è più possibile ritenere che l'oggetto dell'indagine scientifica sia una realtà autonoma rispetto al soggetto inquirente<sup>49</sup>.

Tutto ciò funge da grande incubatrice della teoria kojèviana della *fine della Storia*: è, infatti, con l'elemento della negazione, che solo l'uomo mediante il Lavoro introduce nella Natura (nonché nella scienza e che fa di lui l'Uomo stesso), che si rende possibile l'approdo al Concetto, dunque al sapere scientifico, il quale si configura soltanto ora alla stregua di un Realismo.

## 2.2. *Realismo ed errore*

Durante il corso delle sue lezioni sulla *Fenomenologia dello Spirito*, Kojève pone all'attenzione del colto uditorio il rapporto tra il *Bewußtsein*, la coscienza, e il *Selbst-bewußtsein*, l'autocoscienza, che Hegel esplicita nel capitolo VIII della sua opera, dedicato al *Sapere*

---

<sup>49</sup> Scrive M. Vegetti al riguardo: «rivoluzionando l'immagine del reale nell'assunto fondamentale della sua assoluta determinabilità, le teorie di Heisenberg hanno quindi ridisegnato la collocazione del soggetto gnoseologico, inscrivendolo *nel* mondo senza tuttavia appiattirlo in un omomorfismo biologico, proprio in virtù della "differenza essenziale che gli impedisce di coincidere completamente" con il suo oggetto. [...] Cancellato il mito teo-logico di una conoscenza disinteressata, e quindi di un medio isomorfo che regoli trascendentalmente l'*adequatio intellectus et rei*, mondo e uomo si costituiscono nell'interazione propria a due strutture eteromorfe, poste dialetticamente in relazione alla mutua differenza» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 64-65].

*assoluto*. Si tratta, secondo il pensatore russo, del rapporto «tra il Pensiero e la Realtà», nel quale l’Oggetto appare solo nella misura in cui è riferito al Soggetto; contemporaneamente, per altro verso, la dialettica tra di essi ha senso se è presupposta l’esistenza di un Oggetto esterno ed indipendente rispetto al Soggetto stesso. Il che pone la necessità assoluta di una metafisica «realistica», di cui Kojève tratteggia i contorni attraverso le parole dello stesso Hegel:

Il Sapere - è Kojève a tradurre - conosce (*kenn*) non soltanto se stesso, ma anche l’entità-negativa-o-negatrice (*Negative*) di se stesso; cioè [conosce] il proprio limite (*Greze*). Sapere-o-conoscere (*wissen*) il proprio limite significa: saper (*wissen*) sacrificarsi. Questo sacrificio (*Aufopferung*) è l’alienazione-o-esteriorizzazione nella quale lo Spirito rappresenta (*darstell*) il proprio divenire [che va] verso lo Spirito sotto forma di un processo (*Geschehens*) libero e contingente, contemplando-intuitivamente (*anschauend*) il suo *Io-personale* (*Selbst*) puro come il *Tempo* al di fuori di sé, e ugualmente il suo *Essere-dato* (*Sein*) come Spazio.<sup>50</sup>

In questo paragrafo, Hegel sembra entrare in aperta polemica con Fichte, del quale per altro richiama finanche il lessico, in termini come “limite” (*Greze*). L’autore della *Fenomenologia dello Spirito* precisa che, al contrario di quanto afferma Fichte, non è l’*Io* a porre il proprio limite, ovvero non è il Soggetto che pone l’Oggetto, bensì è lo stesso Spirito (*Geist*) a farlo, il quale non è altro che «l’Essere-rivelato», ovvero la *sintesi* dell’Essere e della sua medesima rivelazione, che si pone come Spazio e Tempo, o come Natura e Storia (le due cose coincidono nel discorso kojèviano).

---

<sup>50</sup> Cfr. *Fenomenologia*, p. 1061. Ho riportato la traduzione di Kojève per conservare le peculiarità interpretative, sulle quali egli fonda la sua lettura e dalle quali trae gli elementi per sostenere la sua tesi della fine della Storia [cfr. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 533-534].

Questo costituisce un elemento fondamentale, nella lettura che il pensatore russo propone, perché, postulando che lo Spirito sia la *sintesi* di *Sein* e rivelazione, di fatto rinuncia a dedurre l'uno dall'altra, cioè li presuppone entrambi e li potrà dedurre soltanto *a posteriori*, a partire dal loro risultato, che sarà per l'appunto lo Spirito. Da ciò segue che il divenire dello Spirito non potrà mai connotarsi se non come quel cammino (storico) che conduce alla «coincidenza del Soggetto e dell'Oggetto», lungo il quale si conserva una *differenza* tra essi, «di cui solo un *Realismo* metafisico può rendere conto»<sup>51</sup>.

Ora, se è vero quanto appena detto (che la deduzione del divenire dello Spirito è possibile soltanto *a posteriori*), ciò implica che, partendo dallo Spirito, che costituisce la fine di questo stesso divenire, se ne può ricostruire il cammino; ma è altrettanto vero che esso è libero e contingente, per cui non è possibile prevederlo a partire dal suo inizio. Durante questo processo, secondo Hegel, il divenire dello Spirito si connota necessariamente in una duplice veste: il *Selbst*, da una parte, e il *Sein*, dall'altra, che egli definisce anche come *Tempo* e *Spazio*. E nell'interpretazione di Kojève questo risulta essere un elemento importantissimo:

infatti, è ben evidente che il Realismo è necessariamente dualistico, e che un dualismo ontologico è sempre «realistico». Il problema sta tutto nel sapere come definire i due termini ontologicamente opposti nel Realismo. Hegel dice che vanno opposti come Tempo e Spazio. Dicendo questo, egli riassume in qualche modo tutta la sua filosofia e indica quel che c'è di veramente nuovo in essa. [...] Mai nessuno ha pensato di dividere la totalità dell'Essere in Spazio e Tempo. Nella misura in cui la filosofia (occidentale) è stata «realistica», anzi dualistica, essa ha

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 535.

diviso la totalità dell'Essere in Soggetto e Oggetto, Pensiero e Realtà, ecc.<sup>52</sup>

Se lo Spazio s'identifica con il *Sein*, cioè l'Essere-dato, e il Tempo con il *Selbst*, l'Uomo (che non è altro che proprio questo *Sé*) a sua volta sarà *Nicht-sein*, ovvero il Nulla (Non-essere), che per Hegel non è altro che la *negatività* che consente all'Uomo stesso di mantenersi nell'Essere spaziale distruggendolo e ricreandolo (liberamente) mediante la sua Azione.

In altri termini, l'Uomo, in quanto Nulla, è Tempo nello Spazio, ovvero è *Storia* e, sotto il profilo della conoscenza, allora, egli sarà «necessariamente Errore e non Verità», dal momento che un pensiero che non coincida con l'Essere non può che esser falso. Così, al compimento circolare della trasformazione in vero dell'errore, cioè con l'approdo alla Scienza assoluta, l'Uomo in quanto tale cessa di esistere e la Storia finisce con lui.

La conclusione che ne trae Kojève, dunque, è che in filosofia “Realismo” significa “Storicismo”, perché non è altro che il dualismo ontologico i cui termini in opposizione sono esattamente Spazio e Tempo, ovvero la Storia. Negare la negatività, che segna metafisicamente la Storia e antropologicamente l'Azione, significa dunque cadere in un monismo di matrice parmenidea, di fronte al quale si potrebbe definire il Reale, con Maine de Biran, come «ciò che *resiste*». Ma una tale definizione, per Kojève, non può che apparire del tutto erronea, dal momento che se è vero che il Reale resiste, tuttavia non resiste al pensiero, ma bensì alla Azione, che, a ben vedere, già implica quella stessa negatività che dall'ipotesi viene esclusa *a priori*:

Infatti, se dico che posso passare attraverso questo muro, il muro non resiste affatto a quel che dico o penso: quanto a lui, posso

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 536.

continuare a dirlo finché voglio. Comincia a resistere solo se voglio realizzare il mio pensiero con l’Azione, cioè se vado effettivamente a sbatter contro il muro.<sup>53</sup>

Se, sotto il profilo squisitamente conoscitivo, si contrappone l’Oggetto conosciuto al Soggetto conoscente, essendo quest’ultimo posto in una dimensione altra rispetto a quello, il Realismo, secondo Kojève, non ha alcuna applicabilità. Non ci sarebbe alcuna possibilità di rivelare il Mondo attraverso il discorso, perché la sua conoscenza *vera* si manifesterebbe “immediatamente” al Soggetto in un «Sentimento-muto-di-sé», che non avrebbe alcuna Autocoscienza. Tale conoscenza sarebbe una mera contemplazione cognitiva impersonale ed inumana, in cui sarebbe l’Oggetto a rivelarsi senza alcuna mediazione dialettica in un soggetto totalmente passivo. A tal punto che in un soggetto conoscente che si riducesse alla conoscenza adeguata di una realtà particolare, tale conoscenza non sarebbe altro che il rivelarsi di questa stessa realtà: un uomo che conoscesse *veramente* il cane (la realtà cane), non sarebbe più un uomo che conosce il cane, ma solo la realtà cane rivelata: «il concetto sarebbe incarnato nella cosa che esso “rivela” e non esisterebbe al di fuori di essa come parola»<sup>54</sup>.

Non è dunque la questione della verità ad esigere una soluzione «realistica», ma è il *problema dell’errore* ad innescare una tale dinamica. Il fatto dell’*errore* pone, infatti, secondo Kojève, il problema della sua stessa origine, della quale non si può rendere conto a partire dalla mera contemplazione passiva. L’*errore*, come si accennava sopra, per definizione è una conoscenza falsa, cioè quel tipo di conoscenza (non vera) che si oppone all’oggetto conosciuto ed è prodotta dal soggetto conoscente col supporto di qualcos’altro

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 538 (n. 1).

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 539 (n. 1).

rispetto ad una mera contemplazione passiva. «Quest'altro - afferma Kojève - si chiama in Hegel Negatività, Tempo e Azione»<sup>55</sup>.

Risulta chiaro, a questo punto, che, essendo questo negativo l'elemento fondamentale del Lavoro, attraverso cui l'Uomo si fa carico di negare la naturale datità del *Sein*, l'*errore* non solo sarà un suo diritto, ma ne costituirà persino un dovere: a partire dalla sua finitezza, non gli sarà consentito semplicemente di errare, ma *dovrà* cadere in errore per aprire la via che conduce alla verità.

Più precisamente, l'umana inadeguatezza al Mondo-dato, potrà essere trasformata in *adequatio* solo attraverso il discorso: infatti, laddove la Natura elimina "immediatamente" (esattamente in senso hegeliano) ogni suo errore, l'Uomo, invece, si connota come l'unico essere che conserva i propri errori, facendoli durare nel tempo attraverso il linguaggio, onde poi arrivare a trasformarli in "verità". Ed è esattamente tale meccanismo di *correzione*, di trasformazione in *verità* dell'*errore*, che rende possibile il suo stesso mantenimento nel Reale:

si può anzi dire - scrive Kojève - che ogni *verità*, nel senso proprio del termine, è un *errore corretto*. Infatti, la verità è più d'una realtà: è una realtà *rivelata*; è la realtà *più* la sua rivelazione mediante il discorso. Dunque, in seno alla verità c'è una *differenza* tra il Reale e il discorso che lo rivela. Ma una differenza si *attualizza* sotto forma di un'*opposizione*, e un discorso *contrapposto* al Reale è precisamente un errore. Ora, una differenza che non fosse mai attualizzata non sarebbe realmente una differenza. Non c'è, dunque, realmente una *verità* se non là dove *c'è stato* un errore.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 575.

Nel quadro onto-antropologico che la riflessione hegel-kojèviana dipinge, l'Uomo (che soltanto ora si può definire come *Logos* o *Concetto*) è il solo ad incarnare il processo dialettico, che è volto ad introdurre uno scarto tra la parola e la cosa. Insieme a questo, che è prodotto mediante la temporalizzazione del Mondo-dato (ecco il secondo momento della dialettica: la *negazione*), egli giunge, al contempo, fino a ridurre questo stesso scarto, realizzando l'adeguazione dei due termini opposti nel *mondo umano*, ovvero nella Storia (questo incarna il terzo momento dialettico: l'*Aufhebung*). La qual cosa risulta ancora più chiaramente dalle parole con cui Kojève prosegue il brano appena citato:

Ma l'errore esiste realmente soltanto sotto forma di discorso umano. Se, dunque, l'uomo è il solo a poter realmente sbagliarsi e vivere nell'errore, è anche il solo a poter incarnare la verità. Se l'Essere nella sua totalità non è soltanto Essere puro e semplice (*Sein*), bensì Verità, Concetto, Idea, Spirito, lo è unicamente perché implica nella sua esistenza reale una realtà umana o parlante, capace di sbagliarsi e di correggere i propri errori. Senza l'Uomo, l'Essere sarebbe muto: sarebbe *là* (*Dasein*), ma non sarebbe *vero* (*das Wahre*).<sup>57</sup>

### *2.3. Il desiderio antropogeno*

Riepilogando quanto abbiamo guadagnato finora, appare con una certa evidenza che, all'interno dell'interpretazione kojèviana del pensiero di Hegel, venga operato un vero e proprio raddoppiamento *riflessivo* dell'iniziale *monismo statico* (di matrice parmenidea), rappresentato dal *Sein*, che è la Natura o il Mondo-dato, in una *dualità dinamica* (che a breve vedremo essere anche transitoria), che è rappresentata dalla dimensione storica della esistenza umana, a sua

---

<sup>57</sup> *Ibidem.*

volta innescata ed alimentata dalla negatività introdotta dall’Azione dell’Uomo stesso.

