

Note sulle letture francesi di Hegel fino ad Alexandre Kojève Alberto Bonchino

Introduzione.

In Francia, dopo la seconda guerra mondiale, ci si trova davanti ad una prospettiva filosofica che, per quanto varia, ha come punto di fuga un pensiero «essenzialmente umanista»¹. Sia se si guardi a realtà esistenzialistiche cristiane o atee, o che si guardi a realtà personalistiche interamente cristiane, il tappeto sonoro su cui i filosofi cantano le loro dottrine ha come tonalità di impianto la nozione di «realtà-umana», che sta a significare la volontà di rifondare in senso profondo l'uomo, ossia di sostituire a tale nozione singola - vertice e sintesi di un concetto unitario e sostanzialistico proveniente dalle "radici" della metafisica - una nozione onnicomprensiva ma neutralizzata di umanità. Sicuramente questa fu anche una reazione a ciò che per lungo tempo imperò nelle università francesi, fino alla fine degli anni '20, cioè a filosofie come lo Spiritualismo, il bergsonismo (nei nomi di Alain, Brunschvicg, Bergson e i loro epigoni). Tuttavia questa reazione che portava o presumeva essere una neutralizzazione-rifondazione dell'*anthropos* nella sua unità non-metafisica, non-speculativa, era in un certo qual modo come la «fedele» eredità della fenomenologia trascendentale di Husserl e dell'ontologia fondamentale di *Sein und Zeit* di Heidegger, opera conosciuta (tra l'altro in parte) in Francia insieme a *Was ist Metaphysik?* e *Kant und das Problem der Metaphysik*. E, fatto molto importante, la riscoperta "tutta francese" di alcuni testi di Hegel, che dopo il 1930 pervade definitivamente ogni dibattito filosofico in vari modi e sfumature².

Importante è ora riprendere le fila del discorso e riallacciarmi a quanto ho detto all'inizio. Cosa significa avere come sfondo di un progetto la nozione di «realtà-umana»? Perché quella singola nozione è sintomatica di tante altre suggestioni che vanno rilevate?

Innanzitutto occorre dire che «realtà-umana» è la traduzione francese del termine tedesco heideggeriano *Dasein*, traduzione che Derrida definisce «mostruosa, ma tanto più significativa» dal momento che «sia stata allora adottata, che abbia regnato grazie all'autorità di Sartre» e «che dà molto a pensare sulla lettura o non-lettura di Heidegger in quest'epoca, e sull'interesse che c'era allora a leggerlo o a non leggerlo in tal modo». Questa traduzione, secondo Derrida, è stata proposta da H. Corbin per la prima volta, e, se così fosse, non resta che pensare che fu successivamente divulgata ad un pubblico assai particolare da A. Kojève nelle sue lezioni hegeliane sulla *Fenomenologia dello Spirito*, che dal 1933 fino al 1939 egli tenne presso l'École Pratique des Hautes Études di Parigi. Oppure c'è un'altra possibilità, cioè che Corbin abbia in realtà tradotto inizialmente *Dasein* con "esistenza" e solo dal 1938 abbia optato per una traduzione diversa (quella appunto di «realtà-umana» mutuata successivamente da Sartre), dopo che ebbe partecipato alle lezioni di Kojève, iniziate nel 1933, in cui già compare tale interpretazione-traduzione sulla scorta del testo hegeliano:

«Ora, l'analisi del "pensiero", della "ragione", dell' "intelletto", ecc. –in generale del comportamento cognitivo, contemplativo, passivo di un essere o di un "soggetto conoscente"- non scopre mai il perché o il come della nascita della parola "Io", e, quindi, dell'autocoscienza, cioè della *realtà umana*.»³

¹ In questa prima parte tutte le parole o interi periodi riportati tra virgolette, salvo mia esplicita indicazione, sono citazioni testuali tratte da Jacques Derrida, *Fini dell' uomo*, in *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

² Si arriverà ad affermare che il punto di vista filosofico di Hegel «è l'unico direttamente accessibile a un uomo moderno, poiché quest'uomo (a meno che non sia un grandissimo filosofo) non può far altro che essere 'hegeliano' (a rigore senza saperlo)». Frase di Alexandre Kojève tratta da *Les romans de la Sagesse*, in «Critique», 60, 1952, p. 389.

³ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 17. Il corsivo è mio.

Quindi, se così fosse, alla radice di tutto ci sarebbero le lezioni kojèviene a cui parteciparono una lista cospicua di personaggi⁴. Questa seconda ipotesi si può ricavare da una nota di Denis Hollier contenuta nella sua famosa raccolta sul «Collegio di sociologia»⁵, la rivista di Georges Bataille, Michel Leiris, Roger Callois, cui parteciparono tra gli altri anche Kojève, Klossowski, Walter Benjamin, Hans Mayer. Al di là di queste considerazioni e tornando all'analisi derridiana di questo momento particolare francese, con i suoi intenti e con le sue reali riuscite, si dice che la pretesa «neutralizzazione dei presupposti metafisici», «che costituivano da sempre il concetto dell'unità dell'uomo» non va a compimento, e che «peraltro [...] l'unità dell'uomo non viene interrogata in se stessa». Anche se «il tema della storia è molto presente nel dibattito di quest'epoca, la storia dei concetti viene poco praticata; per esempio, non viene mai interrogata la storia del concetto di uomo. Tutto si svolge come se il segno "uomo" non avesse alcuna origine, alcun limite storico, culturale, linguistico. E nemmeno alcun limite metafisico». Continua Derrida «non soltanto l'esistenzialismo è un umanismo, ma il terreno e l'orizzonte di quello che Sartre chiama a quel tempo la sua "ontologia fenomenologica" (è il sottotitolo dell'*Essere e il nulla*) rimane l'unità della realtà umana». Tale ontologia fenomenologica non è altro che una descrizione delle strutture di questa unità, e per tanto è un'antropologia formata da un amalgama filosofico hegeliano-husserliano-heideggeriano, che ciononostante non rompe con le antropologie classiche di stampo schiettamente metafisico. Dice Derrida che aldilà delle «rotture marcate da questa antropologia [...] non viene interrotta una familiarità metafisica con ciò che, con tanta naturalezza, mette in rapporto il noi del filosofo con "noi-uomini", col noi nell'orizzonte dell'umanità».

Questa onnicomprensività pervasiva «del segno "uomo"» butta giù la maschera e (dalle pretese neutralizzazioni e indeterminatezze che dovevano sospendere i sempiterni presupposti concettuali dell'unità dell'uomo) rivela «nient'altro che l'unità metafisica dell'uomo e di Dio, il rapporto dell'uomo a Dio, il progetto di farsi Dio come progetto costitutivo della realtà umana». Ciò si può confrontare in quei «motivi metafisici»⁶ sartriani al termine dell'*Essere e il nulla* riguardo alla totalità dell'in-sé e del per-sé. La ricerca di una conciliazione («una unità metafisica dell'essere» o «totalità dell'ente») fra coscienza e mondo, che non è avvenuta e, in realtà, non poteva avvenire. La trascendenza dei due poli metafisici è assoluta nella loro diversità ontologica: «l'in-sé è essere, il per-sé è nulla [...], nel duplice senso di annullamento della fatticità esistente e di pro-gettamento di un essere che non-è ancora»⁷. Ma questa aspirata totalità dell'in-sé e del per-sé è l'unità della realtà umana nel suo progetto: «l'essere in-sé e l'essere per-sé erano *dell'essere*; e questa totalità dell'ente, in cui essi trovavano composizione, si legava a se stessa, si rapportava e appariva a se stessa attraverso il progetto essenziale della realtà umana».

«Ogni realtà umana è una passione, in quanto progetta di perdersi per fondare l'essere e per costituire contemporaneamente l'in-sé che sfugge alla contingenza essendo il proprio fondamento, l'*Ens causa sui*, che le religioni chiamano Dio. Così la passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile.»⁸

⁴ Vedi Raymond Queneau, *Segni, cifre e lettere*, Einaudi, Torino 1981, p. 365-372.

⁵ Denis Hollier, *Il collegio di sociologia*, ed. it. a cura di M. Galletti, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 518.

⁶ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano (1965) 1991, p. 741.

⁷ S. Moravia, *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari (1973) 1996, p. 82.

⁸ J.-P. Sartre, op. cit., p. 738.

Pertanto, Sartre conclude che «il per-sé e l'in-sé sono uniti da un legame sintetico che non è altro che il per-sé stesso»⁹, questa unità sintetica è determinata come *mancanza*, «...il per-sé si determina nel suo essere come *mancanza*.»¹⁰. La realtà-umana, come coscienza per-sé è l'unità della totalità dell'ente: quindi essendo il per-sé determinato nel suo essere come mancanza, l'unità della totalità dell'ente è mancanza, la realtà-umana è mancanza. Una mancanza che è coscienza infelice, che è mancanza di totalità dell'ente, mancanza di Dio, mancanza di essere Dio. «...l'*ens causa sui* resta, [...] (come il) *mancato*»¹¹.

Questa mancanza, intesa quindi come non-identità permanente a sé del soggetto, come coscienza non identica a sé, è sempre spinta dal *desiderio* e dall'Altro (che è anche in una lettura antropologica per eccellenza, desiderio) verso una dialettica che da allora diverrà banco di prova per molti intellettuali e filosofi francesi. L'Altro verso cui il soggetto (come coscienza) tende, può essere totalmente Altro (e quindi aldilà di ogni inutile sforzo) oppure Altro come Assoluto (quindi raggiungibile in un tempo differito) o ancora un Altro desiderio (quindi un'altra coscienza che io però desidero nel gioco di riconoscimenti riconosciuti); tutto ciò non cambia nulla in questa *struttura fondamentale*, poiché secondo la tesi heideggeriana, di cui Sartre è verifica, «ogni umanesimo rimane metafisico»¹² essendo l'umanesimo un nome per dire onto-teologia.

Tutto ciò è servito solamente a chiarire l'appartenenza dei vari atteggiamenti esistenzialistici (atei o cristiani), delle varie filosofie (spiritualistiche o personalistiche, sia di destra che di sinistra) o del marxismo classico, ad uno stesso territorio: quello dell'umanesimo o antropologismo. Tale radice comune, che trasferita alla politica, raccoglie insieme marxismo, discorso social-democratico e democratico-cristiano, nasce o viene "tirata su" dalle letture antropologiche di Hegel: quella che appunto fa Kojève nelle sue lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito*; tali lezioni avvengono in un clima culturale che vede contemporaneamente la scoperta e lettura, sempre in tal senso, degli inediti giovanili di Marx: i *Manoscritti del 1883-84*, accessibili solo dal 1932, tradotti parzialmente nel 1933 e successivamente pubblicati nel 1935-1937¹³. Ciò coincide con la prima traduzione francese di Kierkegaard nel 1929 (*Le journal du séducteur*) che aprirà la così detta "Kierkegaard-Renaissance" francese. Ma non basta, in questo periodo appare anche la fenomenologia husserliana (Husserl legge nel 1928 le *Cartesianische Meditationen* alla Sorbonne, tradotte nel 1931) grazie alle pubblicazioni di E. Lévinas *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) e di Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930); anche se in ordine cronologico il primo a parlare di Husserl in Francia fu V. Delbos con il suo *Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure*, un articolo di un volume collettaneo sulla filosofia tedesca (1912)¹⁴.

Infine, come ho già detto, c'è, in quest'epoca, la conoscenza dello Heidegger di *Sein und Zeit* o per lo meno della sua analitica esistenziale, che viene letta e interpretata su motivi antropologisti. Ciò, come è noto, porterà lo stesso filosofo tedesco ad intervenire per porre freno a questo atteggiamento peculiare dell'esistenzialismo francese verso la sua filosofia, quando nel 1947 pubblica la *Lettera sull'umanesimo* che è una risposta ad una «inchiesta» del francese Jean Baufret su tale concetto. Infatti sarà una presa di posizione polemica verso l'esistenzialismo francese; quello più popolare esplosivo dopo la seconda guerra mondiale grazie soprattutto a Sartre, ma anche verso le sue radici ed elaborazioni precedenti condotte negli anni trenta.

