

Maria Laura Lanzillo

# La dialettica signoria-servitù e il desiderio di riconoscimento. Alexandre Kojève lettore di Hegel

(doi: 10.1416/97179)

Filosofia politica (ISSN 0394-7297)

Fascicolo 2, agosto 2020

**Ente di afferenza:**

*Università di Trieste (units)*

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

**Licenza d'uso**

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Maria Laura Lanzillo

# LA DIALETTICA SIGNORIA-SERVITÙ E IL DESIDERIO DI RICONOSCIMENTO

ALEXANDRE KOJÈVE LETTORE DI HEGEL

Master/slave dialectic and anthropological perspective: Kojève's reading of Hegel

After the publication of Charles Taylor's essay *Politics of Recognition* (1992), there has been a revival of the topic of recognition within the international political philosophy debates. Influential authors – notably Honneth and Fraser – have investigated the concept of recognition, proposing it as the foundation of a new conception of politics. Looking for the philosophical roots of the theory of recognition as the basis of the social relationship, the essay explores Alexandre Kojève's original reading of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, with a particular focus on the desire of recognition as it emerges in the struggle between master and slave.

*Keywords:* Kojève, master/slave dialectic, recognition, desire

La prima «apparizione» della Negatività è descritta nella *PhG* (cap. IV) come una lotta a morte per il riconoscimento o, più esattamente, come il rischio della vita (*Wagen des Lebens*) che questa Lotta implica. Il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio di un desiderio, cioè di qualcosa che non *esiste* realmente<sup>1</sup>.

Nei primi decenni del XX secolo il pensiero filosofico europeo riscopre Hegel e la dialettica nella convinzione che sia possibile mettere di nuovo all'opera un pensiero capace di stare nella concretezza storica e sociale, una filosofia capace di essere pienamente filosofia politica, e dunque rivoluzionaria. Ma la dialettica novecentesca si trova a fare i conti anche con un soggetto che è uscito da sé,

Maria Laura Lanzillo, Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Strada Maggiore 45, 40125 Bologna – marialaura.lanzillo@unibo.it

<sup>1</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'Ecole Pratique des Hautes Etudes raccolte e pubblicate da Raymond Queneau* (1947, 1968<sup>2</sup>), ed. it. a c. di G.F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996, p. 617.

un soggetto ekstatico, che è «costantemente trasformato dagli incontri cui è sottoposto: il riconoscimento diviene allora il processo irreversibile attraverso cui divento continuamente altra da quello che ero»<sup>2</sup>. Un soggetto che si trova a errare nel mondo di nuovo come coscienza infelice, perché scopre che la promessa della modernità, e quindi anche la promessa hegeliana, di trasparenza, di autofondazione riflessiva, di integrità, non erano che l'oggetto di un desiderio. E tuttavia anche il desiderio, la *Begierde*, è concetto proprio della dialettica hegeliana. Dunque di nuovo con Hegel e con la dialettica del desiderio e del riconoscimento innescato da esso bisogna fare i conti – come insegnerà la filosofia francese da Kojève a Sartre, da Lacan e Deleuze a Derrida e Foucault –, anche se Hegel necessariamente dovrà essere superato (sebbene molti di questi autori tentino la strada di un superamento non dialettico), perché la domanda che il soggetto hegeliano pone appare ancora una domanda sul sé e non sull'altro da sé<sup>3</sup>. L'inquietudine del sé, che è una delle cifre del soggetto novecentesco, trova così la propria genesi nel soggetto di desiderio hegeliano, che lungi dall'affermare una visione dogmatica del soggetto (ma anche della filosofia), introduce il lettore del XX secolo a una nuova modalità del pensiero filosofico, una modalità inquieta, mai conciliata ed appagata. Ci troviamo allora di fronte alla ricerca di un soggetto di desiderio all'altezza del proprio tempo, un soggetto che sarà annunciato per la prima volta da Alexandre Kojève durante le lezioni di un famoso seminario tenutosi a Parigi dal 1933 al 1939.

## 1. La «Hegel renaissance»

Alexandre Kojève, insieme a Jean Wahl e Jean Hyppolite, è stato uno degli animatori della *Hegel renaissance* francese, che, combinando una originale lettura di Hegel con alcuni aspetti del marxismo e dell'esistenzialismo, creò un importante movimento filosofico-politico, che contribuì alla storia culturale della Francia nel trentennio che sta fra il primo e il secondo dopoguerra. La *Hegel renaissance* francese si avvia nel 1930. Nell'aprile di quell'anno durante il primo Congresso hegeliano all'Aia, Alexandre Koyré tiene una conferenza dal titolo *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*<sup>4</sup>. È un intervento di dura denuncia delle difficoltà che la filosofia di Hegel incontra in Francia anche a causa del suo lessico difficile da interpretare e tradurre (la traduzione della *Fenomenologia dello Spirito* vedrà la luce in Francia solamente nel biennio 1939-1941 con la pubblicazione presso l'editore Aubier Montaigne di due volumi ad opera di Jean Hyppolite). E tuttavia a partire da quella denuncia si

<sup>2</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica* (2005), Milano, Feltrinelli, 2007, p. 41.

<sup>3</sup> Sul tema del soggetto del desiderio cfr. J. Butler, *Soggetti del desiderio* (1999<sup>2</sup>), pres. di A. Cavarero, Roma-Bari, Laterza, 2009.

<sup>4</sup> Ora in A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, A. Colin, 1961; tr. it. in *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 3-26.

sviluppa «una reale *renaissance* o meglio resurrezione» della filosofia hegeliana in Francia, come riconoscerà lo stesso Koyré in un poscritto al testo della conferenza inserito nell'edizione del 1961<sup>5</sup>. L'anno seguente, il 1931, in occasione del centenario della morte di Hegel, la «Revue philosophique de la France et de l'Étranger» e la «Revue de Métaphysique et de Morale» pubblicano due numeri speciali interamente dedicati al pensatore tedesco, a testimonianza del crescente interesse che la cultura francese iniziava a dimostrare in quegli anni. Segue la pubblicazione di altri due importanti saggi di Koyré, *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes* nel 1931 e *Hegel à Jena* nel 1934<sup>6</sup>, che andavano a affiancarsi ai corsi dedicati all'Hegel del sistema che Koyré in quegli anni teneva all'École Pratique des Hautes Etudes.

In questo contesto l'episodio senza dubbio più significativo degli anni Trenta è il corso tenuto da Alexandre Kojève a partire dal 1933 e fino al 1939, come sostituto di Koyré nel frattempo partito per una missione in Egitto<sup>7</sup>, interamente dedicato allo studio della *Fenomenologia dello spirito*. Nelle aule dell'École Pratique des Hautes Etudes Kojève lesse e interpretò Hegel in maniera senza dubbio *étonnante*, trasformando il testo hegeliano in un'antropologia filosofica e la dialettica hegeliana in una pratica politica rivoluzionaria, davanti a un pubblico esterrefatto e al tempo stesso grandemente affascinato e che annoverava fra i suoi nomi, come si desume dall'annuario dell'École, Jacques Lacan, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Gaston Fessard, Eric Weil, Raymond Aron, Georges Gurvitch, Jean Hyppolite, Robert Marjolin, a volte André Breton e una volta anche Hannah Arendt. Un seminario, quello kojéviano, che sarebbe diventato un vero e proprio avvenimento culturale sulla scena parigina e che, insieme al lavoro di Jean Wahl e di Jean Hyppolite, avrebbe consacrato il regno del filosofo tedesco in Francia per almeno trent'anni non solo da un punto di vista filosofico e culturale, ma incidendo anche profondamente sul tessuto politico e sociale francese del secondo dopoguerra.