Questa nuova dialettica s’innescava allorché il Desiderio (*Begierde*) di un’autocoscienza si rivolge verso quello di un’altra autocoscienza, fronteggiandolo in una Lotta a morte di puro prestigio in vista del Riconoscimento. Tale dialettica, che definiremo del Desiderio del Desiderio, ovvero del *Desiderio antropogeno*, è il tratto saliente, più personale ed originale, di tutta la speculazione di Kojève rispetto alla guida sistematica che Hegel gli fornisce. D’altro canto, egli stesso lo ammette senza alcuna difficoltà, in un passaggio della già citata missiva a Tran-Duc-Thao:

per quanto concerne la mia teoria del «desiderio del 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 della *Fenomenologia*, ma un’interpretazione; altrimenti detto, ho cercato di ritrovare le premesse profonde della dottrina hegeliana e di costruirla deducendola logicamente da queste premesse. Il «desiderio del 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.<sup>58</sup>

Procediamo gradualmente ed in modo analitico. In questo brano il pensatore russo, per individuare il suo contributo originale, introduce il sintagma «desiderio del desiderio». In esso egli individua la chiave della trasformazione indeducibile del monismo pre-storico (cioè naturale) in Storia vera e propria, che, infatti, s’identifica esattamente con il movimento attraverso cui il regno animale (*Tierreich*) della *Begierde* (il desiderio naturale) diviene desiderio del

---

<sup>58</sup> A. KOJÈVE a TRAN-DUC-THAO, Paris 7.10.1948, cit., pp. 65-66.

desiderio dell'altro (*désir du désir de l'Autre*) all'interno della dialettica hegeliana del Riconoscimento (*Anerkennung*)<sup>59</sup>.

Lo scarto tra Hegel e Kojève, dunque, sembra prodursi proprio nell'alveo di un'analisi del desiderio (che qualche studioso ha definito para-heideggeriana<sup>60</sup>), che fa corto circuito sin dalla traduzione kojèviana dell'hegeliano termine tedesco *Bergierde* con quello francese di *désir*: è con quest'ultimo, infatti, che deriva direttamente dal latino *desiderium*, che Kojève pone l'accento sulla *differenza* tra il desiderio puramente animale ed istintuale (di mera sopravvivenza) e quello peculiarmente umano (che invece è rivolto verso un altro desiderio). Questo è ciò che egli definisce come *desiderio antropogeno*, attraverso il quale cioè l'uomo naturalmente dato apre ed entra nel mondo (dialettico) della Storia, in una parola diviene *Uomo*, con l'iniziale maiuscola<sup>61</sup>:

il Desiderio umano - scrive Kojève -, o meglio ancora, antropogeno, [...] differisce dunque dal Desiderio animale (costituente un essere naturale, che semplicemente vive e ha soltanto un sentimento della propria vita) per il fatto che si dirige non verso un oggetto reale, «positivo», dato, ma verso un altro Desiderio.<sup>62</sup>

Nel rapporto tra i sessi, ad esempio, il desiderio umano non si riduce, come quello ferino, alla mera bramosia di un altro corpo (o al soddisfacimento di un istinto), ma si rivolge all'altro-da-sé in termini di «individuo desiderante», nella misura in cui l'uno vuole essere

---

<sup>59</sup> Cfr. D. PIROTTE., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., p. 80.

<sup>60</sup> Così si esprime ancora D. Pirotte [cfr. *Ibidem*].

<sup>61</sup> M. Vegetti descrive con parole molto efficaci la natura del *désir* kojèviano: «piuttosto che una brama volta alla soddisfazione tramite oggetti sensibili, l'accezione etimologica illumina il luogo di una mancanza ontologica. L'uomo vi appare come gettato nella distanza che lo esilia dall'ordine del cosmo, dalla salvaguardia delle costellazioni, dal mito di una natura benevola che regge le sorti dell'accadere. L'originale difettività del soggetto è quindi inscritta nella natura del suo desiderio» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 74].

<sup>62</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 20.

esattamente *desiderato* dall'altro, ovvero vuole essere *riconosciuto* nel suo valore di individuo umano. D'altro canto, anche quando è rivolto verso gli oggetti naturali il desiderio può definirsi «umano» solo in quanto è «mediato dal Desiderio di un altro che si dirige verso lo stesso oggetto». L'elemento centrale, nell'interpretazione che Kojève propone, risiede nel fatto che si deve considerare peculiarmente «umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano»<sup>63</sup>.

Ne deriva, allora, che la Storia umana, non solo si apre con questo desiderio, ma si configura proprio come la storia dei *desideri desiderati*. Infatti, se, affinché l'Uomo sia veramente umano, cioè si differenzi essenzialmente e realmente dall'animale, è necessario che il suo desiderio umano prevalga su quello animale, che non è altro che il semplice desiderio di conservazione, è solo quando egli rischia la vita in funzione del suo desiderio (che si dirige verso un altro desiderio) che risulta *umano* in senso pieno, cioè differente dall'essere animale e naturale. È questa Lotta di puro prestigio in vista del *Riconoscimento* (perché desiderare il desiderio dell'altro vuol dire desiderare che l'altro mi riconosca nella mia autonomia) che garantisce la presenza degli esseri umani sulla terra: «l'essere umano può costituirsi solo a patto che almeno due di questi Desideri si affrontino»<sup>64</sup>. È il “gioco di specchi” del riconoscimento, che la dialettica Signoria-Servitù inaugura: ciascuno costituisce uno specchio per l'altro, non già come identico a se stesso, bensì come altra cosa rispetto ad una cosa naturalmente data<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>65</sup> «Un *gioco di specchi* - scrive D. Pirotte - s'instaura così, nel quale ciascuno ricercherà nell'altro le tracce della sua propria umanità nascente, provocandolo a distaccarsi dalla pienezza omogenea, non riflettuta, del Vivente. Un tale processo di riconoscimento non potrà ingaggiarsi se non sotto forma di una lotta violenta di puro prestigio» [D. PIROTTE., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., p. 92].

L'Uomo realizza (= crea) - commenta Alexandre Kojève - e «manifesta» la propria umanità (= libertà) rischiando la propria vita, o per lo meno, potendo e volendo rischiarla, unicamente «per la gloria» o solo in funzione della sua «vanità» (la quale, con questo rischio, cessa di essere «vana» o «inesistente» e diviene il valore specificamente umano dell'*onore*).<sup>66</sup>

Si tratta insomma della formazione del Concetto, che nel pensiero di Kojève designa, per dir così, l'assassinio della Cosa-data naturalmente. Attraverso l'apprendimento del linguaggio, ad esempio, si frantuma l'immediatezza dell'oggetto: esso, infatti, può essere riprodotto, anche in sua assenza, attraverso l'uso della parola. Ma il linguaggio stesso ha un senso se legato all'altro, inteso come altro da sé (ovvero alla dimensione riconoscitiva del nostro rapporto con l'altro), perché noi parliamo utilizzando le parole degli altri e viceversa. Dalla qual cosa, secondo Kojève, si può arrivare ad affermare che noi parliamo esattamente perché gli altri parlano.

A questo livello, si potrebbe aprire una ampia gamma di scenari psicanalitici, che condurrebbero fino alle riflessioni di Lacan, Girard ed Abraham, già ripercorsi da alcuni studiosi, ma che noi qui non intendiamo approfondire<sup>67</sup>. Ci interessa piuttosto, in questa sede,

---

<sup>66</sup> Anche alla luce del carteggio con L. Strauss, quello dell'*orgoglio* e del *puro prestigio*, fattori caratterizzanti l'elemento della *vanità*, sembrano di chiara matrice hobbesiana. D'altronde, è lo stesso Kojève a sostenere che «Hegel indubbiamente prende Hobbes come suo punto di partenza», tanto che propone all'amico L. Strauss la stesura, mai realizzata, di un lavoro a quattro mani su un confronto tra i due [cfr. A. KOJÈVE a L. STRAUSS, 2 novembre 1936, in A. KOJÈVE- L. STRAUSS, *On tyranny*, cit.]. M. Vegetti offre una rapida ricostruzione della vicenda, commentando che «dalla lettura parallela del commento straussiano a Hobbes e di quello kojéviano a Hegel emerge con chiarezza un'affinità profonda che interseca, in prima istanza, il tema dell'origine storica come effetto dell' "antithesis vanity-fear"». In realtà, forzando un po' i termini, sembra che tra Thomas Hobbes e Alexandre Kojève s'instauri un legame molto profondo: «si direbbe che per entrambi la paura rappresenti la scaturigine della storia, cioè della storicità servile». Tuttavia, il fallimento hobbesiano, secondo il filosofo di natali moscoviti, risiede nella sua sottostima del valore del lavoro, dal momento che la sola paura della morte non riesce a condurre l'uomo alla ragione [cfr. M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 118-120].

<sup>67</sup> Per un quadro esaustivo si vedano i già citati M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 73-111 e D. PIROTTE., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., pp. 97-110.

guadagnare ed analizzare la nozione di *fine della Storia*, alla quale le idee già messe in campo di *Desiderio*, *Tempo*, *Morte*, *Negatività*, *Lotta* e *Lavoro* conducono la riflessione di Alexandre Kojève.

#### 2.4. *Faust o l'intellettuale borghese*

L'analisi che l'amico Koyré ha condotto sulla nozione hegeliana di Tempo nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cui abbiamo già fatto cenno in precedenza, affonda le radici nell'esame dei corsi jenesi tenuti da Hegel all'inizio del XIX° secolo. Il punto più controverso, nella lettura koyreana, è determinato dalla difficoltà materiale di non possedere i quaderni dei corsi dell'anno 1803-04, di cui resta soltanto una frase, decisamente problematica, scritta a margine di un'analisi dell'essere spaziale, che recita: «*lo Spirito è Tempo*» (*Geist ist Zeit*). Koyré sostiene che, sebbene J. Hoffmeister proponga di tradurre la frase correggendola in «*lo Spirito è nel Tempo*» (*Geist ist in der Zeit*), tuttavia non vada effettuata alcuna correzione<sup>68</sup>, ed argomenta questa sua posizione con la lapidaria affermazione secondo cui «lo spirito hegeliano è tempo e il tempo hegeliano è spirito».

In questa chiave di lettura, lo Spirito sembra cioè essere ricondotto completamente sul piano della Storia, il cui principio non s'identifica né con il *Logos*, né tanto meno col Pensiero, ma precisamente con l'Azione. Dalla qual cosa Koyré trae alcune intriganti conclusioni, in merito alla natura del tempo hegeliano, che finiscono per attirare inevitabilmente l'attenzione di Alexandre Kojève: «potremmo dire che il tempo hegeliano è quello della ricerca e dell'aspirazione, o che l'uomo hegeliano è “faustiano”»<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> «È vero - scrive in nota Koyré - che Hegel ci dice che il tempo è quanto di peggiore (*das Schlechteste*), in quanto di più astratto, vi sia, come del resto lo spazio. Ma si tratta del tempo astratto. Se si volesse per forza correggere il passo, allora bisognerebbe scrivere: lo spirito è *al di sopra* del tempo (*Geist ist über der Zeit*)» [A. KOYRÉ, *Hegel a Jena*, cit., p. 159 (n. 95)].

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 158 (n. 92).

In effetti, nel *Faust* di Goethe il protagonista incarna l'uomo del Piacere (*Lust*), che non ha ancora capito che l'Azione è il Concetto, pur avendone colto la centralità<sup>70</sup>, e, tuttavia, trova il suo fondamento nel *Lustprinzip* signorile. Questo, sebbene intrecciato indissolubilmente al *desiderio*, è ben diverso dalla *Begierde*, cui fa riferimento Hegel, che è immediata, non elaborata e naturale: il *piacere*, infatti, è già esso stesso una sorta di elaborazione psichica del desiderio per il solo piacere del desiderio.

In una lunga nota manoscritta del febbraio del 1936, ancora inedita, dal titolo *Faust ou l'intellectuel bourgeois*, Alexandre Kojève sostiene che nella figura di Faust s'incarna l'uomo che «non crea la sua felicità, ma la prende e ne gioisce tale quale gli è data. Nessuna azione, dunque: né lotta (Signore), né lavoro (Servo). È la prima attitudine di Faust»<sup>71</sup>. Il principio del Piacere (*Lustprinzip*) si declina, insomma, come una mera fruizione del piacere stesso e, in quanto tale, si rivela alla stregua di un ostacolo alla vera coscienza di sé. Così Faust finisce per incarnare *l'intellettuale borghese*, che è quel particolare tipo di intellettuale che, impelagato nel suo *Lust*, ancora non si è rivelato a se stesso.

Questo è l'effetto dell'atteggiamento dell'uomo del Piacere, il quale, non avendo altra cosa o azione al di là del suo stesso piacere, finisce per sprofondare nell'abbruttimento e annullare in sé medesimo la differenza tra natura e cultura (come se di fatto annichilisse la sua umanità), sancendo contemporaneamente il

---

<sup>70</sup> Nel tentativo di tradurre in tedesco il testo sacro egli afferma :«Sta scritto: “In principio era la *Parola*”. / E eccomi già fermo. Chi m'aiuta a procedere? / M'è impossibile dare a “*Parola*” / tanto valore. Devo tradurre altrimenti, / se mi darà giusto lume lo Spirito. / Sta scritto: “In principio era il *Pensiero*”. / Medita bene il primo rigo, ché non ti corra troppo la penna. / Quel che tutto crea e opera, è il *Pensiero*? / Dovrebbe essere: “In principio era l'*Energia*”. / Pure, mentre trascivo questa parola, qualcosa / già mi dice che non qui potrò fermarmi. / Mi dà aiuto lo Spirito! Ecco che vedo chiaro / e, ormai sicuro, scrivo: “In principio era l'*Azione*!”» [J. W. GOETHE, *Faust*, tr. it. a cura di F. Fortini, Arnoldo Mondadori, Milano 1990, vv. 1224-1237, p. 95].

<sup>71</sup> A. KOJÈVE, *Faust ou l'intellectuel bourgeois*, lunga nota manoscritta, Vanves, 23-24 febbraio 1936, di cui ampie citazioni sono riportate in D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., pp. 188-202.

fallimento della stessa dialettica del **Piacere**. Non lavorando, infatti, egli elimina l'elemento del negativo che fa della sua azione il suo tratto distintivo dalla mera *datità* naturale. In fin dei conti, nella figura dell'intellettuale borghese *Begierde* e *Lust* finiscono per equivalersi, riscoprendosi differenti solo nella misura in cui l'una si esprime nella natura, laddove l'altro si declina nella società<sup>72</sup>.

