

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Dipartimento di Filosofia

Dottorato di ricerca in Studi umanistici. Tradizione e contemporaneità – Ciclo XXVIII

Coordinatrice: Prof.ssa Cinzia Bearzot

UNIVERSITÉ DE PARIS I PANTHÉON-SORBONNE

École doctorale de philosophie

NoSoPhi, Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne

TESI di DOTTORATO DI RICERCA

di

Claudia CIMMARUSTI

DALLA RELAZIONE

DESIDERIO e LEGGE nell'OPERA di ALEXANDRE KOJÈVE

Tesi per ottenere il titolo di

Dottore di ricerca / Docteur de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne

M-FIL/01- M-FIL/06 – IUS/20

Direzione di tesi :

Professor Massimo MARASSI

Professeur Jean-François KERVÉGAN

a *Sophia*,

« Il fondamento di ogni lavoro scientifico è la convinzione che il mondo sia un'entità ordinata e omnicomprensiva. Il mio sentire religioso è un umile stupore di fronte all'ordine rivelato nel piccolo appezzamento di realtà a cui corrisponde la nostra debole intelligenza ».

Albert EINSTEIN

INDICE

INTRODUZIONE	5
--------------	---

CAPITOLO I

DETERMINISMO, ATEISMO e KANTISMO: ALEXANDRE KOJÈVE tra FISICA e FILOSOFIA.

I. Il Diario del filosofo	10
II. L'idea di determinismo nella fisica classica e moderna	23
III. L'ateismo	38
IV. Kant e Einstein: un preludio	42

CAPITOLO II

IL KANT di KOJÈVE, IL KANT di HEIDEGGER e IL KANT di LACAN.

I. Il Kant di Kojève	43
II. 1931: Kojève e Einstein su ateismo e religione. Nota al Kant	66
III. Il Kant di Heidegger	70
IV. « <i>Begriff und Zeit</i> » vs « <i>Sein und Zeit</i> »: identità speculativa e «rinuncia al monismo hegeliano»	77
V. Il Kant di Lacan e la nozione di Legge in psicoanalisi	83

CAPITOLO III

IL DESIDERIO e LA LEGGE: ALEXANDRE KOJÈVE tra FILOSOFIA e PSICOANALISI

I. Tra desiderio e legge: ipotesi per una rilettura di Kojève	88
II. Soggetti di desiderio e legge: il primato di una fenomenologia antropo-giuridica	92
III. Alcune tesi sull' <i>Esquisse d'une phénoménologie du droit</i>	93
IV. Il desiderio di riconoscimento come fonte dell'idea di giustizia	96
V. Appendix: riferimenti testuali	100
VI. Sul desiderio: Hegel, Kojève e Lacan	111

VII. Sul riconoscimento: Hegel, Kojève e Lacan	120
VIII. Il carteggio Kojève-Lacan	125
IX. Inconscio e intersoggettività: ipotesi per un'antropologia relazionale a partire da Hegel	129
X. Erkenne dich selbst: riflessioni su filosofia, fisica quantistica e psicoanalisi	146

CAPITOLO IV

FILOSOFIA del DIRITTO e FILOSOFIA POLITICA

I. Diritto e scienza: il primato dell'epistemologia per una ricostruzione del pensiero di Kojève	150
II. Fisica quantistica e filosofia del diritto: paradigmi epistemologici a confronto	156
III. Kojève tra fenomenologia antropo-giuridica e sistema del diritto	172
IV. Idealismo tedesco e filosofia del diritto contemporanea: il caso Kojève	180
V. La nozione di autorità e « il libero gioco del negoziatore »	182
VI. Sulla tirannide	193

EPILOGO: LINEAMENTI di KOJÈVISMO tra FILOSOFIA, FISICA QUANTISTICA e PSICOANALISI	215
----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

APPENDICE : «Kojève à la Bibliothèque». Inediti e bibliografia completa

I. Bibliografia dell'Opera di Alexandre Kojève	234
II. Opere postume	240
III. Scritti postumi	240
IV. La Biblioteca filosofica di Alexandre Kojève	243
V. Descrizione sommaria del Fondo « Alexandre Kojève »	289

BIBLIOGRAFIA

I. Scritti su Kojève	291
II. Testimonianze e memorie	296
III. Opere di altri autori	297

RINGRAZIAMENTI	305
-----------------------	-----

INTRODUZIONE

Questo studio intende sondare la potenzialità *speculativa* di una filosofia squisitamente kojèviana che nasca dalla relazione originaria e originante tra il Desiderio e la Legge.

Il privilegio ermeneutico accordato a questo plesso per un'indagine monografica dell'opera di Kojève si deve all'intuizione di un'unità di fondo sottesa al suo stesso pensiero che diverrebbe pienamente intellegibile proprio attraverso l'analisi di questa coppia concettuale a partire dalla relazione indagata nella direzione della ricerca della *nuova ontologia* anelata dal filosofo russo.

La matrice trans-disciplinare che caratterizza il pensiero di Kojève, allo stesso tempo, richiede un lavoro preparatorio considerevole volto a svelare la necessità di attribuire un *primato all'epistemologia* per la ricostruzione del suo pensiero.

Sappiamo che Kojève è passato alla storia come « l'interprete di Hegel », come il *doctor subtilis* dei leggendari Seminari sulla Fenomenologia dello Spirito.

L'*Introduction à la lecture de Hegel* è stato il Libro-Evento che ha lasciato il segno nel clima della Parigi del bagliore intellettuale degli anni Trenta e dei suoi insigni protagonisti, ma non fu che la punta dell'iceberg della produzione scientifica del nostro autore.

La ricostruzione dell'opera omnia di Kojève, pertanto, è stata la base a partire dalla quale è divenuto possibile questo lavoro.

Gli abbozzi, le carte private, gli appunti più distesi, i testi più elaborati che egli compone ma non pubblica e quelli postumi sono la testimonianza dei "principia" più autentici del suo filosofare.

La presentazione completa delle opere, degli articoli, delle recensioni, della corrispondenza, dei manoscritti, degli inediti e della biblioteca personale del filosofo è stata fornita nell'*Appendice* di questo lavoro e costituisce un punto di contatto privilegiato con le vicende dell'uomo e dell'intellettuale Kojève nella prospettiva dell'*Intero* oggi finalmente disponibile.

A partire dagli scritti giovanili viene svelata la matrice scientifica e, allo stesso tempo, speculativa della riflessione kojèviana mediante la rilettura del *Journal d'un philosophe* (1920-1923) e dell'*Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* (1932).

Particolare spazio viene consacrato alla *fisica quantistica*, tema portante delle trecento pagine di questo testo profetico del 1932.

La domanda sottesa, formulata in parte dallo stesso Kojève, è la seguente: è possibile associare la rivoluzione quantistica in fisica alla rivoluzione freudiana considerando che la determinazione relativa della realtà fisica implica e presuppone l'esistenza dell'inconscio psichico?

Sulla base del confronto con alcuni articoli di fisica teorica, i testi di Einstein e Heisenberg e la corrispondenza tra il fisico teorico vincitore del Premio Nobel nel 1932 Wolfgang Pauli e lo psicoanalista Carl Gustav Jung è stata fornita una risposta affermativa a questa domanda.

Il risultato è stato quindi verbalizzato mediante la seguente equazione di proporzionalità:

Cogito ergo sum : fisica classica = Wo Es war soll Ich werden : fisica quantistica

La matrice anti-positivista che caratterizzerebbe secondo le parole di Einstein e Heidegger, tra gli altri, la *nuova scienza* rende infatti possibile mantenere il legame tra la dimensione scientifica e la *vis speculativa* dell'impresa filosofica, consentendo anche il confronto con una disciplina anti-scientista per antonomasia come la psicoanalisi.

Questo approfondimento ha implicato un confronto con l'epistemologia del neokantismo e del Cassirer della *Teoria della relatività di Einstein* (1921) alla luce della centralità da me conferita a un'opera postuma di Kojève, ovvero il suo *Kant* – testo redatto nel 1952 e pubblicato da Gallimard nel 1973 – in ragione delle relazioni identificabili tra quest'opera e il testo kojéviano giovanile di fisica.

Sappiamo infatti che Cassirer, fra i massimi esponenti del neokantismo, dopo il suo *Vita e dottrina di Kant* del 1918 condusse - nel testo del ventuno - un appassionante confronto tra le nozioni fondamentali della filosofia di Kant e i principi della teoria della relatività muovendo dalla *teoria della conoscenza*.

Il manoscritto del libro fu letto e commentato con una serie di annotazioni critiche dallo stesso Einstein, che espresse a Cassirer il suo sincero apprezzamento.

Tramite il confronto tra Kojève e Cassirer si è potuto dunque riproporre quello tra le due figure del « Kant di Newton » e del « Kant di Einstein » così come Kojève le aveva incontrate sui banchi dell'Università di Heidelberg durante i Seminari di Maier nel clima marcatamente neo-kantiano e neo-criticista proprio dell'Ateneo tedesco nei primi anni venti e avanzare alcune considerazioni di ordine ontologico.

Mi sembra infatti plausibile affermare che uno studio giovanile approfondito della fisica quantistica possa aver determinato la presa di posizione di Kojève rispetto alla questione ontologica sotto una nuova luce.

Queste riflessioni vanno, allora, a costituire il primo nucleo teorico della mia proposta di lettura filosofica dell'autore; implicando, allo stesso tempo, come corollario, la tesi della centralità del «Kant» nel pensiero del filosofo russo.

In quest'ottica il Kant di Kojève è stato confrontato con la quadruplicata opera su Kant di Heidegger per quanto concerne la *Critica della ragion pura* e con *Kant avec Sade* di Jacques Lacan (1962) per quanto riguarda la *Critica della ragion pratica*.

Già nel Kant, infatti, Kojève presenta la sua formulazione della dialettica tra Desiderio, Riconoscimento e Legge in commento all'etica del filosofo di Königsberg.

Un breve confronto con la nozione di Legge in psicoanalisi ha dunque favorito il passaggio alla parte centrale della tesi preparata anche dalla riflessione antropologica sull'*Athéisme* di Kojève (1931) e da quella teologica in comparazione con l'opera che nello stesso anno Einstein decise di dedicare alla *Religione cosmica*.

Come ha messo in evidenza la fisica teorica e filosofa della scienza L. Soler una delle peculiarità dell'epistemologia kojéviana inerisce la questione del soggetto e il ripensamento della sua posizione all'interno della scienza unito all'appello per un suo ricollocamento interdisciplinare.

Le osservazioni preliminari sulla scienza sono state quindi funzionali a presentare la genealogia della tesi principale di questo lavoro.

La mia proposta consiste, infatti, nell'affermare che il soggetto kojéviano è, non solo, *à la Butler*, un soggetto di desiderio, ma, piuttosto, un *soggetto di desiderio e legge*.

Quando mi sono apprestata alla rilettura di Kojève ero animata da un'intuizione che poi è diventata la mia ipotesi di lavoro: attribuire al filosofo russo la paternità del legame tra desiderio e legge già per quanto concerne la dinamica intrapsichica del soggetto. Secondariamente partivo dalla convinzione che la sua riflessione – che dall'antropogenesi del desiderio muove alla fenomenologia del diritto e poi alla filosofia politica e della storia – costituisca il luogo privilegiato di sviluppo di tale dinamica per una riflessione propriamente filosofica che, a partire dalla *posizione* hegeliana, costituisca il *medium* originale con il pensiero francese della generazione successiva.

In seguito ad un serrato confronto con il testo hegeliano e, successivamente, con la filosofia del diritto di Kojève e dei suoi contemporanei, ho potuto trovare confermata la validità della mia ipotesi accanto ad una indiscussa originalità che deve essere considerata squisitamente kojéviana.

Tale tesi – sostengo - è documentata testualmente da un'analisi puntuale dell'*Introduction à la lecture de Hegel* (1947) e dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1981); fondata teoreticamente e rielaborata alla luce della mia ricerca in chiave radicalmente *relazionale*.

La rilettura di Hegel che è stata effettuata in seguito a partire da *Begierde, Anerkennung e Erinnerung* è passata attraverso la mediazione non solo di Kojève ma anche di Freud e Lacan al fine

di convalidare l'ulteriore tesi secondo la quale diviene possibile comprendere la *Sostanza come Soggetto* analogalmente all'istanza freudiana del *Wo Es war soll Ich werden*.

L'analogia non deve essere interpretata come la necessità della semplice soggettivazione della sostanza incosciente da parte della coscienza; ma, piuttosto, come il riconoscimento della verità del soggetto che esiste solo in rapporto all'incoerenza dell'inconscio.

L'alterità che abita l'interno della coscienza è correlativa alla natura relazionale della dialettica del riconoscimento e dello spirito in quanto «Io che è Noi e Noi che è Io», così come Hegel scrive nella sezione su *la verità della certezza di se stesso* della *Fenomenologia dello Spirito*.

Il lavoro del negativo, che sia dialettico o psichico, è tributario della differenza, in opposizione all'assolutizzazione del soggettivo della volontà dove si cela, invece, il pericolo più radicale del nichilismo nella condizione del moderno.

La rivisitazione hegeliana del monito socratico dell'*Erkenne dich selbst* è stata dunque analizzata al fine di presentare una prospettiva di antropologia relazionale.

Particolare attenzione è stata riservata alla ricostruzione mediante le carte d'archivio del progetto di Kojève e Lacan di redigere insieme un saggio su Hegel e Freud nel 1936 e alle cinque lettere inedite inerenti la corrispondenza tra il maestro hegeliano e lo psicoanalista parigino che fu tra i partecipanti dei suoi Seminari.

In seguito all'analisi delle opere citate di Kojève è apparso, allora, come il binomio « desiderio e legge », perno della soggettività, sia - come direbbe Hegel - il punto cardine intorno a cui ruota il tutto essendo egualmente descritto sul piano della fisica quantistica, dell'epistemologia, dell'antropologia, della psicoanalisi e della filosofia del diritto.

A partire dalla relazione.

Da un punto di vista speculativo, inoltre, è possibile affermare che la matrice relazionale che, secondo la presente interpretazione, innerva la fenomenologia antro-po-giuridica di Kojève in maniera correlativa alla sua interpretazione della *Begierde* e della *dialettica del riconoscimento* è mantenuta anche nella sua trattazione del *Sistema del diritto*, ovvero nella sezione terza dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*.

Diviene, allora, fondato anche rispetto alla filosofia di Kojève affermare, *après coup*, con il filosofo di Stoccarda che « Vero è l'Intero » e trovare le tesi avanzate nel corso della rilettura degli scritti giovanili confermate sia per quanto concerne la *riflessione epistemologica* sulla filosofia del diritto di Kojève, sia per quanto riguarda la *teoria del soggetto*, sia per quanto inerisce la loro possibile reciproca fondazione nell'*epistemologia della nuova fisica*, sia per quanto ha da accadere con il *cambiamento d'ontologia* ricercato dal filosofo russo e implicato nelle rivoluzioni scientifiche.

Sia, infine, in rapporto alla coerenza e consistenza interne di quello che sul terminare della mia ricerca ho potuto definire il « modello Kojève ».

In seguito a questa parte di natura più specificamente teoretica è stato possibile condurre una riflessione di più ampio respiro sulla filosofia del diritto e sulla filosofia politica di Kojève *tout court* e nelle loro reciproche implicazioni per quanto concerne le tematiche dell'autorità, dello Stato Universale Omogeneo, della tirannide e della fine della storia.

L'analisi de *La notion de l'autorité* (1942) e di *Tyrannie e Sagesse* (1950) è stata integrata da quella del manoscritto russo inedito *Sofia : filosofia e fenomenologia* e da quella di alcune fonti in russo che hanno consentito di gettare una nuova luce sull'attività politica militante di Kojève e sulla sua presa di posizione teorico-politica rispetto a Stalin.

Il confronto con *On Tyranny* (1948) di Leo Strauss e l'analisi della corrispondenza epistolare tra Kojève e il filosofo tedesco naturalizzato statunitense completano la ricostruzione monografica consentendo di ritornare sui temi della legge e del desiderio antropogeno di riconoscimento nella loro declinazione più marcatamente politico-sociale.

Nell'*Epilogo*, infine, sono stati presentati i punti cardine della riflessione del filosofo russo attraverso la redazione di alcuni *lineamenti di kojèvismo*.

La « rinuncia al monismo » di Hegel unita alla ricerca di una nuova ontologia alternativa a quella di Heidegger aprono nuove interessanti prospettive di ricerca da re-indagare alla luce della rivoluzione quantistica e della rivoluzione psicoanalitica : così del resto lo Spirito ha manifestato la nuova tappa del suo svolgimento alle soglie del Novecento mediante l'impresa intellettuale di Albert Einstein e Sigmund Freud.

Alexandre Kojève ne fu il giusto erede.

CAPITOLO I

DETERMINISMO, ATEISMO e KANTISMO: ALEXANDRE KOJÈVE tra FISICA e FILOSOFIA

I. IL DIARIO del FILOSOFO

«Un foglio bianco contiene in potenza una saggezza maggiore di quanto sia stato, sarà o potrebbe essere scritto da un essere umano»¹.

Alexandre Kojève

Il giovane russo da poco arrivato ad Heidelberg per frequentare la facoltà di filosofia si autopresenta così in quella che sarebbe diventata l'*Introduzione al Diario del filosofo*:

«Tengo questo diario da un bel po' di tempo, vale a dire dal primo gennaio del 1917. È più o meno da allora che ho avuto chiara fuor di ogni dubbio la mia passione per la filosofia, e da quel medesimo istante in me presero a cristallizzarsi i principi fondamentali della filosofia dell'inesistente². Attualmente tali principi sono il filo rosso del mio pensiero, e la loro eco risuona in ogni questione che affronto. Sfortunatamente tutti i miei scritti – l'ultimo dei quali in data 10 settembre 1920 – sono andati perduti quando, durante il viaggio, la mia valigia è stata rubata. La

¹ A. Kojève, *Diario del filosofo*, Aragno, Torino 2013, p. 27, Gomel' (Homel'), 24 gennaio 1920. Cfr. A. Kojève, *Journal d'un philosophe*, Manuscrit, in Boîte I. *Journal d'un philosophe*. Manuscrit. Cours et travaux à l'université de Heidelberg et à Berlin, Fondo «Alexandre Kojève» al Dipartimento dei Manoscritti della Bibliothèque nationale de France. Cfr. Appendice; Kojève à la bibliothèque: inediti e bibliografia completa, pp. 234-290.

² Come Kojève annota a Roma il 10 agosto 1920 riflettendo "*Sul problema della terminologia nella filosofia dell'inesistente*": «Così come un europeo fatica a capire ed esprimere i termini della filosofia indiana, anche io incontro difficoltà a trovare termini adeguati e comprensibili per esprimere i miei pensieri (=la filosofia dell'inesistente). La nostra lingua è talmente inadeguata a esprimere il concetto di inesistente, che mi vedo continuamente costretto a ricorrere a espressioni del tipo: "l'esistenza dell'inesistente" o la "realtà inesistente" e così via. Servirsi di nuove parole è complicato, e nemmeno auspicabile, né mi è possibile utilizzare i termini della filosofia orientale, data la mia scarsa conoscenza dei medesimi. Ho riflettuto molto su come risolvere la questione, e credo di poter mettere un po' d'ordine e facilitare la comprensione della mia filosofia ricorrendo alla differenza fra le parole "inesistente" e "non esistente", "impensabile" e "non pensabile", "irreale" e "non reale". Irreale nel senso di inesistente, non reale nel senso di inesistente come reale o di reale (esistente) non esistente. Impensabile nel senso di impossibile, non pensabile nel senso di impensabile come reale o di pensabile come non reale. E infine inesistente in senso lato, e non esistente come non reale che esiste o pensabile in quanto non pensabile»; cfr. A. Kojève, *Diario del filosofo*, cit., p. 48.

perdita è, ovviamente, irreparabile, giacché non sono in grado di ricostruire pensieri di due o tre anni addietro. La parte che ricordavo e i pensieri che poco sono cambiati da allora li ho scritti di nuovo, e vanno a formare questi “Brani ed estratti dal Diario del filosofo”. Non sono stati annotati in modo sistematico. Mi sono limitato a scrivere ciò che ricordavo. Molte delle questioni affrontate all’epoca le ho qui elaborate *ex novo*, giacché non ricordo che cosa pensassi allora. Non ho alcuna intenzione di scrivere la storia coerente dell’evoluzione dei miei pensieri, né di raccontare la mia vita. Ho annotato ciò che ricordavo, aggiungendo solo occasionalmente digressioni che collegano o chiariscono i miei pensieri»³.

L’autocoscienza marcata e i sogni di gloria del giovanissimo Kojève emergono con forza non solo dal titolo scelto per il *Diario* dei suoi 15 anni ma anche da numerosi passaggi e versi sparsi nei quattro quaderni che compongono quello che possiamo definire il suo primissimo scritto:

- (3) Studiosi in gran numero
- (4) Scrivono della mia vita,
- (1) Grande è la mia fama,
- (2) Di me si avrà memoria nei secoli.

³ A. Kojève, *Diario del filosofo*, cit., p. 5, 1 ottobre 1920. L’edizione del *Diario del filosofo* a cura di M. Filoni edita da Aragno per la prima volta nel 2013 è stata condotta sui quattro quaderni manoscritti conservati da Kojève e ritrovati fra le carte del suo archivio. Come lo stesso curatore ci informa, attualmente essi sono depositati presso il «*Département des Manuscrits-division occidentale*» della Bibliothèque Nationale de France di Parigi. Leggiamo nell’AVVERTENZA: «I quattro taccuini sono così numerati: III a (redatto a partire dal 1 ottobre 1920: ricostruisce le pagine del *Diario* scritte fra il 1917 e il 1920 andate perse nel settembre del 1920); III b (con annotazioni dal 1 ottobre 1920 al 31 dicembre 1920; contiene inoltre una scaletta provvisoria al *Saggio sulla filosofia della religione*); III c (redatto a partire dal 1 gennaio 1921); I a (contiene annotazioni scritte fra il 15 ottobre 1920 e il 22 gennaio 1921 che vanno a formare il *Saggio sulla filosofia della religione*). Quest’ultimo quaderno contiene anche vari fogli sparsi, con sporadiche annotazioni fino all’aprile 1923, qui riportate nell’*Appendice*. Tutti i quaderni sono stati redatti in russo, a eccezione dei fogli sparsi riportati in *Appendice*, scritti in tedesco e riguardanti principalmente annotazioni degli studi di filosofia compiuti da Kojève presso le università di Heidelberg e di Berlino. Là dove vi erano parole incomprensibili o illeggibili, sono state sostituite con la seguente indicazione: [...]. Per quanto riguarda la struttura del *Diario*, si è scelto di prestare fede alla scansione dei testi così come compaiono nella redazione dei quaderni originali. L’unica eccezione è stata fatta per i primi due brani del quaderno III b, ovvero la *Prefazione* e l’*Introduzione* al *Diario*, che sono stati qui posti ad apertura. I due quaderni III a e III b sono infatti coevi: l’autore inizia a redigere parallelamente quanto aveva perso con il furto della sua valigia (che qui chiama *Brani ed estratti dal “Diario del filosofo”*, cioè il quaderno III a) con una sua seconda stesura e integrazione (il quaderno III b). Anche gli innumerevoli schemi, indici e scalette varie sono state mantenute nella loro posizione originale all’interno del *Diario*. Il quaderno III a compare qui, come nel taccuino originale, non nella sua scansione cronologica ma in quella autografa di riscrittura del quaderno perduto (anche se, come avverte lo stesso Kojève, le date di questo primo quaderno sono da considerare puramente indicative, tanto che vi sono diverse discordanze fra le date dei singoli brani e quelle riportate nell’indice posto alla fine del quaderno)»; pp. XIII-XIV.

(5) Non conosco sogno più bello⁴.

Così recita la terza strofa di una poesia del 3 ottobre 1920 scritta dal diciottenne russo in una serata malinconica: «Questa sera sono di nuovo di pessimo umore. Lo devo alle lezioni in vista dell'esame. Non mi piacciono affatto, e so che non avrò indietro il mio equilibrio fino a quando non troverò il modo di evitarle. Io voglio bellezza, felicità e fama, e invece devo sgobbare senza alcun senso né interesse. Eppure è necessario, perché anche il genio esige studio. Spesso quando sono triste mi viene voglia di scrivere versi. Così è stato anche questa sera»⁵.

E conclude il breve componimento con una nota di realismo:

Sogni, soltanto sogni.

Mentre a me serve fatica,

Solo fatica, adesso.

Di fama, amore e bellezza,

Solo il semblante scorgo da lungi.

Ma il mondo me li deve, fossanco per aver sgobbato⁶.

Basterebbe già il titolo, ovvero *Diario del filosofo*, per mettere in luce come il giovane Kojève fosse soggetto a quella fortunata contingenza che i mentalisti e i fisici odierni definiscono *programmazione subliminale quantica*; ovvero una corretta programmazione dell'inconscio rispetto all'attualizzazione del proprio potenziale; unita, indubbiamente, ad una adeguata coscienza di sé. La storia seguente gli avrebbe dato ragione; confermando anche la purezza della sua vocazione che lo portò ad abbandonare la vita accademica giovane e nel pieno del successo e della fama per diventare, però, il “filosofo della domenica”⁷ dalla penna inarrestabile. Così è, del resto, per ogni autentica vocazione, che si iscrive nell'alveo della necessità e, in questo caso, della necessità della scrittura e dell'essere, non del diventare, filosofo.

In un appunto del *Diario* del 12 novembre 1920 troviamo un'altra nota stravagante impregnata di una certa idea di grandezza:

bolscevismo in politica = ?

bolscevismo nella religione = ?

bolscevismo nell'arte = Kandinskij

bolscevismo nella scienza = Einstein

⁴ Ibi, p. 67.

⁵ Ibi.

⁶ Ibi, p. 68.

⁷ M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringheri, Torino 2008; cfr. anche l'edizione francese M. Filoni, *Le Philosophe du dimanche: la vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Gallimard, Paris 2010.

bolscevismo in filosofia = Io⁸

Per il nostro diciottenne, dunque, i termini di paragone più naturali sono lo zio Kandinskji e Einstein.

A Minsk del resto tra il 17 e il 23 marzo dello stesso anno nelle sue poesie erano emersi versi quali: “*più del sole presto mi leverò alto*”, e ancora, “*L’oblio non temo meno di Erostrato, / e l’immortalità più di lui bramo; (...) No! Arda la mia vita in nome della gloria, / non rimpiangerò l’attimo fugace! / Le fiamme della mia vita benediranno il mondo, / e i secoli non scorderanno la mia gloria eterna*”⁹.

Certo, anche successivamente il mito sulla percezione della propria genialità non sarà sfatato ma soltanto politicamente corretto. Racconta, a questo proposito, Denyse Harari¹⁰:

«Kojève era allo stesso tempo molto modesto e sicuro di sé. Diceva sorridendo: «Sono un genio, va bene. Questo infastidisce sempre la gente, ma se lo dico è perché è vero!» E di seguito spiegava che il genio consisteva nel veder le cose in una maniera diretta, e arrivare a ricostruire l’approccio immediato di un bambino. E sconcertava giustamente le persone dando su tutto uno sguardo nuovo (...) Alla fine, [il suo discorso] diventava evidente, era chiaro. Non si avevano più domande da porre, perché tutto era stato spiegato»¹¹.

Testimonia, per contro, un allievo di Leo Strauss che ebbe modo di frequentarlo durante “l’età dell’oro” parigina:

«Ma, con il senno del poi, credo che a dispetto di questa facciata era essenzialmente un uomo che desiderava conoscere, conoscere per amore della conoscenza, indifferente a ogni altra considerazione. Quando parlava di ciò che era veramente importante ai suoi occhi, quest’uomo apparentemente sofisticato diventava infantile e candido, totalmente preso nell’attività del pensiero, tremendamente serio nel suo gioco. Molto di ciò che lo rendeva interessante, nel senso volgare del termine (certi dicevano che la sua vocazione era d’*épater le bourgeois*), non era che un modo di proteggersi dal mondo degli intellettuali e dei professori. In realtà era più colto di chiunque, e il suo sapere era frutto del più duro lavoro. Si sforzava di raggiungere il genere di sapere assoluto che

⁸ A. Kojève, *Diario del filosofo*, cit., p. 103.

⁹ Ibi, p. 14-15.

¹⁰ Partecipante ai Seminari su Hegel tenuti da Kojève dal 1933 al 1939 all’École pratique des Hautes Études.

¹¹ Testimonianza di Denyse Harari, in Daive, *Une vie, une œuvre, Alexandre Kojève, la fin de l’histoire*, trasmissione radiofonica di France-Culture, Bibliothèque Nationale, Paris 11 novembre 1986. Cfr. anche D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l’État, la fin de l’Histoire*, Grasset, Paris 1990, p. 28.

possedeva Hegel, nella misura in cui un tale sapere è ancora possibile. Ma era modesto nel suo studio, e lo perseguiva per se stesso, spinto da un'imperiosa necessità interiore»¹².

Altre due brevi testimonianze bastano per offrire una prima pennellata dell'uomo Kojève¹³ (Mosca 1902–Bruxelles 1968) e del suo itinerario intenso e concretissimo verso la Saggezza. L'amico Edmond Ortigues racconta che quando gli domandò quale fosse per lui il rapporto con la Saggezza egli rispose:

«È la stessa cosa del rapporto dell'uomo con Dio. È la storia delle infelicità di Sofia. Si ricordi che non sono stato io a pubblicare l'*Introduction à la lecture de Hegel*. La pubblicazione è stata fatta da un umorista, Raymond Queneau. Questo punto è molto importante per me. Del resto Queneau ha riassunto la *Fenomenologia dello spirito* scrivendo *Zazie dans le métro*. Zazie era venuta a Parigi per vedere la metropolitana. Ma la sola volta in cui ci andò, s'addormentò e non vide nulla. Ecco il romanzo della saggezza»¹⁴.

E quando si tratta di parlare della sua attività "post-filosofica" nell'amministrazione francese a partire dal 1945 e ai vertici della diplomazia internazionale, Kojève si esprime in questi termini:

«Adoro questo lavoro. Per un intellettuale il successo rappresenta la riuscita. Scrivi un libro e il libro ha successo. Fine. Qui è tutto diverso. Si riesce realmente a fare delle cose. Le ho detto già del piacere che ho provato quando il mio sistema doganale è stato accolto. È una forma di gioco superiore. Si viaggia, si appartiene a una élite internazionale, quella che ha sostituito l'aristocrazia, e le persone che si incontrano non sono certo le ultime arrivate»¹⁵.

In questo senso la vita di Kojève descrive una parabola ascendente e "discendente" che è allo stesso tempo una *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana e post-hegeliana. Una vita che compendia Hegel nel Novecento e il Novecento in Hegel e quindi oltre Hegel. Nell'uomo Kojève mi pare di vedere realizzato un incontro vincente ed incarnato di heideggerismo ed hegelismo. Mi piace definire la sua età dell'oro filosofica parigina come l'inveramento della relazione più riuscita tra il Libro e l'Evento, l'Evento e il Libro. "L'Evento Kojève" ha causato il Libro, l'*Introduction à la*

¹² A. Bloom, *Kojève, le philosophe*, «Commentaire», n. 9, p. 116 (1980). Vedi A. Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon&Schuster, New York 1987 (trad. it. *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano 1988).

¹³ Per una prima caratterizzazione della vita e del pensiero di Alexandre Kojève cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit.; M. Filoni, *Kojève mon ami*, Aragno, Torino 2008; D. Auffret, *Alexandre Kojève*, cit.; e D. Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, PUF, Paris 2005.

¹⁴ E. Ortigues, *Pour l'honneur d'Alexandre Kojève*, «Le Monde», 4 ottobre 1999, p. 17.

¹⁵ G. Lapouge, *Entretien avec Alexandre Kojève*, «La Quinzaine Littéraire», n. 53, p. 20 (1968) (trad. it. *Intervista a Alexandre Kojève*, in Kojève, *Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, p. 242).

*lecture de Hegel*¹⁶; il Libro ha causato l'Evento della stessa filosofia francese della seconda metà del XX° secolo e, per certi aspetti, della storiografia sull'hegelismo francese¹⁷. La concretezza fisica dei luoghi e degli incontri contingenti, inoltre, hanno contribuito ad attualizzare il potenziale in gioco.

Ai Seminari tenutesi presso l'École pratique des hautes études, infatti, erano presenti Jacques Lacan, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Gaston Fessard, Éric Weil, Georges Gurvitch, Roger Caillois, Jean Hyppolite, Raymond Aron, Robert Marjolin e talvolta André Breton. Anche Hannah Arendt e il marito di allora Günther Stern (poi Anders) presero parte a qualche lezione¹⁸.

Giunto, però, alla «domenica della vita che tutto eguaglia»¹⁹ Kojève passa dalla Ragione filosofica alla quiete post-storica e post-hegeliana della diplomazia internazionale; come a voler presiedere alla “fine della storia” concepita come atto amministrativo²⁰.

¹⁶ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947.