## 2. La dialettica signoria-servitù e la nascita dell'Uomo

Nelle pagine che seguono mi propongo di attraversare la lettura che Kojève offrì della dialettica hegeliana del servo-signore, che, con un originalissimo tra-

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 26-27. Anche Jean Wahl non manca di riconoscere il ruolo di Koyré e in particolare della sua denuncia del 1930 per la ripresa degli studi hegeliani in Francia: J. Wahl, *Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France*, in «Archives de philosophie», 1965, n. 3, pp. 323-336.

<sup>6</sup> Ora raccolti in A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, cit.; tr. it. in *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 29-53 e 133-167.

<sup>7</sup> Per una ricostruzione della vicenda cfr. come primi riferimenti quelle che considero le più importanti biografie dedicate a Kojève: D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990 e M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

dimento, diventa l'architrave di tutto il pensiero hegeliano nonché della prestazione filosofica dello stesso Kojève. Il filosofo russo naturalizzato francese si impone sulla scena intellettuale incarnando la figura dell'intellettuale *engagé* che cerca nella politica la ragione della propria esistenza, che vuole partecipare a guerre e rivoluzioni per fare la storia, e che è tuttavia destinato a scontrarsi con l'impossibilità dell'impegno dopo l'annuncio, da lui stesso pronunciato, della fine della Storia e il raggiungimento del Sapere assoluto. Questo approdo non produce però una fuga dalla realtà, ma porta lo stesso Kojève a trasformarsi nel Saggio, l'intellettuale che sa che la politica è divenuta alla fine della Storia attuazione di un ordine ormai compreso, vale a dire l'«allineamento delle province periferiche»<sup>8</sup> sulle posizioni storiche europee, come lo definisce in una delle note aggiunte di pugno alla seconda edizione del 1968 di *Introduzione alla lettura di Hegel*, il testo, che scritto da Raymond Queneau, rivisto dallo stesso Kojève e pubblicato per la prima volta nel 1947, racchiude gli appunti e gli schemi del lungo seminario sulla *Fenomenologia*.

Al centro della lettura kojèvia della *Fenomenologia* non troviamo lo Spirito, ma l'uomo, il soggetto concreto, determinatosi mediante la dialettica servo-signore, che agisce nel mondo. Kojève, che nel corso degli studi in Germania aveva lavorato con Jaspers ed era stato profondamente influenzato da Heidegger, propone un'interpretazione esistenziale della *Fenomenologia*, nelle cui pagine vede l'idea della morte giocare un ruolo fondamentale. La lettura del testo hegeliano si trasforma perciò nella proposta di una filosofia dell'uomo, e in particolare dell'uomo che agisce nella vita politica, il che lo allontana da un'interpretazione mistico-teologica di Hegel, come era stata per esempio quella di Jean Wahl nel *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*<sup>9</sup>, ma anche dalla corrente bergsoniana allora molto influente in Francia. Se la filosofia della vita di derivazione bergsoniana ha senza dubbio giocato un ruolo importante nelle letture hegeliane di Wahl e Hyppolite<sup>10</sup>, il tema della vita naturale non riscuoterà invece l'interesse di Kojève: la vita naturale è il dato che l'uomo deve negare per superare l'origine animale che lo connota. D'altra parte, oltre l'uomo, oltre l'esistenza umana, per Kojève non può esserci un'esperienza di vita superiore. Compiuto il processo dialettico dell'autocoscienza, giunti cioè alla piena realizzazione dell'uomo nella figura del cittadino dello Stato universale omogeneo, si apre l'epoca della fine della storia, che coincide

<sup>8</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 542. Sull'azione di Kojève come Saggio e il suo lavoro politico per l'amministrazione francese nel secondo dopoguerra mi permetto di rinviare al mio *Lo Stato universale omogeneo, l'Impero, l'Unione. Kojève e la forma politica della post-storia*, in *La forma dell'interesse. Studi in onore di Lorenzo Ornaghi*, a cura di P. Colombo – D. Palano – V.E. Parsi, Milano, Vita e Pensiero, 2018, pp. 245-262.

<sup>9</sup> Cfr. J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* (1929), Roma-Bari, Laterza, 1994.

<sup>10</sup> Cfr. R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974, in part. pp. 238ss; B. Bourgeois, *L'idée dialectique dans la pensée française au XXe siècle*, in *Philosopher en français*, sous la dir. de J.-F. Mattéi, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, pp. 45-58.

con la manifestazione del Saggio che altro non è che il ritorno dell'uomo alla dimensione animale, nella quale l'uomo «resta in vita come animale che è *in accordo* con la Natura o con l'Essere-dato»<sup>11</sup>, senza più bisogno di negarli. La *Fenomenologia* letta da Kojève assume pertanto la forma di un'antropologia storica che descrive l'uomo nel suo divenire: il *Geist* hegeliano non è un principio assoluto trascendentale o trascendente, «non è Dio ma l'Uomo»<sup>12</sup>. Nel corso delle lezioni all'Ecole des Hautes Etudes Kojève legge e commenta tutte le parti della *Fenomenologia*, ma con l'intenzione di provare la propria tesi di fondo che è quella di un Hegel ateo e pienamente convinto della finitudine radicale dell'uomo, secondo una visione dell'uomo e della storia molto vicina alle posizioni della sinistra marxista di quegli anni, ma anche alla lettura heideggeriana dell'uomo come essere-per-la-morte.

Punto di partenza di questa lettura è la traduzione commentata della Sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia dello Spirito*, intitolata *Autonomia e dipendenza dell'Autocoscienza: signoria e servitù*, che Kojève offre al suo uditorio e che, inizialmente pubblicata nel numero del 14 gennaio 1939 della rivista «Mesures», sarà poi inserita *A guisa di introduzione* in *Introduzione alla lettura di Hegel*<sup>13</sup>. È certamente significativa la decisione di porre a introduzione della lettura di Hegel il commento alla sezione *Autocoscienza* e all'interno di questa alla dialettica signoria-servitù: la *Fenomenologia* di Kojève inizia dall'autocoscienza, a differenza della *Fenomenologia* di Hegel nella quale prima dell'autocoscienza il filosofo tedesco si era occupato proprio del *Leben*, della vita. Un'omissione ben ponderata perché funzionale al progetto di proporre una lettura radicalmente politica del pensiero hegeliano.