Nel *Faust*, è solo grazie a Mefistofele, al suo servizio servile e alla sua azione negatrice, «intimamente legata alla natura profonda del desiderio»<sup>73</sup>, che s'ingenera la storicità nella contraddizione faustiana. Infatti, Faust gioisce dei prodotti del lavoro che Mefistofele produce per lui, come se fossero dati immediatamente (e per lui, in effetti, non c'è esercizio dell'azione negatrice); tuttavia, proprio perché è Mefistofele che produce gli oggetti di cui egli gode, questi non sono “immediati” assolutamente, ma esprimono il frutto della mediazione di un lavoro. Ne possiamo, allora, concludere che, se, da una parte, Faust si pone come l'intellettuale borghese, mero fruitore passivo, dall'altra, si può affermare che «Mefistofele è il proletariato»<sup>74</sup>.

L'inanità signorile è la chiave del rapporto tra questi due termini: «l'uomo del **Piacere** - scrive, infatti, Kojève - vuole godere degli oggetti (trasformati dal lavoro umano) senza lavorare, senza aver lui stesso trasformato l'oggetto naturale con il suo lavoro»<sup>75</sup>. In tutto ciò qualcuno ha visto un richiamo autobiografico all'esperienza berlinese del giovane Kojève<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> «Che il desiderio - precisa D. Auffret - sia piacere o desiderio da intellettuale borghese, e se l'uomo del **Piacere** non è identico all'uomo della *Begierde*, è soltanto perché “egli vive in una società”, in cui gli oggetti del godimento non sono oggetti naturali, ma oggetti trasformati dal lavoro, o dalla creazione degli uomini» [*Ivi*, p. 191].

<sup>73</sup> Cfr. M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 114.

<sup>74</sup> A. KOJÈVE, *Faust ou l'intellectuel bourgeois*, cit.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> D. Auffret individua nel periodo berlinese il momento «faustiano» della vita di Kojève, in cui a partire dal 1922 egli gode e si diverte del lavoro degli altri: «Dal momento che Kojève non è più che Faust “il Ragionatore” un vero Signore, ma il suo temperamento aristocratico richiede una compensazione, egli la trova nelle lotte più o meno immaginarie, formali, ludiche, erotiche o estetiche. È a questa epoca che dobbiamo datare il suo gusto molto spiccato per le grandi città del mondo, e in particolare quelle che offrono un'intensa vita notturna» [D.

Sembra che, seguendo la lettura kojèviana dell'opera di Goethe, con lo sviluppo della centralissima figura di Mefistofele, dunque, si elabori una dinamica dialettica del tutto affine a quella hegeliana tra il Signore e il Servo, che, come ormai abbiamo capito chiaramente, costituisce il nodo teoretico fondamentale della riflessione del pensatore russo. Infatti, secondo Kojève, il volto nichilistico del servizio offerto da Mefistofele a Faust porterà inevitabilmente al rovesciamento dialettico del rapporto tra i due personaggi, esattamente come avviene tra il Servo e il Signore nelle pagine della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel: in questo stesso ribaltamento, di cui Faust, Signore-intellettuale-borghese, è completamente ignaro<sup>77</sup>, il nostro russo individua la scaturigine del processo di fine della Storia<sup>78</sup>.

Tale peculiare lettura del *Faust* goethiano sottende la profonda convinzione di Kojève che il *Servizio (Dienst)*, in effetti, offra al Servo un vantaggio sostanziale rispetto al Signore. Lavorando, infatti, per un altro (Signore), egli di fatto agisce contro i suoi stessi *istinti*, che invece lo spingerebbero al bruto soddisfacimento dei propri bisogni: «non c'è istinto che costringa il Servo a lavorare per il Signore». Egli ha ovviamente paura del Signore, ma non prova la medesima paura che avvertiva di fronte alla morte nel momento della

---

AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., pp. 195-196]. Ma se Kojève incarna Faust, chi gioca il ruolo di Mefistofele? «Chi altri se non George Witt, che ha rischiato tutto per recuperare i gioielli e che interpreta stranamente il ruolo del tentatore? [...] Kojève ammetterà perfettamente la sua natura faustiana di quell'epoca e ne conserverà sempre alcune stimmate» [Ivi, p. 192].

<sup>77</sup> Quando Faust se ne persuade, infatti, tale persuasione, come scrive F. Fortini, «non si realizza ancora se non a parole, in forma di autocoscienza [...]; e d'altronde, Faust il Colonizzatore, il Principe del XIX secolo, è lui stesso in un rapporto di dominio non di eguaglianza, si rivolge a dei “servi” (*Knechte*, v. 11503) come signore (*Herr*); e quando nell'ultimo suo monologo desidera “*In una terra libera fra un popolo libero di esistere*” ha premesso che “*la libertà come la vita / si merita soltanto chi ogni giorno / la dovrà conquistare*”, che è principio etico signorile» [F. FORTINI, *Introduzione*, in J. W. GOETHE, *Faust*, cit. p. LI].

<sup>78</sup> E M. Vegetti al riguardo nota molto acutamente che «la fine della storia prende allora la forma, come ha giustamente notato Allan Bloom (*Kojève, le philosophe*, cit. pp. 116-119), di una “diablerie” in cui, attraverso il chiasma imperniato sulla simbologia goethiana, la volontà creatrice e il suo riflesso ricalcano l'immagine marxista dell'apprendista stregone» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 114].

Lotta, perché il pericolo ora non è più *immediato*; egli sa che può essere ucciso, ne ha un'idea; dunque «reprime i propri istinti in funzione di un'idea, di un *concetto*». È questo che rende umana la sua attività, ovvero la rende un Lavoro (*Arbeit*), in cui interviene la *tecnica*, attraverso cui il dato naturale viene trasformato in un'idea non naturale, la quale tecnica a sua volta è prodotta da un'idea, o meglio da un concetto *scientifico*. E così,

da ultimo - ne conclude Kojève - possedere dei concetti scientifici è essere dotati d'Intelletto, di *Verstand*, della facoltà delle nozioni *astratte*. L'intelletto, il pensiero astratto, la scienza, la tecnica, le arti - tutto questo ha dunque la sua origine nel lavoro forzato del Servo. È dunque il Servo, e non il Signore, a realizzare tutto quanto si riferisce a queste cose.<sup>79</sup>

## 2.5. La scomparsa dell'Uomo

In base a quanto fino ad ora guadagnato, si può asserire che il *Sein*, lo Spazio o Natura, nella sua datità non-cosciente sia, in senso stretto, eterno, ovvero che sia fuori dal Tempo, sebbene sia dotato di un certo divenire, che però è geometrico e non-temporale, per cui non ne muta l'essenza. Ciò che cambia, perché esposto alla temporalità, è il mondo umano, in quanto "lavorato" dalla continua azione negatrice. Il passo successivo sarà, ora, quello di comprendere

---

<sup>79</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 220. Ci serviamo ancora una volta del lavoro di M. Vegetti, il quale, soprattutto in questo brano, individua l'immissione diretta del *Dasein* nella storia della propria alienazione, per effetto della quale «l'*Ent-werfung* di Heidegger, la (s)-gettatezza esistenziale dell'esserci nel mondo, deve rivelarsi, più profondamente, come *Unter-werfung*, (sotto)-missione, nel senso che l'esserci è da sempre gettato nel mondo come *assoggettato*. In altre parole, la lotta antropogona determina il soggetto in quanto *sub-jectum* rispetto al principio della sua alienazione. Ma la posizione della sotto-missione evoca a sua volta il carattere messianico della coscienza, vale a dire quello specifico modo dell'avere-da-essere che si dipana nella temporalità intrinseca del lavoro alienato. In quanto gettato nella pro-gettualità che gli consente di subordinare il reale al trascendentale, infatti il servo si scopre in possesso della potenza tecnica del concetto» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 120-121].

che la Natura, invece, è del tutto indipendente dall'Uomo e dalla sua Azione; anzi, proprio perché è eterna e non temporale, sussiste tanto prima quanto dopo di lui: si può dire che egli nasca e scompaia in essa e così la sua Storia.

Per chiarire il senso di questa affermazione, dobbiamo volgerci, ancora una volta, all'esame della dialettica Signoria-Servitù, alla quale Kojève continua a dare un' enfasi particolare:

ho tenuto - spiega ancora nella già citata lettera a Tran-Duc-Thao - un corso di antropologia filosofica servendomi dei testi hegeliani, ma non dicendo se non ciò che io consideravo essere la verità e lasciando cadere ciò che in Hegel mi sembrava un errore. Così, per esempio, rinunciando al monismo hegeliano, mi sono coscientemente distaccato dal questo grande filosofo. D'altra parte, il mio corso era essenzialmente un'opera di propaganda, destinata a scuotere gli spiriti. È per questo che ho consapevolmente rinforzato il ruolo della dialettica del Signore e del Servo.<sup>80</sup>

Abbiamo già mostrato, nel paragrafo precedente, che, se, da una parte, la *Lotta* a morte di puro prestigio in vista del *Riconoscimento* segna l'inizio della Storia, dall'altra parte, la dinamica di rinnovamento di questa stessa lotta ne garantisce lo sviluppo. Attraverso il Lavoro, infatti, che il Servo rende al Signore, egli si emancipa gradualmente dalla Natura in una duplice accezione: dalla Natura data (e sotto questo punto di vista egli è come il Signore) e dalla sua stessa natura di servo, attraverso l'opposizione del *Sé* agli oggetti che lavora e *tras-forma*.

In quest'ottica, abbiamo anche visto che, secondo Kojève, l'elemento del *servizio* è fondamentale affinché il Servo si emancipi progressivamente dal mero istinto, o sentimento di sé, per

---

<sup>80</sup> A. KOJÈVE a TRAN-DUC-THAO, Paris 7.10.1948, cit., pp. 65-66.

guadagnare il Concetto, ovvero l'Autocoscienza. Ma un secondo vantaggio che il servizio offre al Servo è dato dal fatto che, una volta acquisita l'Autocoscienza, egli non solo avrà raggiunto una libertà tecnica dal suo Signore, ma potrà realizzare finanche la sua libertà (ingaggiando una nuova Lotta a morte), perché avrà piena consapevolezza del fatto che non si è Servi o Signori in virtù di una datità fissa naturale (o per decreto divino), ma che Signoria e Servitù risultano da un Atto (*Tat*) libero. E questa è la garanzia che «l'Uomo può “sopprimere” la propria “natura” servile e *diventare* libero, anzi *crearsi* (liberamente) in quanto libero», anche se è nato in Servitù. In questa dialettica Kojève individua il vero motore della Storia:

e tutta la Storia, cioè tutto il «movimento» dell'esistenza umana nel Mondo naturale, non è altro che la negazione progressiva della Servitù da parte del Servo, la serie delle sue successive «conversioni» alla Libertà (che tuttavia non sarà la libertà «identica» o «tetica» del Signore, il quale è libero solo *in sé*, bensì la libertà «totale» o «sintetica», esistente anche *per sé*, del Cittadino dello Stato universale e omogeneo).<sup>81</sup>

In questo brano, tuttavia, è celebrata la centralità della Servitù nel movimento storico, dal momento che solo il Servo può diventare Cittadino, sopprimendo la propria natura, mentre il Signore, piuttosto che mutare cessa di esistere. A ben vedere, la lotta finale con cui il Servo si trasforma in Cittadino non ha una dinamica dialettica, perché in essa la Signoria è soppressa definitivamente con l'uccisione del Signore. «Dunque solo nel suo aspetto servile l'esistenza umana è dialettica o “totale”». Nel momento in cui l'opposizione tra Servo e Signore scompare (con la soppressione di questo da parte di quello) allora la Storia umana si compie e

---

<sup>81</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 616.

“finisce”<sup>82</sup>. L’evento di questa fine, ben lungi dall’essere «una catastrofe cosmica», si è già prodotto ed è già stato indicato da Hegel nella *Rivoluzione francese* e nell’ascesa al potere di *Napoleone*<sup>83</sup>.

Ciò che scompare in questa *fine della Storia* non è l’uomo inteso biologicamente, perché anzi egli «resta in vita come animale che è in *accordo* con la Natura o con l’Essere-dato»<sup>84</sup>, bensì è l’Uomo propriamente detto a venir meno: è l’Azione negatrice a cessare, ovvero l’opposizione tra Soggetto e Oggetto, che implica «la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni cruento», ma anche della Filosofia. «Tutto il resto – afferma Kojève nella prima edizione della sua *Introduzione alla lettura di Hegel* – può mantenersi indefinitamente: l’arte, l’amore, il gioco, ecc.; insomma tutto ciò che rende l’Uomo *felice*»<sup>85</sup>.

Tale affermazione risulta, tuttavia, ambigua e contraddittoria allo stesso autore, che probabilmente in quella data non ha ancora maturato un’idea certa e definitiva della sua nozione di *fine della Storia*. Osservando il mondo contemporaneo, pur ammettendo tale idea, essa tuttavia, non sembra trovare conferme. Inoltre, ammettere un ritorno all’animalità significa imbattersi in una serie di difficoltà ancora inconcepibili per Kojève<sup>86</sup>. Così, nella seconda edizione della

---

<sup>82</sup> D. Auffret nota che «dallo stretto punto di vista dell’interpretazione kojèviana del pensiero di Hegel [...], la nozione di fine della Storia deve approdare alla negazione della negatività storica che caratterizza l’azione dell’uomo, che si crea liberamente in seno ad una natura identica e non cosciente» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l’État, la fin de l’Histoire*, cit., p. 419].

<sup>83</sup> Attraverso il lavoro di trasformazione del Mondo-dato ad uso del suo Signore, il Servo guadagna gli strumenti per la propria libertà, perché riscopre nella sua opera un atto di creazione del Mondo, che media la coscienza che egli ha di sé, ribaltando la dialettica Servo-Signore. «Quando scoppia la Rivoluzione francese – commenta ancora D. Auffret – questa liberazione approda al suo termine, risultato di millenni di Lavoro e Lotta (è quando un Servo si è già liberato nella Storia che egli fa la sua rivoluzione politica, affinché tutti l’ammettano). L’ex-Servo, o il Servo liberato in se stesso, è il borghese prerivoluzionario. Libero, egli sarà il cittadino napoleonico riconosciuto universalmente nella sua proprietà privata» [*Ivi*, p. 343].

<sup>84</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 541 (n. 1).