¹⁷ Cfr. G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996 e A. Bellantone, *Hegel en France*, vol. 1 e 2, Hermann, Paris 2011. Come ci ricorda M. Filoni a proposito della stato dell'arte su Hegel in Francia e dell'Hegel di Kojève: «Fino a quel momento la Francia era rimasta estranea alla *Hegel-Renaissance* dei primi decenni del secolo. Tanto che, compilando un *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia* per il primo congresso tenutosi a l'Aia nell'aprile 1930, Alexandre Koyré si scusava di non aver molto da dire, poiché a differenza di altri paesi non esisteva in Francia una scuola hegeliana. Giudizio, questo, destinato a mutare rapidamente. I dieci anni successivi cambiarono notevolmente le cose: il punto di vista hegeliano diventa, come scrive Kojève, «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)» (A. Kojève, *Les romans de la sagesse*, «Critique», n. 60, p. 389 (1952) (trad. it. *I romanzi della saggezza*. Raymond Queneau, in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., p. 103). Il «punto di vista hegeliano» è Kojève. La sua lezione su Hegel si immedesima nella lezione di Hegel. Quindi non sono solo i suoi uditori a subirne l'interpretazione, ma anche la generazione successiva che ha preso le mosse da *quell'*Hegel per superarlo, per romperne la tradizione. È la temperie culturale che respira, il più delle volte inconsapevolmente, ciò che Deleuze chiamerà *l'air du temps* che ha iniziato a soffiare con Kojève. Nel 1930 Hegel è il filosofo romantico, l'idealista che si è impossessato del sistema kantiano sbarazzato delle sue incoerenze. Nel 1945 Hegel è il rappresentante della filosofia classica e insieme l'origine di tutto ciò che c'è di nuovo e di moderno nella filosofia. Lo stesso esistenzialismo francese, con il suo più alto e blasonato rappresentante Sartre, deve molto a quest'«aria». Sartre, come del resto Camus, si sono ispirati a Husserl e Heidegger, ma il loro esistenzialismo è ancor più determinato da Hegel, come una crisi interna all'hegelismo. Come si è spesso detto, l'esistenzialismo non è altro che il «disinganno di un hegeliano»»; cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 20.

¹⁸ Cfr. R. Aron, *Mémoires*, Juillard, Paris 1983, p. 94 (trad. it. *Memorie*. 50 anni di riflessione politica, Mondadori, Milano 1984, p. 96). L'elenco completo dei partecipanti al seminario è stato compilato sulla base del «Registro delle iscrizioni» dell'*Annuaire* delle Hautes Études da M. S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twenty-Century France*, Cornell Press, Ithaca-London 1988, pp. 225-27; poi corretto e ampliato da Auffret, *Alexandre Kojève*, cit., p. 238.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, vol. 15, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 130 (trad. it. *Estetica*, 2 voll., Einaudi, Torino 1997, p. 989).

Un appunto giovanile dal titolo “*Capacità, talento, genio*” redatto a Varsavia il 20 giugno 1920 compendia in modo significativo quanto detto finora.

Scrive Kojève:

«Riguardando i miei appunti mi sono imbattuto su quanto scritto riguardo a ispirazione, creazione e lavoro. Mi viene in mente ora che una classificazione analoga può essere applicata non solo alla psicologia dell’individuo creatore, ma anche ai singoli individui da includere in tali categorie. In questo caso al lavoro corrisponderà la capacità, alla creazione il talento e all’ispirazione il genio. E difatti, chi è per noi un uomo capace? Colui che è in grado di svolgere un lavoro compilativo e preparatorio. In altri termini, la capacità è la predisposizione a lavorare in una determinata direzione, non all’elaborazione creativa del materiale né e tanto meno all’ispirazione di una nuova idea. D’altra parte nemmeno l’uomo di talento è capace di ispirazione nel senso in cui io la intendo. Il talento puro è una predisposizione alla creazione di nuovi pensieri su un qualche argomento per tramite dell’elaborazione creativa del materiale a disposizione. Colui che possiede un talento puro non crea un nuovo materiale-idea, bensì rielabora in modo creativo ciò che è già in suo possesso, né è in grado-tra l’altro- di elaborarlo in modo definitivo per tramite di un lavoro assiduo. Di ciò è capace solo colui che ha talento e capacità insieme. La sua capacità, tuttavia, sarà prettamente compilativa ed espositiva, e non propedeutica. Il genio puro è predisposizione all’essere ispirati da nuove idee in un dato ambito. Il genio puro non è capace né di lavoro, né di creazione. Alla genialità, tuttavia, possono combinarsi la capacità al lavoro propedeutico e la predisposizione alla elaborazione creativa dei propri pensieri. Assolutamente impossibile, invece, è la combinazione di genio e capacità di lavoro compilativo e analitico. La persona geniale crea l’idea, quella di talento la elabora, e quella capace o prepara il terreno al genio, oppure analizza nel dettaglio quanto prodotto dal lavoro creativo»²¹.

La lucida tripartizione del concetto di “lavoro” in capacità, talento e genio e l’analisi rigorosa che ne segue sono molto interessanti sia in quanto tali sia rispetto all’opera dello stesso Kojève.

È difficile pensare che l’influsso della fama dello zio inventore dell’arte astratta non sia stato fin da subito operante nelle riflessioni dell’esule russo oltre che nel suo DNA. Che a Kandinsky sia spettata l’ispirazione del genio, del resto, è attestato dalla storia dell’arte contemporanea.

Rispetto a Kojève, invece, l’analisi diviene interessante sia in relazione alla sua interpretazione di Hegel sia – nonostante la storia della filosofia contemporanea non gli abbia ancora potuto rendere pienamente giustizia– rispetto al suo pensiero in quanto tale.

Scrive, giovanissimo, su di sé:

«Ero preda di una soddisfazione, di una felicità e di una sicurezza inesprimibili. È stato un istante di pura ispirazione. L’intero lavoro di riflessione mi è fluito accanto senza che riuscissi a dargli forma, a sistematizzarlo e tanto meno a esprimerlo in modo comprensibile. Ho usato le parole solo come strumento per ricordarmi – poi – il corso dei miei pensieri. Ogni nuovo pensiero nasce in questa maniera. (...) È il tempo della creazione. Qui entro in gioco io in quanto individuo, e la mia volontà

²⁰ Cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 25.

²¹ A. Kojève, *Diario*, cit., p. 47.

crea il pensiero usando il prodotto dell'ispirazione quale materiale e le parole e la logica quale forma e maniera dell'esposizione. In questo modo l'ispirazione non è necessaria solo per una nuova interpretazione, giacché serve una disposizione creativa anche per rielaborarla. Tuttavia, ispirazione e creazione non bastano. Per creare qualcosa di compiuto non bisogna avere paura di lavorare»²².

Queste riflessioni riguardano delle osservazioni rispetto all'intuizione di Kojève inerente il sistema della sua filosofia dell'inesistente che aveva cominciato a elaborare a sedici anni. Sono però significative, a posteriori, se pensiamo agli effetti che la sua interpretazione— per certi aspetti uno stravolgimento— di Hegel ha avuto sulla filosofia e sulla psicanalisi francesi successive.

Un gesto filosofico, quello di Kojève, a cavaliere tra ispirazione, creazione e genio.

Partiamo però dall'inizio.

Nella *Prefazione al Diario del filosofo* del primo ottobre 1920 Kojève dichiara che esso contiene i progetti di scritti futuri che spesso comincia a elaborare fra le pagine; gli abbozzi di questioni e argomenti che gli interessano e sui quali ha intenzione di riflettere, le citazioni tratte dai libri che ha letto, che ritiene interessanti e dei quali intende servirsi: «Per me (...) esso (il diario) ha un grandissimo valore. Per gli scritti che contiene, per i progetti, i materiali e i ricordi qui annotati, e come storia dell'evoluzione del mio pensiero»²³.

Il primo tema accennato e poi ripreso e ampliato successivamente riguarda la filosofia delle religioni e, nello specifico, il buddismo²⁴. Il riferimento è al libro di Beckh "*Buddhismus. Buddha und seine Lehre*"²⁵ e la breve trattazione concerne la differenza tra Oriente e Occidente-nello specifico tra buddismo e filosofia- rispetto alla relazione "verità-menzogna"²⁶. Segue, intervallata solo da alcune poesie, un'interessante sequenza inerente "*La torre della conoscenza*" e un gustoso esperimento mentale operato inscenando un dialogo tra "*Descartes e Buddha*".

Nel primo appunto di Varsavia del 9 luglio 1920²⁷ possiamo affermare di veder comparire per la prima volta il tema del *Saggio* e della *Saggezza* presentato attraverso quella che, *mutatis mutandis*, potremmo definire una parabola.

Racconta, infatti, Kojève che un saggio della Caldea vissuto diverse migliaia di anni prima di Cristo era venerato da tutti. Lui, però, sapeva che la conoscenza della verità tardava ad essere effettiva: «appreso aveva, ormai, l'intera saggezza umana, ogni cosa aveva letto e su ogni cosa aveva meditato; eppure il legame ultimo fra tutto lo scibile—ciò che gli uomini sono usi chiamare

²² Ibi., p. 45-46.

²³ Ibi., p. 3.

²⁴ Ibi., p. 9.

²⁵ H. Beckh, *Buddhismus. Buddha und Seine Lehre (Il buddismo: Buddha e la sua dottrina)*, 2 voll., Berlin-Leipzig 1916.

²⁶ Cfr. anche "*L'etica della menzogna*", *Diario del filosofo*, cit., p. 42.

²⁷ A. Kojève, *Diario del filosofo*, cit., pp. 9-10.

“divino”– sfuggiva ancora alla sua comprensione»²⁸. Pensò allora di rivolgersi alle opere dei saggi che l’avevano preceduto, in particolare a quella di un saggio leggendario e vi lesse: «Lontano lontano, in una terra benedetta, gli dei costruirono una torre. Impervio è il cammino per raggiungerla. Ma colui che vi giungerà, colui che riuscirà a scalarla, vedrà dio, vedrà la verità e ne avrà conoscenza. Ma impervio è il cammino per raggiungere la torre, e pochi sapranno compierlo»²⁹.

Come Kojève racconta intrapresero il cammino con il saggio migliaia di discepoli, ma a causa del duro viaggio solo un discepolo rimase con il maestro e arrivò: quello avido di gloria. «Chi cercava la verità, invece, restò indietro»³⁰. La distinzione qui più o meno inconsciamente stilizzata tra ricerca della gloria e ricerca della verità come due modalità sempre possibili dell’umana tensione verso la saggezza è significativa sia rispetto all’itinerario intellettuale dello stesso Kojève sia rispetto agli sviluppi successivi del suo pensiero. Il discepolo in cerca di gloria, infatti, scenderà dalla torre, spaccherà per sue le verità rivelate udite dal saggio e diventerà famoso tra gli uomini. Il saggio, invece, salirà sulla torre e non farà più ritorno.

Il confronto con il pensiero orientale ritorna immediatamente in quattro pagine di diario scritte nel giugno del 1920 a Varsavia mediante un originale e archetipico escamotage di Kojève inerente un dialogo tra Descartes e Buddha:

«Quel giorno avevo lavorato fino a molto tardi: erano quasi le cinque quando decisi di tirare finalmente il fiato. Ero in biblioteca. La stanza era completamente buia, e la lampada sul tavolo rischiareva soltanto l’angolo di parete a cui era appeso il ritratto di Descartes, oltre che il tavolo stesso, invaso di libri e scartoffie e con, a un angolo, una piccola statuetta in bronzo del Buddha che si stagliava netta sullo sfondo scuro della stanza. (...) Seduto, poggiato allo schienale della sedia, pensavo a quanto già scritto sulle culture d’Oriente e d’Occidente, mentre il mio sguardo continuava a posarsi sugli unici due oggetti illuminati della stanza: il ritratto e la statuetta. (...) Il viso di Descartes aveva come preso vita e rilievo, sulla tela, ed era mia impressione che le sue labbra si muovessero. Lo stesso valeva per la statuetta. (...) Il Buddha aveva preso vita e fissava Descartes con un’impercettibile ombra beffarda sul viso. Tesi l’orecchio e cominciai a cogliere le loro parole. Stavano conversando da un po’, era evidente, giacché le prime frasi che colsi- frasi di Descartes- erano già palasamente stizzite»³¹.

Nel corso di questo dialogo bizzarro Cartesio implora Buddha di trovare un punto d’incontro tra le loro due posizioni inerenti il rapporto tra pensiero ed essere a partire dal *Cogito ergo sum*

²⁸ Ibi, p. 9.

²⁹ Ibi, p. 10.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibi, p.16.

mediante un assioma sul modello di quelli geometrici. Buddha però dissente clamorosamente rispetto alla – secondo l'avversario indiscussa – indubitabilità della “certezza fondamentale” del soggetto.

Obietta, infatti, Buddha: «Lei cerca di dimostrare la realtà del suo Io quale entità pensante partendo dall'idea che il pensiero è la realtà, che è l'essere. Di conseguenza, necessitando di un tale presupposto, l'affermazione “cogito ergo sum” non è un'assioma». Descartes, da parte sua, afferma che, allo stesso tempo, non è possibile affermare che il pensiero coincida con il non-essere, *à la Buddha*, ed utilizza sintetizzandole le argomentazioni della terza meditazione metafisica³² su esistenza e realtà³³ per convincere l'interlocutore.

Seguendo le argomentazioni del dialogo verrebbe da pensare che Kojève abbia voluto inscenare, seppur in modo ironico e dissacrante, una variazione sul tema dell'esperimento mentale cartesiano della seconda meditazione metafisica.

Ad un certo punto, infatti, Descartes incalza stizzito: «Permetta, ma non la seguo più. Le sue riflessioni sono puro sofisma. Davvero intende sostenere che se penso non esisto, o che se esisto non penso?»³⁴.

Seguono alcune obiezioni ed argomentazioni sull'antitesi tra pensiero e pensabile interrotte dallo stesso Kojève che si risveglia dal suo sogno diurno avvenuto nello spazio-tempo di una biblioteca nel tardo pomeriggio: «A quel punto, però, i libri impilati a fianco del tavolo rovinarono a terra con grande fracasso. Lo spavento mi fece sobbalzare dalla sedia; quando mi resi conto di che cosa era accaduto e mi tranquillizzai, tornai a guardare verso il ritratto e la statuetta, ma non potei notare nulla di strano. La statuetta mandava bagliori alla luce della lampada e mi fissava con i suoi occhi vuoti, mentre al posto del loquace Descartes c'era il suo ritratto, con i contorni ben delineati»³⁵.

La tematica del buddismo ritorna immediatamente nel prosieguo del *Diario* e ampiamente ne «*L'athéisme*»³⁶ (1931). L'interesse di Kojève per la filosofia orientale è indubbiamente legato alla problematizzazione e alla terminologia della sua filosofia dell'inesistente; tuttavia la riflessione sul buddismo e quella sulla filosofia delle religioni assumono un'importanza autonoma.

³² Cfr. R. Cartesio, Opere filosofiche, vol. 2, *Meditazioni metafisiche-Obbiezioni e risposte*, Laterza, Roma-Bari 2009.

³³ A questo proposito cfr. anche “*Della limitazione del pensiero nel processo della sua interpretazione ed esposizione*” in A. Kojève, *Diario*, cit., pp. 29-30 dove Kojève sostiene che solo l'essere cogitato è reale e solo in quanto cogitato esiste.

³⁴ A. Kojève, *Diario del filosofo*, cit., p. 19.

³⁵ Ibidem.

³⁶ A. Kojève, *L'athéisme*, Gallimard, Paris 1998. La stesura dell'opera da parte dell'autore risale al 1931, due anni prima dell'inizio dei *Seminari* su Hegel ma è stata pubblicata postuma.

In un appunto redatto a Berlino il 30 luglio 1920 opera un confronto tra i “*Fini ultimi dell’etica cristiana e buddista*”³⁷ che verrà poi ampiamente ripreso e sviluppato ne *L’athéisme*. A questo proposito in una riflessione del 7 marzo 1920 a Minsk racconta: «Le questioni religiose mi hanno sempre interessato, e poiché l’elemento della fede ha un ruolo enorme all’interno della religione, ho molto riflettuto anche al riguardo. Voglio ora stabilire che cos’è la fede in quanto tale e chiarirne il ruolo nella vita religiosa e ideologica dell’umanità»³⁸.

Per certi aspetti sembra che il giovane Kojève, forte del suo ateismo, voglia svolgere un’indagine sulla religione al fine di dimostrarne e svelarne il carattere ideologico.

Già il 15 ottobre dello stesso anno redige nel suo diario la “Scaletta”³⁹ di un Saggio di filosofia della religione che prevede l’analisi del ruolo della religione nella vita (reale) dell’umanità; un’indagine sulla religione dell’individuo, sulla religione come etica (natura della religione), sul ruolo della religione, sulla psicologia della religione e uno schema di sviluppo della religione (pratica) seguito da una conclusione⁴⁰.

Nove anni dopo questo progetto, con qualche variazione, prenderà corpo in un’opera che porterà il titolo de «*L’athéisme*».

Per concludere occorre rilevare che oltre alle note di carattere personale e sentimentale e alle considerazioni sull’arte che inframezzano le riflessioni filosofiche catturano l’occhio del lettore del *Diario del filosofo* alcuni brevi passaggi che anticipano tematiche che poi saranno fedelmente riprese da Kojève nelle opere giovanili così come in quelle lasciate inedite e pubblicate postume.

Rispetto al tema del diritto, per esempio, – a cui Kojève dedicherà un’opera di circa seicento pagine nel 1943 componendo l’*Esquisse d’une phénoménologie du droit*– possiamo leggere:

«Nelle primissime righe del mio diario si trovavano alcune riflessioni sul diritto. «Il diritto è possibilità», esordivo. E qualche giorno dopo tornavo sull’argomento. «Nella vita di una società il diritto è la possibilità che la maggioranza ha di agire». Un pensiero già più preciso e più chiaro, ma altrettanto ingenuo, credo ora. Non sarebbe più semplice dire che il diritto non esiste? Perché ogni possibilità è irreali, e l’irrealità è quanto la distingue da una condizione o azione reale di esistenza. Il diritto è un’idea, e trovo strano che si cerchi di legarlo alla realtà. Ora sostengo che il diritto non esiste, ma a tutt’oggi non riesco a mettere insieme una definizione migliore del diritto di quella annotata sul mio diario»⁴¹.

³⁷ A. Kojève, *Diario del filosofo*, cit., p. 53.

³⁸ *Ibi.*, p. 53.

³⁹ *Ibi.*, p. 109.

⁴⁰ *Ibi.*, pp. 109-111.

⁴¹ *Ibi.*, p. 25.

Analogamente sono abbozzate riflessioni sulla matematica e la filosofia della matematica, sulla fisica, sulle nozioni di spazio e tempo e sulla differenza tra Kant e Einstein che saranno puntualmente riprese in testi maggiori come *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*⁴² e *Kant*⁴³.

Scrive il 9 novembre 1920: «Negli ultimi tempi sto studiando la matematica. In questo momento sto leggendo il libro di Spengler sulla fine della cultura occidentale⁴⁴. Dedicò un ampio spazio alla matematica. Sono ormai certo che il mutamento di contenuto dei principi del pensiero filosofico implicherà il mutamento dei principi per la comprensione della matematica. Del resto la matematica altro non è che una simbolizzazione del pensiero puro. Non arrivo, certamente, a sostenere che il mio sistema creerà una matematica nuova, ma è possibile che dopo di me la matematica subirà una svolta analoga a quella che subì nell'antichità classica agli albori della cultura occidentale. Non so se sarò in grado, né se sarà il caso che mi occupi personalmente di incarnare i miei pensieri in formule matematiche. Se così non fosse, potrà pensarci qualunque altro filosofo dopo di me»⁴⁵.

Queste considerazioni sono importanti per gettare luce sulla matrice scientifica da cui è nato il pensiero di Kojève portandolo, inoltre, ad un primo lavoro di trecento dense pagine sulla fisica e sui mutamenti del pensiero derivanti dalla teoria della relatività e dalla fisica quantistica.

Scrive ancora al pittore Wassili Kandinsky il 3 febbraio 1929, quindi nove anni dopo la nota del *Diario*: «J'ai écrit quelque chose, mais je n'ai rien publié. Ce n'est pas la peine pour l'instant. Maintenant, je m'occupe surtout d'étudier les mathématiques, auparavant j'étudiais la philosophie orientale. Tout ça, bien sûr, étant le moyen dont le but est un "système" philosophique»⁴⁶.

A questo proposito sono molto interessanti anche le ultime pagine del *Diario* dove Kojève, oltre che al significato del differenziale ispirato a Natorp e, per l'esattezza, a *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*⁴⁷, fa riferimento al Seminario su Kant che aveva frequentato con Heinrich Maier⁴⁸ a Heidelberg e Berlino.

⁴² A. Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Librairie Générale Française, Paris 1990.

⁴³ A. Kojève, *Kant*, Gallimard, Paris 1973.

⁴⁴ Qui Kojève si riferisce a Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1922).

⁴⁵ A. Kojève, *Diario*, cit., p. 81; cfr. anche pp. 90-91.

⁴⁶ Cfr. «Deux lettres inédites à Kandinsky», tradotte dal russo da Nina Ivanov e Nina Kousnetzoff, in *Album de l'Exposition Kandisky*, Centre Georges Pompidou, Musée national d'art moderne, 1984, pp. 64 sq.

⁴⁷ Cfr. Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1910.

⁴⁸ Heinrich Maier è un filosofo neokantiano, influente docente a Heidelberg e poi dal 1922 a Berlino. Fu docente di Kojève. Il giovane russo, come risulta dai suoi appunti conservati presso il fondo «Papiers Alexandre Kojève» della Bibliothèque Nationale de France di Parigi, ha seguito a Heidelberg due corsi di Maier su Kant: il primo nel semestre estivo 1921 dedicato a «Freiheit und

Nelle pagine del 10 e del 18 gennaio 1923 troviamo rispettivamente gli appunti seguenti:

«*Einstein e Kant*: (Maier. Seminario [...]).

Per Kant era importante mostrare l'apriorità e il carattere intuitivo dello spazio. Quindi si deve differenziare lo spazio come intuizione a priori dal concetto di spazio. Lo spazio di Einstein è, come quello euclideo (kantiano), una pura forma dell'intuizione, pur trattandosi di un concetto diverso dal concetto di spazio di Euclide»⁴⁹.

E ancora:

«*Seminario di Maier* ([...])

Affermazione di Minkowski: Spazio e tempo non sono scindibili l'uno dall'altro, e sono reali solo in quanto unità.

Obiezione di Maier: Ciò può senza dubbio valere per la realtà fisica, ma per quella psichica è sufficiente il tempo in quanto tale.

Mia replica all'obiezione di Maier: Siccome la vita psichica è assoggettata al tempo solamente in quanto fenomeno, e dato che il tempo è possibile come fenomeno solamente nello spazio, questa obiezione risulta infondata.

Soluzione della questione: ?»⁵⁰.

Queste notazioni possono sembrare solo dei fogli sparsi; in realtà, però, consentono di ricostruire in tutta la sua concretezza la genesi e gli sviluppi del pensiero kojéviano nella sua singolarità e interezza.

L'interesse per la matematica e i corsi su Kant di Maier hanno, infatti, certamente influenzato la stesura de «*L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*» che ci accingiamo ad analizzare e l'idea di tradurre in matematica la propria filosofia è figlia di un nuovo tempo dello spirito che si è affacciato per la prima volta alle porte dell'umanità alla soglia del Novecento grazie, in ultima istanza, all'impresa intellettuale di un solo uomo: Albert Einstein.

Notwendigkeit (Kant)»; il secondo nel semestre estivo 1922 dedicato a «Einführung in die Erkenntnistheorie und Metaphysik». L'ultima pagina del *Diario del filosofo* riporta inoltre una lettera di Kojève allo "Stimatissimo Professore" con delle domande sulla nozione di bellezza e di bellezza aderente che fanno riferimento al corso su Kant e la *Critica del giudizio* del semestre invernale 1922-1923 tenuto presso l'Università di Berlino. Seguirà inoltre il corso su «Kant und die Philosophie von Kant bis zur Gegenwart» (semestre invernale 1923-1924), del quale Kojève redige anche due quaderni di appunti (fra l'1-11-1923 e il 19-2-1924) e una relazione scritta. Un riferimento a Kant e a Hermann Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner, Leipzig 1907 si trova invece a p. 132 del *Diario*. Per un approfondimento su kantismo e neokantismo e sul kantismo di Kojève cfr. il *Capitolo secondo* di questo lavoro.

⁴⁹ A. Kojève, *Diario del filosofo*, cit., p. 130.

⁵⁰ *Ibi.*, p. 131.

II. L'IDEA di DETERMINISMO nella FISICA CLASSICA e MODERNA

«Il faudra de tout façon admettre que l'apparition de la théorie quantique marque un point important dans l'histoire de la science digne de l'étude de l'historien et du philosophe»⁵¹

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

La domanda fondamentale, giustificata dal testo di Kojève, e allo stesso tempo implicante una potenza teorica considerevole e una scelta ermeneutica decisiva rispetto a una reinterpretazione dell'autore muove dall'*Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*⁵² passa attraverso l'*Athéisme* e il *Kant* e arriva fino alla formulazione kojéviana della nozione di desiderio tra filosofia e psicoanalisi.

La esplichiamo nella maniera seguente: è possibile associare la rivoluzione quantistica in fisica alla rivoluzione freudiana considerando che la determinazione relativa della realtà fisica implica e presuppone l'esistenza di un inconscio psichico?

In secondo luogo: in che misura il concetto di *legalité*⁵³ che Kojève adopera nella sua trattazione di fisica mutuandolo dalla disciplina andrà a condizionare la sua formulazione di legge e di diritto nell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*?

Alla luce della centralità che l'idea di determinismo in quanto legalismo assume nell'elaborazione del sistema kojéviano non risulta un anacronismo rinvenire già in quest'opera le matrici e la genealogia delle sue concezioni di desiderio e legge e scorgervi un'analogia con la centralità che determinismo e scienza giocano nel pensiero freudiano.

Nell'*idée du déterminisme*⁵⁴ (1932) non compare ancora la nozione di soggetto né di determinazione assoluta; tuttavia risulta interessante chiedersi che cosa apporti la riflessione

⁵¹ A. Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, cit., p. 38.

⁵² Per la riflessione di Kojève sulla scienza cfr. anche A. Kojève, *L'origine chrétienne de la science moderne*, in *Mélanges Alexandre Koyré*, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, vol. 2, *L'aventure de l'esprit*, Hermann, Paris 1964; trad. it. *L'origine cristiana della scienza moderna*, in *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004, pp. 125-138 e A. Kojève, *Boîte IX, Écrits sur la science*; Fondo «Alexandre Kojève»; Dipartimento dei Manoscritti della Biblioteca Nazionale di Francia.

⁵³ Per legalità delle scienze fisiche si intende la conformità alle leggi fisiche, naturali, matematiche, ecc., per cui si parla di legalità fisica, naturale, matematica, ecc.

epistemologica di Kojève alla questione del «determinismo sociale», cioè dire, al rapporto condizione/libertà nelle società umane complesse confrontate alla materialità fisica della natura.

In questo senso la riflessione kojéviana, analizzando la fisica come modello per il diritto, potrebbe inserirsi nel recente dibattito sul fisicalismo in filosofia del diritto: basti pensare all'epistemologia "fisicalista" di Bin, alla corrispondenza tra teoria kelseniana delle fonti del diritto e approccio newtoniano, al confronto tra la meccanica quantistica e la teoria delle stringhe con il linguaggio dell'interpretazione giuridica; al diritto inteso come modello per le scienze naturali da continentali e positivisti giuridici analitici⁵⁵.

La non estraneità di Kojève alla fisica quantistica, inoltre, facilita le cose su diversi fronti: sia rispetto al dibattito appena citato, sia in relazione al confronto con la psicanalisi: per la nozione di legge, di desiderio, per la relazione tra desiderio e legge e per la teoria del soggetto sottesa al nesso tra i termini oggetto di analisi monografica del presente lavoro.

Descriverei inoltre l'idea chiave sottesa alla mia proposta con un'equazione di proporzionalità secondo la quale la filosofia cartesiana (nello specifico il *Cogito ergo sum*) sta alla fisica classica come la rivoluzione psicanalitica (nello specifico il *Wo Es war, soll Ich werden*= Dove era l'Es deve subentrare l'Io di Freud) sta alla fisica quantistica:

Cogito ergo sum: fisica classica= Wo Es war, soll Ich werden: fisica quantistica.

Sappiamo infatti che il determinismo rigoroso della meccanica newtoniana ha come base filosofica la fondamentale divisione tra l'Io e il mondo introdotta da Cartesio. Ed è il fisico F. Capra a confermare la mia ipotesi di parallelismo con la scoperta freudiana dell'inconscio facendo riferimento alla comparsa di un conflitto tra volontà cosciente e istinti volontari conseguente alla certezza fondamentale su cui poggia il sistema cartesiano e il conseguente dualismo mente-corpo che ne deriva. Scrive infatti: «La famosa frase di Cartesio *Cogito ergo sum* ha portato l'uomo occidentale a identificarsi con la propria mente invece che con l'intero organismo. Come conseguenza della separazione cartesiana, l'uomo è consapevole di se stesso, nella maggior parte dei casi, come un io isolato che vive «all'interno» del proprio corpo. La mente è stata divisa dal

⁵⁴ Quest'opera in realtà corrisponderebbe alla tesi di dottorato parigina mai discussa da Kojève. Rispetto alla datazione gli studiosi oscillano tra il 1931 e il 1932. Personalmente mi sembra più plausibile la data del 1932, così come riporta il curatore dell'edizione del testo. Averla scritta nel 1931 vorrebbe dire, infatti, averla redatta in contemporanea all'*Athéisme*. Ciò non toglie che la vicinanza nella redazione delle due opere è stringente e non si può certo escludere a priori la sincronicità nello scriverle del giovane Kojève.

⁵⁵ Cfr. R. Bin, *A discrezione del giudice. Ordine e disordine. Una prospettiva quantistica*, Franco Angeli, Milano 2013; e F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 232.

corpo e ha ricevuto il compito superfluo di controllarlo; ciò ha provocato la comparsa di un conflitto tra volontà cosciente e istinti involontari»⁵⁶.

Allo stesso modo siamo a conoscenza del fatto che alcuni eventi intercettati dalla psicoanalisi sono descritti da precise equazioni quantistiche. Come sottolinea il fisico E. Del Giudice rispetto all'identità tra eventi sincronici junghiani e paradosso EPR: «Gli oggetti interagenti tra di loro attraverso il vuoto quantistico non sono connettabili in modo causale. Questa proprietà è stata simultaneamente percepita dal fisico Albert Einstein e dallo psicologo analitico C.G. Jung, sia pure nel dialogo serrato avuto con il fisico Wolfgang Pauli. Einstein pubblicò nel 1935, assieme ai suoi collaboratori Podolsky e Rosen un articolo in cui esponeva una conseguenza paradossale della fisica quantistica, ormai nota dal nome degli autori come paradosso EPR⁵⁷. (...) Si trova ad aver elaborato un esperimento ideale in accordo rigoroso con le leggi della fisica quantistica la cui conseguenza è la comparsa di un'interazione a distanza non causale, perché istantanea ed avvenuta attraverso il vuoto. Questo paradosso, che per la prima volta nell'ambito della fisica teorica mostrava l'esistenza di interazioni attraverso il vuoto quantistico che sfidavano il principio di causalità, risultò così ripugnante al suo autore da indurlo a concludere che la fisica quantistica non poteva assolutamente essere la teoria giusta della natura perché violava quello che per Einstein era un principio irrinunciabile, cioè che la realtà fisica fosse un insieme di eventi localizzabili nello spazio e nel tempo tra i quali le sole interazioni possibili dovevano obbedire al principio di causalità»⁵⁸.

Da queste considerazioni su Einstein si può ben cogliere lo *Zeitgeist* che portò il giovane Kojève all'intelligente scelta di dedicare il suo saggio di fisica al concetto di determinismo: era infatti già a conoscenza della perturbante scoperta della nuova fisica che faceva vertiginosamente crollare la validità del principio di causalità con conseguenze filosofiche considerevoli.

In questo senso il titolo scelto per il suo saggio, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, è tutto un programma. È esattamente l'unico gesto filosofico possibile dopo l'urto irreversibile che la fisica quantistica ha inflitto alla validità del nesso causale. Vi è dunque la necessità di confrontare il prima e il dopo di fronte all'evidenza di un mutamento di paradigma epocale.

Proprio in quest'ottica credo, inoltre, che il monito che Kojève lancia, forse scherzosamente, verso la fine del suo *Diario* rispetto al fatto che qualche filosofo dopo di lui tradurrà la sua filosofia

⁵⁶ F. Capra, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1972, p. 24.

⁵⁷ Paradosso EPR dai nomi dei tre fisici a cui deve la paternità: Einstein, Podolsky e Rosen.

⁵⁸ E. Del Giudice, *Una via quantistica alla teoria dei sistemi*, in L. Urbani Ulivi (a cura di), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 53-54.

in una nuova matematica e l'equazione che pone tra la sua filosofia e la fisica di Einstein debbano essere rivalutate e prese sul serio.