⁹ ibid., p. 741.

¹⁰ ibid., p. 751.

¹¹ Ibid., p. 744. Traduzione leggermente modificata.

¹² M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 275.

¹³ Sulla loro entusiastica ricezione vedi, E. Mounier, *Les cinq étapes d' "Esprit"*, in «Dieu vivant», 16, 1950; in quanto testimone diretto.

¹⁴ Bisogna dire però che nel momento in cui l'autorità del pensiero husserliano arriva in Francia rimane del tutto inavvertita e senza effetto la critica dell'antropologia in esso contenuta.

Rinascita degli studi hegeliani in Francia.

Per quanto riguarda la ricezione del pensiero hegeliano in terra francese, ci si trova di fronte ad uno spartiacque o a una vera e propria *Hegellosigkeit*, che separa gli hegeliani ottocenteschi come V. Cousin, H. Taine e A. Vera (italiano, ma vero e proprio diffusore dell'hegelismo in Francia), dal primo ventennio del Novecento: periodo in cui si comincia a registrare un notevole incremento verso il pensiero del filosofo tedesco, testimoniato da una rinascita non solo di «studi hegeliani», ma anche da posizioni critiche ed atteggiamenti teoretici che dimostrano una presenza attiva del filosofo¹⁵. A partire dalle prime discussioni che videro Hegel al centro dell'attenzione, come quelle tra Berthelot, Delbos e Boutroux nel 1907 alla *Société française de philosophie* (lo stesso anno della pubblicazione del saggio di Croce su Hegel –tradotto da H. Buriot nel 1910- e della pubblicazione delle hegeliane *Theologische Jugendschriften* –la celebre raccolta di testi giovanili curata da H. Nohl), il vero e proprio acclimatemento sul suolo francese si ebbe negli anni Trenta. Fiorirà allora la stagione della *Hegel-Renaissance*, e da allora Hegel non uscirà più da questa nazione.

Ed è proprio da questo tardivo recupero del pensiero hegeliano che discendono le tipiche peculiarità dell'hegelismo francese: innanzitutto non si è mai formata una vera e propria “scuola” hegeliana, con il conseguente risultato che qui esso non ha assolto quel ruolo organico che si è verificato altrove, e, in secondo luogo, un certo Hegel fu considerato insuperabile proprio perché in Francia non si verificò, per quanto riguarda la filosofia, lo storiografico susseguirsi prospettico di esiti storico-teorici, con il risultato che, il filosofo tedesco, venne letto e interpretato insieme a gli esiti primo-novecenteschi della filosofia (e con gli strumenti concettuali propri di ognuno di essi).

Una riflessione puramente storico-storiografica sulla totalità dell'opera hegeliana non ci fu mai. Hyppolite afferma infatti che «la scoperta di Hegel a partire dal 1930 [data considerata, oramai all'unanimità, come inizio del *renouveau* hegeliano¹⁶] fu contemporanea alla scoperta dei suoi avversari, l'esistenzialismo e il marxismo»¹⁷; e ciò fa dello Hegel francese un qualcosa di a sé stante. Nel 1930 in Francia si scopriva nello stesso momento l'Hegel giovane (in particolare la *Fenomenologia*), gli inediti giovanili di Marx, Kierkegaard, Husserl ed Heidegger.

Bisogna comunque dire che, all'indomani della guerra, i primi ad appassionarsi a letture insolite per il clima cultural-accademico francese, furono i surrealisti, che nonostante non fossero filosofi di professione, si avvicinarono con un intuito “avanguardistico” ad Hegel, Feuerbach, Marx e Freud. Essi divulgarono il nome di Hegel a tutta una nuova generazione di filosofi, che si oppose per reazione al clima accademico parigino, orientato verso un ritorno al pensiero scientifico kantiano e cartesiano e prevenuto (politicamente) nei confronti dei “classici” tedeschi per un loro condizionamento indiretto alle cause della guerra. Scrive André Breton: «da quando ho conosciuto Hegel, o meglio l'ho presagito attraverso i sarcasmi [...] del mio professore di filosofia, il positivista André Cresson, mi sono sentito imbevuto delle sue idee e per me il suo metodo ha eclissato tutti gli altri. Laddove la dialettica hegeliana non funziona, per me non c'è né pensiero né speranza di verità»¹⁸, Breton sta parlando degli anni intorno al 1912, ma anche successivamente la situazione non è molto diversa; scrive, infatti, Sartre: «quando avevo vent'anni, nel 1925, non

¹⁵ Per un inquadramento storico di questa situazione francese rispetto a Hegel, si possono vedere in lingua italiana due opere di facile reperibilità: A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987, in particolare pp. 42-51 e R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974. E anche W. Biemel, *Die Phänomenologie und die Hegel-Renaissance in Frankreich*, in «Stuttgarter Hegel-Tage, 1970», n. 11, Bouvier, Bonn 1974, pp. 643-655.

¹⁶ «Di Hegel, in Francia, non si era mai neppure sentito parlare fino agli anni '30 circa se non da V. Cousin, che, nel XIX secolo, lo impoverisce senza pietà»: J.-P. Aron, *I moderni*, Feltrinelli, Milano 1985, p.8. Ma anche R. Queneau, op. cit.; G. Canguilhem, *Hegel en France*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 4, 1948-49, pp.282-297; R. Garaudy, *Prospettive dell'uomo*, Einaudi, Torino 1972, p.275.

¹⁷ J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris 1971, 2 voll., p.233.

¹⁸ A. Breton, *Entretiens*, N.R.F., Paris 1952, p.152.

esisteva una cattedra di marxismo all'Università e gli studenti comunisti si guardavano bene dal ricorrere al marxismo o anche solo di nominarlo nelle loro esercitazioni; sarebbero stati bocciati a tutti gli esami. L'orrore della dialettica era tale che persino Hegel era sconosciuto»¹⁹. Comunque, la testimonianza più interessante può essere quella di H. Lefebvre, che dopo aver detto di aver letto Hegel, per poi approdare a Marx, sotto l'invito di Breton, scrive che, ancora nel 1930, Léon Brunschvicg gli rifiutava indignato la tesi su Hegel che era andato a proporgli²⁰.

Non è, pertanto, un caso che il clima culturale dell'epoca, condizionato da un certo spirito revanscista e da un equivoco nazionalismo, abbia affidato la riscoperta hegeliana a pensatori stranieri, emigrati in Francia tra gli anni '20 e '30. Basti pensare al polacco Meyerson, ai tedeschi Groethuysen e Basch, e ai russi Koyré e Kojève. Riprendendo il filo cronologico del discorso, voglio terminare la parentesi surrealista dell' "invito alla lettura di Hegel" dicendo che le parole in favore di questo filosofo non furono solo approssimative, e a dimostrazione di questo mi pare sufficiente l'esperienza, che da lì ha preso in parte le mosse, di Queneau e Bataille²¹. Ma bisogna aspettare il 1928 ed il 1929 prima di trovare due filosofi "di professione" che inizino ad occuparsi di Hegel: Jean Wahl e Dimitriu Rosca (anch'esso d'importazione). Il primo, dopo intensi studi su Cartesio, sul Pragmatismo e su Platone, scrive il più importante studio su Hegel mai apparso prima in territorio francese, è il 1929 ed il libro, che raccoglie un insieme di studi, si intitola: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*²². Il secondo pubblica nel 1928 una traduzione del *Leben Jesu*, corredandola di una significativa introduzione critica. La loro attività, comunque, risulta ben circoscritta e omogenea in un momento particolare, quello cioè del più intenso influsso diltheyano, sia per quanto riguarda le suggestioni sia le acquisizioni interpretative, che aveva avviato quest'ultimo riguardo a Hegel. Dilthey infatti «vedeva, non a torto, l'opportunità di una rivalutazione della categoria hegeliana dello "spirito oggettivo", che diveniva di fatto la strada per una riscoperta di Hegel, e soprattutto del primo Hegel. E' in questa prospettiva che nasce uno dei capolavori della storiografia filosofica di Dilthey, quella *Storia della giovinezza di Hegel*²³, che, insieme all'impulso dato allo studio dei manoscritti giovanili inediti [è lo stesso Dilthey a spingere l'allievo H. Nohl a farsi editore dei manoscritti giovanili inediti di Hegel, ritrovati in quegli anni a Berlino, e sulla base dei quali venne scritta l'opera diltheyana ...], può essere considerata a buon diritto all'origine della *Hegel- Renaissance* del nostro secolo»²⁴. Se per Dilthey il "giovane Hegel" può essere considerato una tappa in una organica linea di sviluppo del proprio percorso filosofico, che vedeva Hegel inserito nella dinamicità del romanticismo tedesco, ed era così inquadrato in una continuità che andava dall'idealismo "classico" alla filosofia della vita; non è così per Wahl, che investe Hegel di risonanze concrete ed esistenziali, e non guarda al "giovane" Hegel in senso organico, ma circoscrive le sue analisi a singoli testi e a singole "figure", che ritiene esemplari per tutta la *condition humaine*, al di là di ogni periodizzazione storica. L'esistenzialismo francese attingerà a piene mani da questa visione.

Rosca, nella sua introduzione alla *Vie de Jésus*²⁵, è molto chiaro rispetto al senso che egli attribuisce all'esegesi diltheyana e alla novità di essa. Per lui la riscoperta del "giovane Hegel" coincide con la scoperta di un Hegel esoterico, ma anche più umano rispetto alla glaciale personificazione di Hegel con il tardo sistema berlinese. Comunque sia, per Rosca, come per Wahl, non si deve separare di netto la produzione hegeliana o la vita hegeliana, ma bisogna parlare di "reale continuità" e non di "salto" fra il periodo "mistico" di Francoforte e il periodo "sistematico" di Jena. Infatti, lo stesso Rosca non si sottrae ad una personale ridefinizione del misticismo e del

¹⁹ J.-P.Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963, p.25.

²⁰ H. Lefebvre, *Le temps des méprises*, Paris 1975, pp.49 e 198.

²¹ R. Queneau, op. cit.

²² J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, Paris 1929; trad. it. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1994.

²³ W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905), in *Gesammelte Schriften*, IV, Leipzig 1921; trad. it. *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, Guida, Napoli 1986.

²⁴ F. Bianco, *Introduzione a Dilthey*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 102.

²⁵ D. Rosca, *Vie de Jésus*, Paris 1928.

teologismo hegeliani, e insiste sul fatto che Hegel, anche nei primi scritti a carattere teologico, non è mai teologo nel modo di affrontare le peculiari problematiche. Tale atteggiamento, rivela Rosca, del giovane teologo-filosofo, si potrà riscontrare anche più tardi nel sistema dell'idealismo assoluto, ma in modo tale da dissimulare la loro origine religiosa. Pur non contestando la validità della tesi diltheyana del misticismo, Rosca ritiene che quello di Hegel sia un misticismo dinamico, e non un misticismo dell'inerzia teso a perdersi nel Tutto. C'è in questo approssimarsi a Hegel, la volontà di ricostruire e giustificare l'unità di sviluppo spirituale che presiede alla scansione biografico-speculativa dell'Hegel "romantico e mistico".

Wahl e Rosca hanno un atteggiamento verso il filosofo tedesco, che consente quasi in tutto tranne nel fatto che il secondo si distacca assai poco dalla lettera dell'esegesi diltheyana, mentre Wahl distaccandosi da essa ravvisa già nell'Hegel della *Vita di Gesù* elementi (oltre che kantiani) fichtiani, romantici e prefeuerbachiani²⁶. Anche se questa fase degli studi hegeliani in Francia, che può anche essere definita "post-diltheyana", e che ha come rappresentante simbolo l'opera di Wahl, rimane confinata un po' in se stessa, senza una grossa risonanza accademica, è comunque una tappa fondamentale, direi quasi uno snodo fondamentale tra l'immediato precedente e ciò che avverrà. Infatti nel 1930, e poi definitivamente nel 1931, ci sarà un forte impulso agli studi hegeliani e, conseguentemente una forte reazione contro la filosofia spiritualistica e neocriticista. Sarà il periodo in cui il panorama filosofico francese sarà dominato dalle "tre H.": Hegel, Husserl ed Heidegger.