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> «Infatti – scrive D. Auffret – ammettere l’abolizione totale dell’uomo “storico”, significherebbe acconsentire all’accettazione della sostituzione della soddisfazione alla libertà negatrice; del conformismo necessario, materialista, senza alterità né pensiero, al divenire libero e creativo; dell’esistenza di un lavoro “disalienato” ma senza lotta, dell’economia, ad

sua opera, egli sente il bisogno di correggere ed integrare il testo della nota appena citata. Ecco le sue parole:

Se l'Uomo ri-diventa un animale, anche le sue arti, i suoi amori e i suoi giochi devono ri-diventare puramente «naturali». Bisognerebbe dunque ammettere che, dopo la fine della Storia, gli uomini costruiranno i loro edifici e le loro opere d'arte come gli uccelli costruiscono i propri nidi e i ragni tessono le proprie tele, eseguiranno concerti musicali alla maniera delle rane e delle cicale, giocheranno come giocano i giovani animali e si daranno all'amore come fanno le bestie adulte. Ma allora non si può dire che tutto questo «rende l'Uomo felice». [...] Ma c'è di più. «L'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto» significa anche la scomparsa definitiva del Discorso (Logos) umano in senso proprio [...]. Ciò che allora scomparirebbe non sarebbe soltanto la Filosofia e la ricerca della Saggezza discorsiva, ma anche questa stessa Saggezza.<sup>87</sup>

Nei due anni successivi alla prima edizione della sua *Introduzione alla lettura di Hegel* (1946), Kojève si trova a fare i conti con un dilemma speculativo: rimandare marxianamente la fine della Storia ad un futuro ancora di là da venire, che priverebbe di originalità la speculazione sistematica di Hegel, oppure privilegiarne la circolarità, individuando in un evento preciso la realizzazione *intensivamente* empirica di questa fine? Secondo Hegel «la saggezza non può essere realizzata se non alla fine della Storia»<sup>88</sup>, in termini di *circolarità* e in uno Stato *universale* (che non può espandersi) e *omogeneo* (che non può trasformarsi). Ora l'elemento che s'impone come cogente, nell'analisi kojèviana, risulta dal fatto che «un uomo

---

ogni orizzonte politico superiore» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., p. 421].

<sup>87</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 541-542.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 359.

chiaramente non folle, chiamato Hegel, pretende di aver realizzato la Saggiozza»<sup>89</sup>.

Bisogna chiarire due aspetti, per fornire una soluzione al dilemma: «1) se lo stato attuale delle cose corrisponde effettivamente a quello che per Hegel è lo Stato perfetto e la fine della Storia; 2) Se il Sapere di Hegel è davvero circolare»<sup>90</sup>.

Nel 1948 Alexandre Kojève matura la convinzione che la fine della Storia, lungi dall'essere ancora di là da venire, sembra, invece, già un presente. Tutto ciò che è avvenuto dopo la battaglia di Jena, infatti, non è nient'altro che «un'estensione nello spazio della potenza rivoluzionaria universale attualizzata in Francia da Robespierre-Napoleone», non essendo le due guerre mondiali e le piccole rivoluzioni che ne sono seguite altro che l'allineamento delle civiltà arretrate sulle posizioni storiche europee più avanzate.

Quando, in quello stesso anno, egli prende parte alla spedizione di una delegazione francese a L'Avana, per stilare una carta sul commercio internazionale (che non entrerà mai in vigore mai per l'opposizione dei soli Stati Uniti), i propositi e le intenzioni, che le molteplici delegazioni provenienti da tutto il mondo esprimono, offrono a Kojève un quadro importante della situazione internazionale, sulla quale egli si soffermerà a riflettere a lungo. Ne concluderà che si sta affermando un mondo in cui tutti ormai sono preoccupati di prevenire le guerre e le lotte politiche attraverso l'omogeneizzazione economica del pianeta. Il che appare ai suoi occhi come nient'altro che la conferma dello scenario della «fine hegel-marxista della Storia»<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 360.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 361.

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 541-542. Su questa convinzione, con forte probabilità, influirà profondamente il suo lungo servizio come funzionario politico alla D.R.E.E.: «si può dire - secondo D. Auffret - che il suo ingresso nella D.R.E.E. e l'azione che egli vi ha condotto, immediatamente al livello più alto, contribuiranno senza dubbio ad un rovesciamento dello "idealismo" degli scritti del 1943 e del 1945 in un realismo molto più pragmatico conforme alla constatazione "positiva" della fine della Storia senza negatività ideale» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., p. 422].

E, dal momento che gli Stati Uniti d'America appaiono agli occhi di Kojève come «lo stadio finale del “comunismo” marxista» (ovvero come una società senza classi, i cui membri possono appropriarsi «di tutto ciò che desiderano, senza per questo lavorare più di quanto piaccia loro»), egli individua nell'*American way of life* il genere di vita post-storico, che si è affermato tanto in Occidente quanto in Oriente (al punto che i Russi e i Cinesi gli sembrano «degli Americani ancora poveri, anche se in via di rapido arricchimento»<sup>92</sup>). Egli, in vero, teme che nel processo di “civilizzazione” post-bellica, il futuro dell'Europa sancisca la sparizione della latinità della *dolce vita* a favore dello stile di vita americano, rivisto e corretto dalla supremazia economica che la Germania eserciterà, dopo la ricostruzione al termine del periodo di sanzioni.

Tutto ciò potrebbe soddisfare il primo criterio hegeliano (quello dello Stato universale e omogeneo), ma resta ancora da chiarire il secondo: quello della *circolarità* del Sapere,

tanto più - afferma il nostro Alexandre Kojève - che esso è infinitamente più importante del primo. Nel primo caso - fine della Storia; Stato perfetto -, si tratta di una constatazione di *fatto*, cioè di qualcosa di essenzialmente *incerto*. Nel secondo caso - circolarità -, si tratta di un'analisi logica, razionale, in cui non è possibile alcuna divergenza d'opinione. Quindi, se scopriamo che il sistema di Hegel è effettivamente circolare, dobbiamo concluderne, a dispetto delle apparenze, che la Storia è compiuta e che perciò lo Stato in cui questo sistema ha potuto realizzarsi è lo Stato perfetto.<sup>93</sup>

La subalternità, appena dichiarata, della fattualità della Storia rispetto alla sua pensabilità, costituisce il discrimine tra i due

---

<sup>92</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 542.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 362.

pensatori che al riguardo hanno influenzato la riflessione sulla Storia di Kojève: Hegel e Marx. In entrambi, in effetti, si ritrova l'idea di una fine della Storia, ma se il primo (proprio alla luce di quanto appena detto) ne sarebbe il teorico, il secondo, ipotizzando la fine pratica nel raggiungimento della società assoluta del Comunismo, ne sarebbe una sorta di profeta<sup>94</sup>.

Qualcuno ha visto in questa oscillazione del pensiero di Kojève una duplice fase: la prima, di influenza marxista, in cui egli è convinto che lo Stato perfetto sia lungi dall'essere acquisito e che nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel ne sia individuato semplicemente il «germe», già presente nel mondo; la seconda fase, più strettamente hegeliana, nella quale egli individua, come già visto in Robespierre-Napoleone l'evento finale della Storia<sup>95</sup>.

D'altro canto, è Kojève stesso a ribadire il cambiamento del suo punto di vista, nella già citata intervista a Lapouge, rilasciata pochi giorni prima di morire. Ricordando che Hegel aveva affermato che la Storia è approdata alla sua conclusione, egli afferma:

Per dire la verità anch'io ho pensato in un primo momento che fosse un'insulsagine (*une billevesée*), ma poi ho riflettuto e ho capito che è un'idea geniale. Solamente che Hegel si era sbagliato di centocinquant'anni. La fine della Storia non era Napoleone, ma Stalin. E io ero incaricato di annunciarlo, con la sola differenza che non ho avuto la fortuna di veder passare Stalin a cavallo sotto le mie finestre. Ma, insomma... in seguito ci fu la guerra e capii. No, Hegel non si era sbagliato e aveva indicato la data effettiva

---

<sup>94</sup> Di questo parere è N. Bobbio, che scrive: «dare un senso alla storia non si può se non uscendo fuori dalla storia, cioè giudicando la storia da un punto di vista metastorico, cioè da un punto di vista che, essendo fuori dalla storia, chiude, quando fosse pienamente raggiunto, la storia. Dare un senso alla storia significa non soltanto proporre *un fine* alla storia, ma imporre anche *una fine*. Ora questo senso della fine, della chiusura, della conclusione della storia, si trova in modo evidentissimo tanto in Hegel (il *sapere assoluto* della *Fenomenologia*), quanto in Marx (il *comunismo* dei *Manoscritti*)» [N. BOBBIO, *Studi Hegeliani*, cit., p. 211].

<sup>95</sup> Cfr. J. H. NICHOLS (JR.), *Alexandre Kojève. Wisdom at the End of History*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2007, pp. 81 e ss..

della fine della storia: il 1806. Dopo questa data che cos'è successo? Assolutamente nulla. *L'allineamento delle province*.<sup>96</sup>

Basta guardarsi attorno, per capire che tutto suggerisce che la Storia si è ormai conclusa e che il mondo, da un punto di vista politico, si dirige verso quello Stato universale, teorizzato da Marx, oltre il quale non si potrà mai andare: «ci stiamo dirigendo - profetizza Kojève - verso un sistema di vita russo-americano, antropomorfo ma animale, voglio dire senza negatività»<sup>97</sup>.

Tuttavia, nel 1959, in seguito ad un viaggio in Giappone, egli cambierà nuovamente punto di vista in merito alla questione della *fine della Storia*, perché arriverà alla convinzione che «la civiltà giapponese post-storica ha imboccato vie diametralmente opposte rispetto alla “via americana”»<sup>98</sup>. Gli sembrerà che la fine della Storia in Giappone sia in atto già da tre secoli, durante i quali il popolo giapponese si è protetto, infraponendo una barriera tra sé e la Storia, attraverso l'utilizzo e la democratizzazione dello *snobismo*, nel quale s'incarna la negatività gratuita (ad esempio, attraverso la morte dei kamikaze), capace di ridurre al più assoluto silenzio la Storia.

La conclusione di Kojève, dinanzi a questo scenario, è piuttosto sconfortante:

Se l'umano - confida ancora una volta a Lapouge - si fonda sulla negatività, la fine del discorso della storia offre due strade, giapponesizzare l'Occidente o americanizzare il Giappone, vale a dire fare l'amore naturalmente oppure come le scimmie ammaestrate.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, cit., p. 238.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 239.

<sup>98</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 543.

<sup>99</sup> G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, cit., p. 240.

### 3. Il Saggio e il Libro

#### 3.1. Napoleone ed Hegel: dualità tra Azione e Sapere

Siamo giunti, ora, al cuore della questione sulla *fine della Storia*. Il nodo da sciogliere ancora è quello relativo alla *circolarità* del Sapere assoluto di matrice hegeliana, che abbiamo già introdotto, ma lasciato in sospeso. Ad esso, infatti, il percorso speculativo kojéviano approda, in vista dell'affermazione di un Sistema del Sapere. L'elemento centrale, da cui partire, per lo sviluppo di questo snodo teoretico è dato dalla figura del *Saggio* di definizione platonico-hegeliana.

Secondo Kojève, infatti, tanto Platone, nel quale egli individua l'inizio della filosofia classica, quanto Hegel, che invece ne segna la fine, forniscono la medesima definizione di *Saggio*, o meglio tratteggiano in maniera simile il rapporto tra la Filosofia e la Saggezza. L'unica differenza, che costituisce peraltro una divergenza fondamentale, è quella che intercorre tra i rispettivi sistemi filosofici.

In Platone, infatti, è negata la possibilità di realizzazione di una Saggezza umana, dal momento che la sua riflessione filosofica tende costantemente ad un'ulteriorità trascendente, che s'identifica con l'Uno, l'*Agathón*, il Bene Assoluto. La Saggezza, cui può approdare la sua Filosofia, si riduce allora semplicemente ad una sorta di «conversione», ovvero a quella che si potrebbe definire come una contemplazione silenziosa del trascendente.

Questo, tuttavia, è l'atteggiamento *teologico* che contraddistingue l'uomo religioso.

Per Hegel, invece, mentre la Filosofia è l'arte di *porre* tutte le domande possibili sull'esistenza umana, la Saggezza, dal canto suo, si connota come l'arte di *rispondere* a tutte queste domande ed si realizza proprio attraverso e nell' "Uomo-nel-Mondo".

Su quest'ultima suggestione Kojève elabora la sua definizione di *Saggio*:

Il Saggio è l'uomo in grado di rispondere in modo *comprensibile*, anzi soddisfacente, a *tutte* le domande che gli si possono rivolgere intorno ai propri atti, e di rispondere in modo tale che l'*insieme* delle sue risposte formi un discorso *coerente*. Oppure, il che è lo stesso: il Saggio è l'uomo *pienamente* e *perfettamente* *autocosciente*.<sup>100</sup>

Questa è, invece, l'interpretazione *antropologica* che contraddistingue l'ateo.

Ora, la distanza che si divarica tra Platone ed Hegel è esattamente quella che si trova tra la Religione e la Filosofia, tra teista e ateo. Nel filosofo greco (così come in tutta la successiva tradizione di matrice platonica), infatti, aspirando l'individuo ad una saggezza trascendente (volgendosi cioè verso Dio), che non può raggiungere in questa esistenza, la Filosofia cede il passo alla Teologia. La Filosofia non ha cioè alcun senso e ragion d'essere, perché non costituisce il cammino verso la Saggezza. In Hegel, invece, con l'acquisizione della verità attraverso la mediazione dialettica, e la sua conseguente sovrapposizione con la Realtà, il Filosofo aspira e può realizzare il Sapere assoluto (*Das absolute Wissen*). Questo ha la prerogativa imprescindibile di essere *circolare*, «vale a dire che, sviluppandolo, si arriva al punto da cui si è partiti»<sup>101</sup>.

Fornire le risposte (che sono vere proprio perché circolari) a *tutte* le domande possibili implica che si realizzi pienamente l'*autocoscienza*, ovvero che si approdi ad un sapere enciclopedico in senso forte. Ma possedere *tutte* le risposte è possibile solo quando *tutte* le domande siano già state poste, il che è possibile solo quando

---

<sup>100</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 337.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 354.

la Verità è divenuta totale e definitiva, ovvero all'interno di uno Stato universale ed omogeneo.