Resta, inoltre, da mettere in rilievo che Kojève anticiperà anche le intuizioni dei fisici degli anni Settanta del Novecento che riscontrano un'identità relazionale tra fisica moderna, buddismo e filosofie orientali come dimostra la sua attenzione all'indagine di queste matrici di pensiero nel *Diario del filosofo* e nell'*Athéisme*.

Queste tesi vanno, allora, a costituire il primo nucleo teorico della mia proposta in quanto chiave di lettura filosofica dell'autore; implicando, allo stesso tempo, come corollario, la tesi della centralità del «Kant» nel pensiero del filosofo russo.

Che quest'opera per certi aspetti monumentale e assolutamente coerente di formulazione teorica nel *Diario*, nell'*Athéisme* e nell'*Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* fosse già compiuta in tutta la sua potenza un anno prima dell'inizio dei *Seminari* su Hegel non può che avere un impatto ermeneutico considerevole rispetto alla restituzione della filosofia dell'autore.

Proprio da questa analisi deriva, inoltre, la mia tesi dell'importanza del Kant nel sistema filosofico kojéviano.

Procediamo, allora, all'analisi del saggio di filosofia della fisica.

Nei *Remarques préliminaires* all'*idée du déterminisme* Kojève esordisce così:

«L'idée du déterminisme physique dans le sens large du terme implique entre autres l'idée de la causalité, qui a de tout temps été et est encore un sujet de discussions entre philosophes et savants, discussions au cours desquelles les opinions les plus variées ont été émises. Or, nous ne prendrons pas part à cette discussion, et nous ne chercherons ni à déterminer la notion de causalité (\neq légalité) qui soit conforme à l'«esprit» de la physique classique, ni à résoudre la question de savoir si cette notion n'a vraiment plus de place à l'intérieur de la physique moderne, comme certains le prétendent. En parlant de «déterminisme» ce n'est pas de la notion de causalité proprement dite mais de celle de *légalité* que nous aurons principalement à nous occuper dans la suite»⁵⁹.

Kojève si ferma all'interpretazione legalista in fisica innanzitutto perché vuole semplificare e limitare l'oggetto del suo studio. In secondo luogo perché non è la fisica classica in quanto tale che gli interessa; ma solo la sua opposizione alla fisica moderna. Le critiche che quest'ultima apporta alla fisica classica, secondo Kojève, non vertono tanto sull'idea di causalità quanto, piuttosto, su quella di “*legalité*” del determinismo classico.

L'autore, ben inteso, non vuole affermare che la fisica moderna abbia completamente abbandonato l'idea dell'esplicazione causale e che operi descrizioni puramente legaliste; né che la

⁵⁹ A. Kojève, *L'idée du déterminisme*, cit., pp. 27-28.

fisica oggi sia più conforme allo schema positivista di quanto non fosse la fisica classica. Più semplicemente si propone di studiare l'opposizione tra l'idea moderna di determinismo e l'idea classica non come opposizione tra legalismo e causalismo (o tra due tipi differenti di causalismo); ma come un'opposizione tra due modi differenti di concepire il principio di "legalité" o determinismo fisico.

Limitando deliberatamente il suo proposito alla nozione di "legalité" all'interno di quella di "causalité", mostra che non è la teoria della Relatività di Einstein che ha fatto uscire la scienza fisica dalle categorie mentali dello spirito classico di cui Laplace aveva, a suo tempo, formulato il principio regolatore, ma l'ipotesi del quanto d'azione introdotta da Planck che ha avuto per conseguenza di rendere impraticabile il postulato dell'universalità e della verificabilità sperimentale della causalità classica.

Le domande «filosofiche» che Kojève sottende alle sue indagini sono le seguenti: le idee moderne che ci proponiamo di analizzare sono sintomo dell'apparizione di uno «spirito» nuovo; del cominciamento di un periodo nuovo della fisica? Oppure sono delle teorie accidentali, provvisorie, destinate a sparire presto dalla scienza senza lasciare traccia durabile? Ancora: abbiamo il diritto di opporre, come dei nuovi fisici, delle teorie vecchie di qualche anno appena, alla fisica classica, con cui la storia si confronta da secoli? L'importanza delle differenze tra i due sistemi è sufficiente a giustificare una tale opposizione? Non sarebbe forse meglio parlare di una nuova tappa d'evoluzione della fisica classica tout court?

Kojève ammette che sarà solo la storia della scienza futura che potrà donare una risposta alla prima questione e che lui stesso non ha certamente la pretesa di predire la direzione dell'evoluzione della fisica. L'intento, piuttosto, è di mostrare che non ci sono ragioni «filosofiche» a priori che possano spingerci a accettare o rigettare le nuove teorie, e che è dunque alla scienza fisica in quanto tale che spetta il diritto di determinarlo. Da parte sua il giovane filosofo russo sottomette le nuove teorie all'analisi così come vengono presentate, senza pronunciarsi né sulla loro verità «oggettiva», né sul ruolo che sono destinate a giocare nella scienza dell'avvenire.

È d'accordo nel chiamare «classica» la fisica di Galileo, Newton e Maxwell; ossia la fisica che si è costituita nel corso del XVI, XVII, XVIII, XIX e XX secolo, e che ha acquisito intorno al 1900 una forma definitiva. Dal punto di vista cronologico, la «fisica moderna» che vi contrapponiamo è la fisica del Novecento. Ma, ben inteso, non è in un senso puramente cronologico che questo termine è impiegato. Coloro che oppongono la fisica del nostro secolo⁶⁰ alla fisica classica lo fanno perché credono che la scienza contemporanea è animata da uno «spirito» nuovo, che è evoluto in una direzione differente rispetto a quella in cui si era effettuata l'evoluzione anteriore. Il sentimento

⁶⁰ Ricordiamo che Kojève scrive nel 1932.

d'assistere o di collaborare alla nascita di una fisica nuova appare molto presto tra i fisici del primo Novecento e va ad accentuarsi nella misura in cui le nuove teorie progrediscono.

Kojève fa riferimento ad un manuale del 1923 molto conosciuto in Germania in quegli anni, *Lehrbuch der Physik*⁶¹, che oppone alla fisica «classica» (Newton-Maxwell) una fisica nuova sotto il nome di «LEP-Physik». «LEP» sta per Lorentz, Einstein, Planck. Era nelle teorie dell'elettrone, della Relatività e dei quanti che si credeva allora di trovare il nuovo, il «non classico». Già nove anni dopo – quando scrive Kojève – questa definizione di «fisica moderna» non può più essere accettata, e delle tre teorie menzionate solo la terza è considerata come essenzialmente differente dalle teorie classiche. La fisica moderna è, per così dire, una «P-Physik», la fisica di Planck, la fisica della teoria dei quanti.

Scriva Kojève:

«Le monde atomique n'est pas un monde particulier qui existerait à côté, et indépendamment, des autres «mondes» physiques (macroscopique); il est le monde tout court, le seul qui ait droit à une signification vraiment objective. Ainsi, si nous admettons que l'«esprit» de l'atomistique moderne diffère radicalement de l'«esprit» de la physique classique, et si nous supposons que cette atomistique sera acceptée d'*emblée* par la science de l'avenir, nous ne pouvons pas dire qu'une théorie nouvelle soit venue s'ajouter aux anciennes; nous *devons* constater que la physique classique a cédé sa place à une physique nouvelle, que nous avons appelé «physique moderne» et pour laquelle le nom de «physique quantique» est tout indiqué»⁶².

Bisogna, in secondo luogo, assolutamente ammettere, secondo il filosofo russo, che l'apparizione della teoria quantistica marca un punto importante nella storia della scienza degna dello studio dello storico e del filosofo. Da parte mia mi permetto di aggiungere, a posteriori, anche dello studio dello psicanalista; come proverò a dimostrare nel corso di questo lavoro.

Kojève precisa di aver scelto per tema del suo studio il problema del determinismo non perché gli appare come il più importante; ma, piuttosto, perché il problema è in quegli anni il più dibattuto e perché gli sembra il più facilmente accessibile. Consente, inoltre, al testo di diventare un'introduzione all'analisi filosofica del carattere della fisica moderna, e della portata ontologica delle idee che questa fisica ha aggiornato.

Abbandoniamo, ora, però, per un momento il testo dell'autore per procedere ad un breve *excursus* sulla storia della fisica moderna.

Sono esattamente i primi tre decenni del Novecento che cambiarono radicalmente la storia della fisica e l'intero suo sistema; e Kojève scrive nel 1932.

⁶¹ Griemsehl, *Lehrbuch der Physik*, Leipzig-Berlin, 1923.

⁶² A. Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, cit., pp. 37-38.

Due sviluppi verificatisi separatamente – quello della teoria della relatività e quello della fisica atomica – infransero tutti i più importanti elementi della concezione newtoniana del mondo: la nozione di spazio e di tempo assoluti e quella di particelle solide elementari, la natura strettamente causale dei fenomeni fisici e l'ideale di una descrizione oggettiva della natura.

Heisenberg scrisse: «La violenta reazione ai recenti sviluppi della fisica moderna può essere compresa soltanto se ci si rende conto che questa volta hanno cominciato a cedere i fondamenti stessi della fisica; e che questo movimento ha prodotto la sensazione che sarebbe stata tagliata la base su cui poggiava la scienza»⁶³.

Einstein analogamente quando venne a contatto con la nuova realtà della fisica atomica confessò nella sua autobiografia: «Tutti i miei tentativi di adattare i fondamenti teorici della fisica a queste (nuove) acquisizioni fallirono completamente. Era come se ci fosse mancata la terra sotto i piedi, e non si vedesse da nessuna parte un punto fermo su cui poter costruire»⁶⁴.

L'intera esperienza che si aveva del mondo cominciò a cambiare e descriverla tenendo sullo sfondo la fisica classica ci consente di tracciarne un quadro preliminare.

Sappiamo infatti che agli inizi del XX secolo la concezione meccanicistica classica fu abbandonata a causa delle due teorie fondamentali della fisica moderna: la meccanica quantistica e la teoria della relatività. Esse ci costrinsero ad adottare una concezione olistica e organicistica della natura.

Scrivendo W. Heisenberg: «È probabilmente vero in linea di massima che nella storia del pensiero umano gli sviluppi più fruttuosi si verificano spesso ai punti d'interferenza tra due diverse linee di pensiero. Queste linee possono avere le loro radici in parti assolutamente diverse della cultura umana, in tempi diversi e in ambienti culturali diversi o di diverse tradizioni religiose; perciò, se esse realmente s'incontrano, cioè, se vengono a trovarsi in rapporti sufficientemente stretti da dare origine a un'effettiva interazione, si può allora sperare che possano seguirne nuovi e interessanti sviluppi»⁶⁵.

La scelta della citazione non è casuale; è infatti interessante che un'indicazione metodologica simile venga offerta proprio da uno dei fondatori della meccanica quantistica, premio Nobel per la fisica nel 1932.

Vediamo, allora, perché parlo propriamente di una “indicazione metodologica” fornitaci da Heisenberg; perché metto in rilievo che il suggerimento venga specificamente da un teorico della nuova fisica e perché tutto ciò risulta rilevante rispetto a Kojève.

⁶³ W. Heisenberg, *Fisica e Filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 167.

⁶⁴ P. A. Schilpp (a cura di), *Albert Einstein scienziato e filosofo*, Boringhieri, Torino 1958, p. 25.

⁶⁵ W. Heisenberg, *Fisica e Filosofia*, cit., p. 74.

La meccanica quantistica asserisce che a livello subatomico gli oggetti materiali solidi della fisica classica si dissolvono in configurazioni di onde di probabilità e queste configurazioni in definitiva non rappresentano probabilità di cose, ma piuttosto probabilità di interconnessioni.

Come spiega F. Capra: «la meccanica quantistica rivela (...) una fondamentale unità dell'universo: mostra che non possiamo scomporre il mondo in unità minime dotate di esistenza indipendente. Per quanto ci addentriamo nella materia, la natura non ci rivela la presenza di nessun «mattone fondamentale» isolato, ma ci appare piuttosto come una complessa rete di relazioni tra le varie parti del tutto»⁶⁶.

Alla luce di questa scoperta il mutamento di paradigma epistemologico va a toccare il cuore stesso del pensare svelandone la radice comune e sottesa a tutte le discipline del sapere: la relazionalità originaria originante le diverse matrici della conoscenza.

In quest'ottica la poliedricità della riflessione kojèviana è esattamente l'inveramento di questa realtà: esperienza di chi ha attinto direttamente a questa radice. Il «genio irregolare ancora poco conosciuto»⁶⁷ potrebbe essere esattamente la manifestazione di questa realtà quantistica e questo spiega, a mio avviso, l'influenza - che trovo sempre più determinante - che l'interpretazione kojèvana (e relazionale) di Hegel ebbe su un'altra disciplina, costitutivamente anti-filosofica, come la psicoanalisi.

Proprio la storia della scienza ci offre un antecedente interessante - ormai un classico - di questa verità quantistica: ovvero la relazione tra il fisico teorico premio Nobel e figlio spirituale di Einstein Wolfgang Pauli e lo psicoanalista Carl Gustav Jung⁶⁸.

Pauli è stato uno dei maggiori fisici teorici del secolo scorso vincitore del premio Nobel nel 1945 per il principio di esclusione, poi alla base dell'entanglement quantistico. Allo stesso tempo fu paziente e discepolo di Jung, proprio nello spirito transdisciplinare che anima la psicologia analitica.

A poco più di vent'anni consegnò un manoscritto sulla teoria della relatività che fu pubblicato dall'Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften, generando in Albert Einstein il seguente commento: «Chiunque studiasse questo lavoro, non potrebbe credere che lo stesso sia stato scritto da un uomo di soli ventuno anni. Non so cosa ammirare di più: la comprensione psicologica dell'evoluzione delle idee, l'accuratezza delle deduzioni matematiche, la profonda intuizione, la

⁶⁶ F. Capra, *Il Tao della fisica*, cit., p. 81.

⁶⁷ Cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., Quarto di copertina.

⁶⁸ Cfr. A. Sparzani (a cura di), *Il carteggio Jung e Pauli*, Moretti&Vitali, Bergamo 2016.

capacità di presentazione del lavoro con sistematica lucidità, la completezza fattuale o l'infallibilità critica»⁶⁹.

Insieme a Bohr, Heisenberg e Dirac fece parte dei pionieri che entrarono nello spirito della fisica quantistica. Allo stesso tempo dal 1930 al 1934 effettuò un'analisi con Jung. Tuttavia i suoi sogni risultarono così interessanti che lo psicanalista svizzero gli chiese di restare in contatto anche in seguito al termine dell'analisi e di continuare a trascriverli.

Racconta F. Marzocca:

«La psicologia dell'inconscio e la moderna fisica quantistica hanno introdotto - indipendentemente l'una dall'altra - nuovi concetti con notevoli e particolarmente coincidenti modalità. Le relazioni corrispondenti tra le due discipline hanno formato il nucleo del dialogo Jung-Pauli. A differenza dei suoi colleghi scienziati, Pauli cercò di interpretare la rivoluzione scientifica - introdotta dalla teoria della relatività e dalla teoria dei quanti - non soltanto da una prospettiva filosofica, ma anche e soprattutto da una visione psicologica del fenomeno. Dall'altro lato - a differenza dei colleghi psicologi - Jung ha ricercato con determinazione una base oggettiva che la moderna fisica avrebbe potuto fornire al suo modello di psiche. Nel 1953, Pauli scrisse a Jung: "Così come la fisica si impegna per essere completa, la vostra psicologia analitica brama per una casa"⁷⁰»⁷¹.

La peculiarità dell'interazione scientifica tra Jung e Pauli fu quella di indagare la relazione materia e psiche in termini anti-cartesiani.

Il punto interessante della questione, a mio avviso, è che da tutte le considerazioni e gli studi di fisica quantistica si deduce un principio filosofico cardine traducibile nella massima filosofica per cui *il pensiero crea la realtà*. È stato infatti dimostrato come l'osservatore influenzi il fascio di relazioni costitutivo della realtà non essendovi né esterno né estraneo.

Il passaggio ulteriore che si può compiere grazie anche al contributo di Jung e Pauli è quello di ammettere che il pensiero che influenza la realtà non è però il pensiero razionale e cosciente; quanto piuttosto l'inconscio. Semplificando si potrebbe descrivere questo fenomeno asserendo che la fisica quantistica è la fisica dell'inconscio.

«E ciò mi porta», conferma Pauli a Jung, «a paragonare le teorie della Fisica quantistica, al Suo principio della Sincronicità, per il quale, i fenomeni naturali, sfuggono a causalismi, o a criteri statistici, per essere ordinati dagli archetipi. Fino a poco tempo fa, in Fisica, causalismo e statistica, in un certo modo, garantivano, se si può dire, la ripetibilità del fenomeno; perché il fenomeno

⁶⁹ H. Artmispacher, *The hidden side of Wolfgang Pauli*, in *Journal of consciousness studies*, vol. 2, 1996, p. 55.

⁷⁰ W. Pauli, Lettera a Jung del 27 maggio 1953, in A. Sparzani (a cura di), *Il carteggio Jung e Pauli*, cit., p. 27.

⁷¹ F. Marzocca (a cura di), *L'incontro tra lo psicanalista Jung e il fisico Pauli*, in linea.

irripetibile era da ritenersi, “scientificamente”, non valido. Ma c’è una cosa, adesso, si è visto, che non si può riprodurre: la condizione psichica dell’osservante, la cui influenza sul fenomeno stesso, non può, in realtà, essere eliminata. Essa è, per definirla, una “variante statistica”, che renderebbe, di fatto, i fenomeni irripetibili»⁷².

In questo quadro la sincronicità - potremmo a nostra volta dire in termini junghiani - tra la rivoluzione psicanalitica e la rivoluzione scientifica avvenuta per mezzo della teoria della relatività e della meccanica quantistica acquisiscono un rilievo notevole sia in quanto tali sia rispetto al pensiero di Kojève, implicando serie conseguenze filosofiche.

Torniamo però al testo.

Dopo i *Remarques préliminaires* Kojève tratta l’*idée du déterminisme dans la physique classique*. Passando per Laplace, Kant⁷³, Plank⁷⁴ e Schlick⁷⁵ analizza la nozione di determinismo causale evidenziando che il suo oggetto è “il mondo preso nel suo insieme” come un *sistema fisico unico, strettamente isolato*.

È la celebre formula di Laplace che per Kojève esprime al meglio l’idea della fisica tradizionale: «Une Intelligence qui, pour un moment donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si par ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ses données à l’analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l’univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l’avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux».

La fisica classica ammette dunque quella che Kojève definisce “una struttura causale”: è infatti possibile stabilire, in principio, le leggi o equazioni differenziali che permettono di dedurre in maniera univoca la storia del mondo. L’Intelligenza di Laplace, tuttavia, può fare delle previsioni in rapporto al *tempo* ma non allo *spazio*. In secondo luogo la struttura causale non ammette le azioni «a distanza» nel tempo: se il passato agisce sul futuro, non può farlo se non passando per la mediazione del presente. Gli eventi dell’elemento tempo *dt*, di conseguenza, sono determinati unicamente dagli eventi dell’elemento che li precede «immediatamente».

⁷² W. Pauli, *Lettera a Jung del 24 novembre 1950*, in A. Sparzani (a cura di), *Il carteggio Jung e Pauli*, cit., p. 38.

⁷³ Scrive Kojève: «Pour exprimer ce principe on pourrait se servir par exemple de l’expression de Kant: «Tout ce qui s’effectue (*geschiet*) présuppose quelque chose à quoi (*worauf*) ceci succède selon une règle». (Pour plus de précision il aurait seulement fallu dire: «selon une règle *univoque*», et c’est ce que Kant avait effectivement en vue)», *L’idée du déterminisme*, cit., p. 44.

⁷⁴ ««Pensée scientifique»- écrivait par exemple Planck encore en 1923 -, n’est rien d’autre que «pensée causale»», *L’idée du déterminisme*, cit., 43.

⁷⁵ «De même Moritz Schlick, un représentant bien connu de la philosophie scientifique allemande, affirmait (en 1920) que la validité du principe de causalité est la condition sine qua non de la connaissance de la nature», *L’idée du déterminisme*, cit., p. 43-44.

Dunque, se non nel caso di un esperimento assolutamente esatto, il postulato dell'esistenza di una struttura causale non è né evidente *a priori* né assicurato dall'esperienza. Potremmo avere un mondo iper-causale così come un mondo assolutamente non causale.

A questo punto Kojève a partire da alcune considerazioni sull'Intelligenza di Laplace introduce la nozione di *soggetto* cosciente analizzandola in rapporto all'*uomo* in quanto fisico.

Nota infatti che Laplace aveva introdotto nella sua formula la nozione di un'Intelligenza e che quindi secondo il matematico francese non sarebbe possibile definire l'idea di determinismo causale del mondo preso nel suo insieme senza fare ricorso a un soggetto cosciente in grado di fare previsioni. Solo che, continua Kojève, questa Intelligenza alla quale il mondo è donato nel suo insieme – non solo in rapporto allo spazio, ma anche in rapporto al tempo – potrà avere lo stesso identico diritto di asserire che il mondo è determinato oppure che è in balia del caso; cioè dire: non può giustificare né l'una né l'altra affermazione. Le nozioni «determinato-indeterminato» non hanno alcun significato per questa Intelligenza.

Dunque: in che misura l'uomo in quanto fisico può realizzare l'ideale laplaciano?

Non possiamo parlare di previsioni se non in rapporto ad un soggetto "as-soggettato" al tempo, per il quale il presente, che è dato, differisce essenzialmente dall'avvenire, che non lo è. Se per l'uomo-fisico l'idea di previsione ha un senso, essa, per poter descrivere l'evoluzione del mondo, deve soddisfare due condizioni: 1° deve conoscere la configurazione del mondo a un momento dato; 2° deve conoscere la *legge* che regge le trasformazioni che questa configurazione subisce nel corso del tempo. Se, però, una sola di queste due conoscenze è in principio inaccessibile al fisico, bisognerà dire che l'idea di un mondo determinato non ha alcun senso per lui e che non è un'idea fisica.

La formula di Laplace, dunque, lontana dall'essere evidente *a priori*, implica delle difficoltà immanenti e per certi aspetti insormontabili. Non può, inoltre, essere oggetto di una verifica sperimentale diretta.

Scrive Kojève:

«En général, l'idée du déterminisme causal conçue joue en physique le rôle d'une idée «régulatrice» (au sens kantien): rien ne peut s'opposer à l'extension indéfinie du domaine d'explication et des prévisions causales tant du côté de l'infiniment grand que de l'infiniment petit; abstraction faite de certaines spéculations cosmologiques universelles, elle n'est pas utilisée directement dans les théories physiques proprement dites. En fait, le physicien a affaire non pas au monde pris dans son ensemble, mais aux phénomènes particuliers à l'intérieur de ce monde. Ce n'est donc qu'en tant qu'appliquée aux phénomènes particuliers que l'idée du déterminisme peut

être directement utilisée par lui. Ainsi conçu, le principe causal peut être exprimé d'une manière subjective et d'une manière objective, les deux étant d'ailleurs équivalents»⁷⁶.

La fisica classica postula una struttura statistica del mondo: non è solamente possibile fare previsioni individuali, ma anche - e indipendentemente da queste - delle previsioni statistiche. I postulati del determinismo statistico appaiono, inoltre, logicamente indipendenti dai postulati del determinismo causale⁷⁷.

La fisica moderna, invece, accetta le idee di determinismo statistico e di determinismo causale approssimativo, rigettando, per contro, l'idea di determinismo causale esatto⁷⁸.

Kojève analizzando ed accettando le interpretazioni di Bohr-Born-Dirac e Heisenberg può dedurre analiticamente i principi della meccanica quantistica deducendo che l'anti-causalismo di questa nuova fisica implica l'abbandono di un principio fondamentale della fisica classica.

Riconosce e riporta lui stesso le reazioni di sconvolgimento che questa verità ha apportato tra i fisici a lui contemporanei, così come allo stesso Einstein; ma sostiene che un ritorno alla teoria causale, per quanto improbabile, non deve ritenersi impossibile nel futuro della fisica.

Pur ammettendo di non voler aprire una vera e propria parentesi critica sull'anti-causalismo della nuova fisica- poiché ritiene spetti ai fisici- si permette di indicare i punti principali sui quali la teoria deve essere a suo avviso ancora perfezionata.

Ci sono le difficoltà tecniche della teoria matematica, di cui le più importanti riguardano l'introduzione del principio di relatività e la trascrizione quantica della meccanica hamiltoniana⁷⁹ classica che utilizziamo per risolvere questi problemi particolari.

⁷⁶ A. Kojève, *L'idée du déterminisme*, cit., p. 254.

⁷⁷ I fenomeni sono determinati in modi differenti dalle loro cause. Ci sono determinazioni semplici in cui tale causa produce sicuramente tale effetto: siamo in presenza di un determinismo meccanicistico (se le cause sono meccaniche) o di un determinismo dinamico (elettromagnetico, gravitazionale, ecc.). Questo tipo di determinismo si chiama spesso «rigoroso», «completo», «assoluto», «esatto», «laplaciano», ecc. I primi quattro qualificativi non hanno evidentemente senso definito. Il quarto riguarda solo il tipo meccanicistico. Ci sono anche determinazioni multiple e aleatorie, che danno origine a eventi aleatori. Il tipo statistico di determinismo non è la negazione della causalità, come spesso si pretende: supera la causalità lineare e la determinazione univoca. Il determinismo statistico classico e il determinismo statistico quantistico sono le due forme di determinismo statistico. Il moto è espresso nella scienza sotto forma di legge. Ci sono quindi leggi dinamiche e leggi del caso: entrambe sono leggi fisiche, ossia relazioni genetiche ed interne ai fenomeni.

⁷⁸ Per questo anche se la formula di Laplace non è direttamente criticata è rigettata d'emblé dalla fisica moderna.

⁷⁹ Da W.R. Hamilton (1805-1865), fisico matematico e astronomo irlandese famoso per la riformulazione della meccanica newtoniana nella meccanica hamiltoniana che è parte della meccanica razionale. Questo lavoro si è dimostrato centrale per lo studio moderno di teorie di campo classiche come l'elettromagnetismo e per lo sviluppo della meccanica quantistica in cui è centrale l'operatore hamiltoniano.

Seguono le constatazioni sperimentali che non sono ancora completamente spiegate dalla teoria e dei risultati teorici che non sono pienamente confermati dall'esperienza.

Permane, inoltre, un problema di carattere più generale che riguarda la «questione del fondamento». Infatti, riporta Kojève, l'assiomatica completamente elaborata della meccanica quantistica non esiste ancora, e non è rigorosamente provato che questa meccanica, in quanto teoria matematica, sia esente da contraddizioni. Sappiamo, infatti, che una teoria matematica non può essere considerata come assolutamente perfetta prima di aver raggiunto lo stadio assiomatico. Dato che, però, questo vale per la maggior parte delle teorie, sarà ingiusto utilizzare questo argomento contro la teoria quantistica.

Per quanto concerne la prova formale dell'assenza di contraddizione, essa non è stata ancora elaborata - nonostante gli sforzi di Hilbert e della sua scuola- per nessuna teoria matematica; di recente, inoltre, sono stati emessi dubbi rispetto alla possibilità di raggiungere pienamente l'ideale hilbertiano⁸⁰. D'altra parte, però, per quanto concerne la questione della coerenza matematica abbiamo anche il problema della assiomatica propriamente fisica che non è stata ancora trovata.

Nuovamente, allora, risulta ingiusto utilizzare questo argomento contro la teoria quantistica; visto e considerato che anche l'assiomatica della fisica classica permane ancora a un livello rudimentale. Non risulta dunque possibile rigettare l'argomento dell'anti-causalismo *tout court*⁸¹.

Il significato propriamente fisico dell'anti-causalismo della scienza moderna, infatti, è per Kojève perfettamente chiaro in sé, e non può essere interpretato - in quanto tale - che in un'unica maniera: *per quanto concerne la fisica il mondo non ha una struttura causale*.

Il filosofo russo, però, pur accettando la validità fisica dell'anti-causalismo vuole ancora indagarne la natura filosofica nella direzione di un'interpretazione, per così dire, meta-fisica; rapportando le asserzioni convalidate non più al mondo fisico, ma «al mondo in sé, al reale vero e assoluto»⁸².

Come scrive: «Il est hors de doute que le réel physique n'épuisait pas aux yeux de la grande majorité des savants de l'époque classique tout le réel en général. Il suffit de mentionner les grands physiciens théistes, qui, comme par exemple Newton, étaient profondément convaincus de la réalité, de l'existence objective de Dieu, des esprits purs, des âmes immatérielles, etc., et qui ne

⁸⁰ Kojève fa riferimento all'impegno profuso da Hilbert e dai numerosi valenti matematici che l'affiancarono nell'impresa di assiomatizzazione completa della matematica. L'impresa era, però, destinata a fallire: nel 1931 Gödel con i suoi teoremi di incompletezza dimostrò come un sistema formale non contraddittorio, che comprenda almeno l'aritmetica, non può dimostrare, attraverso i suoi assiomi, la propria consistenza.

⁸¹ Ciò nonostante Kojève mette in evidenza altre due critiche alla teoria quantistica: le oscurità e le imperfezioni della teoria matematica della probabilità, e le questioni più importanti ma oscure di tutta la teoria statistica che sono quelle relative alla ricerca dello schema statistico che bisogna assegnare ai fenomeni per potervi applicare il calcolo delle probabilità.

⁸² A. Kojève, *L'idée du déterminisme*, cit., p. 269.

pensaient nullement à incorporer ces réalités «transcendantes» au réel qu'ils étudiaient en tant que physiciens. Or, pour emprunter un exemple à un domaine différent, les mondes «extérieurs» à l'espace fermé d'Einstein (supposé réel), dont l'existence est logiquement possible, ne sauraient faire l'objet d'une étude physique, et toute assertion les concernant n'intéresse nullement le physicien en tant que tel»⁸³.

Se noi ci chiediamo, continua Kojève, perché questa realtà è esclusa dal dominio della fisica dobbiamo rispondere che è perché viene considerata come un reale non fisico in principio inaccessibile a un'esperienza fisica (realmente o teoricamente possibile).

Quindi il filosofo russo si spinge a chiedersi se l'anti-causalismo sia valido anche in questa dimensione. Per lui, infatti, la scienza moderna non è meno realista della scienza classica e non dissolve l'oggetto nel soggetto, mantenendo aperto lo iato tra mondo fisico e mondo meta-fisico.

In quest'ultimo, secondo Kojève, l'anti-causalismo non è giustificato né giustificabile: il principio di causalità sloggiato dalla fisica resta in eredità alla filosofia.

Proprio per terminare, allora, si domanda quale può essere l'attitudine del filosofo vis à vis con la fisica quantistica in generale e con il suo anti-causalismo in particolare.

Le pagine finali dell'*Idée du déterminisme* sono un vero e proprio “manifesto futurista”: senza poterlo del tutto prevedere Kojève anticipa gli sviluppi delle neuroscienze e della filosofia della mente con concretissimo rigore rispetto alla tematica, per esempio, del libero arbitrio.

Invita ovviamente alla prudenza scongiurando esiti kantiani: «l'exemple d'un penseur tel que Kant doit toujours être présent aux yeux du philosophe comme un rappel à la prudence»⁸⁴; ma, allo stesso tempo, lancia un appello interdisciplinare a sondare i diversi aspetti di questa realtà quantistica a partire da diverse branche del sapere: fisica, filosofia, psicologia e storia della scienza mettendo al centro la questione del *soggetto*.

Proprio da qui il confronto con la psicanalisi può divenire generativo e l'analisi della nozione di *desiderio* dimenticare l'astrazione e trovare il suo dinamismo con la legge a partire dall'interno. Vista e considerata anche la relazione da reindagare tra Kojève e Freud.

La prudenza non esclude, infatti, l'ipotesi che la fisica quantistica insieme alla psicoanalisi abbia donato alla filosofia una *teoria del soggetto* ancora a-venire.

Conclude Kojève con visionarietà e incoraggiandoci a un'ulteriore ricerca:

«Personnellement, nous croyons à l'avenir glorieux de la physique quantique. En tout cas, nous croyons que cette théorie permettra au philosophe- mieux que ne l'a fait la théorie classique- de pénétrer plus à fond dans la nature spécifique de la connaissance et du réel physiques. (...) Et si nous admettons que la mécanique quantique sera

⁸³ *Ibi.*, p. 280.

⁸⁴ *Ibi.*, p. 299.

longtemps encore à la base de la physique, que l'année 1900 est une année importante, qui marque le commencement d'une période nouvelle de l'histoire de la physique, nous pouvons supposer que l'avenir de la physique moderne ne restera pas non plus sans influence sur l'histoire de la philosophie. S'il est vrai (...) quel es grands tournant de l'histoire de la philosophie sont sinon provoqués du moins accompagnés par de grandes découvertes mathématiques ou physiques (on n'a qu'à penser au rapport Newton-Kant), rien n'empêche de penser qu'une grande philosophie nouvelle viendra un jour compléter le progrès que l'esprit humain réalisa dans le domaine de la science. Mais, bien entendu, ce n'est là encore qu'une pure supposition: aujourd'hui on peut espérer et attendre, mais c'est l'avenir seul qui pourra décider»⁸⁵.

La nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo.

⁸⁵ *Ibi.*, p. 301.

III. L'ATEISMO

L'anno precedente la stesura dell'*Idée du déterminisme dans la physique classique et la physique moderne* Kojève aveva redatto un testo dal titolo «L'athéisme».

Nel 1931 si dedica, come annunciato nel *Diario del filosofo*, alla sua opera di *filosofia delle religioni*; nel 1932 ad un'analisi del determinismo nella fisica classica e moderna e nel 1933 inizia i leggendari seminari sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, che in realtà dovevano vederlo sostituire l'amico Alexandre Koyré - impegnato al Cairo - in un corso intitolato *La Philosophie Religieuse de Hegel*⁸⁶ all'*École Pratique des Hautes Études*.

«Comme il s'agit d'un texte inachève, il ne faut pas le publier»⁸⁷; questa è l'ingiunzione kojèviana che l'editore ritrova tra le carte sparse dell'opera.

Il testo è a mio avviso importante per il lavoro degli studiosi e per la ricostruzione del pensiero dell'autore per tre ragioni fondamentali.

In primo luogo la sincronicità con cui il giovane Kojève redige un'opera consacrata alla fisica quantistica e un'opera di antropologia dedicata al tema dell'ateismo fa comprendere come anche i suoi interessi scientifici fossero sottesi all'indagine della questione filosofica *par excellence*: «qu'est-ce que l'homme?». Questa questione trova una risposta parziale in una «Note inédite sur Hegel et Heidegger» pubblicata nel 1993 da B. Hesbois⁸⁸.

In secondo luogo vi ritroviamo la genesi e il fondamento della sua antropologia e della sua teoria sul *desiderio di desiderio* che sarà centrale per la rilettura della dialettica del riconoscimento hegeliana e per determinare la matrice del suo hegelismo in antropologia.

L'opera è, in terzo luogo, intrisa di heideggerismo e strutturata secondo il metodo della fenomenologia husserliana trasformata in antropologia concreta: la presenza di queste due radici è significativa per una corretta comprensione dell'autore, come vedremo nel capitolo sui tre «Kant»⁸⁹ e come attestato dall'opera della maturità di Kojève «*Le Concept, le Temps et le Discours*»⁹⁰ che è «l'œuvre inachevée de toute une vie»⁹¹ come nota B. Hesbois.

⁸⁶ Cfr. La Nota di Raymond Queneau a *L'Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 9.

⁸⁷ Siccome si tratta di un'opera incompleta, non bisogna pubblicarla.

⁸⁸ Rue Descartes n°7, «Logique de l'éthique», juin 1933 (il testo data 1936).

⁸⁹ Il Kant di Kojève, il Kant di Heidegger e il Kant di Lacan. Nel secondo capitolo di questo lavoro è trattato il rapporto tra Kojève e Heidegger nella sua ampiezza.

⁹⁰ A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*, Gallimard, Paris 1990.

⁹¹ Ibi., p. 9.

Una recente raccolta di recensioni scritte da Kojève tra il 1932 e il 1937 dal titolo *Oltre la fenomenologia*⁹², infine, rivelerà la centralità di queste frequentazioni per la sua interpretazione antropologica di Hegel e per la sua rilettura novecentesca della *Fenomenologia dello spirito*.

Commenta, infatti, Kojève:

«In fondo, l'antropologia heideggeriana è fondata su tre categorie (o *Existentielle*) primarie ed irriducibili: *Befindlichkeit*, *Verstehen* e *Angst* (la *Rede* -logos- essendo in fin dei conti dedotta dalle prime due). Queste categorie corrispondono alle tre categorie antropologiche primarie ed irriducibili di Hegel: *Begierde*, *Arbeit* e *Kampf auf Leben und Tod*. Ora, in ciascuna di queste tre categorie, l'elemento attivo-negatore è da Heidegger attenuato»⁹³.

Per quanto concerne, invece, più specificamente l'interesse di Kojève per la filosofia delle religioni - già adombrato, come abbiamo visto, tra le pagine del *Diario del filosofo* - occorre ricordare che l'*Athéisme* è stato preceduto dalla tesi di laurea sostenuta ad Heidelberg con Jaspers e dedicata al pensiero di Soloviev: *Religionphilosophie Wladimir Solowjews*.

Questo lavoro ha dato luogo alla stesura di un articolo, «La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev», che riassumeva l'insieme dei risultati della ricerca di Kojève e che è disponibile nella *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*⁹⁴.

Per quanto concerne, invece, le pagine dell'*Athéisme* esse costituiscono la seconda introduzione antropologica al Sistema del Sapere dopo l'*Introduction à la lecture de Hegel*.

Presentano una peculiarità speculativa che poi verrà meno nell'antropologia atea dell'hegelismo di Kojève e del Sistema del Sapere riemergendo, però, - come vedremo nel terzo capitolo - nella logica sottesa alle argomentazioni dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*.

Si tratta della cosiddetta «*intuizione teista*» che io mi permetto di re-definire «*intuizione teista relazionale*».

La dialettica del desiderio implica una relazionalità originaria. Questa realtà costituisce il punto dolente di tutto il sistema di Kojève; perché l'ontologia del Sistema del Sapere considerato isolatamente non riesce a renderne ragione; così come l'ateismo non può farlo sul piano dell'antropologia.

L'ateismo non riesce a rendere ragione della relazionalità tra gli uomini. Men che meno - e questo è il dramma teoretico di Kojève - della relazionalità originaria sottesa alla relazionalità fenomenica tra gli uomini. Non riesce a rendere ragione neanche del proprio desiderare.

⁹² G. Chivilò (a cura di), A. Kojève, *Oltre la fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*, Mimesis, Milano 2012.

⁹³ *Ibi.*, p. 116.

⁹⁴ Vol. 14, n°6, et vol. 15, n°1 e 2.

Nel momento stesso in cui “l’ateo” desidera entra in contraddizione pratica con il proprio ateismo teoretico.

Chi è, infatti, questo «tout autre» che mi determina al punto da definirmi, come uomo, desiderio del desiderio dell’Altro? O desiderio di riconoscimento? L’immanentismo orizzontale di questa trascendenza non è di per se stesso caratterizzato da un’eccedenza?

La fisica quantistica, infine, è il maggior argomento a favore di questa tesi: tutto è relazione tramite le interconnessioni tra soggetto-oggetto e sistema.

Non esiste separazione tra Io e mondo inteso come sistema isolato o separato.

Per questo motivo definisco l’intuizione teista di Kojève “intuizione teista relazionale”. Ed essa consiste nella constatazione fenomenica del nostro *desiderio di alterità*.

Il «Terzo» che Kojève deve assumere nel corso delle sue argomentazioni ogni volta a garanzia, rispettivamente, del sentimento religioso, dell’avvenuto riconoscimento e del contratto viene da Altrove. È come un’assioma.

Siccome, però, non è possibile regredire all’infinito o accettare assiomi bisogna ammettere una relazionalità originaria.

Gli esempi più interessanti che Kojève presenta a favore della sua «intuizione teista» - familiare all’ateo così come al credente- e delle tesi da me enunciate - riguardano l’unità delle anime, la morte e la preghiera.

L’antropologia dell’ateismo non basta perché, secondo il filosofo russo, non dona le basi dell’incontro *par excellence* che è l’incontro “*de l’homme par l’homme*”.

Queste relazioni, infatti, risultano e restano per Kojève enigmatiche. L’*inconnu angoissant* è allo stesso tempo prossimo nell’*intimité familiale*.

Ci spiega che quell’esperienza mistica dell’unità delle anime, quasi un’eco del dantesco «*S’io m’intuassi come tu ti inmi*»⁹⁵, è da noi conoscibile solo per analogia. L’eccedenza che resta inconoscibile o inesprimibile è però imbevuta dell’alterità di colui che rimane “*amis et inconnu*”:

«*Le “moi d’autrui” ou la “conscience de soi d’autrui” sont des contradictions in abjecto. Si la conscience d’autrui (ou de quoi que ce soit) peut m’être donnée immédiatement, la conscience de soi d’autrui m’est donnée seulement par «analogie», ou ne m’est pas donnée du tout: «moi à ta place», mais «mois à ta place», c’est-à-dire non pas toi, mais moi. Ainsi, le «moi d’autrui» ne peut être donné que sous l’aspect du non-donné que l’on peut appeler, si l’on veut, le donné immédiat*

⁹⁵ Dante, *Par.* IX, v. 81.

d'un homme autre, à la différence par exemple d'un automate. On parle d'«union des âmes» dans l'extase, mais il n'y a vraisemblablement pas là de conscience de soi»⁹⁶.

L'Altro, più o meno angosciante, appare istintivamente alla coscienza anche di fronte all'esperienza ineludibile della morte. Ci si palesa il pensiero di smarrirci e poi ritrovarci al suo cospetto.

Anche sul lato del linguaggio, infine, questa *intuizione teista relazionale* manifesta la sua immediatezza e originarietà proferendosi in modalità di preghiera:

« [...] *la première actualisation du Discours proprement dit, c'est-à-dire, émis et compris «consciennment et volontairement» en tant que Discours, est le Discours élémentaire ou pratique s'actualisant (dans une situation donnée) dans le mode (thétique) de la Prière»⁹⁷.*

Queste preziose intuizioni di Kojève riconfermano una verità epistemologica fondamentale: genio è colui che riceve l'esperienza di partecipare dell'intuizione pura propria della mente di Dio per poi voltarsi ed innervarne lo Spirito del Tempo nella sua ora attuale ma profetica.

Alle soglie del Novecento questo spirito dalle più svariate branche dell'umano sapere si erge e si manifesta come relatività e relazione.

⁹⁶ A. Kojève, *L'athéisme*, cit., p. 156.

⁹⁷ Il manoscritto concerne il *Discorso pratico* in opposizione al *Discorso teoretico* relativo al Concetto in quanto tale. Porta il titolo di *Discours élémentaire: Prière, Ordre, Commandement* (deuxième version). Segue la definizione delle modalità Tecniche e Amoroze del Discorso pratico in relazione l'una all'altra e un loro esame rispetto ad uno studio rinnovato della Lotta antropogena per il riconoscimento.

IV. KANT e EINSTEIN: UN PRELUDIO

Heisenberg di sé e dei fisici che lavoravano con lui diceva che erano letteralmente entrati nello spirito della fisica quantistica.

Questa verità è dimostrata dalle equazioni: non c'è distinzione tra l'io e il mondo; si comprende quindi razionalmente un'esperienza che ci precede da sempre, ma che ora si può riconoscere, nominare, trascrivere in lingua matematica. Si scopre che lo spartito della realtà suona note quantiche e che tutto è in relazione. A partire dalla nostra mente e dal nostro inconscio.

Kojève è stato realmente co-partecipe di Heisenberg e degli altri nel lasciarsi compenetrare da questo spirito. Aggiornatissimo sugli ultimi articoli di fisica teorica, redige la sua opera nello stesso anno in cui Heisenberg riceve il Premio Nobel, nel 1932.

Arrivati fin qui è dunque lecito avanzare qualche considerazione prima di addentrarci nel terreno delle sorti di Kant nel Novecento e del suo Kant.

Il confronto tra Kant e Einstein nei *Seminari* di Maier ad Heidelberg ci mette sulla strada. Così come il “manifesto futurista” di Kojève sul terminare della sua *Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* che dichiara la sua fede negli sviluppi della fisica quantistica e nella sua traducibilità futura in filosofia. In appendice anche il suo auspicio di formalizzazione matematica dello stesso pensiero kojéviano ci fornisce qualche indizio.

Più oltre constatiamo già la relazionalità che sembra pervadere il suo sistema.

Cosa può voler dire leggere Kant con questa orchestra in sottofondo? Quali riflessioni nascono rileggendo l'estetica trascendentale dopo Einstein?

Che considerazioni possono scaturire sulla terza antinomia alla luce dell'anti-causalismo e dell'indagine meta-fisica di Kojève?

Cosa sta a significare la centralità del Kant della *Critica della ragion pura* nel Novecento?

Molte di queste questioni sono destinate a restare senza risposta; ma noi abbiamo il dover di prendere sul serio le ingiunzioni del giovane Kojève e di cercare di esserne, per quanto indegni, i giusti eredi verificando la portata delle potenzialità speculative di una filosofia squisitamente e specificamente kojéviana di cui tentare di tracciare i lineamenti.

Dalla relazione, del resto, nasce lo studio sul desiderio e la legge in Kojève.

CAPITOLO II

IL KANT di KOJÈVE, IL KANT di HEIDEGGER, IL KANT di LACAN

I. IL KANT di KOJÈVE

Kant è il titolo di un'opera postuma redatta nel 1952 e pubblicata nel 1973 da Gallimard che Kojève dedica interamente al filosofo di Königsberg.

Trattare del rapporto tra Kojève e Kant, tuttavia, implica una nota preliminare sulla relazione tra Kojève ed Heidegger⁹⁸ che, al cuore del Novecento, risulta importante anche per la questione ontologica sottesa al nostro lavoro.

Scriva, infatti, il filosofo russo nel marzo del 1936:

«Stimolato dalla riscoperta della filosofia da parte di Husserl, Heidegger è il primo – dopo Hegel - a riproporre la questione ontologica in tutta la sua ampiezza. Ed è il primo a porla senza tener conto del principio, spacciato per evidente, del monismo.

Certo, la sua ontologia è ancora soltanto un programma. Ma questo programma è tale da escludere il pericolo di rifare, realizzandolo, il già fatto, ovvero il monismo ontologico, che - con Hegel - sembra aver esaurito *tutte*⁹⁹ le sue possibilità. E questo programma è tale che sembra non escludere la possibilità della realizzazione di un'ontologia che renderebbe, infine, conto delle verità sull'esistenza umana, mitologicamente espresse dalla Bibbia, fenomenologicamente descritte da Hegel, e accettate, per l'essenziale, dai pensatori moderni in generale, e da Heidegger in particolare»¹⁰⁰.

⁹⁸ Cfr. il terzo paragrafo di questo capitolo sia per il rapporto con Heidegger, sia per il neocriticismo di Heidelberg.

⁹⁹ Il corsivo è di Kojève e sembra voler attribuire un valore enfatico alla sua tesi.

¹⁰⁰ A. Kojève, *Alfred Delp, S.J.: Esistenza tragica. Sulla filosofia di Martin Heidegger* in *Oltre la fenomenologia*, cit., p. 116. È proprio questa la Recensione pubblicata postuma con il titolo redazionale *Note inédite sur Hegel et Heidegger*, a cura di B. Hesbois, «Rue Descartes», n.7, 1993, pp. 29-46 (*Présentation* de Bernard Hesbois, pp. 29-34; testo di Kojève, pp. 35-46). La versione presentata da G. Chivilò è condotta sul manoscritto: sono state eliminate pochissime difformità presenti nel testo stabilito da Hesbois: corretto un refuso e ripristinati alcuni corsivi e maiuscole. Nel testo sono presenti due note di Kojève che nell'edizione di Hesbois sono accorpate alla fine dello scritto (a pp. 45-46) mentre qui compaiono a piè di pagina. Il libro recensito è A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, Herder & Co., Freiburg im Breisgau, 1935. Il gesuita tedesco Alfred Delp (1907-1945) concluse tragicamente la sua vita, arrestato e condannato a morte dal regime nazional-socialista in seguito all'attentato a Hitler del 20 luglio 1944. Per la sua figura cfr. R. Bleistein, S.J., *Alfred Delp. Storia di un testimone*, trad. it., Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1994.

Leggere questo passaggio della *Recensione* a «*Esistenza tragica. Sulla filosofia di Martin Heidegger*» di Alfred Delp¹⁰¹ risulta suggestivo alla luce delle considerazioni avanzate nel primo capitolo.

Mi sembra infatti plausibile affermare che uno studio giovanile approfondito della fisica quantistica possa determinare la presa di posizione di Kojève rispetto alla questione ontologica sotto una nuova luce.

Più in generale: se riconosciamo a Kojève la dignità scientifica di produttore di «verità» quantistica, allora, vedremo un'ontologia, un'epistemologia, un'antropologia, una psicoanalisi e una filosofia del diritto in qualche modo irradiate, ciascuna coerentemente e limitatamente allo statuto epistemologico della disciplina, dal mutamento di paradigma che la nuova scienza ha irreversibilmente sancito implicando serie conseguenze filosofiche.

Beninteso: ciò non significa dedurre la filosofia dalla fisica, né proporre semplicemente e riduzionisticamente una filosofia della fisica. Si tratta piuttosto, una volta giustificati i punti cardine della teoria della relatività e della meccanica quantistica, di comprendere se le conseguenze che esse apportano nel ripensamento di alcuni concetti filosofici di base siano degne di essere prese in considerazione in quanto manifestazioni fenomeniche di un nuovo *ZeitGeist relazionale*.

Se questo spirito del tempo sarà in grado di irradiare anche le altre branche dell'umano sapere è compito del filosofo stabilirlo, non del fisico. È dunque corretto domandandoci se questo irradiazione sia effettivamente presente e innervante quei lineamenti di kojèvismo che ci auspichiamo di abbozzare.

L'approccio metodologico basato sull'epistemologia della *trans-disciplinarietà*, ovviamente, tiene conto del fatto che Kojève non ammette che i problemi filosofici siano condizionati dal nuovo paradigma della fisica. Infatti in merito alle questioni della causalità e del libero arbitrio il «filosofo deve certamente analizzare il rapporto dei due problemi, ma deve guardarsi dal voler risolvere l'uno attraverso l'altro»¹⁰².

Analogamente l'ammonimento per cui «*l'exemple d'un penseur tel que Kant doit toujours être présent aux yeux du philosophe comme un rappel à la prudence*»¹⁰³ rimane in sottofondo.

Tuttavia sappiamo che il rapporto tra teorie relativistiche e pensiero filosofico del Novecento è un classico nella storia del pensiero e che il capitolo su Kant è abitato da insigni protagonisti.

Nell'ottica di una ricostruzione che tenga conto anche del neokantismo che Kojève aveva respirato ad Heidelberg ci basta pensare a Poincaré, che ebbe un ruolo determinante come filosofo e matematico nella creazione della “nuova meccanica”, anticipando la teoria della relatività;

¹⁰¹ Cfr. Nota precedente.

¹⁰² A. Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et moderne*, cit., p. 299.

¹⁰³ Ibi.

all'interpretazione neokantiana, al neokantismo di Natorp, al pensiero filosofico di Cassirer, all'interpretazione neokantiana di Reichenbach - che risolve la dicotomia Kant-Einstein - ; alla corrente fenomenologica e all'interpretazione intuizionista di Bergson¹⁰⁴.

Per Kant la sostanza rappresenta un concetto fondamentale; nella teoria della relatività, invece, essa perde valore e viene sostituita dal principio di uguaglianza tra massa ed energia. Il tempo, per Kant, è dato a priori; nell'estetica trascendentale, infatti, spazio e tempo sono le forme a priori della sensibilità. Nella relatività, invece, si misurano in rapporto alla velocità della luce. Particolarmente interessante rispetto all'analogia di proporzionalità che abbiamo indicato nel corso di questo lavoro¹⁰⁵ è il contributo di Mach che sostiene che gli elementi costitutivi della realtà non sono né fisici, né psichici, ma, collegati in modi diversi, danno origine ad esperienze fisiche o psichiche determinate dalla coscienza.

Per quanto riguarda il rapporto tra Kant e Heidegger nel pensiero di Kojève sappiamo che le *Recensioni* raccolte in *Oltre la fenomenologia* sono essenzialmente dedicate al filosofo di Messekirch e sono dei saggi che Kojève fa in parte comparire su *Recherches philosophique* tra il 1932 e il 1937.

Tra i concetti chiave di cui viene operato il ripensamento spiccano, ai fini della nostra ricerca, quelli di *Io* e di *Tempo*.

Da un punto di vista *teoretico* rileggere le pagine di fenomenologia che Husserl ed Heidegger consacrano a queste due nozioni sortisce un certo effetto alla luce della rivoluzione psicanalitica e di quella della nuova fisica e rimanda alla tesi dell'equazione di proporzionalità secondo la quale il *Cogito ergo sum* sta alla fisica classica così come il *Wo er war, soll Ich werden* sta alla fisica quantistica¹⁰⁶; dal punto di vista *storico-filosofico*, analogamente, la relazione Einstein-Heidegger-Kojève-Kant va in questa direzione secondo la mia interpretazione della speculazione del filosofo russo.

Mancherebbe, invece, un'analisi simultanea della relazione tra *Io* e *Tempo* conseguente ai nuovi guadagni teorici.

Sappiamo che in *Sein und Zeit* Heidegger cita Einstein due volte e che al tempo della scrittura del suo *Kant* Kojève è alla ricerca di una *nuova ontologia*.

¹⁰⁴ Cfr. R. Oliveri, *La teoria della relatività e le sue interpretazioni filosofiche*, Imperia, Ennepilibri 2008.

¹⁰⁵ Cfr. p. 17 di questo lavoro.

¹⁰⁶ Ibi.

Personalmente dissento dallo studio¹⁰⁷ che afferma che questa nuova ontologia consista esclusivamente in «un'interpretazione violenta dell'heideggeriana interpretazione violenta di Kant»¹⁰⁸; perché essa è a mio avviso anche un frutto maturo del *Seminario* su Kant e Einstein che Kojève aveva frequentato ad Heidelberg con Maier e conseguenza delle conclusioni tratte sul terminare dell'*Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*.

La questione “Heidegger” viene da sé; in quanto è inevitabile da un punto di vista storico-filosofico nel Novecento confrontarsi con l'autore di *Kant e il problema della metafisica* qualora si decidesse, come Kojève, di scrivere un'opera teoretica sul filosofo di Königsberg.

Il confronto con Heidegger, inoltre, serve a Kojève per formulare la sua propria filosofia; come risulterà dalla contrapposizione tra *Begriff und Zeit* e *Sein und Zeit* tematizzata, come vedremo, dal filosofo russo.

Torniamo, però, al rapporto tra Kant e Einstein.

La teoria della relatività ha dimostrato che lo spazio non è tridimensionale e che il tempo non è una entità separata. Entrambi sono profondamente e inseparabilmente connessi e formano un continuo quadridimensionale chiamato «spazio-tempo». Questo concetto di spazio-tempo fu introdotto da Hermann Minkowski in una famosa conferenza del 1908 con le seguenti parole:

«Le concezioni di spazio e tempo che desidero esporvi sono sorte dal terreno della fisica sperimentale, e in ciò sta la loro forza. Esse sono fondamentali. D'ora in poi lo spazio di per se stesso e il tempo di per se stesso sono condannati a svanire in pure ombre, e solo una specie di unione tra i due concetti conserverà una realtà indipendente»¹⁰⁹.

Viene dunque stilizzata la categoria della *spazio-temporalità*.

Kojève, parimenti, scrive nel suo *Kant*:

«C'è tuttavia una differenza importante tra la «Schematizzazione» kantiana e la nostra. Da una parte, Kant parla unicamente di «Tempo» mentre noi parliamo di *Spazio-temporalità*. Ma abbiamo visto che in realtà Kant si serve anche lui della nozione dello «Spazio», benché introduca esplicitamente (in genere) solo quella del «Tempo» [...] Noi «schematizziamo», in effetti, la Categoria dell'Essere-dato (=Quantità=Possibilità) attraverso la Spazio-tempo e [schematizziamo] quella della Realtà-oggettiva (=Qualità,=Realtà oggettiva) attraverso lo Spazio-tempo e [schematizziamo] quella dell'Esistenza empirica (=Relazione,=Necessità) attraverso la Durata-estesa. Detto altrimenti, abbiamo precisato o «definito», differenziandola, la nozione kantiana di

¹⁰⁷ Cfr. G. Chivilò, *Fenomenologia, metafisica e ontologia secondo Alexandre Kojève*, Introduzione a *Oltre la fenomenologia*, cit., p. 11-53.

¹⁰⁸ *Ibi.*, p. 50.

¹⁰⁹ A. Einstein, *The Principle of Relativity*, Dover, New York, 1973, p. 75.

«Tempo», che Kant stesso riunisce nella nozione della «Sensibilità» (=Intuizione), che è in lui, in realtà, vaga e fluttuante»¹¹⁰.

Qui il filosofo russo si manifesta esattamente come un figlio del suo tempo in armonia con le interpretazioni di Kant del Novecento oltre che con la sua ipotesi speculativa della relazione tra *Begriff und Zeit*.

Tempo filosofico a cui non poteva sfuggire che in seguito alla teoria della relatività *ristretta* (o *speciale*) erano in gioco le due forme a priori dell'intuizione dell'estetica trascendentale di Kant e che il genio einsteiniano aveva inaugurato una vera e propria rivoluzione nel modo di pensare.

In questo contesto il neokantiano Cassirer, autore della *Teoria della relatività di Einstein*, non poteva esimersi dal porre la questione fondamentale: «Se Kant [...] non voleva essere null'altro che il filosofo in grado di sistematizzare la scienza di Newton, allora anche la sua dottrina non rischia forse di condividere la stessa sorte della fisica newtoniana?»¹¹¹.

Diversi filosofi della scienza del Novecento hanno dedotto che questo fosse il destino comune di kantismo e newtonianesimo; mentre Cassirer ha presentato la brillante tesi, interessante in relazione all'ordine del nostro discorso, secondo la quale «lo sviluppo della relatività speciale secondo le linee che modellarono poi quella generale rappresenta proprio il compimento del programma filosofico di Kant. Infatti «la critica della ragione pura [...] non voleva [...] vincolare una volta per tutte la conoscenza filosofica a un determinato sistema dogmatico di concetti, ma aprirla al “sentiero sicuro di una scienza”¹¹²»¹¹³.

Come nota Giorello¹¹⁴ la relatività generale, soprattutto, era per Cassirer la forma più sofisticata allora disponibile di una teoria degli invarianti, kantianamente caratterizzati come «i cardini su cui far ruotare i fenomeni»¹¹⁵. Tali cardini, proseguiva, «non devono essere cercati in cose singole, elevate su tutte le altre cose singole a titolo di sistemi di riferimento privilegiati [...]. Non sono le cose ad essere autentiche invarianti, ma sempre e soltanto *certe relazioni fondamentali* e dipendenze funzionali che noi fissiamo in determinate equazioni nel linguaggio simbolico della matematica e della fisica»¹¹⁶.

Le considerazioni che possiamo trarre da queste asserzioni vanno già nella direzione di una *nuova ontologia*. E forse proprio in quest'ottica Cassirer stesso temeva la cristallizzazione del *suo* Kant nel quadro di una «metafisica dogmatica».

¹¹⁰ A. Kojève, *Kant*, p. 201, tr. it. di G. Chivilò.

¹¹¹ E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein*, Castelvechi, Roma 2015, p. 18.

¹¹² I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976, p. 19.

¹¹³ G. Giorello, *Prefazione a E. Cassirer, La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 8.

¹¹⁴ Ibi.

¹¹⁵ E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 40.

¹¹⁶ Ibi.

In questo senso è però lo stesso Einstein a venirci in soccorso nella sua *Autobiografia scientifica* prevenendo esiti indesiderati e ricordandoci che i risultati di una grandiosa sistematizzazione scientifica non devono mai essere considerati definitivi.

Scrive infatti al suo predecessore:

«Newton, perdonami; tu hai trovato la sola via che, ai tuoi tempi, fosse possibile per un uomo di altissimo intelletto e potere creativo. I concetti che tu hai creato guidano ancora oggi il nostro pensiero nel campo della fisica, anche se ora noi sappiamo che dovranno essere sostituiti con altri assai più discosti dalla sfera dell'esperienza immediata, se si vorrà raggiungere una conoscenza più profonda dei rapporti delle cose»¹¹⁷.

Lo stesso potremmo scrivere noi oggi a Kant e domani ad Einstein.

La ricerca nel campo della fisica, infatti, non avrà mai fine; ma proprio perché la filosofia non è in grado di anticipare il verdetto della «pratica» e la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo, come regina delle scienze la filosofia deve rimanere aperta ai suoi risultati e ai mutamenti di paradigmi conseguenti le rivoluzioni scientifiche.

Secondo il verdetto di Cassirer in questo caso specifico deve anzi «accogliere con gratitudine i nuovi impulsi che la dottrina generale dei principi della fisica ha ricevuto dalla teoria della relatività»¹¹⁸.

Il 9 agosto 1920 ad Amburgo nella *Prefazione alla Teoria della relatività di Einstein* Cassirer aveva infatti scritto parole frutto di una profonda intuizione:

*«Il presente scritto non intende essere un'esposizione completa dei problemi filosofici sollevati dalla teoria della relatività. So molto bene che i nuovi compiti posti da questa teoria a una critica gnoseologica generale possono essere assolti solo mediante un lavoro che unirà nel tempo fisici e filosofi. In questo libro, ho l'unico scopo di provare a dare inizio a una tale collaborazione, dar vita a una discussione e, se possibile, dinanzi all'incertezza che ancora oggi caratterizza le diverse valutazioni, avviarla lungo precise direttive metodologiche. (...) Albert Einstein ha letto il manoscritto, arricchendolo di annotazioni critiche: non posso licenziare questa pubblicazione senza esprimergli la mia gratitudine»*¹¹⁹.

Ho riportato per esteso questo passo perché vi riscontro delle analogie con il congedo di Kojève sul terminare dell'*Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*¹²⁰.

¹¹⁷ A. Einstein, *Autobiografia scientifica*, in *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringheri, Torino 1988, p. 75.

¹¹⁸ E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 113.

¹¹⁹ Ibi., p. 14.

¹²⁰ «Personnellement, nous croyons à l'avenir glorieux de la physique quantique. En tout cas, nous croyons que cette théorie permettra au philosophe- mieux que ne l'a fait la théorie classique- de pénétrer plus à fond dans la nature

A dodici anni di distanza dalla pubblicazione di Cassirer il giovane Kojève risultava infatti sulla stessa lunghezza d'onda del laborioso lavoro di ripensamento di cui i neokantiani assunsero onore e onere con urgente responsabilità. Fu da subito evidente che la sfida al pensiero e, nello specifico, al kantismo era stata lanciata e per strade diverse cominciò ad avanzare a livello inconscio l'intuizione che fosse giunto il tempo della risposta. Mentre sul piano continentale avanzava la *filosofia di Heidegger*.

Al di là di anacronistiche contrapposizioni tra analitici e continentali, tuttavia, la centralità di Kant e del Kant della *Critica della ragion pura* nel Novecento può indubbiamente spiegarsi anche in relazione all'*Evento Einstein*. L'invito di Cassirer alla collaborazione tra fisici e filosofi, infine, risulta tutt'oggi profetico.

Kojève a conclusione del suo trattato di fisica dichiarava per l'appunto la sua fede nell'avvenire glorioso della fisica quantistica ipotizzando che l'avvenire della fisica moderna non sarebbe stato senza influenza per la storia della filosofia.

Newton, infatti, ebbe il suo Kant: ma Einstein?

Forse più moderatamente possiamo affermare che ebbe il "suo" neo-kantismo.

Lasciando sullo sfondo queste considerazioni procediamo, però, all'analisi del *Kant* di Kojève immergendoci nella filosofia matura e completa dell'autore in tutta la sua ampiezza e portata.

Nella *Nota al testo*, ritrovato nel 1968 tra le carte di Kojève e pubblicato da Gallimard nel 1973, l'Editore esordisce così:

«Dans son Introduction à son *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Alexandre Kojève avait amplement développé sa «thèse» qu'entre Platon-Aristote et Hegel, il n'y avait eu qu'un seul grand philosophe, à savoir Kant; mais, lorsqu'il voulut publier son manuscrit, il avait égaré cette partie qui a été retrouvée dans ses papiers après sa mort (survenue, on le sait, en 1968). Il la remplaça par quelques lignes, mais elle faisait la matière d'un livre entier que nous proposons aujourd'hui aux lecteurs. On y trouvera donc un Kant «kojévien»: Kant est le philosophe qui achève

spécifique de la connaissance et du réel physiques. (...) Et si nous admettons que la mécanique quantique sera longtemps encore à la base de la physique, que l'année 1900 est une année importante, qui marque le commencement d'une période nouvelle de l'histoire de la physique, nous pouvons supposer que l'avenir de la physique moderne ne restera pas non plus sans influence sur l'histoire de la philosophie. S'il est vrai (...) quel es grands tournant de l'histoire de la philosophie sont sinon provoqués du moins accompagnés par de grandes découvertes mathématiques ou physiques (on n'a qu'à penser au rapport Newton-Kant), rien n'empêche de penser qu'une grande philosophie nouvelle viendra un jour compléter le progrès que l'esprit humain réalisa dans le domaine de la science. Mais, bien entendu, ce n'est là encore qu'une pure supposition: aujourd'hui on peut espérer et attendre, mais c'est l'avenir seul qui pourra décider»; A. Kojève, *L'idée du déterminisme*, cit., p. 301.

la philosophie en permettant tout discours philosophique, mais qui ouvre le chemin qui mène vers la Sagesse discursive qu'est le système du Savoir hégélien. Cet ouvrage sur Kant forme donc, avec l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* et l'*Introduction à la lecture de Hegel*, une histoire complète de la philosophie occidentale, telle que l'avait envisagée Alexandre Kojève»¹²¹.