«L'Uomo è Autocoscienza. È cosciente di sé, cosciente della sua realtà e dignità umana, e in questo si differenzia essenzialmente dall'animale, che non va oltre il livello del semplice Sentimento di sé»<sup>14</sup>. La vita propriamente naturale è solo quella animale ed è proprio questa vita che bisogna rischiare in vista di qualcosa che non fa però parte della vita, non è cioè naturale, ma è qualcosa d'altro, è l'esistenza umana che può essere posta in essere solo nel mondo storico: «quest'Io è un individuo (umano), libero (di fronte al reale dato) e storico (in rapporto a se stesso). È questo, e soltanto questo, l'Io che si rivela a sé e agli altri come Autocoscienza»<sup>15</sup>. Il mondo naturale, nel quale l'uomo ha esistenza solo come animale, è l'origine incancellabile e tutta terrena che il soggetto deve *aufheben* per distinguersi dall'animale e costruirsi il proprio mondo. Kojève individua una netta opposizione tra mondo naturale e mondo storico-sociale, tra vita naturale ed esistenza umana, e su questo punto muove una forte critica

<sup>11</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 541, nota 1.

<sup>12</sup> Ivi, p. 530. Sulla lettura di Kojève quale sistema antropologico cfr. D. Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, in part. pp. 77-110 per la dialettica del desiderio di riconoscimento.

<sup>13</sup> Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 15-44.

<sup>14</sup> Ivi, p. 17.

<sup>15</sup> Ivi, p. 19.

a Hegel perché nel filosofo tedesco non ritrova tale opposizione, ma un'unica dialetticità del Reale, nella quale Natura e Storia sono due momenti di un unico processo<sup>16</sup>. Al monismo hegeliano Kojève oppone un'ontologia dualistica, che distingue fra essere (la natura) e azione (la storia). È questo uno dei punti principali su cui Kojève si distacca decisamente e consapevolmente da Hegel. La dialettica hegeliana è una dialettica monistica, perché natura e storia non si differenziano sostanzialmente, ma solo formalmente, in quanto si rivelano agli occhi del filosofo, colui che è capace di comprendere razionalmente il reale, come due diversi momenti nel processo di presa di coscienza dello spirito. Per Hegel natura, vita, spirito, storia non sono termini antitetici, ma determinazioni dialettiche dell'universale e la natura è lo Spirito non ancora cosciente di sé, che tramite il processo della vita intraprende un cammino, la propria storia, che lo porterà al sapere assoluto<sup>17</sup>. L'eccentrica lettura della *Fenomenologia* permette invece a Kojève di riscontrare una contraddizione nel modo hegeliano di trattare la natura<sup>18</sup>. Contro Hegel, la natura appare ai suoi occhi un fenomeno non-dialettico, in quanto non investito dalla dinamica del desiderio umano (il desiderio del desiderio), che invece nella filosofia di Kojève è il motore della dialettica.

L'uomo "risulta" umano quando rischia la vita per soddisfare il suo Desiderio umano, cioè quel desiderio che si dirige su un altro Desiderio. [...] ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di "riconoscimento". [...] Parlare dell'"origine" dell'Autocoscienza è dunque necessariamente parlare d'una lotta a morte in vista del "riconoscimento"<sup>19</sup>.

Compare così fin dalle prime pagine della *Introduzione alla lettura di Hegel* il problema del riconoscimento e del desiderio di riconoscimento attraverso il quale Kojève inquadrerà tutta la propria interpretazione della dialettica hege-

<sup>16</sup> «Sembra dunque necessario distinguere [...] un'ontologia non-dialettica [...] della Natura (dominata dall'Identità), e un'ontologia dialettica [...] dell'Uomo o della Storia (dominata dalla Negatività)», ivi, p. 603, nota 1.

<sup>17</sup> Su questo punto cfr., tra gli altri, C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, in part. pp. 13-33; S. Rodeschini, *Dialettica e sistema nel pensiero di Hegel*, in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, a c. di A. Burgio, Macerata, Quodlibet, 2007, in part. pp. 173-174.

<sup>18</sup> «Da una parte, egli [Hegel] oppone l'esistenza specificamente umana (*Bewusstsein* o *Geist* nel senso di "Uomo"), che è dialettica, alla vita animale (*Leben*), che non lo è. Ma, dall'altra, egli dà (nel capitolo V, A, a) una descrizione "fenomenologica" vitalistica della Natura, che la presenta come un "fenomeno" dialettico», A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 607.

<sup>19</sup> Ivi, p. 21. Sulla centralità del desiderio di riconoscimento quale cuore ermeneutico di tutta la lettura di Kojève cfr. P. Riley, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, in «Political Theory», 1981, n. 1, pp. 5-48, in part. pp. 15 ss.

liana<sup>20</sup>. La domanda che lo guida nel leggere la *Fenomenologia* è l'interrogazione su quando l'uomo sia nato come uomo e non solo come essere vivente, cioè quando l'uomo si sia distinto dall'animale, dal mondo naturale, per costruirsi il proprio mondo, il mondo storico-sociale, che tuttavia è niente, è artificio. La ricerca di Kojève è quindi per il gesto antropogeno, l'atto che ha fatto dell'animale un uomo o, in termini hegeliani, un'autocoscienza. Passaggio necessario questo nel discorso kojéviano, perché attraverso il concetto di uomo si spiegano tutti gli altri concetti hegeliani:

Si può dire che la filosofia di Hegel ha un carattere dialettico perché cerca di render conto del fenomeno della Libertà o, che è lo stesso, [...] dell'Azione umana cosciente e volontaria; oppure, che è ancora lo stesso, perché vuol rendere conto della Storia. Insomma, questa filosofia è «dialettica» perché vuole rendere conto del fatto dell'esistenza dell'*Uomo* nel Mondo<sup>21</sup>.

L'uomo di Kojève è un uomo inserito nel mondo storico, è un uomo che lotta e lavora per superare il rischio della vita e l'angoscia che ne caratterizzano l'esistenza. Proprio in questo si distingue dall'animale: l'uomo è capace non solo di trasformare il dato naturale, ma anche di diventare altro egli stesso tramite l'alienazione. L'uomo si manifesta come azione negatrice, cioè creatrice, e la negatività hegeliana viene a coincidere con la libertà umana. Siamo così di fronte a una lettura della *Fenomenologia* come fosse un testo di antropologia filosofica, poiché protagonista di quelle pagine diventa un'umanità che si converte, che diviene altro da sé<sup>22</sup>. Secondo la concezione giudaico-cristiana, che Kojève ripercorre, l'uomo è l'essere capace di convertirsi. L'uomo, Adamo, è stato creato perfetto, ma può pervertirsi, macchiandosi del peccato originale. Una macchia che però non è indelebile, perché egli può, nel corso della storia, liberamente convertirsi e diventare il nuovo Adamo, cioè il Cristo, l'uomo nuovo, il modello dell'individuo che è realmente libero e storico, poiché ha fatto esperienza del peccato, e può così raggiungere la perfezione sia pure nell'al di là.