Al riguardo Kojève è chiarissimo:

dato che il sapere del Saggio non rivela nient'altro che l'Uomo-nel-Mondo, la realtà che trasforma questo sapere *totale e circolare* in verità è lo Stato *universale e omogeneo* (cioè privo di contraddizioni interne, lotte di classe, ecc.); il Filosofo non può dunque arrivare al sapere assoluto se non *dopo* la realizzazione di questo Stato, cioè dopo il compimento della Storia.<sup>102</sup>

Siamo esattamente al punto centrale, per dirimere la questione della *circolarità*: la fine della Storia. In vero, aguzzando lo sguardo, sembra evidente che le due nozioni siano talmente intrecciate l'una all'altra, che sarebbe impossibile stabilire un primato tra di esse. Certo entrambe si completano, se è vero che, per Kojève, la Saggezza può realizzarsi soltanto alla fine della Storia, ovvero al compimento dello Spirito, ed «Hegel non si stanca di ripetere che lo Spirito non è origine o inizio, bensì fine o risultato»<sup>103</sup>.

È proprio qui che la riflessione kojèviana s'imbatte nella difficoltà di mediare la duplicazione tra il Saggio e l'Autore, ovvero

---

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 534. Nella parte iniziale della sezione VI della *Fenomenologia dello Spirito*, dedicata allo Spirito, Hegel ne fornisce una definizione chiara: «lo spirito è la *sostanza* e l'essenza universale, permanente e uguale a se stessa, è il *fondamento (Grund)* e il *punto di partenza (Ausgangspunkt)* irremovibile e indissolubile dell'attività di Tutti: in quanto *In-sé* pensato di ogni autocoscienza, lo spirito è il *fine* e la *meta* di tale attività» [*Fenomenologia*, p. 591]. Secondo R. Dati, alla luce di questo brano, sembra evidente che, nel considerare lo Spirito semplicemente come fine, Kojève manchi di approccio dialettico verso la definizione hegeliana. Se nella nozione di Spirito come fine il russo vede la differenza sostanziale tra la filosofia di Hegel e quella di Fichte, lo studioso, invece, vi individua una carenza nell'interpretazione kojèviana: «la reale differenza – conclude R. Dati – tra il sistema di Fichte e quello di Hegel non risiede, come pretende Kojève, nel fatto che l'uno considera *fondamento* quello che, per l'altro, invece sarebbe solo *risultato*, quanto, piuttosto, che in Hegel il risultato finale del Sistema non è altro che lo *svolgimento* (dialettico) del proprio fondamento, perché questo, proprio perché *fondamento*, all'inizio si presenta soltanto come immediato, cioè, appunto, come non mediato» [R. DATI, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 43-44].

tra chi conosce la Storia e chi la fa, tra il saper-dire e il saper-fare, tra consapevolezza storica e storia: è questa la diade “non-mediata” tra Napoleone, che incarna il Realizzatore dell’apparizione del Dio reale e vivente (*erscheinender Gott*), ed Hegel, che è il Saggio, il Rivelatore; tra l’Azione (universale) e il Sapere (assoluto). Questo pone, secondo Kojève, il problema della dualità tra questi stessi due termini:

Da una parte, c’è *Bewußtsein*; dall’altra, *Selbstbewußtsein*. Napoleone è rivolto verso il Mondo esterno (sociale e naturale): lo comprende, poiché agisce con successo. Ma non comprende se stesso [...]. Hegel è rivolto verso Napoleone: ma Napoleone è un uomo, è l’Uomo «perfetto» grazie all’integrazione totale della Storia; comprenderlo è comprendere l’Uomo, comprendere se stesso. Comprendendo (= giustificando) Napoleone, Hegel completa dunque la propria *autocoscienza*.<sup>104</sup>

Eppure Hegel e Napoleone sono due uomini differenti e il *Bewußtsein* e il *Selbstbewußtsein*, che essi incarnano, a questo livello, restano ancora del tutto separati. «Hegel, però, non ama il dualismo. Occorre forse sopprimere la diade finale?»<sup>105</sup>. Questo è l’interrogativo con cui Kojève chiude il corso del 1936/37 ed al quale proverà a trovare una soluzione fino al 1939, anno in cui si concluderanno le sue lezioni parigine sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

---

<sup>104</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 192-193.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

### 3.2. *Il Sapere assoluto*

All'inizio del corso dell'anno seguente Kojève, ricapitolando il percorso seguito fino a quel momento, nonché i guadagni teorici acquisiti negli anni precedenti, sottolinea che i capitoli I-VI della *Fenomenologia dello Spirito* mostrano come e perché l'Uomo possa pervenire al Sapere assoluto. Tanto la Religione quanto la Filosofia esistono in funzione di un'*infrastruttura reale*, costituita dall'insieme delle *Azioni* umane, realizzate nel corso della storia universale. Quest'ultima altro non è se non la «Storia nella e mediante la quale l'Uomo ha *creato* una serie di *Mondi* specificamente *umani*, essenzialmente differenti dal Mondo naturale»<sup>106</sup>, che si riflettono sia nelle ideologie religiose che nelle teorie filosofiche. È ancora più chiaro, dunque, che il Sapere assoluto, che rivela la totalità dell'Essere, può realizzarsi soltanto alla fine della Storia, nell'ultimo dei Mondi creati dall'Uomo.

Ora, nella lettura kojèviana, il capitolo VIII dell'opera di Hegel affronta una domanda, che emerge dall'insieme di tutta la *Fenomenologia dello Spirito*: «Che cos'è il Sapere assoluto e com'è possibile?». Nel dettaglio, occorre comprendere come debbano essere l'Uomo ed il suo sviluppo storico, affinché si possa giungere ad un Sapere (*assoluto*) che riveli all'individuo che lo detiene (Hegel) non solo un aspetto particolare e transitorio dell'Essere, ma esattamente questo Essere «nel suo *insieme* integrale, qual è in sé e per sé»<sup>107</sup>.

Si apre il problema cartesiano dell'*io penso*. Seguendo alcune ascendenze di matrice husserliane, Kojève individua nel *cogito ergo sum* di Cartesio, una grave lacuna: se penso, dunque sono, in realtà *che cosa* sono? Questo è l'interrogativo di fondo, che lavora nella

---

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 203.

*Fenomenologia* hegeliana e che nella risposta cartesiana («sono un essere pensante») non trova alcuna risposta soddisfacente.

Cartesio, in effetti, secondo Hegel, ha maldestramente fornito una soluzione, non solo sommaria, ma del tutto falsa, perché, sbilanciata decisamente verso il *pensiero*, essa finisce per trascurare completamente l'*io*:

Ma questo Io - precisa Kojève - è essenziale. Infatti l'Uomo, e quindi il Filosofo, è non soltanto Coscienza, ma anche, prima di tutto *Auto-coscienza*. L'Uomo non è soltanto un essere che *pensa*, che cioè rivela l'Essere mediante il Logos, mediante il *Discorso* formato da parole aventi un *senso*. Rivela anche, ugualmente mediante un Discorso, l'essere che *rivela* l'Essere, l'essere che lui stesso è, l'essere rivelatore che egli oppone all'essere rivelato, chiamandolo *Ich, Selbst, Io, Me*.<sup>108</sup>

In questo senso, alcuni studiosi hanno notato che è proprio sul Saggio che sembra gravare allora la *responsabilità* di chiudere la Storia, rivelandola nel Concetto mediante l'atto stesso di elevazione all'autocoscienza dell'esistenza<sup>109</sup>. Quando, infatti, Hegel riflette sul Sapere assoluto in relazione alla fine della Storia, egli non pensa ad altri che a se stesso in quanto Saggio: egli non è soltanto un essere pensante, giacché altrimenti non ci sarebbe nessuna differenza tra lui e i suoi contemporanei, ma è il «portatore di un Sapere assoluto». Egli, proprio in quanto *Hegel*, è colui che ha *compreso* la fine della Storia. La domanda sull'*io* cartesiano, a questo punto, può essere riformulata in nuovi termini: «che cos'è questo Hegel?».

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>109</sup> Tale è il rilievo di M. Vegetti, il quale completa la sua riflessione notando anche che «è quindi nel tessuto dell'auto-coscienza, della coscienza che Hegel ha di sé come esistenza storica vivente e riflettente, che si misura la possibilità del sapere assoluto, la possibilità di riannodare storia e metastoria attorno al limite rappresentato dalla fine. Il sapere dell'oggetto storico si traduce così nella circolarità coscienziale che piega un ingenuo storicismo alla curvatura che fonda la certezza di sé nell'altro» [M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 172].

Si risponderà, innanzi tutto, che è un uomo, in carne ed ossa, che *sa* di essere tale; egli vive, agisce e si misura con un contesto ben definito: siede, ad esempio, su una sedia davanti ad un tavolo e scrive con una penna. Inoltre sa che questi oggetti sono il prodotto del *Lavoro* umano, che si effettua in un *Mondo* umano (all'interno di una Natura, di cui egli stesso fa parte), che è presente al suo spirito nel momento in cui articola la sua risposta a «che cosa sono?». Così via, egli sente i rumori dei cannoni e sa che anch'essi sono il prodotto di un lavoro in vista di una *Lotta* a morte tra uomini; sa che quei cannoni sono di Napoleone e che si sta combattendo la battaglia di Jena, che sancisce la *fine della Storia*. In questo senso Hegel si distingue, non solo da Platone e Descartes (che ovviamente non erano ancora giunti alla fine della Storia), ma anche dai suoi stessi contemporanei, perché egli *comprende* Napoleone in funzione dell'evoluzione storica universale. Per tutto ciò Hegel è proprio *questo* Hegel ed è dotato di Sapere assoluto: egli vive nel tempo di Napoleone, ma è il solo a comprenderlo!

Nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel dice precisamente questo. Il Sapere assoluto è diventato *oggettivamente* possibile, perché in e mediante Napoleone il processo *reale* dell'evoluzione storica, nel corso della quale l'uomo ha *creato* dei Mondi nuovi e, creandoli, si è *trasformato*, è giunto al suo termine. [...] *Soggettivamente*, il Sapere assoluto è diventato possibile perché un uomo chiamato Hegel ha saputo comprendere il *Mondo* in cui viveva e *comprendersi* come uno che vive in questo Mondo e lo comprende.<sup>110</sup>

L'*io*, a questo livello, si scrolla di dosso l'esclusiva etichetta cartesiana di un'ingenua natura pensante, per riscoprirsi alla stregua di un sostrato, il precipitato secondo Vegetti, delle prassi che hanno

---

<sup>110</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 205.

generato le diverse *Weltanschauungen*, che sono emerse come determinazioni temporali del *Geist*<sup>111</sup>. Infatti, la tappa fondamentale per giungere all'*auto*-coscienza, lungi dall'essere una contemplazione riflessiva, è invece costituita dalla *Begierde*, di cui Hegel parla all'inizio del capitolo IV: «quando l'uomo prova un desiderio, quando ha fame, per esempio, e vuole mangiare - e ne prende coscienza - egli diventa necessariamente *auto*-cosciente»<sup>112</sup>. Questo perché il desiderio si rivela sempre come il *mio* desiderio e, per rivelarlo, è indispensabile utilizzare la parola «Io». Si tratta esattamente dello stadio genetico di quel *desiderio antropogeno*, di cui abbiamo parlato in precedenza.

### 3.3. *Il Libro*

A partire dai primi anni Cinquanta tutta la produzione filosofica kojèviana sembra confluire verso un unico obiettivo, il *Libro*. Si tratta di un unico grande libro, un'opera probabilmente infinita, che Alexandre Kojève lascerà incompiuta a causa della sua morte improvvisa, ma che forse era sin dal principio destinata, nelle intenzioni dell'autore, a non vedere mai una conclusione.

Sin da giovane, d'altronde, nei suoi scritti emerge l'esigenza di elaborare un sistema filosofico, tanto che durante il soggiorno a Roma, nell'agosto del 1920, nel suo diario scrive: «bisogna occuparsi seriamente del sistema stesso, poiché questo mi aiuterà a cristallizzare in forma definitiva i principi fondamentali della mia filosofia»<sup>113</sup>. Pochi anni più tardi incontrerà Hegel e, una volta accertato che il suo sistema è ancora valido, deciderà semplicemente di «aggiornarlo». Così, tutto in Kojève, dal *Diario* giovanile all'*Ateismo*, dalle lezioni

---

<sup>111</sup> Cfr. M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 174-175.

<sup>112</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 207-208.

<sup>113</sup> A. KOJÈVE, *Diario di un filosofo*, IIIb (Roma, 12 agosto 1920), citazione in M. FILONI, *L'uomo d'un solo libro*, cit., p. 223.

sulla *Fenomenologia dello Spirito* al lavoro domenicale degli anni post-bellici concorrerà alla formazione del suo *Sistema del Sapere*.

La struttura e il piano dell'opera sono già pronti nell'agosto del 1952, come testimonia una lettera a L. Strauss:

Sto traendo un libro dalla mia conferenza su *Le concept et le temps*. Ho già scritto 150 pagine, ma è appena la metà. Fino a questo momento, "tutto tranquillo" perché si tratta di "grandi sconosciuti": Parmenide, Platone, Aristotele, Hegel. Ma ora è arrivato il turno di Kojève e la cosa si fa più scabrosa. [...]. Sarà nuovamente un libro illeggibile. Sempre che vi sia dentro qualcosa!<sup>114</sup>

L'opera compiuta avrebbe previsto due parti: la prima, intesa come una *pedagogia* del *Sistema del Sapere*, costituita da tre introduzioni; la seconda, invece, formata dalla vera e propria *Esposizione*. Delle tre introduzioni, costituenti la prima sezione, solo le prime due saranno completate (raccolte e pubblicate soltanto postume nel volume *Le Concept, le Temps et le Discours*), mentre la terza, costituita dai tre tomi dell'*Essai d'une histoire raisonné de la philosophie païenne*, sarebbe proseguita con una storia della filosofia cristiana, della quale Kojève completerà soltanto la parte relativa a Kant, seguita a sua volta da una trattazione della filosofia di Hegel (nella quale probabilmente sarebbe confluito il materiale delle lezioni parigine sulla *Fenomenologia dello Spirito*). Della seconda sezione dell'opera, l'*Esposizione*, si conosce ben poco, dal momento che non ne restano che pochi appunti sparsi.