Il primo riferimento è ai tre tomi che Kojève dedica alla storia della filosofia antica¹²²; rispettivamente ai Presocratici, a Platone e Aristotele, alla filosofia ellenistica e ai Neo-platonici. Per «Kant kojéviano» in questa specifica accezione si vorrebbe far intendere un Kant già funzionale alla lettura di Hegel e circolarmente inscritto nella storia della filosofia kojéviana.

L'impressione è assolutamente confermata dall'incipit del testo pubblicato dove Kojève esordisce già *in medias res* facendo intendere il riferimento a un discorso precedente: «*Précisons maintenant la position historique de Kant, après avoir indiqué sa place dans l'aperçu schématique de l'histoire générale de la Philosophie de l'Occident*»¹²³.

Il discorso diventa intelligibile solo alla luce della lettura dell'*Athéisme* che per Kojève costituisce, dopo l'*Introduction à la lecture de Hegel*, la seconda *Introduzione antropologica* al Sistema del Sapere – sistema a cui la sua ambizione, su modello hegeliano, anela – e in seguito alla lettura della *sua* storia della filosofia *pagana*. Essa costituisce infatti la *Terza Introduzione storica* al Sistema del Sapere a cui sarebbe dovuta seguire una storia della filosofia cristiana. Il *Kant*, secondo le parole dell'autore, colma parzialmente questa lacuna.

Il lettore dunque per immergersi nelle pagine kojéviane sul filosofo di Königsberg con la giusta precomprensione deve immaginare di trovarsi di fronte a una storia della filosofia kojéviana scritta in cinque tomi: “I Presocratici”; “Platone e Aristotele”; “Le filosofie ellenistiche e i Neo-platonici”; “Kant” e “L’Introduzione alla lettura di Hegel”.

Per il filosofo russo la rottura tra il periodo antico, o classico, alias naturalista o teista – compresa la corrente sotterranea pre-atea e il periodo giudaico-cristiano o moderno, alias antropologico e propriamente ateo, passa in qualche modo all'interno del Sistema kantiano.

Da un lato, l'empirismo kantiano, che è allo stesso tempo una ripresa integrale dell'aristotelismo anti-platonico e un'anticipazione dell'hegelismo autentico, determina infatti il carattere radicalmente ateo del Sistema di Kant. Dall'altro, invece, la sua identificazione dell'umano nell'uomo alla «Volontà pura» ovvero alla Libertà creatrice o, in termini hegeliani, alla Azione

¹²¹ A. Kojève, *Kant*, cit., p. 9.

¹²² A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Vol. I, II, III; Gallimard, Paris 1997.

¹²³ Ibi, p. 9.

negatrice, fa del Sistema kantiano l'espressione filosofica autentica dell'antropologia giudaico-cristiana che culmina in Hegel.

Il mantenimento da parte di Kant della *cosa in sé*, tuttavia, classifica il suo Sistema tra i Sistemi razionalisti classici, che sono in ultima analisi, secondo Kojève, già a partire da Aristotele, di ispirazione teista.

Allo stesso tempo, il dualismo irriducibile della volontà e della ragione (*Vernunft*), cioè dell'Azione e del Discorso, fa del Sistema kantiano un sistema filosofico pagano o antico, dove la natura o l'essenza dell'Uomo, in tutto e sempre identica a se stessa, gli è donata in funzione del posto immutabile che occupa in seno al Cosmo o al Mondo naturale.

L'introduzione della nozione di *Discorso* da parte di Kojève già all'inizio della sua riflessione su Kant richiede una chiarificazione preliminare.

Concetto, Tempo e Discorso, infatti, sono i tre punti cardine del Sistema del Sapere kojèviano così come viene delineato nell'opera omonima del 1953¹²⁴; di vent'anni precedente la pubblicazione del Kant.

L'anelato "Libro" di Kojève rende intelligibile tutta la costruzione precedente del suo pensiero di libero storico della filosofia e teoretica svelando un confronto sempre presente sia con Hegel che con Heidegger.

Già il titolo *Le Concept, le Temps et le Discours* è tutto un programma in questo senso. *Begriff und Zeit*, infatti, è il binomio che Kojève propone in esplicita contrapposizione a *Sein und Zeit* e la sua *filosofia del Discorso* per quanto di matrice squisitamente hegeliana collocandosi al cuore del Novecento non sembra potersi esimere dal confronto con la filosofia heideggeriana inerente *Linguaggio ed Essere*.

Che cos'è, però, per Kojève la filosofia del Discorso?

Essa coincide con lo stesso discorso filosofico che costituisce il *fatto primordiale* del discorso in quanto tale: «Tout au monde, existe pour aboutir à un livre»¹²⁵.

Ciò per Kojève significa che il Concetto altro non è che il processo storico di trasformazione dell'universo degli oggetti nell'universo del discorso.

La Saggia, infatti, secondo la reinterpretazione di Hegel da parte del filosofo russo, proclama la finitudine del *logos* che suppone prima di sé e presuppone dopo di sé un cosmo eternamente silenzioso.

Discorrere, infatti, significa "rompere il silenzio": per un certo tempo. Al termine di questo tempo il silenzio regnerà nuovamente.

¹²⁴ A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir*, Gallimard, Paris 1990.

¹²⁵ S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1945, p. 378.

Già nell'*Introduction à la lecture de Hegel* Kojève aveva redatto una «*Note sur l'Éternité, le Temps et le Concept*» che era il centro nevralgico del suo commento e che recita così:

«Le rapport entre le Sage et son Livre est donc rigoureusement analogue à celui de l'Homme et de sa mort. Ma mort est bien mienne; ce n'est pas la mort d'un autre. Mais elle est mienne seulement dans l'avenir; car on peut dire: "je vais mourir", mais non: "je suis mort". De même pour le Livre. C'est mon œuvre, et non pas celle d'un autre; et il y est question de moi et non d'autre chose. Mais je ne suis dans le Livre, je ne suis ce Livre que tant que je l'écris ou le publie, c'est-à-dire tant qu'il est encore un avenir (ou un projet). Le Livre une fois paru, il se détache de moi. Il cesse d'être moi, tout comme mon corps cesse d'être moi après sa mort. La mort est tout aussi impersonnelle et éternelle, c'est-à-dire inhumaine, qu'est impersonnel, éternel et inhumain l'Esprit pleinement réalise dans et par le Livre»¹²⁶.

Apriamo, allora, il Libro su Kant.

Kojève già all'inizio dello scritto getta il lettore in un'alta e complessa teoresi, difficilmente intelligibile e districabile da chi non conosce il suo pensiero.

Occorre infatti ritornare al suo *Athéisme* ed analizzarne in profondità il legame con il Sistema del Sapere per spiegare da dove deriva e dove vuole arrivare l'interpretazione, in effetti un po' violenta, che Kojève propone di Kant.

Le prime pagine sono tutta una critica alla nozione kantiana di cosa in sé, di Trascendenza e dell'Idea di Dio che, senza voler necessariamente indulgere alla considerazione psico-patologica degli studiosi per cui Kojève sarebbe stato letteralmente ossessionato da tale idea, emerge come un ritorno del "rimosso" anche nel Kant.

In questo senso però lo stesso filosofo russo aveva dichiarato nell'*Athéisme* che: «*D'un autre côté, selon notre terminologie, l'athéisme n'est pas un «athéisme animal», mais une réponse à la question de Dieu*»¹²⁷.

E nella sua dissertazione *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* condisce la sua posizione di una velata ironia mentre si confronta con la *Sophiologia* del teologo russo, in quanto: «c'è forse meno modestia ad attribuire all'uomo il sedicente ruolo "secondario" che gli attribuisce Solov'ëv all'interno del suo pensiero teista, che non ad assegnarli il primo posto in un sistema ateo»¹²⁸.

Arriviamo qui però ad un punto cruciale per quella che vuole essere la nostra interpretazione di Kojève, la validità nel delinearne gli auspicati lineamenti di filosofia e nel far assurgere il Kant a una posizione centrale.

¹²⁶ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 388, n.1.

¹²⁷ A. Kojève, *L'athéisme*, cit., p. 103.

¹²⁸ A. Kojève, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, cit., p. 125.

Kojève vuole eliminare la cosa in sé dal sistema di Kant per chiuderne lo spazio di Trascendenza e renderne il Sistema definitivamente ateo.

In quest'ottica è indiscusso che con questa mossa la strada dell'interpretazione atea di Hegel è preparata e irreversibile.

Il problema però, mi permetto di sottolineare, non è Hegel o l'interpretazione di Hegel di Kojève, ma il pensiero di Kojève in quanto tale.

Lo studioso del filosofo russo, infatti, non può non notare che proprio su questo punto c'è una possibile biforcazione nel pensiero dello stesso autore confermata dai suoi scritti precedenti.

Kojève sceglie di prendere una strada ma essa non è l'unica logicamente possibile e soprattutto non è quella più logicamente coerente con le premesse e, per certi aspetti, con gli esiti del suo pensiero, almeno nella sua fase centrale.

Di certo non quella più feconda rispetto al ricordato clima neokantiano e alla lettura di Cassirer da parte di Kojève. E non quella in grado di fare i conti anche con il correlato del pensiero giudaico-cristiano che Kojève stesso riscontra sintetizzato in Kant.

Le strade che Kojève può prendere rispetto a Kant anche alla luce di *Le Concept, le Temps et le Discours* sono infatti due: il monismo o l'interpretazione relazionale del filosofo di Königsberg.

Eliminando la nozione di cosa in sé Kojève vuole perorare la causa del proprio Sistema del Sapere riducendo il Concetto al Tempo e Kant a Hegel. Per questo motivo gli studiosi hanno parlato a ragione di un'interpretazione violenta di Kant da parte di Kojève che, però, così facendo, non fa che scegliere la via del monismo propria dell'idealismo assoluto; via che poi abbandona immediatamente criticandola, rinnegandola e considerandola insoddisfacente al punto che, negli anni Cinquanta, sarà ancora impegnato nella ricerca di una nuova ontologia che costituisca un'alternativa al monismo.

Proprio questo, inoltre, è il motivo per cui in un primo momento aveva guardato con simpatia ad Heidegger.

Quoad nos basti invece ricordare che anche l'intuizione relazionale sulla *Begierde* hegeliana che ha fatto la fortuna e la fama di Kojève, della filosofia francese successiva e della psicoanalisi lacaniana si basa sul rinnegamento del monismo da parte del filosofo russo.

Ora, la storia del pensiero si è trovata confrontata *in medias res* con questo carisma relazionale kojèviano, ma non ne ha mai conosciuto a fondo la matrice.

Paradossalmente allora diventa possibile fare con il Kant di Kojève ciò che Kojève ha fatto con Hegel, non per una libera interpretazione di cui non saremmo di certo all'altezza, ma grazie a una conoscenza a tutto tondo del pensiero kojèviano.

È lo stesso Kojève, infatti, a fornirci gli argomenti che rendono legittima questa operazione.

Partiamo dall'argomento principale e procediamo poi a ritroso sulla scia di quella epistemologia trans-disciplinare e relazionale che abbiamo provato a delineare.

Sul terminare di *Le Concept, le Temps et le Discours* Kojève scrive un paragrafo intitolato precisamente «*L'Être-trois (la Trinité) et la Spatio-temporalité (d'après Hegel)*».

Per entrambi i concetti ciò che Kojève presenta come essenziale è la costitutiva relazionalità che li caratterizza e che applica anche alla nozione di Tempo all'interno della sezione *Introduction logique du Temps*.

Sulla relazione in generale Kojève trae la seguente conclusione:

«En résumé, du moment que le Discours (non contradictoire) est nécessairement (c'est-à-dire partout et toujours) Trois en lui-même ou triadique, voire «trinitaire», tout en étant un et unique, voire «uni-total», le Savoir, c'est-à-dire la Vérité *discursive*, n'est possible que si l'Être-donné, c'est-à-dire l'Être-dont-on-parle, est lui-même «trinitaire» ou triadique, voire Trois en lui-même, tout en étant un et unique ou «uni-total». Or, nous avons vu que l'Être-donné est *Être-trois* ou *Trois* en lui-même parce qu'il est nécessairement (c'est-à-dire partout et toujours) à la fois Être, Néant et Différence (-entre-l'Être-et-le-Neant). Ou, mieux encore, l'Être-dont-on-parle est l'Uni-totalité triadique ou la Tri-unité («Trinité») «dialectique» qui *est* (et se *dit* être) l'*Être-différent (du)-Néant*»¹²⁹.

Già qualche pagina prima aveva dichiarato più apoditticamente che «*le Discours (Logos) est Trois*»¹³⁰; caratterizzando la categoria dell'*Être-trois* come quella di «noi altri hegeliani»¹³¹ e, precedentemente, dei Neoplatonici pagani e cristiani.

Non a caso ciò che consente al filosofo russo di parlare di ateismo nel pensiero di Kant alla luce anche del suo studio sulla filosofia antica è il suo empirismo, definito propriamente aristotelico e anti-platonico.

Al di là delle interpretazioni storiografiche su platonismo o aristotelismo delle *relationes subsistentes*, però, ciò che è interessante rispetto alla formazione di Kojève è che la questione della Trinità, del giovanneo «*Dio è Amore*»¹³², come lui stesso scrive, e della *Sophiologia* è presente nella sua formazione già a partire dal suo primo lavoro scientifico, ovvero la dissertazione di laurea su Solov'ëv svolta ad Heidelberg sotto la direzione di Jaspers.

¹²⁹ A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, cit., pp. 242-243.

¹³⁰ *Ibi.*, p.

¹³¹ *Ibi.*, p. 238.

¹³² 1 Gv 4,7-12: «Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore».

Già in questo scritto vede l'aurora il nucleo argomentativo de *L'Athéisme* e si può a buon diritto sostenere che la questione filosofica per antonomasia del rapporto tra l'Uno e l'Altro sia sottesa anche agli studi di filosofia antica su Platone, Aristotele e il Neoplatonismo.

Così come la questione della *Differenza* e del *Nulla*.

L'approdo a Hegel diviene allora immediato ma la caduta tensionale del potenziale teoretico e l'impoverimento speculativo di un'interpretazione atea del filosofo di Stoccarda- per quanto legittima- implica una perdita considerevole sancita in ultima istanza dal monismo e chiaramente volta ad esiti nichilistici.

Sappiamo a memoria, infatti, che l'esito di un'operazione del genere non può che essere il nichilismo: Dio è morto.

Kojève ne è pienamente consapevole e fa la sua scelta filosofica. Scelta filosofica di ateismo e nichilismo.

Il problema è che lui stesso, nella fase centrale del suo pensiero e dei suoi scritti, sfugge poi a questa chiusura consegnandoci un'interpretazione relazionale di Hegel fondata sulla presa di distanza dal monismo e una fenomenologia del diritto fondata sulla relazione tra l'*Être-deux* e le *Tiers* che in ultima istanza trova la sua fondazione in un'antropo-teologia teista e relazionale.

Le aporie presenti in quest'opera di filosofia del diritto, come vedremo, svaniscono solo se si assume che il *Discorso* presuppone un'ontologia relazionale di fondo che a sua volta, secondo la mia tesi, trova riscontro nella nuova scienza.

Se così fosse Kojève potrebbe a pieno titolo inserirsi anche nel dibattito odierno inerente la relazione tra filosofia del diritto e fisica quantistica.

La conseguente relazionalità innervante la sua antropologia e la psicanalisi lacaniana diverrebbero allora un semplice correlato epistemologicamente fondato.

E l'identità tra rivoluzione quantistica e rivoluzione psicanalitica troverebbe una nuova casa. Così come era nel sogno dello psicanalista Jung e del fisico teorico Pauli.

Queste due rivoluzioni hanno infatti consegnato alla storia della filosofia novecentesca un messaggio nella bottiglia intellegibile anche alla luce della storia del pensiero antecedente ma forse non ancora compreso in tutta la sua portata.

L'eliminazione di ogni residuo di oggettività fisica nello spazio-tempo operata da Einstein è un forte argomento a favore della relatività e relazionalità del Tutto, del Sistema e dei sistemi.

L'alternativa al nichilismo e alla conseguente dissoluzione del soggetto unitario e monolitico preparata da Hume, completata da Nietzsche e radicalizzata da Foucault e Deleuze è, sul correlativo piano psicanalitico e antropologico, lo spazio di relazionalità anti-cartesiana aperto dal *Wo es war soll Ich werden* che ha trovato una sincronica conferma nelle equazioni della nuova fisica, così

come la prima collaborazione scientifica e interdisciplinare nel dialogo tra Jung e Pauli ha ampiamente dimostrato.

Concludendo occorre allora ricordare che le aporie de *L'Athéisme* sono le medesime dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* e si risolvono affermando con Kojève che anche il *Neant* è di per se stesso relazione e differenza all'interno del dinamismo del Discorso (o Logos) che è chiaramente "Tre".

Dovremo allora essere in grado di comprendere anche il legame tra il Desiderio e la Legge a partire da qui e dalla manifestazione novecentesca dello Spirito come relatività e relazione.

Ritorniamo, però, per un momento sul Kant di Cassirer – lettura del giovane Kojève al tempo impegnato nella dissertazione sulla teologia di Solov'ëv– e alla nozione di Tempo per poter poi meglio proseguire nella nostra argomentazione.

È interessante che Kojève abbia scelto di concludere l'opera maggiore del suo Sistema, ovvero *Le Concept, le Temps et le Discours*, con un lungo paragrafo dedicato allo stesso tempo a l'*Être-trois* (*la Trinité*) e alla Spazio-temporalità dopo Hegel.

Sintetizza Kojève: «Or, nous avons vu par ailleurs que l'Être-donné, qui est l'Être-trois, est aussi Être-différent-du-Néant, au même titre qu'il est *Spatio-temporalité*. Il nous faut donc voir comment la Spatialité et la Temporalité se répartissent en quelque sorte entre les *trois* éléments-constitutifs de l'Être-donné qui sont l'Être, le Néant et la *Différence* (entre l'Être et le Néant)»¹³³.

E poco più oltre: «Dans, par et pour le «troisième» discours («synthétique») l'Identité-du-Différent et la Différence-de-l'Identique sont donc une *seule et même* chose. Et c'est cette chose (une et unique) que nous avons appelée *Spatio-temporalité*»¹³⁴.

Cosa significa però pensare la Spazio-temporalità dopo Hegel nella seconda metà del Novecento? E che cosa vuol dire scrivere un'opera su Kant nella seconda parte del XX° secolo dopo aver "concluso" *Le Concept, le Temps et le Discours* e dopo aver costruito un Sistema in sé compiuto di impianto ancora hegeliano?

Forse Kojève merita qui il rimprovero dello stesso Kant per non aver tenuto adeguatamente conto delle premesse scientifiche del proprio pensiero o per essersi lasciato eccessivamente sedurre da Hegel nell'impossibilità di compierne il parricidio. Era infatti consapevole che ogni pensatore novecentesco portava su di sé il destino di essere necessariamente hegeliano a meno che non fosse egli stesso un grande filosofo.

Oppure, aggiungerei, che non fosse aiutato da due rivoluzioni: quella della nuova scienza e quella psicanalitica.

¹³³ A. Kojève, *Le Concept, le Temps, le Discours*, cit., p. 268.

¹³⁴ *Ibi.*, p. 273.

Come scrive Kant nel 1763 nella prefazione al *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative*:

«L'uso che in filosofia si può fare della matematica consiste o nell'imitarne il metodo, oppure nell'applicarne effettivamente le proposizioni agli oggetti della filosofia. [...] Per quanto riguarda la metafisica, questa scienza, invece di utilizzare taluni concetti o dottrine della matematica, si è al contrario spesso eretta in armi contro di essa, e là dove forse avrebbe potuto trovare delle basi solide su cui fondare le proprie considerazioni, la si vede invece trattare i concetti del matematico come null'altro che sottili finzioni, le quali, tolte dal suo campo, avrebbero ben poco di vero. Si può facilmente arguire da quale parte sia il vantaggio nella disputa tra due scienze di cui l'una supera tutte le altre per certezza e chiarezza, mentre l'altra non fa che sforzarsi di pervenire a una tale certezza. La metafisica, per esempio, cerca di trovare la natura dello spazio e il sommo principio da cui si possa comprenderne la possibilità. Nulla può essere più giovevole a questo bisogno che derivare da qualche parte dei dati certi e dimostrati onde metterli a fondamento delle proprie considerazioni. La geometria ne fornisce alcuni che riguardano le qualità più generali dello spazio, per esempio il fatto che lo spazio non consta di parti semplici; e invece i metafisici si ostinano ad ignorare questi dati, riponendo fiducia esclusivamente sull'equivoca coscienza di questo concetto che viene pensato in modo del tutto astratto»¹³⁵.

Lo stesso Kojève aveva paragonato la propria filosofia alla fisica di Einstein e auspicava che qualche filosofo dopo di lui traducesse la sua filosofia in una *nuova matematica*.

In tutto questo aveva respirato in prima persona il clima del neokantismo e del neocriticismo di Heidelberg e aveva frequentato il seminario di Maier su Kant e Einstein che aveva avuto come oggetto ovviamente anche l'estetica trascendentale.

Giunto alla maturità e in seguito al successo da hegeliano parigino, dopo aver scritto *Le Concept, le Temps et le Discours*, scrive un'opera su Kant nel momento in cui è alla ricerca di una *nuova ontologia*.

Forse per una volta l'ambizioso personaggio animato da giovanili sogni di gloria e certo della propria genialità ha sottovalutato se stesso e il suo rigoroso, coerente e tenace lavoro. Questa nuova ontologia era infatti già deducibile dal suo pensiero. Se così non fosse, infatti, l'idea di una fondazione e di un confronto con la nuova fisica e la nuova matematica sarebbe del tutto infondata.

È anche per questo che la riduzione di Kant a Hegel stride e fa avvertire il Kant quasi come il sintomo di un ripensamento.

¹³⁵ I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova edizione riveduta e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Bari 1953, pp. 259-260.

La storia della filosofia, inoltre, ha conosciuto fundamentalmente il debutto di Kojève come *interprete di Hegel*. Non le radici del suo pensiero e il suo proseguio.

Forse, però, per comprendere adeguatamente il pensiero del filosofo russo bisognerebbe essere in grado di compiere il parricidio del maestro che lui come uomo del Novecento non è stato in grado di compiere e immergersi nella specificità del pensiero kojéviano in quanto tale.

Il Libro su Hegel, infatti, non fu che un libro solo dei dieci grandi Libri da lui portati a termine¹³⁶. D'altro canto resta lucidissima e novecentesca la raccomandazione kojéviana di evitare di fare con Einstein ciò che Kant ha fatto con Newton e la sua prudenza. Lo stesso Cassirer, lo stesso Einstein, che aveva rivisto il suo lavoro, e lo stesso neokantismo mettono in guardia da questo pericolo.

Si legge infatti nella *Teoria della relatività di Einstein*:

«In ogni epoca creativa, la fisica trova ed elabora nuove dimensioni e costanti di misurazione che descrivono la totalità dell'essere e dell'accadere, ma al tempo stesso, in queste misure, che rimangono provvisorie e relative, in questi strumenti ideali della misurazione considerati di volta in volta come gli ultimi, ogni epoca rischia di vedere l'espressione definitiva della *realtà ontologica*. Esempi tipici sono la storia del concetto di materia, quella del concetto di atomo, di etere e di energia. (...) Da questo motivo non fu esente neanche la filosofia idealistica nei suoi inizi e nel suo successivo sviluppo»¹³⁷.

Per questo è importante sottolineare che parlare di nuova fisica e nuova ontologia significa in questo contesto solo cogliere e rendere intelligibile una peculiare manifestazione relazionale dello Spirito che descrive la realtà e le sue inter-connessioni in modo diverso e non definitivo. Solo specificamente novecentesco.

La stessa epistemologia sottesavi, inoltre, non è esterna ma intrinseca alla stessa teoria della relatività. La relazionalità assoluta della realtà e delle sue interconnessioni descritte da precise equazioni è la stessa che riscontriamo tra le discipline. Così come ci ha dimostrato il fortunato caso "Jung-Pauli".

Non esiste e non può esistere però né un sistema chiuso né una metafisica dogmatica fissata una volta per tutte. Proprio perché la ricerca nel campo della fisica non avrà mai fine.

In questo senso si potrebbe riformulare il principio hegeliano dicendo che la fisica è il correlato empirico che offre al proprio tempo la possibilità di pensare e ri-pensare la propria epoca senza rinunciare alla questione della fondazione e del fondamento.

La manifestazione dello Spirito resta però trans-disciplinare, originaria e non definitiva: se ne può cogliere l'unità nelle differenti manifestazioni storiche e fenomeniche dell'umana ricerca.

¹³⁶ Considerando solo le opere maggiori.

¹³⁷ E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., pp. 21-22.

Parimenti non può esistere nessun tentativo di normalizzazione metafisica del soggetto. Come la psicoanalisi ci rivela.

Tutto è relazione; tutto è “relativo”¹³⁸.

In quest’ottica Cassirer può citare la *Critica della ragion pura* sulla strada della ricerca di quelle *invarianti* che renderebbero Einstein l’attualizzatore del pensiero di Kant.

Scriva infatti servendosi delle parole del filosofo di Königsberg: «D’altronde, tutto ciò che noi conosciamo nella materia si riduce a mere relazioni [...]; tra queste relazioni, tuttavia, ve ne sono alcune autonome e permanenti, mediante le quali un determinato oggetto ci è dato»¹³⁹.

Cassirer commenta che avendo dissolto sia il concetto di materia proposto dalla meccanica classica, sia il concetto di etere elaborato dall’elettromagnetismo, la teoria della relatività generale ha spostato altrove queste «relazioni indipendenti e permanenti», ma non le ha negate affatto in quanto tali: «*piuttosto, le ha riaffermate con la massima fermezza nelle sue invarianti che restano indifferenti alle variazioni del sistema di riferimento*»¹⁴⁰.

Assunta dunque l’universalità di queste invarianti può concludere scrivendo così: «La critica rivolta dalla teoria della relatività ai concetti fisici di oggetto deriva quindi da quella stessa metodologia del pensiero scientifico che ha portato alla formazione di tali concetti: la teoria della relatività non fa che spingere un passo più oltre tale metodologia, svincolandosi sempre più dai presupposti della concezione ingenua, sensibile dell’universo come «mondo di cose». Per comprendere questo fatto in tutta la sua portata, dobbiamo necessariamente risalire alla questione più generale che la teoria della relatività ci pone al livello gnoseologico: alla trasformazione del *concetto della verità della fisica* che la teoria contiene in sé e che le permette di confrontarsi immediatamente con un problema fondamentale di logica»¹⁴¹.

Occorre cioè chiedersi quale sia il rapporto tra il concetto filosofico di verità e la teoria della relatività.

Cosa si intende per relatività della conoscenza? E come la intesero Kant e Einstein? Di certo né al modo dello scetticismo o dell’empirismo, né a quello di una nuova epistemologia cristallizzabile in una metafisica dogmatica. Sarebbe infatti questo il servizio peggiore e più contraddittorio che si potrebbe prestare a questa impresa.

Proprio nell’ottica del parallelismo tra Kant e Einstein, infatti, Cassirer avanza il confronto tra criticismo e nuova fisica.

¹³⁸ In senso einsteiniano non nell’ottica di una banalizzazione post-moderna.

¹³⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976, p. 353.

¹⁴⁰ E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 46. Qui l’argomento di Cassirer è significativo per quel che concerne la possibilità di delineare i tratti invarianti di codesta relazionalità a cavaliere tra due epoche e tra la fisica classica e moderna.

¹⁴¹ Ibi.

Kant è giunto a una formulazione del concetto critico di oggetto in cui la relatività della conoscenza viene affermata in modo diverso che non nello scetticismo antico e nell'empirismo moderno. Questa relazione acquista inoltre un nuovo senso positivo.

Al medesimo senso si adatta anche la teoria della relatività della fisica moderna.

Infatti:

«La teoria fisica della relatività non vuole affatto sostenere che per ognuno è vero quello che gli appare, ma, al contrario, avverte di non prendere già per verità nel senso della scienza, cioè per un'espressione della legalità complessiva e definitiva dell'esperienza, fenomeni che valgono solo a partire da un singolo sistema determinato di riferimento. Per ottenere e garantire tale legalità ultima non servono né le osservazioni o le misurazioni di un singolo sistema, e neanche quelle di chissà quali altri sistemi simili, ma solo la corrispondenza reciproca di tutti i sistemi possibili. La teoria della relatività generale vuole mostrare la strada che ci permette di arrivare a enunciati intorno a questa totalità, la strada che ci consente di elevarci dalla dispersione delle singole vedute a una visione complessiva dell'accadere»¹⁴².

In questo senso mi sono permessa di utilizzare il monito “Tutto è relatività; tutto è relazione”; oppure “Tutto è relazione; tutto è relatività”.

E in quest'ottica ne ho dedotto un'alternativa al nichilismo epistemico o, come abbiamo già visto grazie a Cassirer, allo scetticismo e al relativismo antichi e moderni.

La teoria della relatività non è una nuova sofistica. Ciò che è morto in filosofia è il monismo e la metafisica del soggetto unitario. L'alternativa non è né un nuovo scetticismo, né un nuovo empirismo. Il nuovo “cogito” anti-cartesiano a cavaliere tra due sincroniche rivoluzioni può ancora e nuovamente recitare così: *Tutto è relatività, dunque tutto è relazione*.

Questa asserzione è legittima poiché il legame tra gnoseologia e fisica è stato confermato nella stessa *fondazione* della teoria della relatività:

«Il legame esistente tra la problematica gnoseologica e quella propriamente fisica è in qualche misura superato dal modo in cui questo legame è stato confermato nella fondazione della teoria della relatività. Lo stesso Einstein – soprattutto per giustificare il passaggio dalla teoria della relatività speciale (o ristretta) a quella della relatività generale – ha addotto in primo piano una ragione gnoseologica, a cui attribuisce un'importanza decisiva, accanto alle ragioni puramente fisico-empiriche¹⁴³. E già la teoria della relatività speciale si trovava in una posizione tale che la sua superiorità, sia rispetto a spiegazioni diverse sia rispetto all'ipotesi della contrazione di Lorentz, era

¹⁴² Ibi., pp. 52-53.

¹⁴³ Cfr. A Einstein, *I fondamenti della teoria della relatività generale*, in *Opere scelte*, cit.

dovuta non tanto alla sua materia empirica, quanto alla pura forma logica, non tanto quindi al suo valore fisico quanto a quello *sistematico*»¹⁴⁴.

Da qui si può intendere quale sia l'importanza di una rilettura del Kant di Kojève alla luce delle sue aspirazioni giovanili di sistematizzazione scientifico-matematica della propria filosofia.

Ritorniamo dunque al tentativo kojèviano di ridurre Kant a Hegel e il Concetto al Tempo nella prima parte del suo scritto.

In questo modo, come dicevamo, il sistema kantiano diviene il sistema hegeliano e riesce ad essere ateo senza essere scettico.

La nozione di cosa in sé, infatti, secondo Kojève, deve essere mantenuta da Kant esclusivamente per fini pratici; cioè in vista dell'Azione libera che è il «Fine supremo» di tutto ciò che è veramente umano nell'uomo.

Su questo punto abbiamo quindi il *passaggio* dalla filosofia teoretica alla filosofia pratica. A partire da qui, infatti, Kojève inizia già la sua riflessione sul «moralismo» kantiano introducendoci nel vivo di un interessante discorso su desiderio, legge e riconoscimento.

È evidente, però, che la morale kantiana risulta problematica in un contesto di ateismo. Scrive, infatti, Kojève citando Ivan Karamazov che il «*Si il n'y a pas de Dieu, tout est permis*» è vero, anche se nei limiti tollerati dalla Polizia in esercizio¹⁴⁵.

Argomenta, poi, coerentemente alle sue mosse interpretative precedenti:

«Ce n'est pas *parce que* Kant voulait éviter le «relativisme» moral que le «Monde futur» était pour lui l'*Audelà* de la mort et donc de la Spatio-temporalité, c'est-à-dire une forme de la Transcendance ou, si l'on veut, de la Chose-en-soi. C'est au contraire *parce que* le «Monde futur» était pour lui *transcendant*, qu'il refusait le droit d'accepter en Morale le «relativisme historique» et optait pour une Morale «impérative» et «catégorique», c'est-à-dire «a priori» comme il disait, ou, en fait, censée être valable partout et toujours où un homme veut être humain, et ceci non pas seulement à la *fin* de l'Histoire, mais dès son premier *début*. Pour s'en convaincre, il faut commencer par se demander ce que signifient le désir d'être *humain* et donc le fait de l'être ou de ne pas l'être»¹⁴⁶.