<sup>20</sup> Sul problema del riconoscimento in Hegel la letteratura è troppa vasta per essere qui richiamata. Ci si limita perciò a rinviare a uno dei saggi più recenti usciti su questo problema e alla letteratura critica ivi discussa: M. Cavalleri, "Rende[re] di nuovo libero l'altro". Il doppio senso del riconoscimento hegeliano, in *Il due in questione. Prospettive interdisciplinari sul riconoscimento*, a cura di M. Cavalleri, Quaderni di Scienza & Politica, 2020, n. 9, pp. 113-130. Sulla differenza fra il desiderio in Hegel e il desiderio in Kojève cfr. J. Butler, *Soggetti del desiderio*, cit.: «Per Hegel, il desiderio è un'attività di negazione che sia distingue sia unisce la coscienza e il suo mondo, mentre per Kojève il desiderio è un'attività di negazione attraverso cui la coscienza si pone in via esteriore, ma assolutamente efficace, in relazione col mondo» (p. 77). Anche Alessandro Arienzo si sofferma sulle differenze fra il desiderio in Hegel e il desiderio in Kojève, cfr. A. Arienzo, *Kojève, Hegel e il Novecento prossimo venturo*, in *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, a cura di A. Arienzo – F. Pisano – S. Testa, Napoli, fedOA Press, 2018, in part. pp. 183 ss.

<sup>21</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 598-599.

<sup>22</sup> Cfr. ivi, pp. 614-615.

Della tradizione religiosa pre-filosofica giudaico-cristiana Kojève ritrova in Hegel le tre categorie fondamentali, libertà, storicità e individualità, che legge quali categorie fondamentali della dialettica hegeliana; una dialettica che propone perciò le conversioni dell'uomo, che da essere animale, attraverso l'alienazione di sé, diventa Spirito, un individuo libero e storico. Nemmeno le categorie ermeneutiche sono però immuni dal processo di *Aufhebung*: se nel pensiero giudaico-cristiano erano proprie di un'antropologia che realizza pienamente se stessa solo nella vita ultraterrena, ora invece la dialettica hegeliana ci rivela che l'essere spirituale, o dialettico, è necessariamente temporale e finito, perché «l'Uomo può essere un Individuo libero storico se non a condizione d'essere *mortale* nel senso proprio e forte del termine, cioè finito nel tempo e cosciente della propria finitezza. [...] Così Hegel non accetta la tradizione giudaico-cristiana se non in una forma radicalmente laicizzata o atea»<sup>23</sup>.

Ma come nasce l'uomo? La lettura della *Fenomenologia* e, in generale, l'intera interpretazione che Kojève offre della storia, ruota intorno alla dialettica servitù-signoria. In ogni momento della storia umana Kojève ritrova infatti una lotta servo-signore, che potrà concludersi solo alla fine della storia. «L'Uomo è nato, e la Storia è cominciata, con la prima Lotta che porta all'apparizione di un Signore e di un Servo»<sup>24</sup> e la storia non può che essere sempre e solo storia della lotta antropogena fra il servo e il signore. La lotta avviene per la pretesa di riconoscimento che l'uomo porta in sé: l'uomo kojéviano si differenzia dall'animale proprio perché essere desiderante, prova cioè non il desiderio di un oggetto, ma il desiderio di un desiderio, del desiderio dell'altro uomo, che è essenzialmente quello di essere riconosciuto come uomo<sup>25</sup>. Con questo suo desiderio l'uomo diventa altro rispetto alla natura, cioè libero e autonomo, in quanto l'atto che soddisfa il suo desiderio è un atto libero. Il desiderio è il momento originario da cui scaturiscono il tempo storico – diverso dalla durata naturale – e il soggetto che in esso vi agisce, l'uomo.

Il Tempo (vale a dire il Tempo storico, con il ritmo: Avvenire → Passato → Presente) è dunque l'Uomo nella sua realtà integrale empirica, cioè spaziale: il tempo è la Storia-dell'Uomo-senza-il-Mondo. [...] Certo anche l'animale ha dei desideri, in funzione dei quali agisce, negando il reale: mangia e beve, proprio come fa l'uomo. Ma i desideri dell'animale sono naturali: si rivolgono verso ciò che è, e ne sono *determinati*; [...]. Nel suo *insieme*, cioè nella sua realtà, l'Essere non viene modificato da questi desideri «naturali», non muta essenzialmente in funzione d'essi: resta *identico* a se stesso, ed è quindi *Spazio*, non Tempo [...] l'Uomo, invece, trasforma il mondo *essenzialmente* mediante l'Azione negatrice delle sue Lotte e del suo Lavoro; e quest'azione nasce dal Desiderio umano *non-naturale* che si rivolge verso un altro desiderio, cioè verso qualcosa che non esiste realmente nel Mondo naturale<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Ivi, p. 668.

<sup>24</sup> Ivi, p. 214.

<sup>25</sup> Cfr. ivi, pp. 20-22.

<sup>26</sup> Ivi, p. 461.

È dal desiderio di riconoscimento che nasce la lotta: entrambi i contendenti vogliono essere riconosciuti dall'altro e entrambi non vogliono piegarsi a riconoscere l'altro. La lotta che Kojève ci descrive è una lotta sanguinosa in cui l'uomo mette necessariamente a repentaglio la propria vita, poiché «il rischio della vita mediante il quale “risulta” la realtà umana è un rischio in funzione di un Desiderio di questo tipo [di riconoscimento]»<sup>27</sup>. L'uomo è tale perché non desidera qualcosa di materiale, ma desidera il desiderio del suo simile, il desiderio di essere riconosciuto e per soddisfare tale desiderio è disposto a rischiare financo la propria vita: nella dialettica di Kojève, il rischio mortale costituisce l'autentica nascita dell'uomo, se si effettua in funzione del solo desiderio di riconoscimento. Il desiderio è il momento scatenante della lotta per la vita e la morte ed è perciò all'origine sia della costituzione dell'autocoscienza del singolo sia della relazione sociale: entrambi i contendenti vogliono essere riconosciuti e entrambi non vogliono piegarsi a riconoscere l'altro. La lotta mortale a cui nella dialettica di signoria-servitù l'uomo si sottopone, il rischio della vita che si palesa nel passaggio dal mondo naturale al mondo storico, è una «lotta di puro prestigio, poiché assolutamente priva di qualsiasi “ragion d'essere” biologica, di qualsiasi “interesse vitale”»<sup>28</sup>. E tuttavia se tutti gli uomini si comportassero allo stesso modo, la lotta dovrebbe terminare con la morte di uno o di entrambi i contendenti, ma se così fosse «la realizzazione e la rivelazione dell'essere umano sarebbero impossibili»<sup>29</sup>.

Dunque, la lotta non può portare alla morte dei combattenti, poiché occorre che i due contendenti restino in vita dopo la lotta, e questo è possibile solo al prezzo della loro costituzione come ineguali:

l'uomo non è mai semplicemente uomo. Sempre, necessariamente ed essenzialmente, egli è o Signore o Servo. Se la realtà umana non può generarsi se non come realtà sociale, la società non è umana – almeno alla sua origine – se non a condizione di implicare un elemento di Signoria e un elemento di Servitù, esistenze “autonome” ed esistenze “dipendenti”<sup>30</sup>.

Nelle pagine di Kojève la fenomenologia dell'uomo prende forma come nascita duplice: l'uomo compare come Signore, colui che non ha avuto paura di fronte alla morte, e come Servo, colui che ha provato l'angoscia della morte. Il Signore è per Kojève l'uomo che lotta, mentre il Servo sarà l'uomo che lavora. Se con la lotta l'uomo nega, converte se stesso, con il lavoro nega, trasforma il mondo naturale, fuori del quale non può vivere, ma che non può, in quanto uomo, neppure accettare.