Nell'*introduzione* alla terza introduzione del *Sistema del Sapere* (oggi edita e tradotta in italiano<sup>115</sup>), Kojève individua uno sviluppo storico della filosofia da Talete fino ad Hegel, nel cui

---

<sup>114</sup> *The Strauss-Kojève Correspondence*, in A. KOJÈVE - L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., p. 261.

<sup>115</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione al Sistema del Sapere*, Neri Pozza, Vicenza 2005.

sistema si raggiunge il culmine con l'identificazione del Concetto e del Tempo:

In linea generale – scrive Kojève – la Filosofia può effettivamente essere definita come una progressiva penetrazione del Concetto in quanto tale nel Tempo storico, o, il che è lo stesso, nel Discorso umano che si sviluppa nel corso della Storia.<sup>116</sup>

La filosofia, secondo Kojève, non è solo un insieme di discorsi coerenti, che possano parlare o rendere conto di qualsiasi cosa, ma è in primo luogo quel discorso che parli di se stesso: «Il Discorso è *filosofico* nella misura in cui non si riferisce (soltanto) al “contenuto” delle nozioni che lo costituiscono, ma (anche) alla forma concettuale (o “logica”) di questo “contenuto”»<sup>117</sup>. Pertanto, i poli entro cui il discorso filosofico oscilla sono l'*essenza* delle cose di cui parla ed il *senso* del discorso stesso; eppure esso ha bisogno di un terzo elemento, che non è né l'uno né l'altro e, al contempo, entrambi insieme, ovvero il *Concetto*. Nella terza introduzione al *Sistema del Sapere*, Kojève articola in questi termini la natura dell'interrogazione filosofica (nonché del Discorso):

La Questione filosofica mette in questione (in vista di una risposta discorsiva [che sarà ri-messa in questione solo se si sottomette da sé alla questione, di modo che ogni ri-messa in questione non sarà nient'altro che questa risposta stessa]) il Senso uno e unico, ossia «uni-totale» del Discorso in quanto tale, cioè dell'insieme di tutti i discorsi (sensati) quali che siano (contrad-dittori o no), staccando questo Senso da tutta la massa di morfemi (attuali o virtuali) ai quali può essere «arbitrariamente» legato.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> A. KOJÈVE, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Gallimard, Paris 1990, p. 79.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>118</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione al Sistema del Sapere*, cit., p. 133.

Ora, questo Senso «uni-totale», distaccato da ogni morfema, che la Questione filosofica mette in questione, è proprio ciò che Kojève, dopo Hegel, ha «preso l'abitudine di chiamare *Concetto* (*Begriff*)».

Come spesso accade, leggendo le pagine in cui Kojève raffina e lima le proprie intuizioni, anche a questo livello, si avverte un certo senso di smarrimento: la sua prosa si avvolge su se stessa, avviluppandosi in un linguaggio che, autoreferenziale quasi fino all'esclusione, costringe il lettore ad un profondo sforzo ermeneutico, che tuttavia non garantisce i frutti della comprensione.

Non seguiremo passo per passo la sua argomentazione, ma basti qui dire che nella nozione di *Concetto*, che in queste pagine prende forma, si esprime quel processo storico di trasformazione delle cose da parte del Discorso: il Concetto incarna, cioè, lo sviluppo della Filosofia (nella Storia) verso quella Saggezza, che Hegel ha raggiunto attraverso l'esposizione del suo Sistema del Sapere e che Alexandre Kojève si è assunto il compito di aggiornare. Il presupposto filosofico per questo sviluppo è che ogni questione rimetta in gioco tutte le risposte che le si danno, perché è questo che determina uno sviluppo dialettico: «una questione che suppone una risposta (già) data si chiama “retorica”» e non è filosofica. Infatti, lo percorso evolutivo della Filosofia è segnato, non già da un susseguirsi di risposte discorsive alla Questione filosofica, bensì da uno sviluppo di tale Questione stessa.

La sola risposta - conclude allora Kojève - che non può più dar luogo a una (nuova) questione filosofica è quella che ri-pone essa stessa la questione alla quale risponde (ri-ponendo a partire da questa tutte le risposte proposte, compresa quella che essa stessa è). Questa risposta alla questione, che è la questione a questa

stessa risposta, è non più Filosofia, ma Sapienza (discorsiva) o Sistema del Sapere.<sup>119</sup>

Siamo esattamente al punto in cui il Sapere assoluto, la Sapienza, si esprime pienamente nella sua *circolarità*, in cui il Discorso si presenta come l'incessante attualizzazione del legame tautologico tra *arché* e *télos*, mentre l'epifania del Concetto consegna il soggetto alla consapevolezza di sé, quale artefice del Sapere assoluto: la coscienza dalla sua *purezza* (*Bewußtsein*) si "attiva", si mette in moto verso l'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*), attraverso il linguaggio, dal momento che è solo *in* e *per* esso che ha luogo l'Azione del Saggio<sup>120</sup>. È la fine della Storia, in cui il Tempo e il Concetto coincidono!

Il tempo - scrive Hegel nel capitolo VIII della *Fenomenologia dello Spirito* - è il *Concetto* stesso che, nella sua esistenza, si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota. È per questo che lo Spirito si manifesta necessariamente nel tempo, e si manifesta per un periodo lungo finché non *coglie* il suo proprio Concetto puro, fino a quando, cioè, non elimina il tempo.<sup>121</sup>

Analizzando questo brano, Kojève specifica che «il Tempo ed il Concetto coincidono *nel, mediante e per* il Sapere assoluto»<sup>122</sup>, ovvero nella misura in cui essi coincidono col Reale. Questo implica che, nel *contrapporre* il Concetto alla Realtà, le filosofie pre-hegeliane non sono in errore de per sé, anzi esse sono «vere per il

---

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> Per una lucida ed accurata analisi della fenomenogenesi e dell'ontogenesi del linguaggio, nell'interpretazione kojéviana, si veda M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 189-211.

<sup>121</sup> *Fenomenologia*, p. 1053.

<sup>122</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 477 (corsivo mio). D. Auffret precisa che «il Tempo, identificato con il Concetto, non è né il tempo eracliteo - divenire -, né il tempo della Natura; è il Tempo storico, fondato sul Progetto umano, legato all'attualizzazione del Desiderio di Riconoscimento, vale a dire sul primato spazio-temporale dell'Avvenire» [D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., pp. 547-548].

proprio tempo», dal momento che la coincidenza tra Concetto e Realtà non si ha all'inizio ma si guadagna solo alla fine. È soltanto attraverso il Lavoro e con la Lotta che l'uomo supera l'opposizione tra sé e il Mondo naturale ma, finché tale sforzo non è compiuto, essa (l'opposizione) resta tale. Ed, in questo senso, non solo il Tempo si presenta alla coscienza come una mera «intuizione vuota» (*leere Anschauung*), ma neppure si potrà dire che coincida ancora con il Concetto.

Ora, poiché «fintanto che il Tempo *dura*, fintanto che c'è davvero il *Tempo*, il Tempo e il Concetto sono necessariamente *astratti*», questa coincidenza può “realizzarsi” soltanto alla fine della Storia, allorché cioè l'Uomo, una volta che avrà soddisfatto pienamente la propria *Begierde*, si riconciliarà con il Mondo-dato e, di fatto, decreterà la fine del Tempo umano e storico. Il che implica che, se la verità è sempre il frutto della correzione di un errore, nessuna tra le filosofie pre-hegeliane può essere considerata falsa di per sé, ma tutte certo lo *diventeranno* alla fine del Tempo in quanto tale.

In altri termini - Kojève conclude la sua analisi -, nel momento in cui il Tempo cessa di essere *astratto*, cessa d'essere Tempo. Il Tempo umano o storico, cioè il Tempo propriamente detto, è necessariamente ed essenzialmente astratto. Lo è, da un lato, nel senso che è *opposto* alla Realtà-oggettiva. Infatti, fintanto che l'Uomo *s'oppone* alla Natura che è per lui la Realtà-oggettiva, la Natura è Spazio, non Tempo [...]. Nel momento in cui l'Uomo «sopprime» la sua opposizione alla Natura, sopprime anche il Tempo. Dall'altra parte, il Tempo è astratto anche nel senso che è *esterno* all'Uomo. Infatti, fintanto che l'Uomo non ha realizzato lo Stato universale e omogeneo, il Particolare differisce dall'Universale [...]. Ma nel momento in cui l'opposizione

Particolare e Universale è soppressa, la Storia si ferma e anche il Tempo è soppresso.<sup>123</sup>

Quanto abbiamo finora detto costituisce il presupposto imprescindibile per la manifestazione del Sapere assoluto nel Mondo. Se, infatti, l'essere vero dell'Uomo è la sua Azione, allora, l'Azione del Saggio, ovvero l'Uomo che conclude il divenire storico, produrrà come unico risultato la Scienza, ovvero il Sapere assoluto, il cui *Dasein*, ovvero l'esistenza empirica, non è costituita dall'Uomo, bensì dal *Libro*: «Non l'Uomo, non il Saggio in carne ed ossa, ma il Libro è l'apparizione (*Erscheinung*) della Scienza nel Mondo, apparizione che è il Sapere assoluto»<sup>124</sup>. E si badi che il risultato dell'azione del Saggio è perfetto, non muta e non può essere superato, non ha avvenire né tempo. Non è un avvenimento storico propriamente detto, ma, poiché il suo contenuto è eterno, esso stesso è l'*eternità*.

Se nelle *Lezioni di Jena*, come abbiamo già rilevato anche grazie all'aiuto di Koyré, Hegel afferma che *Geist ist Zeit*, «lo Spirito è il Tempo», nella *Fenomenologia dello Spirito*, invece, leggiamo: *Der Geist erscheint in der Zeit*, «lo Spirito appare nel Tempo». Secondo Kojève non c'è alcuna contraddizione tra le due affermazioni, semplicemente, nella prima il *Geist* individua lo *Spirito in divenire*, mentre nella seconda incarna lo *Spirito divenuto*, già compiuto, che si rivela nella e mediante la Scienza assoluta (*Wissenschaft*). In altri termini, si potrebbe dire che «là *Geist* significava *Uomo*, mentre qui questa parola si riferisce a un *Libro*». Comunque sia, questa affermazione hegeliana ci pone di fronte al rapporto tra il Libro e il Mondo, che è per molti versi disorientante nella misura in cui, da un lato, il Sapere assoluto precipita nel Mondo, laddove il Mondo si dilegua proprio nel Sapere:

---

<sup>123</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 477-478.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

Il Libro - scrive Kojève - che è il risultato dell'attività del Saggio, che cioè realizza il Sapere assoluto in quanto è l'esistenza-empirica della Scienza, non è certo un'entità puramente *naturale*, paragonabile, per esempio, ad una pietra. Ha un *Significato*; è un *Discorso*; è un'entità che rivela a se stessa il proprio Significato. Da un lato, il Libro è certo un'entità spirituale. E poiché il suo contenuto è totale, bisogna dire che è lo Spirito integrale: der *Geist*. Dall'altro, però, il Libro non è certamente un essere *umano*. Esso rivela il suo contenuto senza modificarlo; non ha dunque Desideri, e non è un'Azione. In altri termini, poiché resta eternamente identico a se stesso, non ha un vero avvenire. Dunque non è Tempo.<sup>125</sup>

Ecco, in fine, guadagnata la conclusione *circolare* del percorso verso la Saggiezza, o, se si vuole, della Storia. L'annullamento del Tempo, all'ultimo momento del Tempo stesso, nella e mediante la Scienza assoluta, sancisce l'eliminazione della dicotomia tra l'oggetto e il soggetto, che ora coincidono perfettamente. È questa la profonda differenza che intercorre tra il Sapere assoluto e le scienze particolari:

Mentre le scienze volgari - sintetizza Kojève - s'occupano di *astrazioni*, cioè di entità particolari isolate "per astrazione" dall'insieme dell'universo reale di cui in realtà fanno parte, la filosofia hegeliana, o più esattamente il Sapere assoluto, s'occupa dell'Essere nella sua realtà concreta. Questo Sapere, in altri termini, non astrae da niente (neanche da se stesso) e rivela (= descrive) la *totalità* di ciò che è. [...] Ma poiché la totalità di ciò che è implica anche il Sapere che la rivela, nella misura in cui pur esso è reale, non è sbagliato dire che la Totalità, l'Essere reale concreto, è insieme "oggetto" rivelato e "soggetto" rivelatore.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> *Ivi*, pp. 480-481.

<sup>126</sup> A. KOJÈVE, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, cit. p. 285.

Mancando, a questo punto, un *Gegen-stand*, ovvero un oggetto che gli si oppone, l'Uomo non ha più bisogno di *negare* e finisce per parlare escusivamente di se stesso, in quanto identico a se stesso. Egli non è più il Tempo hegeliano, né s'inscrive in esso, ma è il Cittadino dello Stato universale ed omogeneo, in cui nulla muta, in cui la vita è puramente biologica e «l'avvenire è un passato già dato». L'Uomo storico ormai non è più: rifugiandosi nel Libro, nell'atto di affidare all'Eternità l'elemento più *umano* della sua essenza, egli ne ha contemporaneamente sancito la fine definitiva.

La conseguenza, che già si intravedeva sullo sfondo, è che il rapporto che il Saggio ha con il Libro risulterà «rigorosamente analogo» a quello dell'Uomo con la sua morte. L'idea ha una sua chiarezza sin dai tempi della stesura de *L'Ateismo*: la mia morte è *mia*, non di un altro, ma è mia solo nell'avvenire, nella misura in cui ovviamente ancora non si è realizzata. Tanto che io posso affermare che morirò, e posso farlo finché vivo, ma non posso dire «sono morto», perché il fatto stesso che io lo dica implicherebbe che io sia ancora in vita.

Lo stesso - spiega Kojève - vale per il Libro. È opera mia, non di un altro; vi si tratta di me e non d'altro. Ma io sono nel Libro, sono questo Libro, solo fino a quando lo scrivo o lo pubblico, cioè solo fino a quando è un avvenire (o un progetto). Una volta apparso, il Libro si stacca da me; cessa di essere me, così come il mio corpo cessa di essere me dopo la morte. la morte è altrettanto impersonale ed eterna, cioè inumana, quanto impersonale, eterno e inumano è lo Spirito pienamente realizzato nel e mediante il Libro.<sup>127</sup>

La riflessione kojèviana si spoglia, a questo livello, di ogni retaggio teofanico della teandria russa: il Saggio, il Cittadino dello

---

<sup>127</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 482-483 (n. 1).