Questo passaggio è molto significativo perché a partire da qui¹⁴⁷ Kojève avanza delle considerazioni importanti su Desiderio, Legge e Riconoscimento muovendo dalla Moralität kantiana e dal confronto tra l'antropologia atea e quella cristiana.

¹⁴⁴ E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 18.

¹⁴⁵ Cfr. A. Kojève, *Kant*, cit., p. 32.

¹⁴⁶ *Ibi.*, p. 33.

¹⁴⁷ A. Kojève, *Kant*, cit., pp. 33-46.

Il rilievo è interessante per due motivi principali rispetto alla nostra monografia: in primo luogo perché abbiamo una formulazione di tali questioni, per quanto retrospettiva per Kojève, anteriore dal punto di vista della storia della filosofia a Hegel e alla pubblicazione della trattazione di filosofia del diritto. In secondo luogo perché le considerazioni su Kant che Kojève avanza a questo proposito sembrano del tutto speculari al “Kant avec Sade” (1962) di Lacan.

In qualche modo, infatti, colui che può rispondere alle critiche di Kojève al legalismo kantiano è esattamente Jacques Lacan; visto e considerato soprattutto il fatto che il filosofo russo sceglie di declinare le sue argomentazioni facendo già riferimento alla dialettica di desiderio e riconoscimento.

L'accusa che il filosofo russo muove a Kant però non è quella di moralismo ma, piuttosto, quella di religiosità. Per questo la conoscenza dell'*Athéisme* è necessaria alla comprensione del suo Kant.

La differenza tra l'antropologia pagana e poi atea e quella cristiana e kantiano-pietista consiste, infatti, per Kojève nel fatto che la prima implica la naturale attualizzazione dell'essenza dell'uomo nella sua potenzialità naturale; mentre la seconda, a causa del peccato originale, pone uno iato tra l'essenza naturale dell'uomo e la sua attualizzazione sul piano dello spirito e della libertà.

Kojève qui coglie nel segno la verità cristiana del: «*Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua*»¹⁴⁸.

Citando San Paolo afferma che a causa del male radicale il cristiano si trova a nascere «sous la Loi»¹⁴⁹ e che, basandosi sul concetto di conversione, l'antropologia cristiana è quanto di più lontano ci possa essere dal discorso classico basato sull'Essenza dell'uomo.

A partire da qui, però, inizia un'operazione nietzschiana di smascheramento, certamente condotta con abilità di fine e sottile filosofo, volta a svelare allo stesso Kant l'inutilità dell'idea di Dio, del Mondo futuro e quindi dell'immortalità dell'anima.

Il fine di Kojève è quello di sostituire all'Idea di Dio quella di Storia e di dimostrare che la dialettica hegeliana di desiderio e riconoscimento da lui magistralmente interpretata è la medesima sia per l'ateo che per il cristiano. Il primo però avrà la piena soddisfazione del proprio desiderio di riconoscimento da parte di tutti alla fine della storia hegelianamente intesa; il secondo nella “Città di Dio”.

Poste queste premesse è facile per Kojève proseguire la sua operazione nietzschiana e svelare il carattere patologico dell'etica cristiana e, a questo punto dobbiamo dedurlo, di quella kantiana¹⁵⁰.

Se infatti “*der Mensch ist Anerkennung*” il movente è il medesimo per tutti. Solo che i cristiani iscriverebbero per Kojève questo naturale e prepotente anelito in una morale degli schiavi basata su

¹⁴⁸ Lc 9, 23.

¹⁴⁹ A. Kojève, *Kant*, cit., p. 33.

¹⁵⁰ Per questo il confronto con il Kant di Lacan è letteralmente inevitabile.

un'umiliazione provvisoria di sé del tutto inutile e per nulla nobile; visti e considerati i sogni di gloria futura e eterna che la animano come segreto movente.

Ovvero: il Desiderio di essere riconosciuti da Dio, dalle schiere degli angeli e dei santi e, perché no, anche da tutti gli uomini rimasti sulla terra nel caso si raggiungesse un livello eroico in questa impresa già alla fine della propria vita terrena.

Ritorna qui dunque l'argomento su "umiltà e orgoglio" già utilizzato nella dissertazione su Solov'ëv facendo riferimento al proprio *Athéisme*: c'è più superbia nell'attribuirsi il secondo posto dopo Dio in un sistema teista che nel concedersi il primo in un sistema ateo.

Lo stesso argomento kantiano della connotazione etica dell'azione in quanto indipendente dal premio sembra da Kojève fortemente ridimensionato per il semplice fatto di presentare una fenomenologia dell'uomo inteso come *Desiderio di Riconoscimento*.

L'obiettivo appare dunque non solo quello di ridurre Kant a Hegel ma, ultimamente, Hegel all'Hegel di Kojève.

L'operazione si comprende considerando che Kojève non ha mai propriamente scritto né voluto scrivere una storia della filosofia propriamente detta, ma, semplicemente, il *proprio* sistema del sapere in cinque tomi che, dai Presocratici ad Hegel, attraversano la storia del pensiero.

Una mossa per certi aspetti analoga a quella di Heidegger.

Dopo aver presentato un breve *excursus* su Buddismo e Teismo sulla falsariga di quanto già tematizzato nell'*Athéisme*, in questa parte dedicata alla filosofia pratica conclude, però, così:

«Quoi qu'il en soit, Kant se crut obligé d'accepter le Théisme (qui, sous sa forme discursive, est nécessairement platonicien ou du moins platonisant, c'est-à-dire grec, antique ou «païen») tout en voulant maintenir l'Anthropologie judéo-chrétienne (qui, en fait, contre-dit tout Théisme quel qu'il soit). C'est pourquoi il doit être considéré comme un Philosophe essentiellement et spécifiquement *chrétien*, car le Christianisme (depuis saint Paul) n'est rien d'autre que le tentative de concilier l'inconciliable (d'après le même saint Paul: «folie pour les Grecs»), à savoir l'Anthropologie («morale») judaïque de la *Liberté* (de la Négativité) [implicitement athée] et le Théisme discursif (de l'Identité) d'origine grecque ou «païenne» [qui exclut, en fait, la Liberté de l'Homme, et qui est donc toujours contra-dictoire, puisque seule la notion de cette Liberté peut être développée discursivement de façon à rendre compte (dans et par un Discours circulaire) du Discours qu'est ce développement lui-même. (...) Par conséquent, le Système de Kant présente le maximum de Philosophie compatible avec la Religion chrétienne (réduite à sa plus simple expression, d'ailleurs, c'est-à-dire à l'affirmation de la Liberté de l'Homme et de l'impossibilité pour lui d'atteindre la

Satisfaction sur terre). Et c'est pourquoi on doit dire que Kant est le Philosophe chrétien par excellence»¹⁵¹.

Posto questo, però, Kojève procede per la strada della *sua* interpretazione atea di Kant.

Passando, infatti, alla parte teoretica del sistema ne elimina ugualmente la nozione di Trascendenza, condensata in quella di cosa in sé.

Anche la ragion pura, per Kojève, infatti, ha la sua parte nella dialettica del desiderio e del riconoscimento.

Scrive programmaticamente:

«Vu que les deux «Raisons» n'en font qu'une, il est difficile, même pour Kant lui-même, de dissocier le «Moi transcendantal» de la «Volonté pure» et il est maintenant impossible de le rapporter à une Chose-en-soi ou «Ame-immortelle». Chez Kant, ce «Moi» est l'*origine* du Discours dominé par les Catégories de l'Entendement. Or, puisque ces «Catégories de la Nature» ne diffèrent pas de celles de la «Liberté» (vu que la Liberté n'est et ne se «révèle» comme existant empiriquement que dans le Monde *naturel*, où elle se réalise-objectivement en tant que *résultat* de l'Action *efficace* de la Lutte et du Travail tout en n'étant pas objectivement réelle en elle même) et puisque la «Raison pratique» qui utilise celles-ci ne fait que traduire en Discours (sous forme de Project discursif) la Volonté de satisfaire le Désir de Reconnaissance, on peut admettre que la Raison théorique, qui utilise les Catégories de la Nature, est elle aussi une traduction discursive de cette Volonté, c'est-à-dire, plus exactement, le complément «théorique» du Projet discursif d'Action libre»¹⁵².

La strada dell'incontro con il proprio Hegel da parte del Sistema di Kant assume dunque per Kojève tratti imperativi.

Forse rileggere il filosofo di Königsberg dopo aver già elaborato il proprio sistema e con un preciso intento ideologico non poteva portare a un esito differente. E restringere gli orizzonti rispetto a quella che era l'aspirazione e l'ampiezza originaria del pensiero del giovane Kojève.

In chiusura vorrei allora mettere in evidenza un'oscillazione significativa rispetto alla riflessione kojèviana sullo *spazio-tempo* nel Kant.

Scrive infatti Kojève:

«Kant *entrevoit* sans toutefois le *voir* clairement et distinctement, la nature véritable de la Spatio-temporalité, qui rend la Spazialité, définie comme Différence de l'identique, *indissociable* de la Temporalité, définie comme Identité du différent»¹⁵³.

E poco prima:

¹⁵¹ A. Kojève, *Kant*, cit., p. 51-52.

¹⁵² A. Kojève, *Kant*, cit., p. 129.

¹⁵³ *Ibi.*, p. 147.

«Toutefois, bien que Kant parle parfois de l'Espace sans parler (explicitement) du Temps et du Temps sans parler (explicitement) de l'Espace, il parle beaucoup plus souvent de l'Intuition en tant que telle, qui n'est, pour lui, ni Spatialité (=Espace) seulement, ni Temporalité (=Temps) seulement, mais nécessairement, c'est-à-dire partout et toujours, Spatio-temporalité»¹⁵⁴.

Alla luce di queste considerazioni diviene pienamente intelligibile il titolo dell'ultimo paragrafo di *Le Concept, le Temps et le Discours*, ovvero, «*L'Être-trois (la Tri-nité) et la Spatio-temporalité (d'après Hegel)*»¹⁵⁵.

Kojève, infatti, avverte la relazionalità che attraversa intuitivamente lo “spazio-tempo” ante litteram di Kant e questa consapevolezza lo porta verso la concezione trinitaria di Hegel; allo stesso tempo è ben consapevole che a partire dall'inizio dal 1908 il termine “spazio-tempo” delinea la nuova categoria einsteiniana.

La ricaduta nel monismo, però, è già preparata. Così come quella nell'auto-referenzialità del *proprio* sistema.

Kojève, infatti, proprio da qui, approderà all'Hegel della *Scienza della logica*:

«En bref, il suffit donc d'éliminer de la «Logique transcendantale de Kant la notion (contradictoire) de la Chose-en-soi, pour que son «Esthétique transcendantale» s'identifie au développement discursif de sa première «Catégorie», ce développement étant par ailleurs identique au contenu de l'élément-constitutif de la «Science de la Logique» de Hegel, que nous avons sommairement exposé sous le titre: Onto-logie»¹⁵⁶.

La ricaduta nel monismo, così come per Hegel, era già implicata nel Sistema del Sapere di Kojève.

¹⁵⁴ *Ibi.*, p. 146.

¹⁵⁵ A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, cit., p. 229.

¹⁵⁶ A. Kojève, *Kant*, cit., p. 148.

II. 1931: KOJÈVE e EINSTEIN su ATEISMO e RELIGIONE. NOTA al KANT

«Dio non gioca a dadi»¹⁵⁷

A. Einstein, *Lettera a Max Born*.

«Per farla breve, ho cercato una «via a Dio»»

A. Kojève, *L'Athéisme*

Ciò che emerge chiaramente in un'opera come il Kant di Kojève è il desiderio del filosofo russo di eliminare il cristianesimo e l'Idea di Dio dal proprio sistema per renderlo definitivamente e completamente ateo.

I tomi di filosofia cristiana che dovevano comparire nelle intenzioni di Kojève accanto a quelli sulla filosofia antica pagana non sono stati scritti e con il Kant l'autore ha dichiarato, come abbiamo visto, di aver colmato parzialmente questa lacuna.

Proprio per questo l'operazione fatta da Kojève sul filosofo di Königsberg è programmatica e consegna il lavoro di Kojève su Hegel alla storiografia novecentesca come quello di un'interpretazione inequivocabilmente atea del filosofo di Stoccarda.

In chiosa all'analisi di quest'opera, allora, pare opportuno svolgere qualche considerazione finale su ateismo, religione e teoria della relatività aiutati da un'interessante sincronia nella stesura di due opere da parte di Kojève e Einstein.

Nel 1931, come sappiamo, Kojève redige *L'Athéisme* e Einstein la *Religione Cosmica*¹⁵⁸, disponibile nella prima edizione italiana a partire dal luglio 2016. La traduzione è stata condotta sull'edizione di Albert Einstein, *Cosmic Religion with Other Opinions and Aphorisms*, Covici-Friede, New York 1931.

Einstein, facendo il verso a Kant, arrivò ad affermare che «la scienza senza la religione è zoppa, e la religione senza la scienza è cieca [science without religion is lame, religion without science is blind]»¹⁵⁹.

Al di là della «fede scientifica» di Einstein e di un vago sentimento religioso alla base della teoria della relatività, si tratta di una vera e propria rifondazione teologica della fisica basata sul monismo di Spinoza.

¹⁵⁷ «*God does not play dice*», A. Einstein, lettere a Max Born del 4 dicembre 1926 e del 7 settembre 1944 in A. Einstein- M. Born- H. Born, *Briefwechsel 1916-1955*, Nymphenburger, München 1969, tr. it. di G. Scattone, *Einstein-Born. Scienza e vita*, Einaudi, Torino 1973.

¹⁵⁸ A. Einstein, *Religione cosmica*, Morcelliana, Brescia 2016.

¹⁵⁹ A. Einstein, *Mein Weltbild*, Querido, Amsterdam 1934, tr. it. di R. Valori, *Come io vedo il mondo*, Giachini, Bologna 1955 e poi Newton Compton, Roma 1975, p. 55.

La questione di fondo è sempre la stessa: realmente le relazioni fra scienza e religione o fra scienza e teologia sono di incompatibilità e di assoluto conflitto?

Recentemente l'argomento è stato trattato nel brillante testo divulgativo di Amir D. Aczel, *Why Science Does Not Disprove God*¹⁶⁰, *Perché la scienza non nega Dio*.

Ogni epoca ha donato la sua risposta alla questione e sono state scritte anche pagine di errore. Ciò che colpisce in Einstein, però, è l'emergere della necessità di una revisione dei rapporti tra scienza e fede anche nella modernità:

«il conflitto fra Galileo o Darwin con le chiese sarebbe solo l'esemplificazione di un rapporto fra una religiosità superficiale e la scienza, ma non c'è reale contrasto fra religiosità profonda e scienza, come nel caso di Keplero e Newton, nella cui scia si pone Einstein¹⁶¹. La separazione illuminista fra religione e scienza esemplificata dall'aneddoto, secondo il quale, alla domanda di Napoleone sul ruolo che aveva avuto Dio nel suo sistema, Laplace avrebbe risposto «Signore, non ho avuto bisogno di questa ipotesi»¹⁶², si dovrebbe considerare, secondo Einstein, o una parentesi o peggio un fraintendimento»¹⁶³.

La teoria della relatività, speciale e generale, invece, sarebbero il frutto di una profonda sensibilità religiosa e anche la cosmologia scientifica ha presentato e presenta oggi più che mai derive del tutto speculative. Il punto, però, è che la teoria della relatività generale non è una teoria scientifica tra le altre: è la teoria scientifica per eccellenza, tanto da essere chiamata la "teoria perfetta"¹⁶⁴: «La perfezione matematica consiste anche nel ribaltamento definitivo della gerarchia tradizionale fra geometria e fisica: la matematica non costituisce più un apriori per la fisica, ma è la matematica a essere determinata dalla fisica stessa; una costruzione matematica perfetta derivava direttamente da principi fisici semplici come quello per cui, dietro la relatività generale del moto, deve sussistere una Realtà fisica assoluta che si esprime in una legge matematica invariante in forma. E, per

¹⁶⁰ D. Aczel, *Why Science Does Not Disprove God*, Harper Collins, New York 2014; tr. it. di P.L. Gaspa, *Perché la scienza non nega Dio*, Cortina, Milano 2015.

¹⁶¹ A. Einstein, *Mein Weltbild*, cit., tr. it. cit., pp. 54-71.

¹⁶² Cfr., per esempio: E.R.A. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, Sestante for Bergamo University Press, Bergamo 2005, pp. 243-244.

¹⁶³ E.R.A. Calogero Giannetto-A. Taschini, *La teofisica spinoziana di Albert Einstein*, Postfazione a A. Einstein, *Religione cosmica*, cit., p. 66.

¹⁶⁴ Cfr. P.G. Ferreira, *The Perfect Theory: A Century of Geniuses and the Battle over General Relativity*, Houghton Mifflin, Harcourt 2014; tr. it. di C. Capararo & A. Zucchetti, *La teoria perfetta. La relatività generale: un'avventura lunga un secolo*, Rizzoli, Milano 2014.

Einstein, la comprensione della Realtà fisica dell'universo era tutt'uno con la comprensione di Dio»¹⁶⁵.

In questo senso, per Einstein, a differenza di Kojève, il monismo non solo hegeliano, ma, addirittura, spinoziano, non è un argomento a favore dell'ateismo ma di una specifica forma di teismo inteso come religione cosmica.

In una dichiarazione del 1933 Einstein aveva affermato pubblicamente di aver accettato la teoria dell'espansione dell'universo e del *big bang* proposta dall'abbé Georges Edouard Lemaître (1864-1966). Parimenti dichiarò che la sua cosmologia relativistica implicava nulla di meno che una teoria della creazione dell'universo: «questa è la spiegazione più bella e soddisfacente della creazione che io abbia mai ascoltato»¹⁶⁶.

Dato che la teoria della relatività generale e la sua cosmologia restano ancora oggi le basi della cosmologia scientifica contemporanea – seppur alla luce delle modifiche apportate dalla fisica quantistica e dalla fisica teorica delle particelle elementari – si comprende allora in che senso si parli di derive speculative di tale cosmologia: «Nonostante alcuni tentativi di conciliare l'ipotesi degli infiniti universi con la fede cristiana (F.J. Tipler, *The Physics of Christianity*, Doubleday, New York 2007; tr. it. di T. Cannillo, *La fisica del Cristianesimo*, Mondadori, Milano 2008), la cosmologia scientifica contemporanea, nella sua ridotta e indiretta verificabilità o falsificabilità sperimentale, ha presupposti teologici come l'esistenza di leggi cosmiche matematiche, (...) e si delinea, nel solco di quella di Einstein, come una teo-cosmologia, che rimanda a una fede religiosa. Una fede che per Einstein si concretizzava in una “religione cosmica”»¹⁶⁷.

Questa religione cosmica per Einstein poggia su una teofisica spinoziana.

L'ordine cosmico, espresso dalle leggi della teoria della relatività, è la manifestazione stessa della divinità.

Indubbiamente le matrici ebraiche della fede religiosa di Einstein sono state operative sia nella scelta di Spinoza, ebreo eretico del XVII secolo, di cui aveva letto l'*Etica* quattro volte, sia nella traslitterazione dell'*Ego sum qui sum* nella correlativa metafisica monista propria anche dell'Antico Testamento.

Resta da sottolineare, però, che mentre la teoria della relatività einsteiniana è legata al razionalismo teologico, la teoria quantistica (o anche la fisica del caos) è invece espressione del

¹⁶⁵ E.R.A. Calogero Giannetto e A. Taschini, *Albert Einstein fra scienza, religione e teologia*, Premessa a A. Einstein, *Religione cosmica*, cit., p. 7.

¹⁶⁶ Cfr. H. Kragh, *Cosmology and Controversy. The Historical Development of Two Theories of the Universe*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 55 e 408.

¹⁶⁷ E.R.A. Calogero Giannetto e A. Taschini, *Albert Einstein fra scienza, religione e teologia*, Premessa a A. Einstein, *Religione cosmica*, cit., p. 10.

volontarismo francescano: la volontà libera, imperscrutabile e imponderabile dell'Amore di Dio, non è rinchiudibile in qualsiasi forma pre-costituita.

Proprio su questo punto potrebbe riaprirsi fecondamente il dibattito con la *Teoria della relatività di Einstein* di Cassirer e l'epistemologia del neo-kantismo rispetto alla questione del rapporto tra nuova fisica e nuova ontologia.

È importante ricordare, inoltre, che il fisico tedesco estromette totalmente l'antropocentrismo dal suo sistema e con esso anche la questione del soggetto.

Per questo la successiva sperimentazione di inter-relazione tra fisica quantistica e psicoanalisi non è in contraddizione teorica con la cosmologia speculativa del maestro; come la stima di Einstein per l'allievo Pauli ha dimostrato.

Kojève, da parte sua, ne *l'Athéisme* ritorna sulla questione di teismo e ateismo in filosofia per presentarne una summa nel capitolo finale intitolato *Retour à la question de l'athéisme*¹⁶⁸.

Ciò che emerge nell'opera del filosofo russo come differenza radicale rispetto ad Einstein e alle rispettive concezioni di monismo è che l'intuizione atea di base, per Kojève, ha una propria fenomenologia e ontologia fondate sulla finitudine e il Nulla irriducibili a quelle conseguenti l'intuizione teista.

In ciò sta la forza del suo ateismo filosofico e della sua interpretazione atea di Kant ed Hegel.

¹⁶⁸ A. Kojève, *L'Athéisme*, cit., pp. 193-207.

III. IL KANT di HEIDEGGER

Martin Heidegger dedica quattro opere al filosofo di Königsberg che vengono pubblicate negli anni immediatamente precedenti e successivi l'uscita postuma del Kant di Kojève avvenuta, come sappiamo, nel 1973: *Die Frage nach dem Ding* (1962)¹⁶⁹; *Kants These über das Sein* (1963)¹⁷⁰; *Kant und das Problem der Metaphysik* (1965)¹⁷¹ e *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1977)¹⁷².

Die Frage nach dem Ding è il testo di un corso tenuto all'Università di Friburgo durante il semestre invernale 1935-36 con il titolo *Questioni fondamentali di metafisica*; *Kant These über das Sein* è una trattazione in sé compiuta risalente al 1961; *Kant und das Problem der Metaphysik* vide il suo nucleo fondamentale già nel corso del semestre invernale 1925-1926 e fu ripresentato durante diverse conferenze e cicli di conferenze nel 1928. *Phänomenologische Interpretation von Kant Kritik der reinen Vernunft* costituisce la trascrizione del corso tenuto all'Università di Marburgo nel semestre invernale 1927-1928.

La questione del neokantismo vide protagonista il giovane Kojève già ai tempi dell'Università ad Heidelberg dove la tradizione era incarnata da Heinrich Rickert, l'innovazione da Karl Jaspers¹⁷³.

Rickert era il «gran maestro» della scuola del Baden, chiamata anche sud-occidentale (*südwestdeutsche Schule*) - una delle due correnti principali del neokantismo tedesco, accanto alla scuola di Marburgo.

I lavori del polo neokantiano di Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer, legati alla scuola di Marburgo, si concentravano sulle questioni relative alla teoria della conoscenza, nello sforzo di combattere contro ogni presupposto metafisico legato all'idea kantiana della cosa in sé e riferendosi sempre e solo al puro «fatto della scienza». In quest'ottica l'operazione è per molti aspetti analoga a quella compiuta da Kojève nel suo Kant.

Gli esponenti della scuola del Baden, invece, svilupparono una «filosofia dei valori» secondo la quale l'apporto fondamentale della filosofia kantiana sulla nozione di valore consisterebbe nell'apertura di un nuovo piano fra lo scetticismo psicologico e il dogmatismo metafisico.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962.

¹⁷⁰ M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1963.

¹⁷¹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1965.

¹⁷² M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1977.

¹⁷³ Cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., p. 109; per *La filosofia tra neokantismo ed esistenzialismo: Rickert e Jaspers* cfr. pp. 109-125.

In questo senso si era mosso Rickert nel suo primo lavoro sotto la guida di Windelband (*Zur Lehre von der Definition*, 1888), sviluppando poi la lezione di quest'ultimo nella dissertazione per l'abilitazione alla libera docenza *Der Gegenstand der Erkenntnis*, sostenuta nel 1892 a Strasburgo. Quando Rickert, con l'appoggio di Max Weber, ottenne la cattedra a Friburgo acquisì fama e notorietà come esponente di quella esperienza del neocriticismo che segnava lo spirito del tempo:

«Tutti noi che filosofiamo nel XIX secolo siamo discepoli di Kant. Ma il nostro odierno «ritorno» a lui non può essere la semplice rammemorazione della forma storicamente condizionata nella quale egli espose le idee della filosofia critica. Quanto più profondamente si coglie l'antagonismo che sussiste tra i diversi motivi del suo pensiero, tanto più si trovano in esso i mezzi per elaborare i problemi che Kant ha creato con le sue soluzioni. Comprendere Kant, significa andare oltre Kant»¹⁷⁴.

Inoltre la cattedra di filosofia di Freiburg era una cattedra particolarmente rinomata e la citiamo perché a ricoprirla, dopo Rickert, furono Edmund Husserl e Martin Heidegger.

Proprio Heidegger nell'ottobre del 1945, per giustificare il periodo di rettorato sotto il regime nazista, la definì «una delle principali cattedre europee di filosofia»¹⁷⁵.

Fu il rapporto tra Heidegger e Rickert a contribuire al consenso di quest'ultimo tra gli studenti di Heidelberg e quindi anche di Kojève.

Era infatti considerato il maestro di Heidegger, astro nascente della filosofia tedesca.

L'interpretazione di Kant di Heidegger, tuttavia, si colloca in una dimensione radicalmente opposta al clima neopositivista e neocriticista: intende, infatti, spiegare *la Critica della ragion pura* come instaurazione del fondamento della metafisica. Il problema della metafisica si trova così messo in luce come il problema di un'ontologia fondamentale che per Heidegger coincide con la metafisica del *Dasein*¹⁷⁶.

Come scrive Heidegger nell'esordio della *Tesi di Kant sull'essere*:

«Come indica il titolo, l'esposizione che segue vuole presentare un punto della dottrina della filosofia kantiana. Per suo tramite siamo istruiti su una filosofia passata. Ciò può avere il suo interesse; ma, in verità, solo se il nostro senso della tradizione è ancora desto»¹⁷⁷.

Seppur a partire dal proprio pensare, ripresentare un'interpretazione metafisica di Kant al cuore del Novecento e del suo neokantismo è sicuramente un'impresa singolare.

¹⁷⁴ Si tratta della celebre affermazione di Windelband, affidata alla presentazione dei *Präludien* dell'ottobre 1883. Cit. in M. Ferrari, *Introduzione al neocriticismo*, Laterza, Bari, 1997, p. 75.

¹⁷⁵ Cfr. Ott. H., *Die Weltanschauungsprofessuren (Philosophie und Geschichte) an der Universität Freiburg-besonders im Dritten Reich*, «Historisches Jahrbuch», n. 108, pp. 157-173 (1988).

¹⁷⁶ Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit.

¹⁷⁷ Cfr. M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, cit., p. 3, trad. mia.

La critica di Heidegger al positivismo e ai neokantiani è infatti esplicita in *Die Frage nach dem Ding*.

Nel primo capitolo della Sezione B – *La maniera kantiana d'interrogare in direzione della cosa in sé* – intitolato *Il contesto storico su cui riposa la Critica della ragion pura di Kant* – Heidegger dedica un paragrafo alla ricezione dell'opera di Kant da parte dei suoi contemporanei, i neokantiani, e scrive così:

«Kant disse un giorno durante una conversazione avvenuta negli ultimi anni della sua vita: «Sono venuto un secolo troppo presto con i miei scritti; tra soli cent'anni si comincerà a comprendermi correttamente e allora si studieranno di nuovo i miei scritti e si riconoscerà il loro valore» (Varnhagen von Ense, *Tagebücher I*, 46).

Chi parla tramite queste parole? La vanità di chi si attribuisce un'importanza eccessiva, o l'amara disperazione di chi non è stato compreso? Né la prima né la seconda: poiché queste due attitudini sono estranee al carattere di Kant. Ciò che qui si manifesta è la profonda conoscenza che Kant aveva della maniera in cui si realizza e si perfeziona la filosofia»¹⁷⁸.

Quando Kant nel 1781- dopo dieci anni di silenzio - pubblica la prima edizione della *Critica della ragion pura* era consapevole che la sua opera fosse in netta contrapposizione rispetto al gusto dell'epoca. Fu infatti percepita al modo di una provocazione, suscitando un continuo alternarsi di scritti polemici e di scritti apologetici.

Ma, ricorda Heidegger, a metà del XIX° secolo si leva, finalmente, il grido «Ritorno a Kant». Questo ritorno a Kant nasce da una situazione storica nuova dello spirito ed è allo stesso tempo determinata dall'avversione nei confronti dell'idealismo tedesco e dalla dominazione marcata da una configurazione particolare delle scienze che viene designata con lo slogan di «positivismo». Un sapere la cui pretesa di verità trova il suo criterio primo e ultimo in ciò che noi definiamo «i fatti».

In questo senso il ritorno a Kant, retrospettivamente, è stato strumentale alla volontà di trovare nel filosofo di Königsberg il fondamento e la giustificazione della concezione positivista della scienza. Parallelamente il distacco dall'idealismo tedesco è stato programmatico e complementare a quello dalla metafisica.

Emerge dunque il ritratto di un Kant scienziato distruttore della metafisica *tout court*; e in questo senso non stupisce l'aspra e verace critica heideggeriana alle strumentalizzazioni e al riduzionismo propri dei suoi contemporanei e dell'epoca.

Heidegger nota infatti che bisognerebbe valutare se questo movimento di kantiani contemporanei che etichettiamo come esponenti del neokantismo possa effettivamente riconquistare la posizione kantiana a lui donata dallo spirito stesso dell'idealismo tedesco.

¹⁷⁸ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, cit., 43, trad. mia.

Tuttavia ammette anche che il neokantismo abbia reso un incontestabile servizio di rinnovamento della filosofia di Kant nella storia spirituale del XIX° secolo per tre motivi principali: in primo luogo grazie al ritorno alla filosofia di Kant il positivismo fu preservato dal coincidere con una pura deificazione dei fatti. In secondo luogo l'esegesi e lo studio puntuale dei testi in tutta la loro ampiezza hanno fatto conoscere la filosofia dello stesso Kant nella sua purezza; in terzo luogo l'esplorazione generale della storia della filosofia, compresa in particolare la filosofia antica, si è mantenuta - seguendo il filo conduttore della filosofia di Kant - a un più elevato livello d'interrogazione.

Concesso ciò Heidegger afferma di vedere la filosofia di Kant all'interno di un orizzonte più vasto di quello entro cui lo comprende il neo-kantismo e che bisognerebbe che si verificasse la predizione dello stesso filosofo di Königsberg: «Un giorno si studieranno di nuovo i miei scritti e si riconoscerà il loro valore»¹⁷⁹!

Quando si arriverà a questo punto per Heidegger, però, non si parlerà più di kantismo perché tutti gli «ismi» puri e semplici saranno svelati come malintesi.

Conclude, infatti:

«La *Critica della ragion pura* di Kant appartiene a quelle opere di filosofia che, fino a quando ci sarà della filosofia su questa terra, ri-diventeranno ogni giorno inesauribili. Si tratta di una di quelle opere che hanno già giudicato in anticipo tutti i tentativi futuri di «superarla»¹⁸⁰.

Ciò che risulta interessante rispetto al nostro ordine del discorso è una breve riflessione di confronto tra il Kant di Heidegger e il Kant di Kojève e una circoscritta indagine sul rapporto tra Heidegger e la scienza.

Per quanto concerne la prima questione credo che rispetto a Kant¹⁸¹ ci si possa limitare a due considerazioni molto semplici.

Entrambi gli autori, infatti, lo interpretano alla luce, rispettivamente, della propria onto-teologia e del proprio sistema del sapere. Ed entrambi non rinunciano alla questione dell'ontologia; per quanto l'operazione kojèviana di eliminazione della cosa in sé sia assolutamente in linea con la mossa anti-metafisica del neokantismo.

È Kojève in persona, però, a dichiarare di essere alla ricerca di una nuova ontologia quando nel 1952 redige il suo Kant.

¹⁷⁹ Varnhagen von Ense, *Tagebücher* I, 46.

¹⁸⁰ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, cit., 46, trad. mia.

¹⁸¹ Rispetto invece alle relazioni teoretiche tra Kojève e Heidegger cfr. il paragrafo IV di questo capitolo, cioè dire *Begriff und Zeit* VS *Sein und Zeit*: identità speculativa e «rinuncia al monismo hegeliano».

Potremmo inoltre notare che tutta l'analisi sulla fisica antica e moderna e sulla matematica condotta da Kojève nell'*Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* trova il suo corrispettivo - per quanto riguarda la riflessione di Heidegger su Kant - nella prima parte della *Cosa in sé*¹⁸² e nella prima parte dell'*Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*¹⁸³.

Prima di soffermarmi sul rapporto tra Heidegger e la scienza e sulla relazione tra Heidegger e la fisica quantistica metterei in evidenza una terza considerazione funzionale all'andamento teorico del nostro lavoro e del confronto tra i due autori inerente la questione del *Je* e del *Cogito*.