Base profonda di quella che Kojève interpreta come l'antropologia hegeliana è l'idea che l'Uomo non è altro che «un Nulla che *annienta* in quanto Tempo nell'essere spaziale, mediante la *negazione* di questo Essere; [...] mediante

<sup>27</sup> Ivi, p. 21.

<sup>28</sup> Ivi, p. 617.

<sup>29</sup> Ivi, p. 22.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 22-23.

la negazione che si chiama *Azione* (Tat) della Lotta e del *Lavoro* (Kampf et Arbeit)»<sup>31</sup>. Le categorie che definiscono l'uomo hegelo-kojeviano sono quelle di Lotta e Lavoro e l'uomo è tale solo quando manifesta il desiderio specificamente umano, che è Azione negatrice, cioè dialettica, e dunque creatrice, perché apre il tempo della storia. Tuttavia, Kojève riconosce che l'esito della dialettica del riconoscimento produce un rapporto, quello tra Signore e Servo, che non è «un riconoscimento propriamente detto»<sup>32</sup>, almeno se lo si osserva dal punto di vista del Signore, che si rivela «un'impasse esistenziale»<sup>33</sup>. Il Signore non può essere soddisfatto nel suo desiderio di riconoscimento, perché è riconosciuto da un individuo, il Servo, che egli non riconosce come tale, ma vede come una «cosa» al suo servizio, e in questo sta la tragicità della sua condizione, il vicolo cieco in cui viene a trovarsi. Ciò significa che «l'uomo soddisfatto sarà necessariamente Servo; o più esattamente, colui che è stato Servo, che è passato attraverso la Servitù, che ha “soppresso dialetticamente” la sua servitù»<sup>34</sup>. Il progresso umano, sociale e storico sarà perciò dovuto al Servo, che è l'uomo che può raggiungere la propria soddisfazione, in quanto, negando il dato naturale, è capace di creare il proprio mondo: «la Storia è la storia del Servo lavoratore»<sup>35</sup>. Ma l'uomo che lotta e lavora (e che Kojève identifica con il soldato lavoratore degli eserciti napoleonici) costituisce anche la fenomenologia del concetto da cui il filosofo francese fa nascere la dialettica hegeliana: «è dal lavoro del servo che nascono il *Denken* e il *Verstand*, l'Intelletto e il Pensiero, cioè la comprensione concettuale del Mondo. [...] Il Concetto è dunque il Lavoro, e il Lavoro è il Concetto»<sup>36</sup>.

Identificati concetto e lavoro, non costituisce dunque più un problema neppure la parte finale della *Fenomenologia* con il sapere assoluto: la piena comprensione del concetto, il sapere assoluto, coincide con la piena realizzazione dell'uomo, il Cittadino dello Stato universale omogeneo, che è anche il Saggio, cioè colui che comprende tutto ciò, l'uomo pienamente soddisfatto, che compare alla fine della storia. Kojève ci sta dicendo che solamente attraverso la dialettica servo-signore si giunge alla realizzazione della saggezza, poiché la finalità del lavoro è quella di consentire all'uomo che va prendendo coscienza di sé e della realtà, di raggiungere lo stadio finale della completa autocoscienza e soddisfazione, di trasformare cioè il filosofo in Saggio<sup>37</sup>. La saggezza e lo Stato universale e omogeneo, lo Stato della fine della storia, pongono perciò fine all'uomo stesso, l'uomo servo-signore, che lotta e lavora. E questo in modo del tutto conseguente all'impostazione dialettica della lettura hegeliana che viene proposta: Kojève infatti nel corso delle lezioni afferma più volte che al di là

<sup>31</sup> Ivi, p. 219.

<sup>32</sup> Ivi, p. 33.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Ivi, p. 34.

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

<sup>36</sup> Ivi, pp. 468-469.

<sup>37</sup> Cfr. W. Fraticci, *Kojève e la Saggezza*, in «Giornale di metafisica», 1983, n. 2, pp. 317-336.

del mondo naturale non c'è nulla, non c'è spirito fuori dell'uomo vivente nel mondo. Il discorso filosofico ai suoi occhi ha senso solo se si presenta come il cammino che porta alla saggezza. Un sapere però che non è il sapere l'Essere, che non ha nulla di heideggeriano come non mancò di notare fin da subito Jean Hyppolite<sup>38</sup>, ma all'opposto «non rivela nient'altro che l'Uomo-nel-mondo, la realtà che trasforma questo sapere *totale e circolare* in verità è lo Stato *universale e omogeneo*»<sup>39</sup>: il Saggio si identifica in definitiva con il Cittadino della fine della storia. Il filosofo in queste pagine non assume le fattezze del guardiano del linguaggio dell'Essere, ma giunge alla saggezza scrivendo il Libro, la *Fenomenologia*, in cui è racchiuso il sapere assoluto, che è il presupposto e la giustificazione ultima dello Stato e della Storia. Kojève traduce ogni momento della dialettica hegeliana in termini storico-esistenziali, facendo soggetto della dialettica non l'Assoluto, ma l'uomo e l'Autocoscienza: storia e filosofia procedono congiuntamente e la comprensione del reale implica necessariamente l'azione sul reale<sup>40</sup>.

Come si è visto, la lettura kojèvia della *Fenomenologia* è in funzione quasi esclusivamente della dialettica signoria-servitù, che Kojève immerge nella storia. È interessante allora notare che Kojève, nel sottolineare l'aspetto ai suoi occhi più originale della *Fenomenologia*, compie anche il tradimento più forte delle pagine hegeliane, se ricordiamo che nel testo hegeliano la figura della signoria-servitù si trova nella sezione *Autocoscienza*, nelle cui pagine il filosofo tedesco non si confronta ancora con la storia, ma mostra i tratti che concorrono a definire la coscienza del singolo nella sua individualità. Kojève invece ribadirà in modo costante durante tutte le lezioni che «secondo Hegel, l'Uomo non è nient'altro che Desiderio di riconoscimento (*der Mensch ist Anerkennen*) e la Storia non è che il processo del progressivo soddisfacimento di questo desiderio»<sup>41</sup>. Storia dunque come storia del soddisfacimento del desiderio umano: proprio questa attenzione estrema per la storia, il rendere concrete le figure hegeliane del servo e del signore, sono dovuti al fatto che nella lettura kojèvia la prospettiva politica e sociale ha sempre la priorità. La storia del servo e del signore afferma che non vi è sé umano prima dell'interazione sociale, che l'umano è sempre un prodotto della lotta e del lavoro<sup>42</sup>. Un tradimento consapevole quello di Kojève, funzionale all'obiettivo di offri-

<sup>38</sup> Cfr. J. Hyppolite, *La Phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine*, conferenza tenuta a Bruxelles nel 1957; poi raccolta in *Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, vol. I, pp. 231-241.

<sup>39</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 354.