Iniziamo a notare lo sviluppo significativo che subisce la situazione a causa di uno strano intreccio di recensioni che nel 1930 avviene sulla «Revue philosophique»: Wahl recensisce la monografia di A. Koyré dedicata a J. Böhme (mistico tedesco già caro a Wahl) uscita l'anno precedente²⁷; Koyré recensisce (di risposta) il libro di Wahl uscito anch'esso, come sappiamo, nel '29²⁸. A Hegel, lo studioso russo, era arrivato dopo anni di studio sulla filosofia della religione, toccando autori come Cusano, Anselmo, fino ad arrivare a Cartesio e Böhme, che fu argomento della tesi per il *doctorat ès lettres* discussa nel 1927. Wahl, nella sua recensione, mettendo in evidenza il rapporto tra Hegel e Böhme, porta conferma alle tesi esposte nel suo libro del '29 sullo Hegel "romantico e mistico" alla luce delle acquisizioni koyréiane. Afferma che Koyré espone il fondamento del pensiero di Böhme e tali concezioni gli appaiono assai prossime a quelle sviluppate più tardi da Hegel; vede nell'idea böhmiana della rivelazione la prossimità di quella hegeliana dell'identità tra interno ed esterno, oppure interpreta la costante contrapposizione luce/tenebre, come affermazione della necessità della sintesi. Wahl in questa entusiastica recensione, continua le correlazioni tra i due autori e, nelle idee böhmiane di mondo come divenire e lotta, ma al contempo eternità, oppure nell'idea che la realtà più profonda non è assenza di determinazione, ma ricchezza di determinazioni, vita contrastata e armoniosa, legge l'anticipazione di idee che si ritroveranno nella filosofia hegeliana.

A. Koyré, allora trentottenne e appena nominato *directeur d'études* della V sezione dell'École pratique, nel 1930 compie il suo esordio "hegeliano" sia con una importante relazione sulla condizione degli studi hegeliani in Francia²⁹ tenuta all'Aia durante il I Congresso hegeliano nell'Aprile del 1930, sia con la suddetta recensione al libro di Wahl su Hegel. In quest'ultima, l'autore smorza subito i toni entusiastici usati da Wahl e avanza delle riserve e perplessità verso l'interpretazione hegeliana tracciata nel *Malheur*, affermando che, è ben vero che il pensiero hegeliano ricalchi il ritmo del pensiero mistico, che in esso si possa ritrovare l'esperienza di Lutero e di Böhme, ma che Hegel non si può appiattare su questo senza che gli sia riconosciuta la sua vera identità: la meditazione hegeliana era fin dall'inizio orientata verso il sistema, tale idea era presente già nel 1800 e misconoscerlo significa togliere profondità e slancio al suo pensiero. Già in ciò

²⁶ J. Wahl, op. cit., pp. 43-50. (Il riferimento è alla traduzione italiana dell'opera).

²⁷ J. Wahl, rec. a A. Koyré, *La philosophie de Jacob Böhme*, in «Revue philosophique», 3-4, 1930, pp. 315-6.

²⁸ A. Koyré, rec. a J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, in «Revue philosophique», 7-8, 1930, p. 136.

²⁹ A. Koyré, *Rapport sur l'état des études Hégéliennes en France*, ora in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961; trad. it. *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, in AAVV, *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

Koyré prende le distanze nettamente da Wahl, ma proseguendo, i suoi toni si fanno sempre meno mediati e viene totalmente allo scoperto circa la distanza che lo separa dalla visione wahliana di Hegel. Afferma testualmente: «Devo confessare che, malgrado il libro di Wahl, non credo molto alla disperazione vissuta di Hegel; e il suo [...] è un tragico pensato, non un tragico vissuto. Certo, Hegel sa di aver bisogno di lotta, di opposizioni e di sofferenze per nutrire il movimento dello spirito; ma il tragico, che è reale per l'uomo, non lo è affatto per Dio. Per Dio -come per Hegel- la tragedia è già *superata*»³⁰. E chiudendo la recensione dice: «Un Hegel più umano; ma occorre ad ogni costo umanizzare Hegel? La sua grandezza risiede proprio nella sua inumana freddezza. Non nel fatto di aver chiamato “amore” quel che in seguito avrebbe chiamato “nozione”, ma, al contrario, nell’aver finito col chiamare “nozione” quel che aveva cominciato col chiamare “amore”»³¹.

Da questo momento, essi daranno vita a due versanti opposti interpretativi, pur rimanendo globalmente nella temperie culturale “concreta” e “antropologica” tipica dell’*entre-deux-guerres*. Si può dire oramai iniziato l’hegelismo francese, e mentre Wahl inizia a spostare nettamente il suo Hegel dal lato di Kierkegaard³², Koyré, da parte sua, leggerà lo Hegel di Jena alla luce della fenomenologia e dell’esistenzialismo tedeschi, rispettivamente cioè di Husserl ed Heidegger. Questi contrapposti atteggiamenti interpretativi saranno fondamentali per tutta la filosofia francese degli anni '30 e '40, da Koyré e, per così dire, dal suo Hegel ateo-esistenzialistico, discenderà la lettura “di sinistra” di Kojève e su quest’ultima si formerà l’esistenzialismo ateo di Sartre. Dallo Hegel religioso e mistico di Wahl deriverà, invece, sia un certo esistenzialismo romantico-trascendentale alla Gabriel Marcel, sia l’ermeneutica hegeliana “di destra” di padre Niel e dell’intero *côté* cristiano. Personaggio assai importante per gli studi hegeliani, e che trae giovamento da ambe due le letture, sarà Jean Hyppolite.

Da Koyré a Kojève.

Dal 1930 al 1933 Alexandre Koyré è, come già sappiamo, *directeur d'études* presso la V sezione dell’*École Pratique*, e in uno dei suoi corsi tratta la *Logik* e la *Realphilosophie* dello Hegel jenese; frutto di ciò sarà il noto saggio del 1934 *Hegel a Jena*³³, in cui si annuncia, pur prudentemente, la lettura in chiave heideggeriana che tanto influenzerà la *Renaissance* francese. Punto di snodo sono due paragrafi dell’*Enciclopedia*³⁴ hegeliana, il 258 e il 259, in cui si analizza e si definisce il tempo³⁵, e dove Koyré non manca di chiamare in questione lo Heidegger di *Sein und Zeit* (pubblicato sette anni prima) nel tentativo di far reagire la categoria hegeliana dell’esser-fuori-di-sé, con la concezione heideggeriana del tempo, in modo tale da ridurre l’*Aufhebung* al movimento fluido delle estasi. Ma le formule che Hegel usa nell’ambito della *Filosofia della natura*, vengono usate o ricondotte, da Koyré, alla specifica struttura della autocoscienza umana, secondo un’operazione di mediazione tipica dell’esistenzialismo³⁶. Tutto ciò è molto importante perché sarà ripreso, consapevolmente, alla lettera da A. Kojève, così che, quanto in Hegel designa il tempo

³⁰ A.Koyré, rec. cit., p. 141.

³¹ Ibid., pp. 142-3.

³² J.Wahl, *Hegel et Kierkegaard*, in «Revue philosophique», n. 11-12, 1931, numero speciale dedicato al centenario hegeliano; e successivamente dello stesso, *Hegel et Kierkegaard*, in *Verhandlungen des dritten Hegelskongresse von 19. bis 23. April in Rom*, Tübingen 1934; poi riprodotti dall’autore come cap. IV e sua Appendice in *Études kirkegaardienes*, Aubier, Paris 1938.

³³ A. Koyré, *Hegel à Jéna*, in «Revue d’histoire et de philosophie religieuses», XV, 1935, pp. 420-458.

Precedentemente aveva già scritto un altro importante saggio hegeliano (*Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, in «Revue philosophique», n. 11-12, 1931) in cui accenna temi poi ripresi in *Hegel à Jéna*. Entrambi i saggi sono tradotti in *Interpretazioni hegeliane*, citato precedentemente.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), Laterza, Roma-Bari 1984.

³⁵ A. Koyré, op. cit., p. 148. Cito la traduzione italiana dell’opera.

³⁶ «Il fatto è che il tempo hegeliano è, anzitutto, un tempo *umano*, il tempo dell’uomo. Anche l’uomo, infatti, è uno strano essere che “è quel che non è e non è quel che è”», ibid. p. 157.

naturale, diverrà la cifra distintiva della sfera antropologica rispetto all'essere statico-naturale (e basterebbe questo per immaginare tutta l'ontologia dualista kojèviana ripresa poi da Sartre)³⁷.

Koyré con una esegesi che spazia dagli scritti jenesi fino all'*Enciclopedia*, traduce il concetto di tempo hegeliano nel fondamento ontologico della dialetticità dell'essere. Ne risulterà una identificazione di uomo e tempo che comporterà la conversione dello spirito al processo di auto-temporalizzazione e di auto-differimento della storia: «La dialettica del tempo è la dialettica dell'uomo. Solo perché l'uomo è essenzialmente dialettico, ossia negatore, è possibile la dialettica della storia, anzi la storia stessa»³⁸. Al di là delle difficoltà, che si vengono a creare proseguendo le analisi koyréane, a noi interessa ora raggiungere un risultato ben preciso, cioè vedere come Kojève usi tale esegesi, e cosa riprenderà l'esistenzialismo francese da quest'ultimo. C'è un punto delle lezioni di Kojève su Hegel (di cui si parlerà più avanti) in cui, facendo esplicito riferimento a Koyré, si dice: «Il testo in questione [*Hegel a Jena*] mostra chiaramente che il Tempo, a cui Hegel pensa, è quello che, per noi, è il Tempo *storico* (e non il tempo biologico o cosmico). Difatti, questo tempo è caratterizzato dal primato dell'Avvenire. Nel Tempo che la Filosofia pre-hegeliana prendeva in considerazione il movimento andava dal Passato verso l'Avvenire, passando per il Presente. Nel Tempo di cui parla Hegel, invece, il movimento prende origine nell'Avvenire e va verso il Presente passando per il Passato: Avvenire Passato Presente(Avvenire). Ed è appunto questa la struttura specifica del Tempo propriamente *umano*, cioè *storico*»³⁹. Già in Koyré, pertanto, sono iscritti i presupposti teorici per teorizzare due distinte temporalità, destinate a divergere nella radicalizzazione di Kojève fino a porre un cuneo nell'ontologia di Hegel, che sottoposta alla trazione dei due interpreti russi, si spacca, aprendo una feritoia da cui uscirà l'esistenzialismo francese.