Il paragrafo V della sezione B della *Cosa in sé* è intitolato «*La scienza matematica della natura nell'epoca moderna e la nascita di una critica della ragion pura*».

Qui Heidegger presenta una riflessione interessante sul rapporto tra scienza e filosofia e fa esplicito riferimento alla fisica quantistica citando Bohr e Heisenberg.

La grandezza e la superiorità della scienza della natura del XVI° e XVII° secolo risiederebbero nel fatto che al tempo tutti gli scienziati erano anche filosofi. Proprio su questo punto Heidegger installa la sua sottile e sagace critica al positivismo; infatti tali scienziati-filosofi, a suo dire, comprendevano che non esistono dei puri fatti, ma che un fatto non è tale se non alla luce del concetto che lo fonda e secondo l'ampiezza di tale fondazione.

Il comico, o più propriamente il tragico, secondo Heidegger, della situazione della scienza a lui coeva consiste nella credenza secondo la quale si potrebbe superare il positivismo per mezzo del positivismo. Certo, riconosce che questa attitudine si manifesta laddove si svolge un lavoro mediocre e sussidiario mentre laddove si effettua la ricerca autentica e «instauratrice» la situazione non è diversa da quella del XVI° e XVII° secolo.

Su questo passaggio arriva l'omaggio di Heidegger ai fisici quantistici suoi coevi: «Quell'epoca (il XVI° e XVII°) aveva ugualmente la sua stupidità e, allo stesso modo, le teste attuali della fisica atomica, Niels Bohr e Heisenberg, pensando totalmente all'interno della filosofia - e grazie a questo soltanto - instaurano delle nuove modalità d'interrogazione filosofica mantenendosi nel questionare originario»¹⁸⁴.

¹⁸² Nella sezione A della *Cosa in sé* Heidegger esordisce con la distinzione tra *Interrogazione filosofica* e *interrogazione scientifica* e nella sezione B si occupa di neokantismo e positivismo e di matematica e di fisica da Aristotele alla scienza moderna.

¹⁸³ Nell'*Introduzione all'Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant* Heidegger tratta del *Significato generale della ri-fondazione di una scienza*; del *Processo dell'oggettivazione nella genesi della fisica matematica moderna*; del *Rapporto tra la ri-fondazione di una scienza e la filosofia* e del *Limite dell'auto-fondazione della scienza*.

¹⁸⁴ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, cit., 51, trad. mia.

Un riconoscimento del genere accordato da Heidegger alla nuova scienza è davvero entusiasmante e di valore insuperabile. Il filosofo che più di tutti nel Novecento ha smascherato il riduzionismo scienziato e tecnocratico dell'epoca e ha aspramente criticato il positivismo riconosce quello spirito della fisica in cui, secondo le parole di Heisenberg, si trattava letteralmente di entrare, come una manifestazione altissima dello *ZeitGeist*.

Ecco allora un altro punto di tangenza tra Heidegger e Kojève.

Qualche paragrafo più avanti Heidegger presenta una breve riflessione dal titolo «*Descartes: cogito sum; l'Io in quanto subiectum per eccellenza*» seguita da un paragrafo intitolato «*La ragione come fondamento supremo; principio dell'Io, principio di contraddizione*».

È interessante notare che in queste pagine Heidegger, seppur nell'ottica del proprio ripensamento del pensiero moderno, confermi le tesi di Jung e Pauli e quelle successive dei fisici teorici degli anni Settanta del Novecento istituendo una relazione di identità tra il *Cogito ergo sum* e la scienza moderna.

L'Io è garante di verità e di non contraddizione: « «Io penso» significa: io evito la contraddizione, io obbedisco al principio della contraddizione. (...) L' «Io penso» è la ragione, è l'atto fondamentale della ragione»¹⁸⁵.

La ferita narcisistica inflitta da Freud al *cogito*, allora, non ridimensiona solamente le pretese della soggettività, ma diventa un vero e proprio “colpo epistemologico” e risulta sempre più evidente che il legame tra rivoluzione psicoanalitica e fisica quantistica non si è manifestato in sincronia agli albori del XX° secolo come pura contingenza, ma come dono all'umanità di un nuovo momento dello spirito e della sua modalità di manifestazione.

Come possiamo caratterizzare, però, il rapporto di Heidegger con la nuova fisica?

A questa domanda tenta di rispondere una monografia del 2010 del fisico teorico e storico della scienza G. Enrico dal titolo *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e il rapporto con la natura*¹⁸⁶.

Per ciò che concerne specificamente il nostro interesse possiamo osservare che, secondo quanto argomenta l'autore, il confronto di Heidegger con la scienza contemporanea, soprattutto con la relatività e la fisica dei quanti, costituisce il terreno privilegiato per una nuova lettura del suo percorso filosofico.

Le derive speculative e misticheggianti che ne consegue sono libera scelta interpretativa dell'autore, così come l'istituzione di un parallelismo tra il pensiero della *physis* inteso come fisica originaria e la fisica quantistica.

¹⁸⁵ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, cit., 83, trad. mia.

¹⁸⁶ Cfr. G. Enrico, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e il rapporto con la natura*, Donzelli, Roma 2010.

Ciascuno sceglie dove fermarsi e fino a che punto accogliere l'invito alla prudenza insito nella natura stessa della scienza; a ciascuno parimenti spetta l'arduo compito della fondazione del metodo e della giustificazione della propria scelta trans-disciplinare.

Il valore di un contributo del genere, come quello dell'analisi delle pagine che Heidegger dedica alla critica della scienza moderna e all'elogio della nuova fisica e di Bohr e Heisenberg, consiste, però, nel dare spazio a un'intuizione potente e assolutamente gravida di conseguenze filosofiche e di mutamenti di paradigmi che oltre ad aver toccato il cuore dell'epistemologia e di qualsivoglia teoria della conoscenza non poteva essere assente nella mente dei più grandi pensatori del Novecento: la rivoluzione quantistica.

Rispetto al rapporto con la scienza fu così, del resto, anche per Cartesio, Kant e gli altri filosofi-scienziati nel corso del XVI°, XVII° e XVIII° secolo.

IV. BEGRIFF UND ZEIT VS SEIT UND ZEIT: IDENTITÀ SPECULATIVA e «RINUNCIA AL MONISMO HEGELIANO»¹⁸⁷.

«Per noi, il solo dilemma serio resta dunque: Platone o Hegel»
(A. Kojève)

La ricerca di una nuova ontologia accomunava sia Kojève che Heidegger. Parlare della contrapposizione tra *Begriff und Zeit* e *Sein und Zeit* implica una premessa e una precisa presa di posizione rispetto al dibattito storiografico sulle interpretazioni di Hegel e –nello specifico– di Hegel in Francia¹⁸⁸, in rapporto a un’effettiva possibilità di tangenza tra l’hegelismo novecentesco e una “nuova ontologia” relazionale.

In gioco vi è indubbiamente anche la questione della fedeltà al testo di Hegel e della effettiva possibilità di tale aderenza al di là dell’*aut-aut* tra l’esegesi del commento, da una parte, e il conflitto delle interpretazioni dall’altra. In secondo luogo occorre mostrare come la premessa e la presa di posizione storiografica che andiamo a enucleare abbiano valore, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, sia per una rilettura di Hegel interpretato a partire dal privilegio ermeneutico novecentesco accordato alla *Fenomenologia dello Spirito*; sia per una riflessione su Hegel che, come per Kojève, si dia a partire dalla circolarità tra la *Fenomenologia* e la *Scienza della Logica*¹⁸⁹.

La premessa è la seguente: all’interno del dibattito sull’hegelismo francese emerge un’intuizione kojèviana, che può essere interpretata come *medium* tra Hegel e l’ontologia relazionale, ovvero la

¹⁸⁷ Le parole sono di A. Kojève; cf. A. Kojève, *Lettera a Tran Duc Thao* del 7 ottobre 1948, in D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*, Grasset, Paris 1989, 249. La lettera è pubblicata, così come la risposta di Tran Duc Thao, anche in Jarczyk-Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, cit., p. 61.

¹⁸⁸ Cfr. P. Bürger, *Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; V. Descombes, *Le même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de Minuit, Paris 1979, 13-14; R. Aron, *Mémoires*, Juillard, Paris 1983, 94 (trad. it. *Memoire. 50 anni di riflessione politica*, Mondadori, Milano 1984, p. 96); A. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, cit., tomo II; G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne*, cit.; A. Koyré, *Rapport sur l'état des études hégélienne en France (1930)*, ripreso in Id., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, 225-251 (trad. it. in *Interpretazioni hegeliane*, a cura di S. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980, 3-27); M.S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, cit. e R. Salvadori, *Hegel in Francia*, De Donato, Bari 1974.

¹⁸⁹ Parte di queste riflessioni sono state presentate in C. Cimmarusti, *Hegel e la dialettica trinitaria tra la Scienza della logica e la Fenomenologia dello Spirito*; in *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Comunità San Leonino, Firenze 2015, pp. 283-298. Basti in questa sede precisare che le considerazioni che valgono rispetto a un discorso su Hegel non coincidono con quelle relative a Kojève. La scelta metodologica del presente lavoro, infatti, ha implicato fin dall’inizio la non sovrapposizione dei due autori. L’ontologia di cui parliamo è quella inerente il cambiamento di ontologia di cui il filosofo russo era alla ricerca e che sarà presentato nel corso di questo lavoro.

critica di Kojève al monismo del filosofo di Stoccarda, per quanto il filosofo russo parli apertamente, a cagion di ciò, di un cosciente allontanamento dal suo maestro.

La presa di posizione storiografica, parallelamente, denuncia – come vedremo analiticamente – un riduzionismo antropologico di fondo rispetto all’interpretazione di Hegel di Kojève che invece si dimostrerà, programmaticamente hegeliano anche nelle sue opere successive, a sua volta filosofo del *Begriff* (e per questo critico dell’interpretazione heideggeriana di Hegel); e per nulla estraneo alla circolarità dialettica tra l’*antropologia della Fenomenologia* e l’*ontologia della Logica* nel suo stesso pensiero¹⁹⁰.

Allargare l’orizzonte sul più complesso hegelismo di Kojève e del Kojève del *Begriff* mi ha portata a rivalutare la sua tesi inerente la critica al monismo e, di conseguenza, a considerarla un punto nevralgico rispetto alla possibilità di una mediazione tra la ricerca di una nuova “ontologia” ed Hegel oggi.

Il punto, a mio avviso, è il seguente: la categoria dell’intersoggettività ha compiuto un itinerario di sviluppo significativo a partire dal testo hegeliano della sezione IV della *Fenomenologia*, attraverso la mediazione del kojèviano desiderio di desiderio fino ad arrivare alla psicanalisi lacaniana. Essa, infatti, declina la *Begierde* in chiave radicalmente relazionale presentando il desiderio come desiderio del desiderio dell’Altro e accordando un vero e proprio *privilegio dell’Altro nella costituzione del sé* e del soggetto dell’inconscio inteso come soggetto di desiderio.

È pertanto legittimo, nel momento in cui torniamo ad interrogare Hegel in quanto *soggetto supposto sapere* a partire da una prospettiva tardo novecentesca, e dal nuovo pensiero sull’intersoggettività che ne deriva, tener conto di tale storia del pensiero contemporaneo francese, della sua paternità hegeliana e della possibilità di reinserirsi nel dibattito storiografico inerente le interpretazioni di Kojève proprio a partire dalla categoria dell’intersoggettività.

Più radicalmente: mi pare di poter sostenere – dopo aver ripercorso la genesi e lo sviluppo dell’*identità speculativa* hegeliana intesa come l’identità dell’identità e della non identità ed essermi soffermata sulle analisi che, conferendo un ruolo privilegiato a questa “invenzione” hegeliana, ne fa Hyppolite¹⁹¹ – che è proprio sul punto di rottura tra Hegel e Kojève e tra Hyppolite e Kojève che si

¹⁹⁰ Cfr. anche J.-F. Kervégan, *Alexandre Kojève. Il diritto, il linguaggio e il potere della Saggezza*, in “Linguaggio e potere”, Leussein, I 2012.

¹⁹¹ Cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, V. Cicero (a cura di), Bompiani, Milano 2005; cf. anche il testo della Conferenza del 1957 tenuta da Hyppolite a Bruxelles sul tema *La “Phénoménologie” de Hegel et le pensée française contemporaine*. L’inedito si trova in J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968*, 2 voll., Paris 1971 (1991), 231-241. Su questa conferenza ritorneremo a breve per mostrare come il giudizio definitivo di Hyppolite su Kojève fosse inevitabilmente parziale e, come sarebbe emerso a posteriori, legato al riduzionismo antropologico che per molto tempo avrebbe caratterizzato anche la storiografia

gioca la possibilità di aprire un confronto con la ricerca di una nuova ontologia per sondare se l'eredità dell'hegelismo possa effettivamente aver qualcosa da dire in uno spazio dialogico comune e contemporaneo.

Mi sembra di poter insistere su questo punto anche a ragione del fatto che Hyppolite afferma di poter prendere pienamente posizione rispetto all'interpretazione kojèviana di Hegel e alle differenze tra le loro tesi solo dopo aver terminato il suo *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*¹⁹² (1953). Procediamo però con ordine.

L'Hyppolite di *Genèse et structure* fornisce una definizione dell'identità speculativa di rara potenza e pregnanza. Con una capacità di sintesi ammirevole essa consente di rivivere l'itinerario di autodifferenziazione dell'Assoluto così come esso si manifesta a partire dagli *Scritti teologici giovanili* fino alla *Scienza della logica* individuando nella *Fenomenologia dello Spirito* il *medium* del manifestarsi fenomenologico e storico della dialettica:

*«Siamo di fronte a un'immagine mistica, quella di un Assoluto che si divide e si spezza per essere assoluto, e non può essere un sì che dicendo no al no; ma in Hegel tale immagine mistica si traduce nell'invenzione di un pensiero dialettico, e questo pensiero vale per l'intensità dello sforzo intellettuale che attua di fatto. Il pantragismo degli scritti giovanili trova la sua espressione adeguata in questo panlogismo che, grazie allo svilupparsi della differenza in opposizione e dell'opposizione in contraddizione, diviene il logos dell'Essere e del Sé»*¹⁹³.

La lezione di Hyppolite è quella di una *unità logica* profonda che pervade l'Intero; ma la necessità dell'integrazione con la dialettica storica lo porta ad ammettere che *«il pensiero di Hegel resta equivoco, (...) senza che noi si possa indicare esattamente quella che costituisca l'eredità autentica dello hegelismo»*¹⁹⁴.

Parimenti in occasione della Conferenza di Bruxelles del 1957, La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine, Hyppolite conclude:

*«Ritengo l'interpretazione di Kojève troppo unilateralmente antropologica. Il sapere assoluto non è, per Hegel, una teologia, ma non è neppure un'antropologia. Esso è la scoperta dello speculativo, d'un pensiero dell'essere che appare attraverso l'uomo e la storia, la rivelazione assoluta. È il senso di questo pensiero speculativo che mi oppone, sembra, all'interpretazione puramente antropologica di Kojève»*¹⁹⁵.

francese successiva rispetto all'interpretazione kojèviana di Hegel ma che è smentito dai testi (hegeliani) successivi di Kojève e dal capitolo VIII della stessa *Introduction à la lecture de Hegel*.

¹⁹² J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1961.

¹⁹³ J. Hyppolite, *Genesi e struttura*, cit., p. 184.

¹⁹⁴ *Ibidem.*, p. 739.

¹⁹⁵ J. Hyppolite, *Figures I*, cit., p. 241.

Affrontiamo dunque in breve la questione dell'Hegel di Kojève e del Kojève del *Begriff*.

Nella lettera a Tran Duc Thao del 7 ottobre 1948 il filosofo russo, a proposito dei suoi Seminari sulla *Fenomenologia dello Spirito*, scrive così:

*«Ho tenuto un corso di antropologia filosofica servendomi dei testi hegeliani, dicendo tuttavia solo ciò che consideravo essere la verità e tralasciando ciò che mi sembrava essere, nel pensiero hegeliano, un errore. In tal modo, per esempio, rinunciando al monismo hegeliano, mi sono coscientemente allontanato da questo grande filosofo»*¹⁹⁶.

Credo che questa affermazione di Kojève oltre a palesare l'autocomprensione di un libero interprete sia una lucida indicazione per chi voglia intraprendere oggi un'indagine sulla relazione a partire da Kojève. Infatti la *conditio sine qua non* della formulazione kojèviana della categoria del "desiderio di desiderio" e della sua "rivoluzione intersoggettiva" è la rinuncia al monismo hegeliano.

Come leggiamo più avanti nella medesima lettera:

*«Infine, per quanto concerne la mia teoria del "desiderio di desiderio", neppure essa esiste in Hegel (...) Ho introdotto questa nozione perché avevo intenzione di fare non già un commento della fenomenologia, ma un'interpretazione»*¹⁹⁷.

Questi celebri passaggi hanno contribuito notevolmente a convalidare la tesi di un'interpretazione di Hegel puramente antropologica¹⁹⁸ e per diversi aspetti deformante rispetto alla lezione del filosofo di Stoccarda.

¹⁹⁶ A. Kojève, *Lettera a Tran Duc Thao* del 7 ottobre 1948, in D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, cit., p. 249.

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 65-66.

¹⁹⁸ Cfr. S. B. Drury, *Alexandre Kojève*, St. Martin Press, New York 1994, 9. La rivista britannica "Parallax", inoltre, in un numero monografico dedicato a *Kojève's Paris-Now Bataille*, individua nel pensiero di Kojève la paternità di una corrente battezzata dagli anglosassoni "French Theory", dove troviamo praticamente tutto il pensiero francese del dopoguerra: vedi "Parallax", n. 4 (1997). In base a questa teoria Kojève sarebbe il padre di una corrente filosofica francese che prende le mosse dalla sua lettura antropologica della *Fenomenologia dello Spirito*. Secondo buona parte della storiografia il "punto di vista di Hegel" - che torna ad essere vivo nella filosofia francese del dopoguerra e che era per lo più assente prima degli anni trenta - coincide con il pensiero di Kojève. È da evidenziare la riflessione sul presunto primato dell'antropologia nella rilettura kojèviana di Hegel è comune sia ai teorici della "French Theory" sia ai diretti protagonisti del panorama filosofico francese. Secondo le parole di J. Derrida, per citare una voce su tutte, infatti, la causa del "destino antropologico" della filosofia francese a lui coeva è da individuare anche nei *Seminari* e nella loro ricezione: *«L'umanismo o l'antropologismo era a quest'epoca [nel secondo dopoguerra] una sorta di terreno comune degli esistenzialismi, cristiani o atei, della filosofia dei valori, spiritualista o meno, dei personalismi, di destra o di sinistra, del marxismo di stile classico. E se ci si riferisce al terreno delle ideologie politiche, l'antropologia era il luogo d'incontro, inosservato e incontestato, del discorso socialdemocratico e democratico-cristiano. Quest'accordo profondo faceva leva, nella sua espressione filosofica, sulle letture antropologiche di Hegel (interesse per la Fenomenologia dello spirito, nella lettura che ne fa Kojève), di Marx (privilegiando i Manoscritti*

In realtà, come leggiamo in *Le Concept, le Temps et le Discours* Kojève progettava di scrivere un sistema del sapere che proponesse, sotto la forma di «una semplice parafrasi dell'opera hegeliana in francese moderno», una «attualizzazione dei testi hegeliani autentici»¹⁹⁹.

E per quanto riguarda quello che ho definito il “Kojève del *Begriff*”, egli pare molto distante non solo dall'antropologia – considerando anche la svolta antiumanista del suo pensiero, peraltro già annunciata nell'*Introduction à la lecture de Hegel*²⁰⁰ – ma anche da Heidegger:

«È Heidegger che mi ha, in realtà, introdotto al sistema del sapere hegeliano, al quale non avrei potuto accedere senza di lui. Ma [...] egli stesso si è fermato nel corso della strada. [...] Io ho dunque dovuto distaccarmi da lui per non tornare indietro in rapporto a me stesso [...]. Ho compreso nel frattempo che un'opera intitolata (a buon diritto) *Sein und Zeit* non è effettivamente un'introduzione valida al Sistema del sapere. È per questo che provo a sostituirla in questo libro con un'introduzione intitolata *Begriff und Zeit*»²⁰¹.

L'antecedente di questa considerazione si trova però già nell'*Introduction à la lecture de Hegel*, precisamente nell'ultimo corso dei Seminari (1938-1939), che aveva messo a tema il testo sul Sapere assoluto (Capitolo VIII) arrivando a riconoscere l'irriducibilità del *Begriff* al suo *Dasein*.

Kojève stesso aveva dunque cominciato a constatare l'insufficienza di un'interpretazione solo antropogenetica della *Fenomenologia* consegnandosi a una circolarità squisitamente hegeliana tra l'ontologia della Logica e l'antropologia della Fenomenologia²⁰², come le sue opere successive avrebbero confermato.

*del 1844), di Husserl (di cui si dà rilievo al lavoro descrittivo e regionale ma di cui si trascurano le questioni trascendentali), di Heidegger di cui si conosce o si accoglie solo un progetto di antropologia o di analitica esistenziale»; cf. J. Derrida, Marges de la philosophie, Éditions de Minuit, Paris 1972, p. 138 (trad. it. Margini della filosofia, Einaudi, Torino 1997, p. 162). Riflessioni analoghe troviamo anche nel Merleau-Ponty di *Senso e non senso*, cf. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948, 109-110 (trad. it. a cura di P. Caruso *Senso e non senso*, Garzanti, Milano 1974, 87) e nel Deleuze di *Differenza e ripetizione*, cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968 (trad. it. a cura di G. Guglielmi *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997).*

¹⁹⁹ Cfr. A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*; cit., *Préface*, p. 31. Questo sistema doveva prevedere tre Introduzioni: le prime due formano il contenuto di *Le Concept, le Temps et le Discours*, la terza è l'Introduzione di A. Kojève, *Introduzione al sistema del sapere. Il Concetto e il Tempo*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2005; che doveva costituire essa stessa la prima parte (Introduzione storica) del Sistema del sapere.

²⁰⁰ Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 334.

²⁰¹ A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, cit., p. 165.

²⁰² Cfr. A. Kojève, *Introduction*, cit., pp. 519-526.

Resta da vedere che relazione potrebbe darsi tra questo movimento kojéviano e la sua precedente radicalizzazione in chiave intersoggettiva della *Begierde* hegeliana.

V. IL KANT di LACAN e la NOZIONE di LEGGE in PSICOANALISI

«Chi compie la Legge non è sotto la Legge
ma è con la Legge; chi invece è sotto la Legge
non viene sollevato ma oppresso dalla Legge»

Sant'Agostino

Per quanto concerne, invece, la *Critica della ragion pratica* di Kant, in commento alla quale, come abbiamo visto, Kojève inserisce la propria riflessione su *Desiderio, Riconoscimento e Legge*, è assolutamente centrale il confronto con lo scritto dello psicoanalista francese Jacques Lacan intitolato *Kant avec Sade*²⁰³ e risalente al settembre 1962.

La tesi di Lacan è sovversiva: sarebbe *La Philosophie dans le boudoir* del libertino Marchese de Sade a svelare la verità nascosta della *Critica della ragion pratica* di Kant.

L'asserzione che, di primo acchito, può sembrare contro intuitiva è in realtà sorretta da una verità psicoanalitica e da una logica sottile²⁰⁴.

L'universalità astratta dell'imperativo categorico e il suo connotarsi come privo della possibilità dell'eccezione alla Legge colloca la morale kantiana totalmente al di là del principio di piacere e dei sentimenti soggettivi trascendendo «la dimensione kantianamente patologica dell'interesse particolare – della distinzione tra il piacevole e lo spiacevole – per elevarsi alla dignità inflessibile di un comandamento (...) dove l'universale si impone dall'alto sul singolare»²⁰⁵.

La volontà di godimento del libertino, parimenti, estromette il *soggetto di desiderio* dalla sua pratica erotica sconfinando in una ripetizione unilaterale di una *jouissance mortelle* che diviene il nuovo imperativo categorico.

Dunque anch'egli non si trova a vivere, come sperava, in un mondo senza morale o senza Legge e non sfugge all'interdizione operata dalla Legge di castrazione, ma opera semplicemente un capovolgimento ugualmente astratto e formale di essa.

²⁰³ Cfr. J. Lacan, *Kant avec Sade* in *Écrits II Texte intégral*, Éditions du Seuil, Paris 1966, pp. 243-269.

²⁰⁴ Per l'analisi di *Kant avec Sade* e la riflessione sulla nozione di Legge in psicoanalisi qui delineata cfr. M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, pp. 300-311 e M. Recalcati, *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016, pp. 415-447.

²⁰⁵ M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., p. 301.

In questo senso Lacan smaschera la natura, ai suoi occhi perversa, dell'etica kantiana animata da un godimento sovraindividuale e vuoto della Legge che coincide con il godimento incestuoso della Cosa del Marchese libertino.

Se così non fosse, del resto, non si spiegherebbe perché ergere Sade a svelatore della verità nascosta nella filosofia pratica del filosofo di Königsberg.

Scrive infatti Lacan nel *Seminario VII. L'etica della psicoanalisi* (1959-1960):

«Se si elimina dalla morale ogni elemento sentimentale, se ci viene tolta, se si invalida qualunque guida ci possa essere nel nostro sentimento, all'estremo il mondo sadiano è concepibile – anche se ne è l'inverso e la caricatura – come uno dei complimenti possibili di un mondo governato da un'etica radicale, dall'etica kantiana così come essa si iscrive nel 1788»²⁰⁶.

In realtà, però, tramite l'analisi di due casi estremi ma complementari, Lacan ci presenta per *via negationis* la sua proposta di un'etica psicoanalitica alternativa alla «Moralität» dei filosofi mettendo in guardia dalle due modalità sempre possibili del suo fallimento e preparandoci la strada per ripensare la relazione “etica” tra il Desiderio e la Legge.

Il fallimento delle due opposte filosofie consiste infatti nell'incontro inesorabile con l'esperienza del *dolore* a cui sono destinate fin dall'inizio le “terapie” di Kant e Sade mancando tragicamente la relazione di immanenza-trascendente e di trascendenza-immanente che deve animare il rapporto anti-dialettico tra *desiderio* e *godimento* di ogni vita umana per sottrarla al maleficio scritto da sempre nella sua carne dalla pulsione di morte e dalla coazione a ripetere; senza consegnarla, però, a un legalismo astratto e ugualmente deleterio.

Infatti:

«In Kant e in Sade il desiderio non si manifesta come una istanza della soddisfazione, ma come una forza che prosciuga il soggetto nella forma del sacrificio morale (Kant) o in quella della dissipazione assoluta (Sade). In ogni caso in primo piano è l'esperienza del “dolore”: (...) L' “uomo del piacere” al centro del libertinismo illuministico del Marchese De Sade non si emancipa affatto dalla melanconia della morale del sacrificio di Kant poiché questa stessa melanconia intasa la via del desiderio di un godimento mortifero»²⁰⁷.

Parimenti, l'“l'uomo della Legge” non si emancipa dalla tendenza dissipativa propria della morale di De Sade in quanto l'attività della pulsione di morte si mantiene operante e maleficamente auto-sabotatrice nella ripetizione mortifera della volontà di godimento dell'adempimento della Legge. L'esito, presto o tardi, sarà dunque depressivo poiché ciò che viene meno, causando sofferenza e melanconia nel soggetto, è esattamente la relazione etica e vitale di quest'ultimo con il proprio

²⁰⁶ J. Lacan, *Il Seminario*. Libro VII. *L'etica della psicoanalisi* 1959-1960, Einaudi, Torino 2008, p. 99.

²⁰⁷ M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, cit., p. 303.

desiderio e la sua assunzione etica mediante un atto di responsabilità: che fare del desiderio che mi abita? Come soggettivarlo eticamente e vitalmente? Come renderlo generativo? Come arginare l'istanza distruttrice della pulsione di morte? Come agire senza esserne agito?

E ultimamente: che cosa svela il soggetto dell'inconscio della mia soggettività? Che ruolo accorda alla *Begierde* nel processo sempre defettibile dell'*Erkenne dich selbst*?

Su questo punto la lezione di Lacan diviene, a mio avviso, altissima e "istitutrice", come direbbe Heidegger.

Con un tocco di genialità lo psicoanalista francese ci dona la *sua* interpretazione dell'istanza del Super-Io di Freud: nello stesso Super-Io Lacan trova il fondamento reale e non ideale della coscienza morale, ovvero il suo ancoramento al campo pulsionale:

«Nella sua topica del soggetto, infatti, Freud radica il Super-Io nell'Es e lo definisce come una "coltura pura della pulsione di morte"²⁰⁸. Se il Super-Io ha un rapporto con la Legge – in quanto erede della Legge edipica – la Legge che esso incarna è una "Legge insensata che arriva sino al punto di essere un misconoscimento della Legge [...] come accade nella nevrosi dove siamo di fronte a una morale distruttiva, puramente opprimente, antilegale". In questo senso, secondo Lacan, il Super-io è, al tempo stesso, "la Legge e la sua distruzione"²⁰⁹»²¹⁰.

Infatti nel *Disagio della civiltà* aveva evidenziato il paradosso che accompagna la coscienza morale: il rafforzamento del senso di colpa potenzia la "crudeltà inestinguibile" della coscienza morale anziché ridurla.

Accade, cioè, che il Super-Io nel suo movimento formale e astratto e nella spinta nascosta della pulsione di morte che lo abita diventi vittima di un cattivo infinito. La Legge sempre più vuota e priva di critica tiene in ostaggio il soggetto senza donargli il nutrimento di un contenuto. Anzi, fino al punto di istituire una legge insensata, una legge al di là della legge. Fino alla violenza.

Questo è il motivo per cui il soggetto, venuto meno qualsiasi contatto con il proprio desiderio – e quindi con la propria soggettività- arriva a coincidere totalmente e drammaticamente con il senso di colpa. Il soggetto non ha un senso di colpa; il soggetto è il senso di colpa ed è in grado di mantenere unicamente questa posizione di immobilismo anti-vitale e anti-generativo.

²⁰⁸ S. Freud, *L'Io e l'Es*, OSF, vol. 9, p. 515.

²⁰⁹ J. Lacan, *Seminario*. Libro I. *Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, Einaudi, Torino 1978, p. 129.

²¹⁰ M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, cit., p. 302.

Si mantiene dunque nella posizione di un soggetto senza inconscio e senza desiderio, consegnato al destino distruttivo scritto, a sua insaputa, nella sua carne dalla pulsione di morte e dal suo salario di schiavitù e as-soggettamento.

Per questo motivo è possibile definire una psicoanalisi come un *processo di liberazione* in quanto essa è in grado di rivitalizzare il soggetto consegnandolo alla scelta etica sul proprio desiderio e sulla propria libertà e di far dileguare la melanconia rimettendo il soggetto in contatto con il centro nevralgico e creativo di se stesso e, quindi, del proprio desiderio.

Diverrà così in grado di scrivere un'altra storia, alternativa a quella già scritta dal Desiderio dell'Altro e del suo mancato intreccio con un godimento non mortale ma vitale.

Come caratterizzare allora positivamente la relazione tra Desiderio, godimento e Legge? Come rendere una vita strutturalmente abitata dal Male e dalla pulsione di morte degna di essere vissuta?

Il modello della relazione tra Desiderio, godimento e Legge ha per Lacan origine in San Paolo. Nel Seminario VII troviamo una citazione di Lacan in rapporto alla quale ci dice che, se solo sostituiamo al termine "Cosa"²¹¹ il termine "peccato", il passo recita in modo identico la parola di San Paolo nella *Lettera ai Romani* 7, 7:

«La Legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto: Non la bramerai. Ma la Cosa, trovando l'occasione, suscita in me, grazie al comandamento, ogni sorta di bramosie; la Cosa infatti senza Legge è morta»²¹².

Legge e Desiderio sono due facce della stessa medaglia. Per questo Lacan può scrivere: «il rapporto dialettico tra il Desiderio e la Legge fa sì che il nostro desiderio divampi solo nel rapporto con la Legge»²¹³.

Che cosa significa questo in psicoanalisi?

Vuol dire che la Legge non persegue solo la mortificazione del Desiderio, ma anche la sua vitalizzazione. La Legge è condizione di possibilità dell'emergere del Desiderio e del suo soggetto. Lacan recupera allora il senso positivo della Legge non limitandosi a quello negativo proprio della clinica della perversione laddove il Desiderio può godere solo della trasgressione della Legge.

Questo spazio aperto dall'interdizione può divenire infatti il terreno fecondo per l'emergere di un Soggetto che porti a compimento la propria esistenza nell'intreccio artistico, creativo e sempre nuovo di Desiderio, Legge e di un godimento necessario perché la sua quota mantenga la vita

²¹¹ La Cosa, *das Ding* per Freud, nel vocabolario lacaniano indica il luogo di un godimento originario e di una soddisfazione senza mancanza.

²¹² J. Lacan, *Seminario VII*, cit., p. 105.

²¹³ *Ibidem*.

nell'omeostasi del principio di piacere riparandola dalla deriva, sempre possibile, di un Desiderio astratto, da una parte, e di un godimento mortale dall'altra.