<sup>40</sup> Il tema del rapporto fra Filosofia, Politica e Storia sarà al centro anche del lungo dialogo che Kojève intratterà con l'amico Leo Strauss sulla tirannide e che si può leggere in L. Strauss – A. Kojève, *Sulla tirannide*, ed. it. a cura di G.F. Frigo, Milano, Adelphi, 2010.

<sup>41</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 580.

<sup>42</sup> Cfr. M. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, New York, Cornell University Press, 1988, p. 102.

re una lettura «violenta», di «propaganda destinata a colpire gli spiriti»<sup>43</sup>. Un obiettivo che lo porta intenzionalmente a prestare, se così si può dire, a Hegel un pensiero dell'azione, una mossa possibile perché si innesta sul terreno degli negli anni Trenta dominati da un acceso desiderio di rivolta, che veniva soprattutto dalla sinistra alla ricerca di un nuovo Stato e di una nuova umanità libera dalla metafisica. La lettura kojèvia risponde certamente al clima dell'epoca e subisce il fascino delle filosofie di Heidegger e di Marx: nella sua antropologia si ritrovano così l'angoscia esistenziale di Heidegger insieme alla violenza delle lotte di classe marxiste.

### 3. «La malattia mortale dell'animale»

Nell'originale interpretazione di Kojève la comparsa dell'uomo sulla scena del mondo avviene nel momento in cui il singolo accetta volontariamente il pericolo della morte nella lotta per il puro prestigio, e solo affrontando coscientemente la morte può giungere al sapere assoluto, cioè al compimento della storia.

Kojève assume la centralità del tema della morte dal clima filosofico del suo tempo, quando l'angoscia esistenziale deriva dalla scoperta che l'essere dell'uomo è un essere-per-la-morte, che ha perso, dopo la dura sentenza nietzscheana «Dio è morto», ogni speranza nell'al di là, nella vita eterna. Ma la questione della morte è uno dei temi centrali anche della modernità politica, certamente nei suoi pensatori più radicali, se pensiamo alle pagine del *Leviatano* di Hobbes o anche, ed è questo che qui ci interessa, a quelle hegeliane. La morte è definita da Hegel proprio nella sezione *Autocoscienza della Fenomenologia* «signora assoluta»<sup>44</sup>: è a causa della paura che una delle due autocoscienze si fa dipendente dell'altra e appare perciò la figura del Servo, figura che si rivelerà determinante nello sviluppo dell'autocoscienza. Ma la morte che percorre le pagine hegeliane non genera angoscia come sarà invece per l'esistenzialismo, poiché è comunque un momento del processo dialettico e come tale viene superata, attraverso la servitù che appare quale forma di morte prolungata, un'agonia che si dà nel lavoro di tutti i giorni. «Per andare sino in fondo alla nostra coscienza della morte, occorre dunque tramutarla in vita, occorre, come dice Hegel, interiorizzare la morte [...]. Nella coscienza della morte c'è dunque di

<sup>43</sup> Lettera di Kojève, datata 7 ottobre 1948, a Tran-Duc-Thao che aveva recensito la prima edizione di *Introduzione alla lettura di Hegel* sulla rivista «Les Temps Modernes», ora in *Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite*, a c. di G. Jarczyk – P.J. Labarrière, in «Genèses. Sciences Sociales et histoire», 1990, n. 2, p. 134. Sempre in quella lettera Kojève aggiungeva: «è per questo che ho deliberatamente rafforzato il ruolo della dialettica del Signore e del Servo». Cfr. su questo J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible*, Paris, La Découverte, 1989, pp. 49ss, che sottolinea che Kojève era consapevole della messa in scena hegeliana che stava compiendo perché voleva che l'eco delle sue lezioni superasse l'uditorio di specialisti che frequentava il seminario.

<sup>44</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1973<sup>2</sup>, vol. I, p. 161.

che superarla»<sup>45</sup>. Se seguiamo Merleau-Ponty, è come se Hegel superasse l'esistenzialismo, trasformando la morte in vita superiore, passando cioè dall'individuo alla storia. Questo concetto hegeliano di morte si ritrova nella *Hegel renaissance*, che è sì influenzata anche in questo caso dall'esistenzialismo, e che tuttavia supera, pur argomentando con concetti che sono prettamente esistenzialisti, proprio rifacendosi alla dialettica hegeliana.

Nell'ambito della *Hegel renaissance* francese l'autore che riflette più a lungo sul concetto di morte è certamente Kojève e anzi si può dire che la sua è una filosofia della morte: l'uomo kojéviano è un essere finito e radicalmente ateo, perché si scopre un essere mortale. Soltanto acquistando coscienza della propria morte, l'uomo acquista veramente coscienza di sé.

L'accettazione senza riserve del fatto della morte, o della finitezza umana cosciente di sé, è la fonte ultima di tutto il pensiero hegeliano, che non fa che trarre tutte le conseguenze, anche le più remote, dall'esistenza di questo fatto<sup>46</sup>.

Nelle pagine di Kojève l'uomo viene definito Azione negatrice dell'essere dato che tuttavia realizza il Niente: ciò significa che «lo stesso essere umano non è altro che quest'Azione; è la morte la quale vive una vita umana»<sup>47</sup>, grazie al lavoro e alla lotta, che sono i due modi attraverso i quali si esplica l'azione. Si comprende allora perché Kojève definisca l'uomo la «*malattia mortale dell'animale*»<sup>48</sup>: l'uomo è il continuo tentativo di trascendere, di negare la natura, che porta all'annientamento.

La morte dell'uomo è però diversa da quella dell'animale: la fine dell'essere naturale è determinata da leggi naturali, cioè dall'esterno, mentre quella dell'uomo, in quanto cosciente (l'uomo sa di morire), è interpretata da Kojève come volontaria e autonoma; un'autonomia da cui origina la libertà umana. La libertà è intesa quale manifestazione della negatività, poiché consiste nel negare il reale nella sua struttura data per creare un'opera umana. D'altra parte la negatività è la morte, perché presa in sé è solo il puro nulla. Dunque, «non c'è libertà senza morte. [...] Si può anzi dire che la morte è la "manifestazione" ultima e autentica della libertà»<sup>49</sup>.

Questa stretta dipendenza di libertà e morte è ritrovata da Kojève fin dagli scritti giovanili di Hegel<sup>50</sup>, ma è esplicitata in maniera evidente dal passo

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, *L'esistenzialismo in Hegel*, a proposito di una conferenza tenuta con questo titolo da Hyppolite il 16 Febbraio 1947 all'Institut d'études germaniques; poi raccolto in M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso* (1948), Milano, Il Saggiatore, 1968<sup>2</sup>, p. 92.

<sup>46</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 670. Cfr. B. Hesbois, *Le livre et la mort. Essai sur Kojève*, Dissertation, Université Catholique de Louvain, 1985, in part. pp. 83-141.

<sup>47</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 682.

<sup>48</sup> Ivi, p. 687.

<sup>49</sup> Ivi, p. 690.