Nella sua interpretazione Koyré, infatti, si è trovato di fronte ad una grossa difficoltà: l'*infinitezza* dello spirito, che non si lascia facilmente ridurre a tempo, senza che non si scada in una "cattiva infinità". Per Koyré l'in-finito trae la sua determinazione nella relazione dialettica con il finito; in una tale opposizione, che sembra forse più fichtiana che propriamente hegeliana, l'infinito deve negare il finito e interiorizzarlo, e quindi finitizzarsi esso stesso nel movimento che trae incessantemente il secondo verso il primo, in un continuo scambio delle parti. L'unità dei due momenti, che sono pensati in un rapporto logico, ma mai in una prospettiva di quieta unità, richiama la dialettica dell'eternità e del tempo, che poi diventa dell'istante e del tempo. Essa fornisce il modello per comprendere come il movimento dell'eternità accada all'interno del dominio fenomenico. Ed è proprio qui che l'analisi di Koyré assume il più alto spessore di originalità teorica⁴⁰. Procedendo, oramai è chiaro che tale taglio ermeneutico porta a concepire due distinte temporalità: il tempo astratto della fisica, quello newtoniano e kantiano, delle formule e degli orologi, e quello che l'autore stesso definisce il «tempo "stesso", della realtà spirituale del tempo», che «non scorre uniformemente, non è un mezzo omogeneo attraverso il quale passiamo, non è né numero del movimento, né ordine dei fenomeni. E' arricchimento, vita, vittoria. E' esso stesso [...] spirito e concetto». Tale distinzione sarà l'eredità di Koyré a Kojève, che forzerà ancora maggiormente tale aporia fino a fondare un'ontologia dualista, che separa a-dialetticamente storia e natura. Questa distinzione lo porterà a elaborare una duplice chiave per l'esegesi del tempo storico: userà l'epistemologia della storia di Marx, per corrispondere all'escatologia innescata dal futuro, ma, poiché tale modello confuta la circolarità del sistema, Kojève, lo sincronizzerà, lo congiungerà con l'esistenzialismo di Heidegger; quest'ultimo infatti, deponendo nel futuro la necessità empirico/trascendentale della morte, consente la pensabilità della chiusura dell'umano-storico. In conclusione, l'umanizzazione della negatività, l'antropologizzazione dello spirito (divenuto

³⁷ «Detto altrimenti, l'essere di questo Io sarà divenire, e la sua forma universale non sarà spazio, ma tempo. Dunque, per questo Io il mantenimento nell'esistenza significherà: "non essere ciò che è (in quanto essere statico e dato, in quanto essere naturale, in quanto "carattere innato") ed essere (ossia divenire) ciò che non è», A. Kojève, op. cit., p. 19.

³⁸ A. Koyré, op. cit., p. 165.

³⁹ A. Kojève, op. cit. p. 457.

⁴⁰ Questa analisi, se pur fondamentale, è improponibile in tale contesto, poiché richiederebbe un approfondimento a sé stante; rinvio pertanto direttamente alle pagine in questione di A. Koyré, op. cit., pp. 156-159.

storia)⁴¹, e la separazione dell'esistenza dialettica rispetto al regno ontico della vita, sono i temi fondamentali e comuni tanto a Kojève che all'esistenzialismo francese in generale, e, come si è visto, trovano le loro radici in queste letture "hegeliane".

In ultima analisi, gli strumenti concettuali che Kojève usa, e che pone alla base della sua interpretazione hegeliana, sono due, ed entrambi possono essere specificati con proposizioni testuali dell'articolo di Koyré: «Insistiamo sul termine *umano*, perché, ancora una volta, correttamente intesa, la *Fenomenologia dello spirito* è una *antropologia*»⁴², la prima; « "Il tempo è il concetto medesimo che è là" (*der daseiende Begriff selbst*). L'essere per sé, autocosciente, è dunque essenzialmente negatore e temporale»⁴³, la seconda. Per quanto riguarda la prima frase, è facile notare che in questo modo la *Fenomenologia* è mozzata, sia in alto, sia in basso, cioè l'indagine su questo testo non terrà mai conto della religione e della natura. La seconda frase è una vera e propria forzatura ermeneutica del testo hegeliano. Così Koyré da una parte ritaglia nella *Fenomenologia* il profilo dell'essere autenticamente dialettico, l'uomo; dall'altra, completa la prima, con la riduzione metafisica del concetto al tempo storico. L'assoluto hegeliano, viene sobbalzato fuori dal sistema e dal fondamento intemporale su cui riposava, e si ritrova gettato nel vortice relativistico del tempo. Accade allora che il sistema di Hegel si apre alla possibilità del futuro così da legarne il destino alla responsabilità etica dell'agire; in tal modo sul terreno preparato da Koyré si vengono ad inserire tutte le possibili dialettiche marxiste, che su questo ritrovato *concret* hegeliano, tenteranno di avviare la loro aspirazione ad un messianismo radicalmente ateo.

Koyré, da parte sua, è consapevole del problema e nel suo testo lascia al sistema di Hegel una possibilità di realizzazione:

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

Può darsi che Hegel l'abbia creduto. Può darsi che abbia creduto che fosse non solo la condizione essenziale del sistema [...] ma anche fosse già realizzata, che la storia fosse effettivamente terminata e che proprio per questo egli potesse – avesse potuto - suggellarla».⁴⁴

Questa è l'ambigua eredità che Koyré lascia a Kojève, insieme alla sua cattedra. Solo l'estinzione del futuro consente all'assoluto di compiersi nel tempo. Ma tutto ciò è molto di più di quanto possa apparire in un primo momento, infatti, in quelle ultime tre parole («potesse – avesse potuto – suggellarla.») entra in scena un assunto fondamentale per il dibattito filosofico a seguire: la fine della storia.

Pensiero della fine come compito futuro, fissamento di una meta prospettica o decretazione di uno stato di fatto, la fine della storia diviene la condizione della possibilità del concetto; quest'ultimo che nelle prime ipotesi aveva per contenuto solo il tempo, ora ha, quale oggetto, la

⁴¹ Esemplare questo passo di Koyré, che potrebbe essere attribuito tranquillamente anche a Kojève, in cui dice che la *Fenomenologia dello spirito* non è altro che «un'analisi delle strutture essenziali dello spirito *umano*, della costituzione – nel e attraverso il pensiero e l'attività *dell'uomo* – del mondo umano in cui egli vive», *ibid.*, p.159.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.* p. 164; la citazione tedesca è tratta da G.W.F.Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 491.

⁴⁴ A.Koyré, *op. cit.*, pp. 166-167. Così termina l'articolo, il corsivo è mia aggiunta.

comprensione concettuale della fine. Tale difficoltà, porterebbe a far cadere la fine della storia dentro e fuori sé stessa, ma comunque nel tempo. E se così è, il discorso della fine, comunque sia, soggiacerà al primato trascendentale del futuro, diverrà escatologia: così non dirà più “la storia è finita”, ma “la storia ha da finire”, determinando conseguenze relativistiche. Kojève cadrà consapevolmente in questa “trappola” aperta da Koyré, convinto che si trattasse del problema filosofico per eccellenza. Ripercorrendo dopo molti anni il passaggio del testimone da parte del collega-amico Koyré, affermerà: «Nel corso degli anni, ho letto tre volte questo scritto [la *Fenomenologia*] da un capo all’altro senza capirne nulla [...]. E’ allora che il mio amico Alexandre Koyré diede inizio alla sua interpretazione della *Fenomenologia* all’ École Pratique des Hautes Études (alla Sorbonne). Egli parlò del Tempo hegeliano, e questa fu per me, come si dice, una rivelazione»⁴⁵.

Alexandre Kojève

Alexandre Kojève nasce a Mosca nel 1902 da una famiglia della ricca borghesia, imparentata con quella di Vasilij Kandinsky, suo zio. Il padre muore nel 1905 in Manciuria, nella battaglia tra Russia e Giappone, ma nonostante la sua condizione di orfano, può accedere ugualmente ad una educazione privilegiata, grazie ai capitali del secondo marito della madre che è un ricco gioielliere. Frequenta, infatti, il prestigioso liceo moscovita “Medvednikov”. Già da questi anni si interessa a problematiche filosofiche che rivelano una attenzione specifica a temi metafisici, religiosi e politici. Di tutto ciò noi siamo informati tramite un *Diario filosofico*, che lui tiene dal 1917 fino al 1920, in cui raccoglie tutte le sue riflessioni giovanili⁴⁶. Nel 1918 viene arrestato dai bolscevichi per dei commerci illegali, condannato, trascorre in carcere un breve periodo. Nonostante si dichiarasse comunista, tra il 1919 e il 1920, decide di espatriare in Polonia, insieme all’amico Georges Witt, ma al termine di questo clandestino e avventuroso viaggio, vengono presi e arrestati con l’accusa di essere due spie bolsceviche. Nell’estate dello stesso anno esce dal carcere, e recuperata, grazie all’amico, parte dei beni rimasti in Russia, va a Berlino, per poi ripartire poco dopo verso l’Italia. Sempre il *Diario filosofico* ci informa che, in questo periodo, la sua riflessione si concentra attorno a temi esistenziali: una «filosofia dell’In-esistenza», come Kojève stesso la definì, che vede il pensiero come segnato da una mancanza strutturale originata dalla coscienza della morte. Tali riflessioni avranno la loro prosecuzione in uno scritto che tenta una conciliazione tra prospettiva buddista e metafisica cristiana: *I fini ultimi dell’etica del cristianesimo e del buddismo*⁴⁷, datato Luglio 1920. Il buddismo in Kojève rimarrà un riferimento costante in tutta la sua opera, lui stesso alluderà sempre all’importanza che ha rivestito per comprendere a pieno talune problematiche filosofiche, sia in ambito hegeliano che heideggeriano⁴⁸. Durante questo stesso anno, precisamente nel soggiorno romano, si inizia ad interessare di problemi estetici e redige lo scritto *Sull’In-esistente nell’arte e sull’arte dell’In-esistente*⁴⁹. Nel 1921 si trasferisce ad Heidelberg dove segue i corsi di filosofia (tra i quali quelli di Jaspers, con cui ha anche uno scambio epistolare ancora inedito), e approfondisce lo studio del buddismo e delle lingue orientali (sanscrito, cinese, tibetano). Dopo un anno di studi, insoddisfatto del clima accademico e provinciale di Heidelberg, riparte per Berlino,

⁴⁵ A. Kojève, *Le concept, le temps et le discours: introduction au système du savoir*, Gallimard, Paris 1990, p. 32. Tra l’altro si può notare una *gaffe* involontaria di Kojève, poiché Koyré tenne i suoi corsi sugli scritti immediatamente precedenti alla *Fenomenologia*, ma mai su di essa. Fu lo stesso Kojève, che prese il suo posto nel 1933, ad iniziare a trattare quest’opera.

⁴⁶ Su tali scritti, molti dei quali sono ancora inediti e non tradotti dal russo, si veda D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l’Etat, la fin de l’Histoire*, Grasset, Paris 1990.

⁴⁷ Inedito, alcuni estratti sono in Auffret, op. cit.

⁴⁸ «C’est ainsi que l’étude des écrits bouddhistes (que j’ai pratiqués pendant de longues années) est extrêmement fructueuse tant pour la compréhension de la Religion et de la Théologie (“philosophique” ou autre) en général, que pour l’élucidation de certains problèmes proprement philosophiques, voir hégéliens», in A. Kojève, *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie paï enne*, Gallimard, Paris 1968, tomo I, p. 164.

⁴⁹ Cfr. Auffret, op. cit.

ma riesce a terminare gli studi, e, tornato ad Heidelberg, si addottora nel Febbraio del 1926 in filosofia e in lingue orientali. Relatore della sua tesi su Soloviev è Jaspers⁵⁰. Nel frattempo aveva iniziato una relazione sentimentale con la sua futura moglie Cécil Shoutak, che era già sposata con il fratello minore di Alexandre Koyré. Fatto sta che quando Koyré conobbe questo pretendente, nonostante le sue intenzioni iniziali fossero di intervenire nella faccenda in favore del fratello, decise poi di tenere le parti del rivale; di lì nascerà una grande amicizia e una reciproca stima intellettuale che porterà Koyré, nel 1933, ad affidare la sua cattedra proprio a Kojève.

Torna a Berlino, ma, nauseato dal montante clima politico, decide di partire, nel 1926, alla volta di Parigi, dove segue i seminari di Koyré all'École Pratique, approfondisce lo studio di Soloviev e delle lingue orientali. Dimostra, però, grande interesse anche per la matematica e la fisica, di cui prenderà lezioni private dal 1928 al 1931 (su quest'ultimo interesse avrà sicuramente influito Koyré). La crisi che, in questi anni, colpisce la Borsa annienta gli investimenti di Kojève, mettendolo in gravi ristrettezze economiche, a cui cerca di sottrarlo Koyré offrendogli di collaborare alla rivista «Recherches philosophiques», da lui diretta⁵¹.