Stato universale ed omogeneo, può parlare di sé, in coincidenza con l'Essere, senza diventare perciò un folle (come l'uomo nitzscheano al mercato), perché non crede in se stesso come si crede in Dio. La Saggezza risulta tale, e non «megalomania», solo nella misura in cui è una Logica. E si può pervenire ad essa solo dopo avere scritto la *Fenomenologia dello Spirito*. Il Saggio insomma, alla fine della Storia, detiene il racconto storico per una sorta di «privilegio autoptico»<sup>128</sup>, ovvero per averla attraversata mediante e nel suo Libro<sup>129</sup>.

Ora, però, una nuova figura si afferma in questo Tempo naturale, aristotelicamente ciclico e biologico, ed è il *l'Uomo-lettore-del-Libro*. La Storia è ormai finita, non c'è più niente da fare all'interno di una società *inoperosa*, senza cioè Lotta né Lavoro, per cui si è Uomini solo nella misura in cui si legge e si comprende il Libro. La qual cosa innesca una sorta di nietzscheano Eterno Ritorno, ora applicato alla fruizione contemplativa del Libro da parte del Saggio. Il Sapere assoluto, infatti, si dischiude ad un ascolto passivo, che è volto a ripetere ciclicamente l'esperienza dell'epifania della verità. Se il circolo storico è percorso solo una volta, quello della Scienza è, invece, un *ciclo*, che si ripete in eterno. E non solo tale ripetizione è *possibile*, ma è finanche *necessaria*. Non resta altro da fare, a questo punto, che affidare la conclusione di questo capitolo alle parole dell'autore:

Il contenuto della Scienza non si riferisce che a se stesso: il Libro è il proprio contenuto. Ora, il contenuto del Libro è pienamente rivelato solo alla fine del Libro. Ma, poiché il contenuto è il Libro stesso, la risposta che alla fine si dà alla domanda sul contenuto non può essere altro che *l'insieme* del Libro. Così, arrivati alla

---

<sup>128</sup> Cfr. M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 220.

<sup>129</sup> B. Moroncini al riguardo commenta: «il saggio è essenzialmente colui che scrive il libro e s'iscrive nel libro. Il libro è la totalità compiuta, il "più nulla da aggiungere", il sogno dell'iscrizione assoluta della verità, il trionfo dell'episteme» [B. MORONCINI, *La comunità impossibile*, in AAVV., *L'ineguale umanità*, Liguori, Napoli 1991, p. 49].

fine, occorre *rileggere* (o ripensare) il Libro; e questo ciclo si ripete *eternamente*. La Scienza non è dunque solo circolare, ma è anche ciclica.<sup>130</sup>

È esattamente la stessa *ciclicità* di cui Hegel parla nella *Logica*, in cui l'Essere si rivela alla fine come Idea, rispondendo alla domanda iniziale "che cos'è l'Essere?". Ma, se si pone anche la domanda su cosa sia l'Idea, allora si reinnesca il ciclo: «si deve rispondere - spiega Kojève - che è il *Sein* che è il *Nichts*, è cioè il *Wesen*, ecc. In altri termini, bisogna rileggere l'insieme della *Logik*»<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 489-490.

<sup>131</sup> *Ibidem*. Estremamente suggestive sono al riguardo le parole di M. Blanchot, che scrive: «a questo punto, quando il Libro è richiuso, quando tutte le domande hanno avuto risposta, quando tutte le risposte sono state organizzate nel tutto di una parola sufficiente e fondamentale, *allora*, scrivendo non ci sarebbe più motivo di scrivere se non per sopportare l'inoperosità di quell'*allora* che il segno di un'interruzione o di un taglio in cui il discorso viene meno, forse per accogliere l'affermazione dell'Eterno Ritorno» [M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1969, p. 367].

## RILIEVI CONCLUSIVI

### Due considerazioni finali: originalità filosofica di Kojève e letteratura secondaria

#### 1. *Lettore o Filosofo?*

Nel percorso appena compiuto ci siamo mossi, come già anticipato in sede d'introduzione, seguendo un andamento "a spirale", lungo il corso del pensiero di Alexandre Kojève (o almeno una consistente parte di esso), attraverso di esso e da esso guidati. Abbiamo inoltre assunto come centro di gravitazione della nostra indagine il testo delle lezioni parigine sulla *Fenomenologia dello Spirito*, alla luce del quale abbiamo letto anche altre pagine importanti della produzione kojèviana. L'unico momento di "eccentricità", che ci siamo concessi, consiste nell'esame del giovanile saggio sull'*Ateismo*, al quale abbiamo dedicato un intero capitolo. Le intuizioni che vi abbiamo trovato, tuttavia, ci hanno ricondotto ancora una volta verso le pagine dell'*Introduzione alla lettura di Hegel*.

Il primo guadagno della nostra indagine, per altro già ben noto agli studiosi del campo, è stato notare come le emergenti esigenze sistematiche del giovane Kojève, trovando soddisfazione nel connubio con la riflessione hegeliana, si esprimano in una sintesi «inquietata», ma «efficace», di tradizione e novità<sup>1</sup>, il cui esito più evidente e rilevante è dato dalla riflessione antropologica, che pervade tutta la produzione kojèviana.

In questa chiave, i concetti di Morte, Azione, Lotta e Lavoro assumono una centralità quasi esasperata: è attraverso questi, infatti, che s'introduce nel Mondo dato l'elemento del *negativo*, che risulta

---

<sup>1</sup> A. Gnoli spiega che si tratta della sintesi «di vecchia e santa Russia, sulla quale aleggiava il senso del divino, e di nuova Europa, con la sua propensione alla sperimentazione, al rovesciamento, alla provocazione intellettuale. E fu proprio tale bizzarra sintesi, arricchita dall'esperienza della Rivoluzione sovietica, a prendere vita all'École Pratique con le lezioni su Hegel» [A. GNOLI, *Kojève, l'occulto maestro del '900*, cit., p. 254].

essere creatore nella misura in cui fa dell'Uomo un essere dialettico, capace cioè di elaborare e "mediare" ciò che in Natura è immediato. È l'elemento della Lotta a morte (di puro prestigio in vista del Riconoscimento) che innesca il meccanismo del processo storico; è il Lavoro (soprattutto quello servile, alla ricerca dell'affrancamento) che ne garantisce lo sviluppo; è nella circolarità del Sapere assoluto che si consuma la fine della Storia. Questo è esattamente l'arco che descrive l'antropologia kojèviana, il cui protagonista è un individuo *mortale*, che *sa* che morirà e che è libero nella misura in cui dispone della propria vita. Questi è l'Uomo, autore e conoscitore della Storia, che con Hegel diviene anche il Rivelatore della sua fine, il Saggio.

È stato scritto che le tracce lasciate da un libro di Kojève (e in particolare quello su Hegel) sono decisamente durature: «una sola opera [...] lo ha consacrato come "il lettore" di Hegel. Da allora una gloria curiosa lo accompagna. Gloria contemporaneamente universale e unica, remota e reverenziale, indiscussa. Nessuno oggi s'incamminerebbe verso Hegel senza prendere in prestito le bussole di Kojève»<sup>2</sup>.

Eppure queste "bussole" di Kojève potrebbero condurre il lettore lontano dallo stesso Hegel, potrebbero farlo smarrire dietro un linguaggio avvolgente ed una capacità argomentativa del tutto affascinante. È vero che Kojève si distende sul Sistema hegeliano, lo propugna e lo utilizza, ne fa la sua personale lente attraverso cui osservare il Mondo, quello dell'Uomo, mediato, lottato e lavorato, che con Hegel comprende di essere arrivato al suo epilogo... un epilogo che Napoleone ha prodotto. È questo che le pagine hegeliane rivelano a Kojève durante il corso all'École Pratique des Hautes Études:

ho riletto la *Fenomenologia* - confida a Lapouge - e solo quando sono arrivato al capitolo IV ho capito che si trattava di Napoleone.

---

<sup>2</sup> G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, cit., p. 233.

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.<sup>3</sup>

Eppure già questo ci porta ben al di là di Hegel. Il che c'induce a proporre un primo rilievo conclusivo. La sua interpretazione penetrante e raffinata fanno di Kojève ben più che «il lettore di Hegel». La sua capacità di ragionamento, così acuta e ricca, lo spingono a forzare le giunture del sistema hegeliano, indicandone nuove soluzioni, del tutto inattese. Egli è ben consapevole di ciò che l'universo intellettuale europeo sta dando alla luce in quegli anni. Ha piena coscienza dell'antropologia progettuale che *Sein und Zeit* traccia attraverso la nozione del *Dasein*. Il perimetro esistenziale che quel *Da* disegna, costituisce per Kojève una ricchezza incommensurabile, perché non solo espone l'Esser-ci alla sua finitezza, definendo l'uomo come *essere per la morte*, ma lo pone in situazione, il che per il russo significa che lo mette in azione. Certo questo non è l'esito heideggeriano, ed il suo rimprovero al filosofo di Freiburg sarà quello di non aver considerato gli elementi della Lotta e del Lavoro. È piuttosto un'intuizione tutta kojèviana che, ispirata dall'hegeliana dialettica Signoria-Servitù, trae conseguenze nuove e assenti tanto in Hegel quanto in Heidegger.

Questi due pensatori, insieme a Marx, offrono gli stimoli più significativi per la maturazione e lo sviluppo delle idee che costituiscono la nervatura centrale della speculazione di Alexandre Kojève. Sebbene Hegel ricopra un ruolo predominante, tuttavia, l'interazione conflittuale con gli altri due, impreziosita da ascendenze tanto russe quanto orientali, avviene sul campo di una conoscenza enciclopedica, che produce una serie di elementi teorici peculiarmente kojèviani e del tutto originali.

---

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 236-237.

Così, ad esempio, dal lavoro costante sull'idea delle autocoscienze che si fronteggiano nasce quell'idea di *desiderio del desiderio*, che fonda la dimensione umana, tanto da assumere l'attributo di «antropogeno», che lo stesso Kojève individua come un apporto del tutto nuovo alla speculazione filosofica in generale, di cui neanche Hegel aveva avuto sentore. Ma altrettanto avviene per la nozione di *fine della Storia*: essa è il prodotto della radicalizzazione dell'interpretazione paradossale che Koyré ha offerto qualche anno prima in merito all'idea hegeliana di Tempo. Probabilmente Koyré non comprende mai Hegel fino in fondo, ma la genialità di Kojève si manifesta proprio nell'utilizzare il fraintendimento dell'amico per ricavare elementi nuovi, trasformando un'apparente aporia in una nuova chiave di lettura della *Fenomenologia dello Spirito*, da cui trarre conseguenze del tutto inattese<sup>4</sup>.

Ma come potrebbero comprendersi questi esiti teorici, senza avere coscienza della profonda critica che Kojève muove ad Hegel in merito al monismo ontologico, di matrice parmenidea, su cui il tedesco, a detta del nostro, sembra impantanarsi? E lo stesso dualismo ontologico, tra l'Essere dato e naturale (*Sein*) e l'Esserci, il Sé (*Selbst*), che egli vi contrappone, non affonda forse le radici della sua intuizione nella lezione heideggeriana di *Essere e Tempo*?

Per questo qualcuno l'ha definito un «Hegel postheideggeriano», intendendo con ciò che egli ha letto Hegel attraverso il filtro di *Essere e Tempo*, mentre altri l'hanno etichettato come un «hegeliano postheideggeriano» volendo sottolineare invece il contrario. Egli stesso individua una convergenza netta tra le antropologie di Hegel e di Heidegger, di cui abbiamo cercato di rendere conto nella parte centrale del quarto capitolo.

Ovviamente, non si potrebbe pensare a Kojève, per come lo conosciamo, senza l'interazione costante di questi due poli: da una

---

<sup>4</sup> Cfr. D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., pp. 321-322.

parte, probabilmente la sua inquietudine sistematica non avrebbe mai trovato requie, se non si fosse imbattuto in Hegel; dall'altra, neanche la sua antropologia avrebbe mai assunto una forma definitiva senza l'imbeccata del *Dasein* heideggeriano. Certo, non avendone la controprova, ci stiamo muovendo sul piano della pura ipotesi. Ciò che, invece, senza tema di smentita possiamo affermare è che, malgrado i suoi debiti strutturali nei confronti dei due grandissimi filosofi tedeschi, Kojève non può definirsi propriamente né hegeliano né heideggeriano. Piuttosto, la sua forza peculiare risiede nella capacità di trarre dall'interazione problematica di entrambi quegli elementi più originali della sua stessa speculazione, che lo innalzano al disopra del semplice grado di "lettore", conferendogli piena dignità di "filosofo".

## *2. Un vuoto da colmare*

Alla luce di tutto ciò, una seconda considerazione di carattere storiografico s'impone, al termine della nostra indagine: gli strumenti che la letteratura secondaria oggi offre su Kojève appaiono numericamente inadeguati. Esistono tre lavori monografici di spessore indiscutibile che si stagliano su tutti, che ripetutamente abbiamo utilizzato e citato lungo il corso di tutto il nostro lavoro: quelli dei francesi Dominique Auffret (*Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris 1990) e Dominique Pirotte (*Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris 2005), quello dell'italiano Matteo Vegetti (*La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano 1998).

Il primo, che costituisce una vera e propria pietra miliare per gli studi kojèviani, si presenta come una ponderosa biografia del pensatore russo, che tuttavia utilizza il pretesto aneddotico per scavare ed approfondire all'interno del pensiero di Kojève. Ha inoltre il grande merito di citare lunghi brani di manoscritti ancora

inediti, che arricchiscono il materiale a disposizione del lettore. Il secondo testo, quello di Pirotte, sviluppa un'analisi prevalentemente antropologica, che mira ad evidenziare i profondi debiti heideggeriani di Kojève, offrendo numerosi spunti di riflessione ed aprendo, al contempo, la via a nuove piste interpretative. Il lavoro di Vegetti è probabilmente il più complesso: offre un'analisi che non tradisce mai il rigore filologico dei testi, pur essendo teoreticamente molto carica. È un testo che richiede la piena dedizione del lettore, perché utilizza un linguaggio tanto ben calibrato quanto esclusivo, organizzato in un periodare non sempre immediatamente accessibile. Il suo grande merito, tra gli altri, è quello di fornire un ordine sistematico anche a quelle idee che Kojève ha lasciato sparpagliate tra i fogli e le lezioni, senza avere il tempo di rielaborarle.