<sup>50</sup> Kojève si riferisce testualmente al saggio sulle *Maniere di trattare il diritto naturale e alla Filosofia dello spirito jense.* Cfr. ivi, pp. 686ss.

della *Fenomenologia* dedicato alla Rivoluzione francese, in cui la libertà assoluta dei giacobini sfocia nel Terrore, la manifestazione della morte assoluta: «è dunque nel e mediante il Terrore che questa libertà si propaga nella società, e non può essere conseguita in uno Stato “tollerante”, che non prende abbastanza sul serio i propri cittadini tanto da garantire loro il diritto politico alla morte»<sup>51</sup>. Va però rilevato che Hegel aveva interpretato il Terrore come un fallimento dell'idea di libertà della Rivoluzione francese, così che lo Spirito era necessariamente passato nel mondo germanico, dove può giungere alla piena riconciliazione, dovuta alla mediazione dell'universale e del particolare, vale a dire della libertà politica universale annunciata dalla Rivoluzione francese e della libertà di coscienza del singolo, rivelata dalla Riforma protestante. L'esito del Terrore era stato interpretato da Hegel come conseguenza della pretesa della Rivoluzione di raggiungere una conciliazione immediata, dove la coscienza singola è immediatamente coscienza universale, è immediatamente libertà assoluta (questa la critica hegeliana all'individualismo utilitaristico moderno): dilegua, per utilizzare i termini hegeliani del capitolo VI della *Fenomenologia dello Spirito*, l'indipendenza dell'essere reale nella volontà universale e la morte è solo «la furia del dileguare», non porta ad un superamento, rimane in sé<sup>52</sup>. Per Kojève invece «in quanto finitezza o temporalità negativa e negatività o libertà, la morte è dunque doppiamente il fondamento ultimo e il movente primo della Storia. Ecco perché il processo storico implica necessariamente un'attualizzazione della morte con le guerre e le rivoluzioni cruenti»<sup>53</sup>. Di nuovo grazie a un tradimento del testo hegeliano, Kojève può fare giocare alla morte un ruolo essenziale nella costituzione della società, così come già in occasione della dialettica del riconoscimento avevamo visto che la lotta sanguinosa e il rischio della vita hanno valore antropogeno.

Perché questa centralità della morte, a cui Kojève consacra due lezioni specifiche del corso del 1933-1934, dedicato allo studio delle sezioni *Coscienza e Autocoscienza* della *Fenomenologia*<sup>54</sup>? Lo spiegherà bene lo stesso Kojève alcuni anni dopo nella lettera a Tran-Duc-Thao già richiamata sopra: l'intento che lo anima nella lettura del testo hegeliano è un intento non certo filologico, né da storico della filosofia<sup>55</sup>, ma prettamente politico, che si inserisce nel clima degli anni Trenta dominato dalla violenza sociale e politica. In quegli anni l'attesa di Kojève è ancora per uno Stato che nascerà solo da una rivoluzione, poiché ogni azione umana non può che essere rivoluzionaria, perché negatrice del dato, e la

<sup>51</sup> Ivi, p. 693.

<sup>52</sup> «In sé, la libertà assoluta è appunto questa *autocoscienza astratta* che distrugge entro sé ogni differenza e ogni sussistenza della differenza», G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., vol. II, pp. 124.

<sup>53</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 695.

<sup>54</sup> Il testo integrale di queste due lezioni è pubblicato ora con il titolo *L'idea della morte nella filosofia di Hegel* come seconda Appendice ivi, pp. 656-717.

<sup>55</sup> «Vorrei segnalare che la mia opera non ha il carattere di uno studio storico; mi importa relativamente poco sapere ciò che lo stesso Hegel ha voluto dire nel suo libro», lettera di Kojève a Tran-Duc-Thao, cit., p. 134.

rivoluzione non potrà che essere sanguinosa, poiché l'uomo mette sempre a repentaglio la propria vita in ogni azione storica che compie. È del tutto evidente che dichiarare in quegli anni che la violenza creava l'uomo, mentre il suo rifiuto lo animalizzava, non era un messaggio ineffettuale dal punto di vista politico e propagandistico. Kojève si propone come un provocatore, che opera consciamente in maniera propagandistica, anche (o meglio soprattutto) perché la *Fenomenologia* gli appare come uno statuto ideale da verificare nella pratica, da realizzare come progetto politico, con l'avvento della fine della storia e dello Stato universale omogeneo<sup>56</sup>. È stato peraltro notato<sup>57</sup> l'evidente influenza in questa lettura anche della categoria schmittiana di amico-nemico, che diverrà poi centrale nelle pagine di *Linee di una fenomenologia del diritto* (la grande opera di diritto che Kojève scrive negli anni della guerra mentre è rifugiato nel sud della Francia dopo l'occupazione nazista) insieme alla dialettica signoria-servitù quale fondamento anche della costituzione del diritto dello Stato<sup>58</sup>.

In definitiva, Kojève ritrova nelle pagine della *Fenomenologia* un'idea della morte umana quale manifestazione della libertà, dell'individualità e della storicità dell'uomo, cioè del carattere dialettico della sua esistenza. L'uomo sa di dovere morire e proprio da questa coscienza deriva la sua tensione all'immortalità, che nella filosofia atea di Kojève coincide con il pieno compimento di sé, è lo scopo e il termine naturale della storia e si ottiene solo nella scienza hegeliana. Nella scienza hegeliana della fine della storia l'uomo giunge perciò alla comprensione perfetta della propria morte, poiché «l'Uomo ha per la prima volta compreso pienamente il senso fenomenologico, metafisico e ontologico della sua finitezza essenziale»<sup>59</sup>. E questo significa che la filosofia di Hegel o, per meglio dire, la filosofia hegel-kojeviana risulta sintesi dialettica e concreta delle posizioni di Heidegger da una parte e Marx dall'altra, assumendo pienamente un significato politico:

Heidegger ha ripreso i temi hegeliani della Morte, ma trascura i temi complementari della Lotta e del Lavoro; perciò la sua filosofia non riesce a render

<sup>56</sup> Sul tema della fine della storia in Kojève, che per ragioni di spazio non è possibile affrontare in questa sede, cfr. almeno B. Cooper, *The End of History: An essay on modern hegelianism*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1984; G. Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli, Liguori, 2003; M. Vegetti, *La fine della storia: saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca Book, 1999; e i miei *La fine della storia: l'eroe, il saggio, il sovrano. Hegel, Kojève, Bataille*, in «Fenomenologia e Società», 1995, nn. 2-3, pp. 228-243 e «Il cappello da cowboy di Molotow». *La fine della storia e l'unificazione del mondo in Alexandre Kojève*, in *L'Occidente sull'Atlantico*, a cura di M. Ricciardi, Soveria Mannelli (CZ), Rubettino, 2006, pp. 95-114.

<sup>57</sup> Cfr. M. Roth, *Knowing and History*, cit., pp. 107ss. Sull'utilizzo della categorie di morte e violenza nell'interpretazione di Kojève cfr. anche J.-M. Besnier, *La politique de l'impossible*, cit., pp. 52ss.

<sup>58</sup> Cfr. A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano, Jaca Book, 1989. Come primo riferimento su quest'opera cfr. M. Palma, *Politica e diritto in Kojève. Esilio sulla via maestra*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2012.