Il 1933 è un anno particolarmente importante per Kojève, ottiene, infatti, il diploma all'École Pratique discutendo una voluminosa tesi sulla filosofia religiosa di Soloviev⁵², e immediatamente dopo vince il dottorato alla Sorbonne presentando lo scritto dal titolo *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*⁵³. A suo dire però, lo scritto più importante di questo periodo è *L'athéisme* del 1931, rimasto inedito; c'è da notare anche una fitta corrispondenza con lo zio Kandinsky che ora è stata raccolta e pubblicata⁵⁴. Comunque il fatto saliente di questo anno è la chiamata presso l'École Pratique come successore di Koyré. Costui infatti decide di abbandonare la cattedra di filosofia delle religioni all'École Pratique per partire alla volta dell'università del Cairo, e propone al Ministero come suo supplente proprio Kojève, che viene chiamato a sostituirlo. Così a partire dall'anno accademico 1933-34, Kojève inizierà l'interpretazione della filosofia di Hegel dal punto in cui l'aveva lasciata il suo predecessore, riprendendo il taglio ermeneutico e le riflessioni di quest'ultimo. Dal momento che Koyré aveva preso in esame, procedendo geneticamente, i testi giovanili fino al periodo di Jena, a Kojève toccherà la *Fenomenologia dello spirito*; da quel momento, fino allo scoppio della seconda guerra mondiale (quindi dal 1933 al 1939), quel seminario diventerà il punto di incontro e di discussione dei giovani intellettuali francesi: Raymond Queneau, Georges Bataille, Jacques Lacan, Eric Weil, Maurice Merleau-Ponty, André Breton, Raymond Aron, Roger Callois, Pierre Klossowski, padre Fessard, Henry Corbin, Robert Marjolin e lo stesso Koyré, erano tutti uditori di quelle lezioni. Il suo seminario divenne in pochi anni leggendario, le discussioni che esso suscitava si trasferirono dalle aule universitarie ai salotti culturali, ai circoli letterari, ai laboratori politici e sociologici, insomma le riflessioni di Kojève formarono tutta la cultura francese a venire, dalla letteratura alla psicoanalisi, dalla filosofia alla politica. Per quanto riguarda la presenza di Sartre al seminario, nell'elenco completo dei partecipanti anno per anno (che si trova a p. 238 del citato libro di Auffret) non compare; anche se è notorio che lo Hegel di Sartre sia quello dell'interpretazione kojèviana. Sicuramente Sartre conosceva bene l'articolo del filosofo russo apparso su «Mesures» nel Gennaio del 1939 (successivamente apposto da Queneau all'inizio dell'*Introduzione alla lettura di Hegel*, con il titolo *A guisa di introduzione*), che è una traduzione commentata della sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia*, intitolata «Autonomia e dipendenza dell'Autocoscienza: signoria e

⁵⁰ *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowijeffs*, dissertazione parzialmente pubblicata come A.Koschewnikoff, *Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowijews*, Cohen, Bonn 1930. Cfr. Auffret, op. cit., p. 443.

⁵¹ Sull'attività di Kojève come recensore, vedi Auffret, op. cit., pp. 443-444.

⁵² *La philosophie religieuse de Soloviev*, discussa nel 1933 ed edita successivamente in due numeri della «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», rispettivamente il n. 14 (1934) e il n. 15 (1935), con il titolo *La métaphysique religieuse de Vl. Soloviev*.

⁵³ *Le livre de Poche*, Paris 1990.

⁵⁴ In *Vassily Kandinsky, correspondances avec Zervos et Kojève*, Hors-Série, Paris 1992, tale edizione contiene anche il saggio che Kojève scrisse sulla pittura dello zio, *Les peintures concrètes de Kandinsky*, nel 1936, pubblicato con il titolo *Pourquoi concret*, in «XX Siècle», n. 27, 1966-74.

servitù»⁵⁵. Scrive Remo Bodei, in un saggio su Kojève⁵⁶, che il tema della consapevolezza di sé stessi, presuppone il rapporto consapevole con altre autocoscienze: il poter dire «io», presuppone lo «sdoppiarsi al proprio interno rispecchiandosi dapprima in un “io” diverso dal proprio», e ciò accade perché «la relazione diretta» della coscienza «con l’oggettività non è sufficiente [...] a far sorgere l’autocoscienza, poiché “l’uomo si ‘perde’ nell’oggetto conosciuto”, viene assorbito e quasi risucchiato da esso». Al termine di questa osservazione, Bodei, riporta in nota che Sartre nelle sue opere, sia letterarie che filosofiche, sviluppa proprio questo tema «in un’efficace interazione di fenomenologia hegeliana e husserliana, allorché contrappone la coscienza non-tetica (dissipata nel ‘reale’, esposta al rischio di farsi “assorbire dalle cose come carta assorbente” oppure di perdersi, disintegrando o sciogliendosi nell’altro come se il mondo avesse “un foro di scarico, al centro del suo essere”) a quella tetica, in grado di ritornare in se stessa e di pensarsi quando l’individuo è “visto” dall’Altro (il tutto in relazione alla più generale teoria dell’uomo come “*desiderio di essere*”)⁵⁷. La nota termina col rimando a due opere sartriane, *L’essere e il nulla* e *Il rinvio*, in cui tale tema viene notevolmente considerato. Per quanto riguarda Sartre, mi sembra che a questo punto, sia chiaro il debito verso la riflessione kojèviiana; si può comunque confrontare un articolo di Fessard, in cui si tratta della reticenza dei partecipanti al seminario a citare il debito verso di esso⁵⁸. Si noti inoltre, che c’è un assente d’eccezione, Jean Hyppolite, che evitò il seminario di proposito per paura di rimanere influenzato dalla forza persuasiva di Kojève⁵⁹.

Mobilizzato nel 1939, Kojève non viene direttamente impegnato nelle operazioni al fronte, ma successivamente partecipa attivamente alla resistenza. Catturato dalla polizia tedesca, riesce a evitare il plotone d’esecuzione; nello stesso anno (1943) scrive un libro concepito durante la guerra come chiarificazione della sua filosofia politica, *Linee di una fenomenologia del diritto*⁶⁰, che viene pubblicato postumo. Gli scritti successivi, tutti per lo più inediti, sono interamente dedicati ad una specie di filosofia geo-politica, che, partendo dalle sue teorizzazioni sulla fine della storia, e notando le contraddizioni con gli eventi scaturiti dal secondo conflitto mondiale, cerca di definire la situazione politica mondiale come un periodo di transizione, in cui il *Weltgeist* hegeliano, superata la forma dello stato nazionale, tende alla mondializzazione, soggiornando nella mediazione degli imperi. Tra il 1945 ed il 1968, Kojève entra in una seconda vita: il suo allievo Robert Marjlon, che nel frattempo era divenuto un alto funzionario del Ministero dell’Economia, lo chiama per rivestire l’incarico di “chargé de mission” presso la DREE (Direction des relations économiques extérieures): cominciava la sua nuova carriera di alto funzionario negli organismi economici europei e internazionali; il 4 Giugno del 1968 è l’ultimo giorno di vita di Kojève, si trova a Bruxelles per una riunione del Mercato Comune Europeo, e dopo aver preso la parola brevemente, si accascia per un malore cardiaco.

Kojève dopo Kojève.

La fortuna degli studi kojèviiani è stata più forte in America che in Europa, dove è difficile trovare una monografia esauriente sul suo pensiero. Negli USA, stranamente, oltre a opere

⁵⁵ Comunque sull’importanza dell’insegnamento di Kojève per la filosofia francese del dopoguerra, oltre ai già citati Queneau e Auffret, si veda V. Descombes, *Le Même e l’Autre*, Minuit, Paris 1979; J.-M. Besnier, *La politique de l’impossible*, La Découverte, Paris 1988; G. Jarczyk-J.-P. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, Paris 1996; M.S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell Press, Ithaca 1988; J.P. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, Columbia University Press, New York 1987; B. Drury Shadia, *Alexandre Kojève. The Roots of Post-modern Politics*, St. Martin’s Press, New York 1994.

⁵⁶ R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, introduzione a A. Kojève, *La dialettica e l’idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1991, è in realtà la ristampa dell’edizione precedente, datata 1948, uscita senza alcuna introduzione all’opera di Kojève.

⁵⁷ R. Bodei, op. cit., p. X.

⁵⁸ G. Fessard, *Hegel, le Christianisme et l’Histoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, p. 268.

⁵⁹ J. Heckman, *Hyppolite and the Hegel Revival in France*, in «Telos», 16, 1973, pp. 128-145.

⁶⁰ Jaca Book, Milano 1989.

monografiche⁶¹, sono stati scritti molti articoli e saggi, ed anche una notevole traduzione di opere edite e inedite. Fu importato sulla scia di Leo Strauss con il quale intrattenne un importante dialogo sul rapporto tra filosofia e potere⁶². La ricezione statunitense, forse a causa di una lettura straussiana del pensiero kojèviano, è orientata a leggerlo come paradigma di un pensiero reazionario, che pone in primo piano i valori aristocratici dell'onore e della lotta contro l'omologazione genealogicamente perpetuata nella storia del cristianesimo, e lo condanna ad un pragmatismo etico che giustificerebbe ogni sorta di totalitarismo. Comunque, il messaggio politico che si può trovare nelle concezioni kojèviane (per esempio la fine della storia), è facilmente strumentalizzabile: c'è, chi vi vede il rappresentante dello stalinismo francese, ma solitamente il giudizio che si incontra, è quello di un pensiero destrorso, in senso aristocratico ed iperstatalista. Tuttavia c'è anche chi vi ha rilevato un ideale essenzialmente a-politico.

Una possibile spiegazione di questa ricezione americana, è l'enorme risonanza che ha avuto il libro *The Closing of the American Mind*⁶³ di Allan Bloom, che, essendosi sempre dichiarato allievo di Kojève, ne alimentò l'immagine di destra. Ciò si deve al fatto che il sopracitato libro trae ispirazione da una famosa nota dell'*Introduzione*, aggiunta posteriormente alla seconda edizione del 1968⁶⁴, in cui Kojève dichiara di vedere nell'*American Way of Life*, la ricaduta dell'uomo nella predetta condizione post-istorica dell'animalità. Bloom da qui è partito per una ricognizione delle fonti ispiratrici che soggiacciono al pensiero del russo, rinvenendole in una linea nietzschiana, che distanziandosi dalla solita lettura marxista della teoria dell' "ultimo uomo", lo lega alla così detta "rivoluzione conservatrice", che porta la sua interpretazione hegeliana dal versante che va da Spengler a Schmitt.

Francis Fukuyama, allievo di Bloom e apostolo (a suo dire) di Kojève, è invece persuaso che il russo sia il paladino del moderno liberalismo borghese, e nel recente libro *La fine della storia e l'ultimo uomo*⁶⁵ distorce nuovamente il pensiero kojèviano; partendo dalla nota che ispirò il suo maestro, Fukuyama approda ad un'interpretazione diversa: Kojève sarebbe il profeta del trionfo mondiale del liberalismo borghese, e quindi della democrazia. E' da notare come, dalla "nota aggiunta" o dal carteggio con Strauss, la tradizione americana rinvenga in Kojève i tratti tipici di concezioni conservatrici, l'ermeneutica europea, invece, quelli della sinistra hegeliana. Resta comunque il fatto che in America, per quanto personali, distorte o superficiali, ci siano all'attivo molte più pubblicazioni sul pensiero del russo; in Italia o in Francia, invece, questa assenza si deve forse al bilancio tutto sommato negativo che si è fatto della sua interpretazione hegeliana e della riflessione filosofica che si ricava da essa. Mario Rossi⁶⁶ afferma, senza riserve, che l'interpretazione umanistica di Kojève è «personalissima (per non dire del tutto arbitraria)»⁶⁷, la sua analisi di Hegel si basa esclusivamente sulla dialettica tra *signoria e servitù*, Hegel viene trattato come se avesse scritto una serie di proposizioni simili che discendono unilateralmente da essa, «e dalla quale tutto il resto dipende». «Che Hegel abbia voluto fondare e delineare una dialettica dell'assoluto (della quale l'uomo, e soprattutto il *singolo*, l'*individuo*, non è che un momento); che abbia descritto questa dialettica come una dialettica dell'*estranazione* o *alienazione* dell'assoluto, che così si particularizza, si determina; e che il ritorno in sé della condizione estraniata sia una riconquista che l'assoluto compie in sé stesso: di tutto questo Kojève non tiene alcun conto. Per lui il soggetto della dialettica è l'uomo, e in questa sezione, non l'autocoscienza come momento dell'assoluto, ma l'autocoscienza in quanto essa significa che... l'uomo si differisce dalla bestia»⁶⁸,

⁶¹ Per esempio: B. Drury Shadia, op. cit.; B. Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, University of Toronto Press, Toronto 1984.