Di ottimo livello sono anche le opere monografiche di B. Hesbois (*Le livre et la mort. Essai sur Kojève*, 1985) e di S. B. Drury (*Alexandre Kojève, the roots of postmodern politics*, 1994), nonché i lavori di curatela delle edizioni dei vari testi kojèviani, tra cui A. Gnoli (*Il silenzio della tirannide*, 2004, in cui compare il suo saggio *Kojève, l'occulto maestro del '900*), E. Stimilli (*Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, in *L'Ateismo*, 2008) e G. F. Frigo (*Postfazione all'Introduzione alla lettura di Hegel*, 1996). Molto utili si sono rivelati altri saggi usciti nelle varie riviste filosofiche europee, di cui abbiamo fornito i riferimenti in nota e nella sezione bibliografica.

Un discorso a parte merita il lavoro di Marco Filoni, giovane studioso appassionato, al cui impegno si deve l'edizione italiana della giovanile opera sull'*Ateismo* (Macerata, 2008), il cui manoscritto russo è rimasto sconosciuto fino alla fine del secolo scorso, quando la compagna di Kojève, Nina Ivanoff ne ha dato alle stampe una traduzione francese (Paris, 1998). All'esame di questa opera abbiamo dedicato un intero capitolo di questa dissertazione dottorale. Inoltre Filoni ha recentemente pubblicato una monografia tanto

approfondita quanto fruibile (*Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino 2008), che, nel suo andamento biografico, si muove con brio all'interno dei nuclei centrali del pensiero di Kojève.

Non ingannino, tuttavia, i lavori appena citati, perché sono solo alcune perle, eccezioni vivaci all'interno di un movimento che, in generale, sembrerebbe piuttosto fiacco e statico. Questo è il disagio maggiore, la difficoltà reale, con cui un lavoro su Alexandre Kojève deve fare i conti. La sezione biografica, che forniamo in appendice, ne indicherà al lettore la reale misura.

Se è evidente, in conclusione, che malgrado la fecondità del pensiero di Alexandre Kojève e gli spunti molteplici che esso offre, tuttavia, gli studi al riguardo denunciano una carenza, una certa indifferenza nei suoi confronti, esprimendo un disagio ermeneutico, che si presenta alla stregua di un vuoto; è altrettanto vero che, proprio in quanto tale, questo *vuoto* offre, al contempo, una pista di ricerca da seguire, quella, cioè, che s'inscrive nell'esigenza stessa di colmarlo.

## Bibliografia Utilizzata

### 1. Testi di Kojève

- *L'Ateismo*, a cura di E. Stimilli e M. Filoni, Quodlibet, Macerata 2008.
- *Cristianesimo e comunismo* (1946), in A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, pp. 151-156.
- *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.
- *Introduction to the Reading of Hegel*, Cornell University Press, Ithaca 1969.
- *Introduzione al Sistema del Sapere*, Neri Pozza, Vicenza 2005.
- *Hegel, Marx e il cristianesimo* (1946), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 283-309.
- *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948.
- *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in *Revue d'histoire et philosophie religieuses* XIV, 6, 1934, pp. 534-554 e XV, 1-2, 1935, pp. 110-152.
- *L'idée du déterminisme dans la philosophie classique et dans la physique moderne*, Le Livre de Poche, Paris 1990.
- *Kandisky*, Quodlibet, Macerata 2005.
- *Recensione a A. DELP, Tragische Existenz*, in *Recherches philosophiques*, vol. 5, 1935-36, p. 416.
- *Faust ou l'intellectuel bourgeois*, lunga nota manoscritta, Vanves, 23-24 febbraio 1936, ampie citazioni sono riportate in D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., pp. 188-202.
- *Note inédite sur Hegel et Heidegger*, presentazione di B. Hesbois, in *Rue Descartes*, n. 7, 1993.
- *Diario di un filosofo* (1920-21), manoscritto inedito in quattro quaderni, in «Papiers Alexandre Kojève», BNF-MSS.

- *Identité et réalité dans le Dictionnaire de Pierre Bayle* (1937-38), manoscritto autografo, in «Papiers Alexandre Kojève», BNF-MSS.
- *The Strauss-Kojève Correspondence*, in L. STRAUSS, *On Tyranny*, cit., pp. 213-314.
- *Le Concept, le Temps et le Discours*, a cura di B. Hesbois, Gallimard, Paris 1990.
- *Essai d'une histoire raisonné de la philosophie païenne*, I-III, Gallimard, Paris 1968-1973.
- *Kant*, Gallimard, Paris 1973.

## 2. Letteratura secondaria su Kojève

- R. ARON, *Autobiografie e Memorie*, Mondadori, Milano 1984.
- D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris 1990.
- G. BARBERIS, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003.
- A. BLOOM, *Editor's Introduction*, in A. KOJÈVE, *Introduction to the Reading of Hegel*, cit., pp. vii-xii.
- ID., *Kojève, le philosophe*, in *Commentaire*, 9, 1980, pp. 110-123.
- ID., *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano 1988.
- R. BODEI, *Il desiderio e la morte*, in A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, cit. (1991<sup>2</sup>), pp. VI-XXIX.
- M. CIAMPA - F. DI STEFANO (a cura), *Sulla fine della Storia*, Liguori, Napoli 1985.
- R. DATI, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998.
- S. B. DRURY, *Alexandre Kojève, the roots of postmodern politics*, Macmillan, New York 1994.
- ID., *Alexandre Kojève*, St. Martin Press, New York 1994.

- G. JARCZYK - P.-J. LA BARRIÈRE, *De Kojève a Hegel*, Albin Michel, Paris 1996.
- R. KLIBANSKY, *Le philosophe et la mémoire du siècle. Entretiens avec G. Leroux*, Les Belles Lettres, Paris 1998.
- R. KOLOIANOV, *Hegel, Kojève and Lacan. The Metamorphoses of Dialectics*, in *Academy for the Study of the Psychoanalytic Arts*, 2004.
- Z. KRASNODEBSKI, *The past and the present ends of history*, in *Samartian Review*, Sept. 2005, pp. 1145-1149.
- G. FESSARD, *Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève*, in *Les Études philosophiques*, dicembre 1947.
- M. FILONI, *L'uomo di un solo libro*, in A. KOJÈVE, *Introduzione al Sistema del Sapere*, cit., pp. 223-235.
- ID., *Estetica dell'in-esistente. Il giovane Kojève e l'arte*, in A. KOJÈVE, *Kandisky*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 57-82.
- ID., *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- ID., *Prefazione*, in A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, cit. pp. 9-17.
- L. FRANCO., *Kojève: il Libro, la tradizione e la rottura della continuità storica*, in *Il Centauro*, 13-14, 1985, pp. 135-159.
- G. F. FRIGO., *Postfazione* in A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 751-770.
- F. FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion Champs, Paris 1993.
- A. GNOLI, *Kojève, l'occulto maestro del '900*, in A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 253-267.
- ID., *Kojève. Un hegeliano tra le tragedie del Novecento*, in *La Repubblica*, 04.06.2002, p. 27.
- B. HESBOIS, *Le livre et la mort. Essai sur Kojève*, Dissertation, Université Catholique de Louvain, Louvain 1985.

- G. LAPOUGE, *Intervista a Alexandre Kojève*, in A. KOJÈVE, *Il silenzio della tirannide*, cit., p. 233-243.
- H. LEFEBVRE, *Lettre sur Hegel*, in *La nouvelle Critique*, 22, 1951, pp. 97-109.
- J. H. NICHOLS (JR.), *Alexandre Kojève. Wisdom at the End of History*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2007.
- E. ORTIGUES, *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003.
- D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, PUF, Paris 2005.
- J.-M. REY, *Kojève ou la fin de l'histoire*, in *Critique*, 264, 1969.
- L. SICHIROLLO, *Snobismo di un hegeliano*, in ID., *I libri gli amici*, Il lavoro editoriale, Ancona, 2002.
- E. STIMILLI, *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, in A. KOJÈVE, *L'Ateismo*, cit., pp. 157-169.
- M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1998.
- ID., *Hegel e i confini dell'occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli 2005.
- M. VESPA, *Temporalità e negazione: Kojève, Heidegger e la fenomenologia dello spirito*, in *Archivio di filosofia*, 1-3, 1996, pp. 853-878.

### 3. Hegel, hegelismo e dintorni

- R. BERTHELOT, *Evolutionisme et platonisme*, Paris 1908.
- N. BOBBIO, *Studi Hegeliani*, in *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965.
- G. CANGUILHEM, *Hegel en France*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 4, 1948-49, p. 281-287.

- G. CANTILLO, *Introduzione a G. W. F. HEGEL, Fenomenologia dello Spirito*, 2008, cit., pp. III-XLVII.
- F. CHÂTELET, *la philosophie des professeurs*, Paris 1970.
- F. CHEREGHIN, *La "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.
- M. DAL PRA, *Presentazione*, in J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, cit.
- D. DUBARLE, *La philosophie française depuis 1940*, in *La vie Intellectuelle*, 1, 1945, p. 151-163.
- G. FESSARD, *Hegel, le Cristianisme et l'histoire*, PUF, Paris 1990.
- A. FOUCHER DE CAREIL, *Hegel et Schopenhauer*, Landgrave, Paris 1862.
- M. DE GANDILLAC, *Ambiguité hegelienne*, in *Dieu vivant*, 11, 1948, pp. 120-131.
- G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- ID., *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. De Negri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.
- ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1984.
- J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel* (Paris, 1946), trad. it. di G. A. De Toni *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1977<sup>2</sup>.
- ID., *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 311-395.
- ID., *La situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne* (1947), in *Études sur Marx et Hegel*, Rivière, Paris 1955, trad. it. *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963, pp. 185-204.
- A. KOYRÉ, rec. a J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, in *revue philosophique*, 7-8, 1930, p. 136.

- ID., *Hegel a Jena* (1934), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 133-167.
- ID., *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia* (1930), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 3-27.
- S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello Spirito"*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- G. LEBRUN, *La patience du Concept*, Gallimard, Paris 1972.
- A. PATRI, *Hegel était-il marxiste?*, in *La revue internationale*, 12, 1947.
- ID., *Dialectique du maître et de l'esclave*, in *Le Contrat social*, 4, 1961, pp. 231-235.
- R. QUENEAU, *Premières confrontations avec Hegel*, in *Critique*, Paris, agosto-settembre 1963, pp. 695-701.
- M. ROSSI, *Da Hegel a Marx*, Feltrinelli, Milano 1970.
- R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del novecento*, De Donato, Bari 1974.
- ID., (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- R. C. SOLOMON, *In the Spirit of Hegel*, Oxford University Press, New York - Oxford 1983.
- J. STEWART, *The Architectonic of Hegel's Phenomenology of Spirit*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, LV-4, 1995, pp. 747-776.
- TRAN-DUC-THAO, *La «Phénoménologie de l'esprit» et son contenu réel*, in *Les Temps modernes*, 36, 1948, pp. 492-519.
- R. VERNEAUX, *De l'Absurde*, in *Revue de Philosophie*, num. unico, 1946, pp. 165-178.
- J. VUILLEMIN, *La mort dans la philosophie de Hegel*, in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, aprile-giugno 1947.
- J. WAHL, rec. a A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, in *Revue philosophique*, 3-4, 1930, pp. 315-316.

- ID., *La malheure de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1951), trad. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- ID., *Hegel e Keirkegaard* (1931/33), in R. SALVADORI (a cura), *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 119-131.
- ID., *A proposito dell'Introduzione alla Fenomenologia* (1955), in M. CIAMPA - F. DI STEFANO (a cura), *Sulla fine della Storia*, cit., pp. 47-69.

#### 4. Altri autori

- G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
- L. ALTHUSSER, *L'avvenire dura a lungo*, Guanda, Firenze 1992.
- G. BATAILLE, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970.
- ID., *La souveraineté*, in ID., *Oeuvres Complètes*, cit., vol. VIII, trad. it. *La Sovranità*, a cura di R. Esposito, Il Mulino, Bologna 1990.
- ID., *La Part maudite*, Minuit, Paris 1967, trad. it. *La parte maledetta*, Bertani, Verona 1972.
- ID., *Il Dispendio*, Armando Armando, Roma 1997.
- N. BERDJAËV, *L'idea russa: i problemi fondamentali del pensiero russo*, Mursia, Milano 1992.
- A. BERMAN, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Éditions du Soleil, Paris 1999.
- M. BLANCHOT, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1969.
- J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, (trad. it. *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997).
- ID., *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967.
- M. FOUCAULT, *Préface à la transgression*, in *Critique*, 195-6, 1963, pp. 750-783.

- A. FOUCHER DE CAREIL, *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Landgrave, Paris 1862.
- J. W. GOETHE, *Faust*, tr. it. a cura di F. Fortini, Arnoldo Mondadori, Milano 1990.
- M. HEIDEGGER, *Che cos'è Metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005<sup>3</sup>.
- ID., *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi sulla vers. Di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2001<sup>18</sup>.
- K. JASPERS, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973.
- G. W. LEIBNIZ, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti Filosofici*, a cura di E. Pasini e M. Mugnai, UTET, Torino, 2000.
- M. MAUSS, *Essai sur le don*, PUF, Paris 1950, trad. it. *Saggio sul dono*, a cura di F. Zannino, introd. di M. Aime, Einaudi, Torino 2002<sup>3</sup>.
- B. MORONCINI, *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*, Quodlibet, Macerata 2003.
- *La comunità impossibile*, in *L'ineguale umanità*, Liguori, Napoli 1991.
- J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992.
- E. PULCINI, *Presentazione*, in G. BATAILLE, *Il Dispendio*, Armando Armando, Roma 1997.
- B. SPINOZA, *Opere*, a cura di Filippo Mignini, Mondadori, Milano 2007.
- *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (1661), trad. it. E. De Angelis, SE, Milano 1990.
- L. STRAUSS, *On Tyranny*, The Free Press, New York 1991.
- J. TAUBES, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996.