<sup>59</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 653.

conto della Storia. – Marx conserva i temi della Lotta e del Lavoro, e la sua filosofia è perciò essenzialmente «storicistica», ma trascura il tema della morte (pur ammettendo che l'uomo è mortale); ecco perché non vede (e certi «marxisti» ancora meno) che la Rivoluzione è non solo di fatto, ma anche essenzialmente e necessariamente, cruenta<sup>60</sup>.

#### 4. Quale riconoscimento?

In anni più vicini a noi il concetto di riconoscimento e il suo utilizzo politico è stato reintrodotta prepotentemente nel dibattito scientifico e pubblico dalla pubblicazione di due importanti saggi, entrambi usciti nel 1992. Da un lato Charles Taylor pubblica *La politica del riconoscimento*<sup>61</sup>, che diventerà in brevissimo tempo il testo teorico di riferimento delle teorie politiche del multiculturalismo; dall'altro Axel Honneth esce con *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*<sup>62</sup>. Se Taylor propone un paradigma identitario di riconoscimento, Honneth vi oppone una concezione del riconoscimento orientata in senso etico-morale, che rivendica il pari rispetto e considerazione per ciascuno nel quadro di un'appartenenza comunitaria non fondata su una concezione sostanzialistica del bene<sup>63</sup>. Più che nel concetto hegeliano del riconoscimento io vedo la paternità di queste teorie nella dialettica hegel-kojeviana, se vogliamo chiamarla così, cioè in quelle pagine della *Introduzione alla lettura di Hegel* in cui Kojève attribuisce consapevolmente a Hegel una teoria politica del riconoscimento, che culmina nella soddisfazione del Saggio. E tuttavia dell'originalità teorica e politica del riconoscimento kojéviano le nuove teorie del riconoscimento, tanto nella versione di Taylor quanto in quella di Honneth, offrono una lettura ovvia, semplicistica e di fatto conservatrice: contro il razionalismo astratto delle teorie della giustizia à la Rawls, che è il reale obiettivo polemico delle teorizzazioni contemporanee sul riconoscimento, si oppone il bene concreto della identità del singolo, vale a dire un'idea di unità che rimane tale e non è turbata né fratturata dalle possibili differenze che contiene, perdendo di vista la lezione hegeliana che invece Kojève comprende e che ne attraversa tutta la filosofia: è il negativo che fa la storia ed è il negativo

<sup>60</sup> Ivi, p. 717, nota 1.

<sup>61</sup> C. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1992), in J. Habermas – C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1994.

<sup>62</sup> A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* (1992), Milano, Il Saggiatore, 2002.

<sup>63</sup> Non è possibile in questa sede affrontare il problema della politica del riconoscimento e del dibattito che dagli anni Novanta si è articolato fino ai giorni nostri nel campo *liberal*. Come primi riferimenti cfr. A. Honneth – N. Fraser, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Milano, Meltemi, 2007; E. Greblo, *Politiche dell'identità*, Milano-Udine, Mimesis, 2012; L. Mazzone, *Riconoscimento, partecipazione, giustificazione o critica interna? Verso una quarta via politico-filosofica*, in «Filosofia politica», 2017, n. 2, pp. 285-304 e la letteratura ivi citata.

che è il soggetto<sup>64</sup>. Le letture che in questi anni hanno di fatto schiacciato il tema del riconoscimento sulle questioni della giustizia, perdono di vista il cuore della prestazione di Kojève: il tentativo di mettere in movimento un pensiero dialettico che mantiene molti elementi di rottura, contraddizione, negatività e conflitto che sfuggono a tutti i tentativi di chiusura logica e pratica posti in essere dalla dialettica stessa<sup>65</sup>. Se è vero che il saggio della fine della storia ormai non può che giocare, è però proprio questo gioco che, in quanto gratuito e ironico, negatività snobistica, senza alcun impiego – secondo il lessico kojéviano –, finisce per diventare una nuova forma di azione politica, e dunque di pratica dialettica, per diventare ciò che continua ad opporsi (che dice di no) alla vittoria del silenzio della tirannide, alla tirannia dell'ultimo signore, la fine della storia, che tutto tende ad omologare, e all'esaurimento della possibilità dell'azione politica dei singoli individui, come Kojève continuerà ad argomentare nei saggi composti nel secondo dopoguerra. Un'idea a cui peraltro indirizzerà la propria attività di consigliere politico per gli affari economici<sup>66</sup>, quasi paventasse per certi versi i rischi di ciò che più tardi abbiamo denominato con i termini di globalizzazione e pensiero unico.

In questo senso continuo a trovare più convincente e produttiva la lettura kojéviana della lotta per il riconoscimento rispetto alle odierne letture che la utilizzano come narrazione della formazione dell'identità del soggetto, perché all'opposto propone una rottura di questa identità, volta a configurare una soggettività differente, in grado di opporsi, sia sul piano teorico sia su quello pratico-politico, alla visione del soggetto come omogeneo, certo di sé e pieno dei propri diritti, quale è proposto sia dalle letture liberali in senso lato alla Rawls, sia dalle letture multiculturali alla Taylor, ma in fondo anche dal paradigma del riconoscimento proposto da Honneth. Tutte queste letture scontano il proprio fallimento (che è sotto gli occhi di tutti) poiché rimangono del tutto interne all'immagine statica dei confini e della spazialità del soggetto moderno. E invece, la dialettica del riconoscimento di Kojève, nel momento in cui la questione del riconoscimento, che si è fatta oggi plurale, si ripresenta come centrale e alla politica ancora una volta si chiede di farsi carico delle contraddizioni del presente, continua a offrire strumenti interessanti per provare a mettere al mondo

<sup>64</sup> Cfr. C. Malabou, *Negativi della dialettica. Tra Hegel e lo Hegel di Heidegger: Hypolite, Koyré, Kojève*, in Id., *Avvenire e dolore trascendentale*, Milano-Udine, Mimesis, 2019, pp. 59-87.

<sup>65</sup> Suggestioni in questo senso derivano da S. Žižek, *Lo scabroso soggetto hegeliano*, in Id., *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica* (2000), Milano, Raffaello Cortina, 2003, pp. 85-151; Y. Moulier-Boutang, *Le combat du maître et de l'esclave revisité*, in «Multitudes», 2001, n. 6, pp. 47-55. Sulla produttività della rilettura di Kojève cfr. anche J.-B. Vuillerod, *Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960*, in «Les Temps Modernes», 2017, n. 4, pp. 91-114.

<sup>66</sup> Cfr. i saggi di Kojève sul tema raccolti in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Milano, Adelphi, 2004.

una soggettività che rifiuta il principio identitario con il quale la Modernità l'ha autorappresentata e ad esso oppone l'originario differire da sé<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> «Diversamente dalla concezione hobbesiana, la società non si origina come costruito artificiale finalizzato a mediare tra desideri individuali naturalmente ostili, ma provvede all'articolazione e alla soddisfazione del desiderio. E coerentemente a ciò, la comunità politica non riconosce le volontà umane che, strettamente parlando, esistono prima dell'apparato statale del riconoscimento: piuttosto, il riconoscimento stesso facilita la costituzione degli individui e delle soggettività umane nella loro pienezza, il che equivale all'obiettivo ultimo del desiderio», J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 88.