⁶² A. Kojève-L. Strauss, *De la Tyrannie*, Gallimard, Paris 1954-1983 (trad. ing. *On Tyranny*, The Free Press, New York 1991, con in appendice *The Strauss-Kojève Correspondence*).

⁶³ Simon and Shuster, New York 1987.

⁶⁴ Nella trad. it. è alle pp. 541-544.

⁶⁵ Rizzoli, Milano 1992.

⁶⁶ M. Rossi, *Da Hegel a Marx. I. La formazione del pensiero politico di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1970.

⁶⁷ Ibid. p. 373.

⁶⁸ Ivi.

e continua in nota, «quanto alla scoperta dell' "ateismo" di Hegel, e cioè del "superamento" della religione nel sapere assoluto, sappiamo ormai non solo come essa non sia affatto nuova, ma anche come sia destinata, in quanto convalida della filosofia speculativa, a convertirsi in una suprema posizione teologica. Con la differenza che la teologia negativa di Bauer s'inserisce nello sviluppo storico della critica della Sinistra hegeliana che fece da ambiente e da sfondo alla formazione di Marx, dopo il quale, infatti, non si sa a che cosa potrebbe servire una sua riesumazione»⁶⁹. E commentando una nota - in cui Kojève loda Heidegger per aver ripreso i temi hegeliani della morte, pur rimproverandogli di trascurare i complementari temi della lotta e del lavoro (con la conseguenza di non riuscire a rendere conto della storia); e loda Marx per aver mantenuto quegli stessi temi (caratterizzando la sua filosofia in senso "storicista"), ma rimproverando a quest'ultimo di aver trascurato il tema della morte, con la conseguenza di non vedere che la rivoluzione è necessariamente ed essenzialmente sanguinosa⁷⁰ -, il Rossi afferma che si tratta di una «dichiarazione estremamente pericolosa, perché sembra indicare che le simpatie di Kojève non vadano tanto alla sostanza "storicista" del marxismo, quanto ad una metafisica del sangue di carattere romantico degenerante che, per fortuna dei "marxisti", è semplicemente l'opposto del marxismo, e non può far pensare, con buona pace di Kojève (che però scriveva questa frase nel 1939), alle contemporanee interpretazioni naziste di Hegel». E Aggiunge: «Ma su questo punto speriamo di esserci sbagliati»⁷¹. Conclude quindi sarcasticamente il commento a Kojève dicendo: «Questi pochi accenni speriamo bastino a convincere il lettore che, per quanto suggestive o simpatiche possano riuscirci le pagine di A. Kojève che abbiamo esaminate, pure, queste non hanno pressoché nulla a che fare né con Hegel né con la *Fenomenologia dello spirito*. Cerchiamo [...] di spiegare Hegel non con Heidegger, né con Marx, né, putacaso, col neopositivismo logico, ma con Hegel stesso»⁷².

Non è facile trovare accuse così poco velate, ma è facile imbattersi in dichiarazioni che responsabilizzano l'operato del russo in Francia: «Comunque sia, è difficile comprendere i giudizi favorevoli o sfavorevoli a Hegel che si incontrano in Weil, Aron, Fessard, Lacan o Merleau-Ponty, per citare che questi, senza trovarsi innanzi all'immagine forgiata nel crogiolo kojévano; si può dire senza partito preso che lo Hegel al quale la cultura francese, per circa mezzo secolo, ha avuto accesso è stato, in modo praticamente esclusivo, "lo Hegel di Kojève"»⁷³. Allora parlare di Kojève significa tirare in ballo la filosofia francese, che non mise le radici su Hegel, ma sulla filosofia di Kojève nascosta tra le righe del suo commento alla *Fenomenologia*. L'enorme diffusione, che ebbe il libro di Kojève in Francia, è fuori discussione, il problema sembra essere che «questo testo e il sentimento che esso sveglia sono spesso ciò che resta di Hegel quando si è dimenticato tutto»⁷⁴ o per di più che «l'esistenza del libro del signor Kojève, come "momento storico" [...] dell'influenza attiva di Hegel in Francia, contraddice a tal punto il contenuto reale riconosciuto da lui al pensiero di Hegel da farla quasi apparire demenziale»⁷⁵. Derrida appare molto più cauto. Egli scrive che «la lettura neo-marxista e para-heideggeriana della *Fenomenologia dello spirito* da parte di Kojève è interessante. Chi lo contesterà? Essa ha giocato un ruolo formatore e non trascurabile, sotto molti aspetti, per una certa generazione di intellettuali francesi, subito prima o subito dopo la guerra»⁷⁶. Di conseguenza chi attacca Kojève attaccherebbe tutti quegli intellettuali a cui Derrida allude. Derrida escluso o compreso?

Kojève era chiaramente consapevole dell'ambiguità a cui stava dando vita nel depositare il suo pensiero all'interno di quello hegeliano, così che chi tende a dissociare Kojève da Hegel e rendere il

⁶⁹ Ibid., p. 446.

⁷⁰ Cfr. A. Kojève, op. cit., p. 717.

⁷¹ M. Rossi, op. cit., p. 447.

⁷² Ibid., p. 374.

⁷³ Jarczyk-Labarrière, *De Kojève à Hegel*, cit., p. 30.

⁷⁴ Id., *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1987, p. 9.

⁷⁵ G. Canguilhem, *Hegel en France*, cit., p. 298.

⁷⁶ J. Derrida, *Spettri di Marx*, Cortina Edizioni, Milano 1994, p. 94.

suo commento una semplice interpretazione inautentica, fa il gioco di Kojève; ma chi lo accetta alla lettera e lo lega, nel bene o nel male, al nome di Hegel fa ugualmente il gioco di Kojève, nel senso che, comunque, ha legato il destino delle proprie riflessioni a quelle di Hegel⁷⁷. In una lettera di Kojève a Tran-Duc-Thao, datata 7 Ottobre 1948, c'è chiaramente scritto: «Vorrei tuttavia segnalare 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 dicendo solo quello che consideravo essere la verità, lasciando cadere tutto ciò che, in Hegel, mi sembrava un errore. Così, rinunciando al monismo hegeliano, mi sono coscientemente distaccato da questo grande filosofo. D'altronde il mio corso era essenzialmente un'opera di propaganda destinata a colpire gli animi. Ecco perché ho volutamente rafforzato il ruolo della dialettica del Signore e dello Schiavo ...»⁷⁸, allo stesso modo, il russo, dichiara che il tema della “vanità”, o del “desiderio di desiderio”, non esistono in Hegel e di averle introdotte perché la sua intenzione era quella di fare una interpretazione e non un commento⁷⁹. Lacan e Girard, che hanno importato di netto quest'ultimo concetto, devono molto a Kojève.

Per concludere.

Sappiamo oramai che l'interpretazione di Kojève del testo hegeliano, si può chiamare “umanista” e “antropologica”, ed è per questa via che essa va ad inciampare sulla morte o sul problema della finitezza, trasformandosi in un hegelismo della pura libertà-negatività; del resto sull'identificazione tra libertà e morte, Kojève è molto chiaro: «La filosofia “dialettica” o antropologica di Hegel è, in ultima analisi, una filosofia della morte (o, che poi è lo stesso, dell'ateismo)»⁸⁰, e «non c'è libertà senza morte, [...] solo un essere mortale può essere libero. Si può anzi dire che la morte è la “manifestazione” ultima e autentica della libertà»⁸¹. E su questo assunto riposa tutto il problema della lettura di Hegel data da Kojève. Sottolineiamo che il problema della mortalità (troppo)umana, non è affatto un problema hegeliano. Per Hegel il sapere assoluto (lo dice il termine stesso) non è in alcun modo un sapere o una scienza dell'uomo finito; la *Scienza della Logica*⁸², che in un certo senso è la monografia sul sapere assoluto, è definita da Hegel come «l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito»⁸³, ciò vale anche per la *Fenomenologia*, che illustrando le varie figure della coscienza e del sapere umano, arriva alla manifestazione fenomenologica dell'assoluto. Tale assoluto Hegel nella «Prefazione» designa anche come «vita dello Spirito», «che sopporta la morte e in essa si mantiene»⁸⁴: quasi una *kenosi*⁸⁵ dello spirito, che dunque diviene fenomenalità finita, e che «nell'assoluta devastazione» sa «ritrovare sé» guadagnando «la sua verità», volgendo «il negativo nell'essere»⁸⁶. Pertanto il fatto che muoia lo spirito che si è finitizzato, non pone alcun problema ad Hegel, perché tale è la condizione (attraverso la molla del *superamento*) della manifestazione assoluta dello spirito come identità della sostanza e del soggetto, dell'in sé e del per sé, dell'identità e della differenza: «Che la Sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come Spirito»⁸⁷.

⁷⁷ Per questa interpretazione vedi D. Auffret, introduzione a A.Kojève, *L'idée du déterminisme...*, cit., p. 9.

⁷⁸ In Jarczyk- Labarrière, op. cit., pp. 64-66.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ A. Kojève, *Introduzione...*, cit., p.669.

⁸¹ Ibid., p. 690.

⁸² Laterza, Roma-Bari 1978.

⁸³ Ibid., p. 41.

⁸⁴ G. F. W. Hegel, *Fenomenologia...*, cit., p. 19.

⁸⁵ Vedi: San Paolo, *Lettera ai Filippesi*, 2-6,8.

⁸⁶ Hegel, op. cit., p. 19.

⁸⁷ Ibid. p. 14.

Ora, in Hegel è lo spirito che si finitizza e soffre la propria morte per meglio rivelarsi a sé stesso, ma, se noi intendiamo e proponiamo di tradurre questo “spirito” con “uomo”, otteniamo quello che ha fatto Kojève; infatti nel commentare il primo capoverso di pagina 19 (cito direttamente dall’edizione italiana) della «Prefazione» alla *Fenomenologia*, scrive:

«E’ questo il senso del passo della Prefazione alla *PhG* sopra citato. Interpretato sul piano ontologico, il passo significa che la *Totalità* (infinita) dell’Essere (o dell’Uno-che-è) non si rivela da sé a se stessa, ma è rivelata da una delle sue *parti* (limitate), la quale rivela anche se stessa. Metafisicamente parlando, il passo significa che lo Spirito, cioè l’Essere il quale si rivela da sé a se stesso, non è Dio, ma l’Uomo-nel-Mondo»⁸⁸.

Allora, usando le parole di Hegel, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo, non vanno attribuiti all’assoluto o a Dio, ma ad una «parte *limitata*» di esso, cioè l’uomo. In questo modo si è compiuto il definitivo passo per entrare nell’interpretazione kojèvia, perché così la *Fenomenologia* diviene un’ «antropologia» ed una «scienza dell’uomo»⁸⁹.

Le interpretazioni a questo punto sono due. Se l’assoluto hegeliano fosse identico all’uomo, si otterrebbe una riappropriazione da parte dell’uomo della sua essenza infinita, assegnata fino ad allora a Dio. E questa, come già sappiamo, è la tesi della sinistra hegeliana, che Kojève, in un certo senso, fa propria quando scrive: «In via generale, l’antropologia hegeliana è una teologia cristiana laicizzata. E Hegel se ne rende conto perfettamente. A più riprese, egli ripete che tutto quanto la teologia cristiana dice è assolutamente vero, a condizione che non venga applicato a un immaginario Dio trascendente, bensì all’Uomo reale che vive nel mondo. Il teologo fa dell’antropologia senza rendersene conto». Per Kojève questo vuol dire che è finita l’alienazione religiosa ed inizia l’umanismo ateo; di lì a poco Sartre dirà «L’esistenzialismo è un umanismo». Ma il secondo punto è il vero problema, cioè, come può l’uomo prendere il posto dell’assoluto se ne è solo una «parte limitata»? Kojève stesso sa bene che l’uomo è finito e mortale, e lo si deduce da quel «Uomo-nel-Mondo» che chiude la precedente citazione, poiché allude, chiaramente, all’ «*In-der-Welt-Sein*» di Heidegger e più in generale a tutta l’analitica esistenziale esposta in *Sein und Zeit*. Kojève è sicuramente tra chi ha contribuito maggiormente ad introdurre l’analitica esistenziale in Francia, e tale analitica è presentata esplicitamente da Heidegger come analitica della finitezza, cioè, mentre nella tradizione metafisica si era sempre pensato l’uomo sullo sfondo di un essere infinito, Heidegger propone di invertire la corrente e di pensare l’essere nei termini di finitezza radicale; ma tutto questo lungo e complesso discorso heideggeriano, non significa affatto che l’essere venga “riassorbito” nell’uomo, come invece sembra faccia Kojève.

Heidegger non ha mai pensato ad un essere di cui si possa appropriare l’uomo; l’essere, quale lo definisce Heidegger, è l’essere dell’«essente che noi siamo», ma soltanto nel senso in cui è l’essere di un essente che non ha il suo essere in sé. Ed è per questa ragione che Heidegger chiama «l’essente che noi siamo» *Dasein*, così che non si possa confondere con l’ “uomo” dell’antropologia filosofica⁹⁰, quest’ultimo, infatti, lo si dovrebbe ancora pensare nell’orizzonte di ciò che Heidegger chiama il *Vorhandensein*, cioè «l’essere-a-portata-di-mano», una categoria fondamentale del modo di essere degli enti che il *Dasein* incontra nel mondo. Questa categoria assieme alla *Zuhandenheit*, «utilizzabilità», indica un modo di essere delle cose, e precisamente quello in cui si trovano quando l’esserci (*Dasein*) si rapporta loro nell’atteggiamento osservativo e constatativo, un atteggiamento di tipo teoretico; al contrario, quando l’esserci si rapporta all’ente secondo l’atteggiamento pratico-poietico, esso allora si rivela sotto l’aspetto categoriale dell’utilizzabilità, e rispetto alla *Vorhandenheit* la *Zuhandenheit* ha un carattere primario, è, cioè, il modo d’essere in cui il *Dasein*

⁸⁸ A. Kojève, op. cit., p. 683.

⁸⁹ Ibid., p. 23.

⁹⁰ Vedi: M. Heidegger, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1969, § 10, p. 110.

incontra, innanzitutto e per lo più, l'ente. L'esserci, invece, «ek-siste», la sua «essenza» è l'«esistenza», ed è gettato (*geworfen*) in essa senza essere a fondamento di sé stesso, e contemporaneamente proiettato (*entworfen*) dinanzi a sé verso il proprio essere. Al contrario dell'essente che sussiste nel mondo (*Vorhandensein*), l'esserci deve essere al di là di ogni essente (di tutto ciò che è), e per questo tanto è più libero quanto è fundamentalmente finito. E' condannato a scegliere tra diverse possibilità che gli si offrono (quindi a negare tale possibilità per qualche altra), oltrepassando di continuo ogni essente, caratterizzandosi, così, in quanto «trascendente puro e semplice». In questo modo l'uomo non raggiungerebbe mai il suo essere, la sua realizzazione la otterrebbe nella possibilità estrema, ossia nel momento della sua morte, il momento impossibile in cui non «ek-siste» più, in cui non è più (*nicht- mehr-Dasein*). La libertà dell'esserci, che gli consente di oltrepassare ogni essente, è una «libertà-per-la-morte» (*Freiheit zum Tode*), pertanto inappropriabile; l'esserci finché ek-siste è un «essere-per-la-morte» (*Sein-zum-Tode*). Heidegger è tradotto da Kojève in questo modo: l'«essere umano non è altro che [...] la morte che vive una vita umana»⁹¹.

Così si dovrebbe essere compreso quanto il *Dasein* heideggeriano sia diverso sia dallo spirito hegeliano, sia dall'uomo dell'umanismo ateo; ciononostante è proprio un amalgama del genere che costituisce la definizione di «realtà-umana» data da Kojève. Costitutivo di tale «realtà-umana» è un altro concetto fondamentale di Kojève, cioè quello di «Desiderio»: «L' uomo» in quanto «Autocoscienza [...] è cosciente di sé, della sua realtà e dignità umane, e in questo si differenzia essenzialmente dall'animale, che non va oltre il livello del semplice Sentimento di sé. [...] Ora, l'analisi del “pensiero”, della “ragione”, dell' “intelletto”, [...] non scopre mai il perché o il come della nascita [...] dell'autocoscienza, cioè della realtà umana. L'uomo che contempla è “assorbito” da ciò che contempla; il “soggetto conoscente” si “perde” nell'oggetto conosciuto. La contemplazione rivela l'oggetto, non il soggetto. E' l'oggetto, non il soggetto, a mostrarsi nel e mediante - o, meglio ancora, come - atto di conoscere. L'uomo “assorbito” dall'oggetto che contempla non può essere “richiamato a sé” se non da un Desiderio [...]. E' il Desiderio (cosciente) di un essere a costituire quest'essere come Io e a rivelarlo come tale [...]. E' il Desiderio a trasformare l'Essere, rivelato a sé da se stesso nella coscienza (vera), in un “oggetto”, rivelato a un “soggetto” da un soggetto diverso dall'oggetto e “opposto” ad esso. Solo nel e mediante, o meglio ancora, come, “suo” Desiderio, l'uomo si costituisce e si rivela- a sé e agli altri- come un Io, come l'Io essenzialmente diverso dal non-Io, e radicalmente opposto al non-Io. L'Io (umano) è l'Io di un- o del- Desiderio»⁹².

Come già sappiamo, Hegel tratta dell' «autocoscienza» nel capitolo IV della *Fenomenologia*, ossia della coscienza per la quale l'oggetto non è più l'oggetto «in sé» della conoscenza teorica, descritta nei tre capitoli precedenti («certezza sensibile», «percezione», «intelletto»), ma l'oggetto «per sé» di una libertà attiva. L'autocoscienza non contempla l'oggetto (fuori di sé), bensì lo “appetisce”, “concupisce” «per sé», «l'autocoscienza [...] è *concupiscenza, appetito*»⁹³, scrive Hegel, essa non conosce alcuna alterità che non riduca immediatamente a se stessa. Appetendo se stessa attraverso l'altro, essa nega l'altro; e, questa prima fase dell'autocoscienza, è per Hegel quella della «Vita», che si sviluppa da sé, a partire da sé, e che quindi è «indipendente» dall'altro. Ma tale vita naturale resta profondamente inconscia e inconsapevole di sé («tale unità non è in pari tempo *per se stessa*»⁹⁴), essa non si sa libera, non si vede vivere; nega immediatamente tutto ciò che essa non è, «è quindi l'infinito movimento che consuma quel calmo mezzo, è la vita come *vivente*»⁹⁵, e come tale non dispone di alcuno specchio per vedere se stessa, abbisognerà, quindi, che si medi: si opponga a se stessa e si rifletta per “sapersi”, e allora affronterà la morte, negherà se stessa come vita naturale e acquisterà la libertà come coscienza di sé. Questo è il momento che

⁹¹ A. Kojève, op. cit., p. 682.

⁹² Ibid., pp. 17-18.

⁹³ G. F. W. Hegel, op. cit., p. 114.

⁹⁴ Ibid., p. 111.

⁹⁵ Ibid., p. 113.

interessa tanto a Kojève, perché c'è l'io umano in opposizione alla vita naturale; anche se, in Hegel, questa opposizione si presenta come una auto-opposizione «della vita», che acquista coscienza di sé attraverso la prova della morte, in Kojève diverrà una opposizione radicale dell'uomo alla vita naturale ed immediata, un dualismo netto, preciso e mai superato in quanto caratteristica essenziale dell'umanità: «L'uomo [...] si differenzia essenzialmente dall'animale» per il fatto che affronta la morte e così «oltrepassa la realtà data»⁹⁶, la realtà propriamente umana, è la realtà che differisce da sé, che si nega di continuo come realtà. Di colpo, tutto questo, non ha più nulla di hegeliano, ci troviamo dentro un brutale dualismo ontologico irriducibile, che Kojève stesso descrive come «indispensabile» e come «il principale compito filosofico dell'avvenire»⁹⁷. Da un lato, infatti, abbiamo l'essere naturale, cosale, sostanziale, sempre identico a se stesso- quello che Kojève chiama «l'Essere puro e semplice» oppure il «Reale»-, dall'altro, invece, abbiamo l'essere non naturale, che «annienta nell'Essere»⁹⁸, negando, oltrepassando, trascendendo ogni «Reale», quello che Kojève chiama indifferentemente, l'«Uomo», il «Soggetto», il «Desiderio» oppure il «Discorso»⁹⁹. Sembra, allora, che Kojève abbia reinterpretato le due categorie heideggeriane di *Dasein* e *Vorhandensein*, adattandole al discorso hegeliano, e ribattezzandole per l'occasione «realtà-umana» e «realtà data»; allo stesso modo, l'impianto caratteristico dell'ontologia dualistica kojèviana sembra far leva sulla «differenza» heideggeriana dell'essere e dell'essente, qui drasticamente reinterpretata in termini di differenza tra due regioni dell'essente.

E' evidente che questo amalgama filosofico che Kojève costruisce, unendo Heidegger ed Hegel, scontenta entrambi i filosofi e i puristi della storia della filosofia: non si capisce, infatti, come Hegel potrebbe acconsentire ad un assoluto scisso in due, e ad una dialettica bloccata sul momento della «riflessione» finita. E dal canto suo Heidegger rifiuta di riconoscere all'essere un potere di annientamento, di cui potrebbe semplicemente appropriarsi l'essere umano (vedi la già citata *Lettera sull'umanismo* che può essere considerata una risposta sia a Kojève che a Sartre, in quanto suo «erede filosofico»). Ma vediamo brevemente come la chiave di volta del discorso kojèviano poggi sull'efficacia di un termine, o meglio dire sull'effetto di traduzione di un termine, dal tedesco al francese, della resa, cioè, della *Begierde* con *désir*¹⁰⁰. Per Kojève, si trattava, forse, di evitare il possibile appiattimento del termine tedesco sullo spettro semantico dell'istinto e del bisogno naturale, dimenticando il carattere spirituale, riferentesi, cioè, alla sfera dello spirito inteso come quell' «io che è noi e noi che è io», che certamente è operante in Hegel. Ma al di là delle successive forzature, che Kojève fa del testo hegeliano, l'effetto di tale traduzione è certamente di grande portata. Se il termine tedesco va inteso correttamente nel senso di appetito e/o concupiscenza, come lo ha tradotto il de Negri, con cui si fa riferimento ad una funzione del vivente all'interno della coscienza, e quindi già pronta a trapassare nell'autocoscienza (confronta la triade spinoziana di *conatus*, *appetitus*, *cupiditas*), la resa kojèviana scatena invece tutt'altra catena semantica. *Désir*, ed il suo relativo italiano *desiderio*, discendono dal latino *desiderium*, che letteralmente significa «aver cessato di contemplare gli astri a scopi augurali» o, in altri termini, l'essere stati privati della protezione delle stelle¹⁰¹. Pertanto il desiderio è caratteristico, etimologicamente, di una situazione di privazione, da una stato precedente di protezione degli astri, a una condizione di non salvaguardia. L'uomo non contempla più gli astri a scopi augurali, ma si è venuta a creare una

⁹⁶ A. Kojève, op. cit., pp. 17 e 19.

⁹⁷ Kojève rimprovera Hegel di avere «esteso la sua ontologia dialettica «antropologica» alla Natura», dando atto alle gravi conseguenze che discendono da questo errore «monistico» hegeliano, altresì gli unici due filosofi che abbiano tentato di porre il problema della ontologia dualista, ma in modo «insufficiente», sono stati Kant e dopo di lui Heidegger. Per tutte queste considerazioni: A. Kojève, op. cit., pp. 603-605.

⁹⁸ Ibid. p. 575.

⁹⁹ Per quest'ultimo vedi: ibid., pp. 680-681.

¹⁰⁰ Scrive J. Hyppolite: «In francese noi abbiamo tradotto il termine tedesco *Begierde* usato da Hegel con *désir* e non con *appétit*. Il fatto è che questa *Begierde* contiene più di quanto non sembri a tutta prima: pur confondendosi inizialmente con l'*appétit* sensibile in quanto dà sui diversi oggetti concreti del mondo, reca in sé un significato infinitamente più ampio. Nel fondo in tale appetire (*désir*) l'autocoscienza cerca se stessa e si cerca nell'altro», in J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 196.

¹⁰¹ Per tale riflessione vedi, B. Moroncini, *Il discorso e la cenere*, Guida, Napoli 1988, p. 203.

frattura tra esso e le stelle, e allora il desiderio designa tale situazione di mancanza, ma non nel senso biologico naturale, la cui soddisfazione è regolata dall'istinto, bensì è proprio di una mancanza essenzialmente umana: quell'impossibilità per il soggetto, che Hegel attribuiva alla coscienza vivente, di poter attingere alla felicità che deriverebbe dalla sempre riconquistata identità con sé. C'è, nel desiderio, il rimando alla "mancanza ad essere", quindi allo stato di scissione del soggetto, ed è l'effetto della rottura inevitabile dalla natura "mitica", in senso stretto, dal potere mitico degli astri (che però è già un prodotto della cultura chiamato ad esorcizzare la natura del desiderio). «Se l'uomo de-sidera, non è tanto perché ha cessato di fare tutt'uno con la natura, quanto perché è l'effetto di un dis-astro. La necessità divina ed astrale non governa più l'ordine del cosmo, le stelle non rispondono più alle domande degli uomini e gli auguri non sono più in grado d'interpretare i presagi che giungono o confusi od ambigui. Come diceva Plutarco, è perché Pan è morto e la natura è ammutolita, che l'uomo si trova catapultato nell'universo del desiderio e della catastrofe. Da ciò deriva quel significato secondario, ma non per questo meno decisivo, del desiderio, che consiste nel fatto che, mentre desiderare è rivolgersi al futuro, la sua soddisfazione coincide con il ripristino di uno stato che appartiene al passato: un tempo mitico perché anteriore al tempo proprio del desiderio. Quest'ultimo è governato da un movimento temporale complesso: mentre, infatti, si dispone nell'attesa del futuro, è in realtà dal passato che attende il ritorno di ciò che desidera. Allora, desiderare significa, anche, aver fede nel fatto che ciò che si ritiene perduto, sopravviva e possa ritornare un giorno a noi dall'avvenire, come se, insistendo in un altro tempo da quello della nostra coscienza, esso non solo fosse eterno, ma anche superasse d'un balzo il tempo finito dell'esistere umano e ci venisse incontro, cioè ci attendesse, nel punto d'incrocio fra il tempo e l'eternità»¹⁰².

E dopo questa digressione, tornando al testo hegeliano nell'interpretazione che ne dà Kojève, vediamo quando il desiderio che desidera se stesso nel suo oggetto, diviene propriamente «umano» e non «naturale» o «animale». Ebbene, per Kojève, ciò accade nel momento in cui il desiderio si dirige verso un oggetto non naturale: poiché esso stesso, il desiderio, diviene allora quell'oggetto, facendolo proprio e conseguentemente sopprimendolo. Ma quell'oggetto altro non è che un altro desiderio anzi, in un certo senso, lo stesso desiderio. «Perché ci sia Autocoscienza, occorre dunque che il Desiderio si diriga verso un oggetto non-naturale, verso qualcosa che oltrepassi la realtà data. Ora, la sola cosa che oltrepassi questo reale dato è lo stesso Desiderio»¹⁰³. In Kojève, si deve notare, ancora l'uso frequente delle maiuscole per le parole chiave, oggi completamente in disuso; e qui, infatti, compare "Desiderio", come a sottolineare che non si tratta del desiderio di questo o quello, bensì, del Desiderio, nella sua essenza di Desiderio. E questo Desiderio in quanto Desiderio, dirà Kojève, cos'è mai se non un desiderio di *vuoto*? «Infatti, il Desiderio, assunto come tale, cioè prima della sua soddisfazione, è in realtà solo un niente rivelato, un vuoto irreali. Dato che il Desiderio è la rivelazione di un vuoto, la presenza dell'assenza di una realtà, esso è essenzialmente altro dalla cosa desiderata, altro da una cosa, da un essere reale statico e dato, eternamente mantenentesi nell'identità con se stesso. Il Desiderio che si dirige verso un altro Desiderio, assunto in quanto Desiderio, creerà dunque, mediante l'azione negatrice e assimilatrice che lo soddisfa, un Io essenzialmente altro dall' "Io" animale»¹⁰⁴. E continua, «Quest'Io che si "nutre" di Desideri sarà anch'esso nel suo stesso essere Desiderio, creato nella e dalla soddisfazione del suo Desiderio. E, dal momento che il Desiderio si realizza in quanto azione negatrice del dato, l'essere di questo Io sarà azione. Quest'Io non sarà come l' "Io" animale, "identità" o eguaglianza con sé, ma "negatività-negatrice". Detto altrimenti, l'essere di questo Io sarà divenire, e la sua forma universale non sarà spazio, ma tempo. Dunque, per quest'Io il mantenimento nell'esistenza significherà: "non essere ciò che è (in quanto essere statico e dato, in quanto essere naturale, in quanto 'carattere innato') ed essere (ossia divenire) ciò che non è". Quest'Io sarà così la sua propria opera: sarà (nell'avvenire) ciò che è diventato mediante la negazione (nel presente) di ciò che è stato (nel

¹⁰² Ibid., p.204.

¹⁰³ A. Kojève, op. cit., p. 19.

¹⁰⁴ Ivi.

passato), dato che questa negazione è stata effettuata in vista di ciò che esso diverrà [...] Quest'Io è divenire intenzionale, evoluzione voluta, progresso cosciente e volontario. E' l'atto di trascendere il dato che gli è dato e che esso stesso è. Quest'Io è un individuo (umano), libero (di fronte al reale dato) e storico (in rapporto a se stesso). E' questo, e soltanto questo, l'Io che si rivela a sé e agli altri come Autocoscienza».

Il Desiderio umano è dunque Desiderio che si desidera come desiderio insoddisfatto: pura negatività (in termini hegeliani), pura trascendenza (in termini heideggeriani). Ma in questo amalgama hegel-heideggeriano, in che senso il Desiderio "si" desidera, come altro o come se stesso? Vediamo che in Hegel il desiderio desidera se stesso attraverso la negazione dell'altro, ed è per questo che Hegel parla di uno «sdoppiamento» dell'autocoscienza: essa si desidera nell'altro che essa stessa è, e deve dapprima alienarsi in un altro desiderio per potersene poi riappropriare e riconoscerlo come proprio, e così soddisfare l'appetito. Al contrario, se il desiderio viene definito, in termini para-heideggeriani, come trascendenza verso il nulla, è chiaro che esso "si" desidera come negatività pura e alterità assoluta: questo Desiderio (con la maiuscola) "si" desidera *come Altro* (con la maiuscola), al di là di se stesso e di ogni «io». Cosicché Kojève potrà, anzi arriverà, a dire in un codice esplicitamente ambiguo da poter essere interpretato in entrambi i sensi, che il Desiderio è «Desiderio di Desiderio», o anche che è «Desiderio del Desiderio dell'altro». E in questo codice "bi-fronte", il desiderio umano si definisce, kojèviamente, come Desiderio che si dirige verso un altro Desiderio umano: quello che desidera è di essere desiderato da un altro- vale a dire di essere «riconosciuto»- come puro desiderio di "nulla". Non c'è altro Desiderio davvero umano che il «Desiderio di riconoscimento», e non c'è «realtà umana» che non sia «realtà riconosciuta» o «realtà sociale»: «Se la realtà umana è una realtà sociale, la società umana è umana solo in quanto insieme di Desideri che reciprocamente si desiderano come Desideri. [...] Così, per esempio, nel rapporto tra l'uomo e la donna, il Desiderio è umano unicamente se l'uno non desidera il corpo bensì il desiderio dell'altro, se vuole "possedere" o "assimilare" il Desiderio assunto come tale, se cioè vuole essere "desiderato", "amato" o, meglio ancora, "riconosciuto" nel suo valore umano, nella sua realtà di individuo umano. Parimenti, il Desiderio che si dirige verso un oggetto naturale è umano soltanto nella misura in cui è "mediato" dal Desiderio di un altro che si dirige sullo stesso oggetto: è umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano. [...] La storia umana è la storia dei Desideri desiderati»¹⁰⁵.

Però, c'è un problema che non fa che acuirsi, procedendo la lettura, cioè non si capisce da dove provenga il Desiderio di riconoscimento, poiché in linea con l'ontologia dualistica, la realtà umano-sociale sorge *ex abrupto* dalla realtà naturale, senza alcuna mediazione o transizione, né si capisce in che modo possa essere soddisfatto, dal momento che, come dice Kojève, esso sia un puro desiderio di nulla. L'unica soluzione, allora, dalla realtà umana, affinché possa farsi riconoscere e desiderare come Desiderio allo stato puro, sarebbe quella di morire, di negarsi totalmente come vita animale e realtà data. E Kojève, per risolvere tale problema, ricorre a Hegel: sarà la lotta per il riconoscimento e la dialettica che ne discende, del servo e del signore. La lotta per il riconoscimento è definita da Kojève «di puro prestigio», poiché le coscienze vi si battono *per nulla*. Però accade che una delle due coscienze in lotta ha avuto paura della morte, cioè del Desiderio più proprio (inconscio), e allora ha preferito riconoscere l'altra –unilateralmente- come sua signora: iniziando così il lungo processo della Storia e del Lavoro, come Lotta per un riconoscimento finale e definitivo. Così, però, sarà solo alla fine della Storia che l'Uomo potrà soddisfare il suo autentico Desiderio umano, solo nel momento in cui non sarà più un Uomo, ma diverrà un Saggio (assunto fondamentale e consequenziale in Kojève di cui qui è impossibile trattare): «Ma se l'opposizione della "tesi" e dell' "antitesi" ha senso solo all'interno della conciliazione mediante la "sintesi", se la storia, nel senso forte della parola, ha necessariamente un termine finale, e se l'uomo che diviene deve raggiungere il suo apice nell'uomo divenuto, se il Desiderio deve portare alla soddisfazione, se

¹⁰⁵ Ibid., p. 20.

la scienza dell'uomo deve avere il valore di una verità definitivamente e universalmente valida, - l'interazione del Signore e del Servo deve alla fine condurre alla loro "soppressione dialettica"¹⁰⁶.

Il servo, come noteranno Bataille e Lacan, è restato in vita, è arretrato di fronte alla morte, la «Signora assoluta»: pertanto, il Desiderio che ha trovato soddisfazione alla fine, non è in alcun modo quello messo in gioco all'inizio, cioè il puro Desiderio di morte. Quest'ultimo, infatti, come insiste Kojève, posto come Desiderio *umano*, non può essere soddisfatto: non c'è alcun modo di poter fare esperienza di questa pura negatività che «egli stesso è», se non differendola di continuo, o meglio, desiderandola. Concludendo, se il Desiderio veramente umano è il desiderio che si desidera come desiderio di nulla, allora l'uomo non potrà mai incarnare altro che il desiderio di se stesso, il desiderio impossibile di sé. L'uomo, allora sembra, essere il nome di quella categoria che è l'impossibile, poiché diverrebbe per sua propria essenza "colui che è sempre al di là di sé".

¹⁰⁶ Ibid., p. 23.