CAPITOLO III

IL DESIDERIO e LA LEGGE: ALEXANDRE KOJÈVE tra FILOSOFIA e PSICOANALISI

I. TRA DESIDERIO e LEGGE: IPOTESI per una RILETTURA di KOJÈVE

Quando mi sono apprestata alla rilettura di Kojève ero animata da un'intuizione che poi è diventata la mia ipotesi di lavoro: attribuire al filosofo russo la paternità del legame tra desiderio e legge già per quanto concerne la dinamica intrapsichica del soggetto. Secondariamente partivo dalla convinzione che la sua riflessione – che dall'antropogenesi del desiderio muove alla fenomenologia del diritto e poi alla filosofia politica e della storia – costituisse il luogo privilegiato di sviluppo di tale dinamica per una riflessione propriamente filosofica che, a partire dalla *posizione* hegeliana, costituisse il *medium* originale con il pensiero francese della generazione successiva.

In seguito ad un serrato confronto con il testo hegeliano e, successivamente, con la filosofia del diritto di Kojève e dei suoi contemporanei, ho potuto trovare confermata la validità della mia ipotesi accanto ad una indiscussa originalità che deve essere considerata squisitamente kojèviana.

Tale tesi – sostengo - è documentata testualmente da un'analisi puntuale dell'*Introduction à la lecture de Hegel* e dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*; fondata teoreticamente e rielaborata alla luce della mia ricerca in chiave radicalmente *relazionale*.

Limitiamo, per cominciare, l'analisi al confronto critico tra queste due opere.

Il mio tentativo di rilettura di Kojève alla luce del nesso tra desiderio e legge si inserisce in una specifica linea storiografica che muove da Hegel, passa attraverso Kojève e arriva fino a Lacan²¹⁴.

In tal senso ciò che diventa peculiare rispetto alle altre interpretazioni²¹⁵ di Kojève e del Kojève

²¹⁴ Cfr. J. Butler, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009.

²¹⁵ La ricezione del pensiero di Kojève ha seguito la parabola di sviluppo della sua stessa riflessione: ha avuto inizio negli anni Trenta, mentre nel panorama filosofico generale si assisteva da una parte al recupero dell'Hegel "sistematico" dei vari neo-idealismi europei; dall'altra a una sua interpretazione esistenzialista e marxista, di cui la Francia fu uno dei centri più attivi; ed è continuata con una riflessione più ampia- ma spesso settoriale e riduzionista - sui temi di filosofia del diritto, di filosofia politica e di filosofia della storia contenuti nei suoi scritti.

Solo di recente alcuni studiosi hanno mirato a un'interpretazione continuista del pensiero del filosofo.

del sistema, del sistema giuridico e del concetto è il primato che vorrei attribuire alla nozione di soggetto rinvenendone le possibilità vitali proprio al cuore del passaggio dall'antropologia alla fenomenologia del diritto; soffermandomi presso il luogo di questa articolazione un attimo prima del dileguarsi definitivo e fatale del soggetto medesimo nella riflessione kojèviana (e nel pensiero francese successivo).

Proprio qui mi sembra, infatti, di rinvenire la peculiarità dell'eredità lasciata da Kojève alla generazione filosofica immediatamente posteriore e al nostro tempo: tra eredi, eredi eretici e riconoscimenti e misconoscimenti teoretici più o meno significativi.

C'è però un passaggio ulteriore da compiere; un passaggio che, a partire da queste premesse, riguarda la filosofia del diritto di Kojève, presentando quella che, facendo il verso a Kelsen²¹⁶, si potrebbe definire una dottrina "impura" del diritto; conseguente, a mio avviso, all'antropologia relazionale kojèviana che permea la concezione di "soggetto di diritto" inteso come soggetto morale, psicologico e religioso in quanto soggetto umano.

Essa è "impura" perché per nulla estranea alle vicende del *desiderio*.

La categoria di intersoggettività rielaborata alla luce dell'antropogenesi del desiderio è infatti centrale sia nell'*Introduction à la lecture de Hegel*, sia nell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*, ma, per poterla pensare effettivamente, bisogna soffermarsi sulla questione del soggetto, prima della svolta anti-umanista di Kojève.

Quale inter-soggettività potrebbe infatti darsi senza soggettività? E quale contratto kojèvianamente fondato sull'intersoggettività?

Allo stesso tempo, anche considerando la filosofia del diritto di Kojève nell'ottica del primato del sistema e del concetto, la genesi antropologica in quanto primigenia fonte del fenomeno *ius* permane e va, in ogni caso, giustificata e non frettolosamente superata in nome dello svolgimento del sistema. Un eccessivo riduzionismo "anti-umanista" e la critica al primato del momento antropologico lasciati a se stessi rischiano, infatti, di non rendere giustizia alla complessità ed eterogeneità di un pensiero originale in ogni tappa parziale, e pur sempre rivedibile, del suo sviluppo.

²¹⁶ Cfr. H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, trad. it. R. Treves (a cura di); Einaudi, Torino 2000.

Tali premesse non tengono conto nemmeno delle parole che Kojève sceglie per il titolo della sua opera dedicata alla filosofia del diritto – ovvero “linee” di una “fenomenologia” – e non riconoscono fino in fondo la paternità kojèviana di una certa storia della cultura francese immediatamente successiva, complice indubbiamente anche la contingenza della pubblicazione postuma dell’*Esquisse* nel 1981. Questa vicenda editoriale rende ancora più pressante il compito di una rilettura critica e di una contestualizzazione della singola opera all’interno del *corpus* del filosofo russo.

D’altro canto se è impossibile negare l’esito kojèviano, che perviene all’“irriducibilità del *Begriff* al suo *Dasein* che è l’uomo storico”²¹⁷ e il suo annuncio della scomparsa dell’uomo e del suo annientamento definitivo che, sferzante, lui stesso non considerava una tragedia già nel 1939²¹⁸; è vero anche che, dal punto di vista dell’Intero, ““l’ontologia della Logica” e “l’antropologia della Fenomenologia” si presuppongono reciprocamente in una relazione circolare”²¹⁹ ricalcando in un certo senso la relazione tra la *Scienza della logica* e la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

È vero anche, però, che questa circolarità non è in contraddizione con l’eccedenza che la *Fenomenologia dello Spirito* costituisce nel *corpus* hegeliano e che ha costituito per il Novecento filosofico esistenzial-umanista, e non solo; e che la medesima eccedenza potrebbe essere rinvenuta anche in quell’*Esquisse* che porta nel titolo la medesima parola “fenomenologia”.

La mia rilettura comparata dell’*Introduction à la lecture de Hegel* e dell’*Esquisse d’une phénoménologie du droit* mi ha portata a formulare una prima tesi di carattere generale e, secondariamente, alcune tesi che enunceremo nel corso di questo lavoro rispetto ad antropologia e fenomenologia del diritto e, nello specifico, rispetto a desiderio e legge in Kojève.

La prima tesi di carattere generale che costituisce il ponte tra le due opere analizzate si potrebbe formulare icasticamente così:

la legge senza desiderio è vuota, il desiderio senza la legge è cieco.

In questo senso la triade *soggetto* (o *autocoscienza individuale*) – *desiderio* - *legge* costituisce il perno del mio tentativo teorico perché credo che essa rimanga, come dicevo, una lezione altissima lasciata da Kojève in eredità anche al nostro tempo. Eredità che è stata troppo a lungo raccolta, con inevitabile depotenziamento speculativo e ridimensionamento della sua portata politico-giuridica,

²¹⁷ Cfr. J.-F. Kervégan, *Alexandre Kojève. Il diritto, il linguaggio e il potere della saggezza*, cit. p. 6.

²¹⁸ *Ibidem*; cfr. anche A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Gallimard, cit., pp. 74-79.

²¹⁹ *Ibidem*.

soltanto dalla psicanalisi lacaniana, che ha fatto della teoria del soggetto e del rapporto tra desiderio e legge la sua “intuizione”.

Dall’altro lato storicamente abbiamo assistito e assistiamo ad una scissione che è esattamente ciò a cui conducono, da una parte come dall’altra, un desiderio senza legge o una legge senza desiderio.

Ovvero: la dissoluzione del soggetto (desiderio senza legge e senza soggetto) e, dal lato opposto, una proceduralizzazione esasperata in nome della purezza del diritto (legge senza desiderio e senza soggetto). In un divorzio senza ritorno tra antropologia e diritto.

La centralità e, allo stesso tempo, il luogo teorico privilegiato che il punto di vista Kojève costituisce emergono in questo scenario e sono stati solo parzialmente riconosciuti. Per questo bisognerà ammettere che quel diritto che, per Kojève, nasce con l’uomo paga il prezzo di una qualche “impurità”.

Indubbiamente è più facile prendere atto di questa eredità a posteriori, retrospettivamente, al declinare della storia della filosofia francese della generazione del Sessantotto e della lezione lacaniana.

Ma, dall’altro lato, è proprio in Kojève che permane quello che è mancato, invece, alla generazione successiva; ovvero la “posizione hegeliana”, nel senso più squisitamente filosofico del termine. Posizione hegeliana che è potuta divenire il luogo e lo spazio del pensiero su desiderio e legge a partire dall’autocoscienza, dalla coscienza individuale, dall’uomo che sa viverci come desiderio di riconoscimento. Dall’uomo che riconosce quello che, con il kojèviano Lacan, potremmo definire *il privilegio dell’Altro* nella costituzione del sé.

Ed eccoci, quindi, al cuore della lezione kojèviana sull’intersoggettività su cui, come vedremo, egli ricalcherà quella di contratto. Una lezione d’intersoggettività radicalmente antropologica e relazionale.

Se, infatti, per Hobbes il bene che muoveva al contratto era l’autoconservazione, se per Locke era la libertà, per Kojève è la struttura relazionale dell’autocoscienza o, potremmo dire, il riconoscimento simbolico del debito nei confronti dell’altro come mediatore essenziale nella *geneaologia della coscienza* e della sua verità.

In quest’ottica però la dialettica tra intersoggettività e contratto assume un’originalità da re-indagare rispetto all’apporto della teoria del riconoscimento alla filosofia del diritto a partire dall’antropogenesi del desiderio.

II. SOGGETTI di DESIDERIO e LEGGE: IL PRIMATO di una FENOMENOLOGIA “ANTROPO-GIURIDICA”

Il guadagno fondamentale in seguito alla rilettura dell'*Esquisse* sulla base dell'*Introduction à la lecture de Hegel* e, in particolare di “*En guise d'introduction*”, è stato il seguente: poter affermare a ragione che il soggetto kojèviano non è solamente un soggetto di desiderio, à la Butler, ma propriamente *un soggetto di desiderio e legge*.

Tale verità in Kojève è di matrice antropologica o meglio, come sostengo, “antropo-giuridica” e basata su delle precise premesse logiche che esplicheremo attraverso l'esposizione di alcune tesi sull'*Esquisse*.

La formulazione di tale rapporto è di per se stessa completa e coerente oltre che depositaria di un'autentica originalità²²⁰ e di un'autonomia in sé compiuta.

Se è possibile parlare di soggetti di desiderio e legge, allora, la legge risulta operante anche all'interno della coscienza e (della coscienza del Saggio) con conseguente riattualizzazione del dibattito con l'antropologia giuridica post-hegeliana in relazione a Kojève²²¹.

²²⁰ Kojève fu un filosofo che catturava gli uditori, perché sapeva porre su tutto uno sguardo nuovo. Il suo spirito era quello di un sofista che manipolava con destrezza una dialettica senza equivalenti e conduceva i suoi dialoghi con l'arte che fu di Platone. Tutto questo affascinava i partecipanti ai *Seminari* e, in generale, i suoi uditori, che vedevano in lui l'incarnazione stessa dei poteri della conoscenza. Allo stesso tempo Kojève manifestò una ritrosia costante rispetto alla pubblicazione dei suoi lavori che ha portato e porta tutt'oggi alla presenza di una numerosa quantità di scritti inediti. Vicende editoriali analoghe hanno riguardato l'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*. L'opera è del 1943 ma venne pubblicata postuma solo nel 1981, stesso anno della morte di J. Lacan.

²²¹ Rispetto alla scelta di una interpretazione antropologica di Kojève vorrei menzionare soprattutto una monografia, ovvero, D. Pirotte, *A. Kojève. Un système anthropologique*, PUF, Paris 2005. Pirotte offre un'interpretazione radicalmente antropologica di tutto il pensiero di Kojève con la conclusione “di un antropocentrismo inevitabile del progetto critico” (p. 213) del filosofo russo.

III. ALCUNE TESI SULL' ESQUISSE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU DROIT

Vorrei cominciare con una citazione molto significativa che a mio avviso riassume l'itinerario antropo-giuridico di Kojève all'interno di queste due opere:

«La question de la source du Droit, c'est-à-dire de sa formation à partir de l'idée de Justice, se réduit donc à la question de savoir comment apparaît un tiers humain et comment l'idée de Justice pénètre dans sa conscience. Le source dernière de l'*idée de Justice* est le désir anthropogène du désir, qui se réalise dans et par la Lutte pour la reconnaissance. Et cette idée se crée dans et par les consciences des deux adversaires qui s'affrontent dans cette Lutte. Quant à la source dernière du *Droit*, elle est la pénétration de cette idée de Justice dans la conscience d'un tiers, c'est-à-dire d'un homme autre quel les deux adversaires en question. Car il n'y aura Droit que quand ce tiers interviendra dans une interaction (dans une Lutte pour la reconnaissance par exemple) afin de la rendre conforme à l'idéal de Justice. Et il interviendra dès qu'il aura un idéal de Justice. Il s'agit donc de savoir d'où vient ce tiers et comment l'idée de Justice pénètre dans sa conscience»²²².

Procederei innanzitutto a un commento che metta in evidenza le premesse logiche delle argomentazioni di Kojève così ben condensate tra queste righe.

A tal proposito nella mia rilettura dell'*Esquisse* sulla base dell'*Introduction* e dell'interpretazione di Hegel offertaci dal filosofo russo ho voluto accordare il "privilegio ermeneutico" alle nozioni kojèviene di "*être-deux*", "*devoir-être*" e "*tiers*".

Penso, in effetti, che -in rapporto a queste nozioni- è possibile circoscrivere un "circolo ermeneutico" significativo ai fini di parlare di una dialettica originaria tra *giustizia* e *antropologia relazionale* in Kojève.

La tesi sulla quale Kojève può fondare le sue argomentazioni è, fondamentalmente, la seguente:

1) L'*essere* dell'uomo è, in quanto tale, immediatamente "*dover-essere*".

Si potrebbe dire – come provocazione – che la sua premessa logica principale implica la violazione della legge di Hume, ovvero il divieto di passare dall'essere al dover essere.

In realtà, però, il soggetto di Kojève - altrimenti detto *autocoscienza* - è un soggetto di desiderio che trova la sua condizione di possibilità nell'intersoggettività.

Come si poteva già leggere nell'*Introduction à la lecture de Hegel*:

«L'homme "s'avère" humain en risquant sa vie pour satisfaire son Désir humain, c'est-à-dire son Désir qui porte sur un autre Désir. Or, désirer un Désir c'est vouloir se substituer soi-même à la valeur désirée par ce Désir. Car sans cette substitution on désirerait la valeur, l'objet désiré, et non le Désir lui-même. Désirer le Désir d'un autre, c'est donc en

²²² A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, cit., pp. 260-261.

dernière analyse désirer que la valeur que je suis ou que je “représente” soit la valeur désirée par cet autre: je veux qu’il “recoinnaisse” ma valeur comme sa valeur, je veux qu’il me “reconnaisse” comme une valeur autonome. Autrement dit, tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la “reconnaissance”. Et le risque de la vie par lequel “s’avère” la réalité humaine est un risque en fonction d’un tel Désir. Parler de l’”origine” de la Conscience de soi, c’est donc nécessairement parler d’une lutte à mort en vue de la “reconnaissance”»²²³.

Si può, dunque, mettere in rilievo che l’antropologia di Kojève è un’antropogenesi dei desideri. Il desiderio è desiderio del desiderio dell’Altro e, allo stesso tempo, il desiderio dell’Altro è la condizione di possibilità della mia stessa umanizzazione. La categoria dell’intersoggettività, allora, risulta effettivamente fondativa. Se il soggetto è un soggetto di desiderio la dimensione relazionale in quanto tale e la stessa lotta per il riconoscimento non hanno solamente una matrice negativa e conflittuale ; soprattutto secondo gli argomenti successivi dello stesso Kojève, che sembra fare riferimento a una condizione originaria di giustizia e riconoscimento perduti.

La seconda tesi, essenziale per la logica del Kojève dell’*Esquisse*, è la seguente :

- si dà un’identità tra l’uomo e il giusto.

Di conseguenza :

- 1) l’essere è dover-essere ;
- 2) l’uomo è il giusto e, allo stesso tempo, il giusto è l’uomo (=relazione d’identità);
- 3) il soggetto è un soggetto di desiderio ma, allo stesso tempo, l’uomo è il giusto ;
- 4) allora il soggetto è un soggetto di desiderio e legge ;
- 5) ma, l’umanizzazione e il « dover-essere » (e, soprattutto, l’attualizzazione del « dover-essere ») sono possibili unicamente in rapporto alla relazione con l’Altro;
- 6) dunque la giustizia originaria (e la giustizia ? Tornerò su questo punto²²⁴) e l’antropologia sono di natura necessariamente relazionale.

Scrivendo a questo proposito Kojève:

«L’homme est toujours au moins deux, et il ne peut exister en acte qu’à deux, dans et par une relation de

²²³ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 14.

²²⁴ Penso che, su questo punto, si riscontri un’aporia al cuore del pensiero di Kojève che riprenderemo a breve in relazione alla critica dall’interno e alle critiche dall’esterno di queste tesi.

reconnaissance»²²⁵.

In gioco nella relazione è infatti l'esistenza stessa dell'uomo in quanto *esistenza umana*, e non come sua determinazione estrinseca.

Per avere accesso al fenomeno del diritto, parallelamente, bisognerà implicare un'ulteriore relazione intersoggettiva con « *il terzo* » già umanizzato. Si tratterà, infatti, di una circolarità relazionale tra « être-deux », « devoir-être » et « tiers » come abbiamo mostrato all'inizio.

Scrivo, infatti, Kojève :

«Il nous reste à voir comment l'idée de Justice quelle qu'elle soit engendre le phénomène du *Droit* qui la réalise. (...) Dans la mesure où le tiers est humain et où il prend conscience du fait de la Lutte anthropogène, il aura donc une idée ou un idéal de Justice (d'égalité ou d'équivalence). L'égalité (l'équivalence) lui apparaîtra comme une condition nécessaire de l'humanité ou de l'humanisation et- par suite- comme un devoir-être, comme une valeur à réaliser par la négation active de son contraire, car cette idée existe dans sa conscience sous la forme d'un *devoir*. (...) Il agira donc en fonction du devoir qu'il a de réaliser cette idée par la négation de son contraire. Et c'est dire qu'il interviendra et agira juridiquement, en Législateur, Juge ou Police»²²⁶.

Vediamo allora come potrà essere giustificata la mediazione del terzo a partire dal desiderio antropogeno di riconoscimento come fonte dell'idea di giustizia.

²²⁵ A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, cit., p. 243.

²²⁶ A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, cit., p. 259.

IV. IL DESIDERIO ANTROPOGENO di RICONOSCIMENTO COME FONTE dell'IDEA di GIUSTIZIA

Possiamo parlare di desiderio antropogeno di riconoscimento come fonte dell'idea di giustizia in Kojève perché, secondo il filosofo russo, nell'atto antropogeno della lotta per il riconoscimento non c'è solo un consenso, ma, piuttosto, un *mutuo consenso* che diviene la radice ultima del contratto nel senso giuridico del termine.

Trattandosi di un "mutuo consenso" la questione dell'intersoggettività risulta fondativa; ma, allo stesso tempo, implicante la matrice conflittuale della lotta a morte per il riconoscimento che porta con sé la possibilità dell'ingiustizia e della sopraffazione.

Problematizzando l'aporia nello spazio dialogico del confronto con le principali tesi a riguardo è tuttavia possibile delineare una risposta rispetto all'apporto della teoria del riconoscimento alla filosofia del diritto proprio a partire da Kojève.

Come lui stesso scrive all'esordio dell'*Esquisse*:

«Il est impossible d'étudier la réalité humaine sans se heurter tôt ou tard au phénomène du Droit»²²⁷.

Tale affermazione assume che ci sia un'implicazione tra antropologia e fenomenologia del diritto, collocando la sua posizione in uno spazio di originalità ancora poco conosciuta.

Il diritto, infatti, secondo le analisi di Kojève, non è un prodotto dell'evoluzione culturale, né una sovrastruttura: esso è costitutivo dell'*humanum*, nasce cioè insieme alla nascita dell'uomo ed è un segno dell'umanizzarsi di quell'animale che è l'*homo sapiens*.

In quest'ottica la nozione kojèviana di contratto risulta innovativa e originale per lo stesso contrattualismo.

L'*Homo sapiens* è il *soggetto di diritto* di Kojève e questa posizione acquista una nuova chiarezza e diviene centrale rispetto alle nostre considerazioni precedenti.

Come leggiamo nell'*Esquisse*:

«Si toutes les autres conditions mentionnées dans notre définition sont remplies, il suffit que A e B soient des êtres appartenant à l'espèce Homo sapiens pour que le phénomène juridique soit adéquat.

C'est à cette conclusion qu'aboutit l'évolution historique de la conscience juridique. Car le droit européen moderne a pour principe que "par le fait seul de son existence, l'être humain (s'entend l'Homo sapiens) est un sujet de droit".

Un Homo sapiens peut être affecté d'"incapacités spéciales" ou même d'"incapacité générale", comme disent les juristes, mais son "incapacité" ne sera jamais absolue. Autrement dit, du point de vue moderne, il y aura toujours des cas où une action de n'importe quel Homo sapiens, suscitant une réaction, provoquera nécessairement l'intervention

²²⁷ *Ibidem*, p. 9.

prévue par notre définition, ce qui donnera une situation juridique authentique, où l’Homo sapiens en question jouera le rôle de sujet de droit»²²⁸.

I passaggi logici da esplicitare sono i seguenti :

1) L’essere umano in quanto *homo sapiens* non è allo stato di natura ;

Egli è infatti umano perchè previamente umanizzato (tramite la negazione della sua naturalità).

2) Il suo essere è il suo dover-essere ;

3) e il suo dover-essere è il suo dover-essere riconosciuto ;

4) la condizione necessaria per il costituirsi del terzo in quanto garante di giustizia è che la sua umanizzazione sia già avvenuta.

E, infine, come abbiamo visto prima :

5) la condizione di possibilità di tutte le tesi è la presenza originaria dell’altro : primariamente nell’ « être-deux » e secondariamente in quanto « tiers ».

Possiamo dunque da qui procedere verso la questione della giustizia e dell’ingiustizia che è cruciale rispetto alla validità della tesi del desiderio antropògeno e della lotta per il riconoscimento come fonte dell’idea di giustizia:

«C’est le *consentement mutuel* des parties qui exclut de la situation l’*injustice*, ce consentement précédant la Lutte, c’est-à-dire tout emploi de la force, toute “pression” de l’un sur l’autre.

Certes, l’absence d’Injustice n’est pas encore en elle-même Justice, et on ne peut pas dire que la situation est *juste* du seul fait de ne pas être *injuste*: elle peut être neutre au point de vue Justice. Mais il ne peut évidemment pas y avoir de Justice là où il y a Injustice. Ainsi, le consentement mutuel qui exclut l’Injustice laisse pour ainsi dire le champ libre à la Justice, qui peut s’y établir, ou non. Cette notion de *consentement* est juridiquement très importante. Car s’il n’y a pas nécessairement justice là où il y a eu consentement, il n’y a certainement pas d’injustice»²²⁹.

Ancora:

«Mais il n’y a pas que *consentement* dans l’acte anthropogène de la Lutte pour la reconnaissance: il y a encore consentement *mutuel*. Et ceci aussi est juridiquement important, car nous avons là la source dernière de tout ce qui sera plus tard *contrat* juridique. (...) De même que la présence du *consentement* dans la Lutte anthropogène rend possible la réalisation de la Justice dans le monde humain ou historique, la *mutualité* de ce *consentement* rend possible l’existence des contrats dans ce monde»²³⁰.

Proprio qui tocchiamo il luogo delle possibili principali obiezioni a Kojève.

²²⁸ A. Kojève, *Esquisse d’une phénoménologie du droit*, cit., pp. 41-42.

²²⁹ A. Kojève, *Esquisse d’une phénoménologie du droit*, cit., pp. 250-251.

²³⁰ *Ibidem*.

Segnalerei tre possibili critiche principali : una critica dall'interno e due critiche dall'esterno²³¹. La critica dall'interno è, a mio avviso, quella della *regressio ad infinitum*.

Potremmo infatti domandarci : come è possibile l'umanizzazione del primo uomo ? Da dove appare il terzo già umanizzato?

S. Costa, un fenomenologo del diritto che è stato considerato kojéviano, ha parlato a tal proposito di una *nostalgia della fraternità*²³² che attraversa la filosofia del diritto del filosofo russo. Ma, potremmo domandarci, in guisa di provocazione : la scena originaria non potrebbe piuttosto essere quella di Caino e Abele ?

All'inizio ho parlato di giustizia originaria e antropologia relazionale : in effetti, in seguito alla rilettura di Kojève, ho riscontrato un ottimismo di fondo che permea la sua fenomenologia « antro-po-giuridica » nell'*Esquisse*.

Lo esplicherei con due proposizioni concernenti la questione del cominciamento.

Si può, infatti, affermare che secondo Kojève :

1) In principio era il « mutuo consenso » ;

dunque

2) In principio era il « riconoscimento giusto ».

Ciò che potrebbe sembrare una radicalizzazione arbitraria in realtà non è altro che la premessa delle premesse su cui Kojève costruisce le sue *Linee di una fenomenologia del diritto*.

Esplicitarla fino in fondo significa, a mio avviso, in primo luogo prendere sul serio la proposta di Kojève ; in secondo luogo ritornare sull'aporia di fondo di questo discorso – ovvero la questione del riconoscimento del primo uomo – e da qui verificare il possibile collocamento teorico di tale proposta nel panorama giuridico e far ripartire la riflessione sulla filosofia del diritto di Kojève e sulla possibilità effettiva di un apporto delle teorie del riconoscimento alla filosofia del diritto *tout court*. All'interno di tali teorie quella di Kojève offre la peculiarità di una fondazione del soggetto di diritto inteso come soggetto di desiderio e legge a partire dall'antropogenesi ; allo stesso tempo porta con sé la complessa criticità di una posizione *sui generis* rispetto al dibattito giuridico contemporaneo.

In relazione alle due critiche dall'esterno che vanno mosse a Kojève e, insieme, alle teorie del riconoscimento in generale, bisogna infatti ammettere che permane la validità dell'obiezione della

²³¹ Per le critiche dall'esterno cfr. anche J.-F. Kervégan, *Qu'apportent les théories de la reconnaissance à la philosophie du droit*, atto di conferenza.

²³² S. Costa, *Il diritto al traguardo dell'escatologia*, in S. Cotta, *Itinerari esistenziali del diritto*, Morano, Napoli 1972, pp. 107-124.

possibilità della violenza e della sopraffazione come strutturalmente insuperabili a causa dell'inevitabile matrice conflittuale che la lotta per il riconoscimento porta con sé.

In secondo luogo è importante esplicitare e sottolineare che Kojève presenta una teoria radicalmente « impura » del diritto dove il soggetto di diritto, in quanto umano, è immediatamente soggetto morale, soggetto religioso e soggetto di desiderio.

Resta effettivamente ancora da pensare a fondo come la proposta kojèvia possa incidere e collocarsi sullo scenario della filosofia del diritto prima di poter passare a un'indagine della sua filosofia politica alla luce del privilegio ermeneutico accordato al plesso « desiderio e legge ».

La sfida è pensare che una proposta sintetizzabile nella massima per la quale « il desiderio senza la legge è cieco, la legge senza desiderio è vuota » possa installarsi nuovamente al cuore della scissione che pone in essere un godimento mortale senza legge da una parte e una legge procedurale senza soggetto e senza desiderio dall'altra.

V. APPENDIX : RIFERIMENTI TESTUALI

Si presentano di seguito tutti i riferimenti testuali che confermano l'aderenza delle tesi avanzate con il testo di Kojève.

La genesi e lo sviluppo delle nozioni di Desiderio e Legge si danno a partire dalla fenomenologia antropo-giuridica delineata nell'*Introduction à la lecture de Hegel* e nell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*.

A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Éditions Gallimard, Paris 1981.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

§ 1.

“Il est impossible d'étudier la réalité humaine sans se heurter tôt ou tard au phénomène du Droit. Notamment si l'on considère l'aspect politique de cette réalité. Et tout particulièrement lorsqu'on s'occupe des questions relatives à la Constitution de l'État, puisque la notion d'une Constitution est elle-même une notion tout autant politique que juridique” (p. 9).

§ 2.

“Il ne suffit donc pas de définir le phénomène Droit et d'indiquer les conditions de sa réalisation. Il faut montrer encore dans l'acte anthropogène, qui engendre l'homme en tant que tel dans le temps, l'aspect qui fait naître dans l'homme le phénomène juridique (...) J'y suppose connus et admis les principes fondamentaux de la philosophie hégélienne, et j'essaierai de les appliquer au problème du Droit” (p. 11).

PREMIÈRE SECTION

LE DROIT EN TANT QUE TEL

§ 4.

“Comme toute entité réelle, le Droit 1) se “montre” ou se “révèle” à l'homme, 2) “existe” ou entre en interaction avec d'autres entités (qu'il modifie et codétermine tout en subissant des contrecoups) et 3) “est”, tant en lui-même que dans l'ensemble de l'Être. (...)”

Je me contenterai ici de décrire l'aspect “superficial” du Droit, de l'analyser en tant que “phénomène” donné à la conscience immédiate de l'homme, qui “sait” ce que c'est que le Droit et le distingue des autres choses, tout en ne pouvant pas décrire correctement ce “savoir immédiat”, c'est-à-dire donner une définition phénoménologique du Droit” (p. 17).

“C’est ainsi que la définition objective (ou “behavioriste”) du premier § sera complétée par une définition *subjective* (ou “*introspective*”), qui présentera le Droit comme une réalisation manifestante ou une manifestation réalisatrice de la Justice” (pp. 17-18).

§ 9.

“Rappelons donc que l’essence du Droit se réalise et se révèle (ou se manifeste) dans et par l’interaction entre deux êtres humains A et B, qui provoque nécessairement l’intervention d’un tiers impartial et désintéressé C, cette intervention de C annulant la réaction de B opposée à l’action de A. Cette définition (“behavioriste”) du phénomène “Droit” implique trois éléments:

- 1) l’interaction entre deux êtres humains;
- 2) l’intervention d’un tiers impartial et désintéressé, et
- 3) le rapport nécessaire entre cette intervention et l’interaction et sa conséquence (c’est-à-dire l’annulation de la réaction de B).

Il s’agit de commenter tous les termes de chacun de ces trois éléments. Il faudra voir ce que signifie et ce qu’implique le fait

- a) qu’il est question d’*êtres humains* A et B (§ 10),
- b) qui sont *deux* (§ 11), et
- c) qui sont en *interaction* (constituée par une *action* et une réaction) (§ 12);
- d) qu’il y a *intervention* (§ 13)
- e) d’un tiers C (§ 14)
- f) *impartial et désintéressé* (§ 15);
- g) que cette intervention de C, qui est *provoquée nécessairement* par l’interaction entre A et B (§ 16);
- h) *annule* la réaction de B (§ 17)” (p. 28).

“Si toutes les autres conditions mentionnées dans notre définition sont remplies, il suffit que A e B soient des êtres appartenant à l’espèce Homo sapiens pour que le phénomène juridique soit adéquat.

C’est à cette conclusion qu’aboutit l’évolution historique de la conscience juridique. Car le droit européen moderne a pour principe que “par le fait seul de son existence, l’être humain (s’entend l’Homo sapiens) est un sujet de droit”²³³.

Un Homo sapiens peut être affecté d’ “incapacités spéciales” ou même d’ “incapacité générale”, comme disent les juristes, mais son “incapacité” ne sera jamais absolue. Autrement dit, du point de vue moderne, il y aura toujours des caso où une action de n’importe quel Homo sapiens, suscitant une réaction, provoquera nécessairement l’intervention prévue par notre définition, ce qui donnera une situation juridique authentique, où l’Homo sapiens en question jouera le rôle de sujet de droit”. (pp. 41-42).

²³³ Cfr. par exemple Bonnacase, *Introduction à l’étude du droit*, p. 42. Ce principe est d’ailleurs tout récent, puisque le Code Napoléon connaissait encore la “mort civile”, qui ne fut abolie en France qu’en 1854. Le terme “existence” doit être pris dans un sens très large, puisque le “sujet” peut exister tant après la mort de l’Homo sapiens correspondant (cas de l’enfant attribué *post mortem*; Code civil, art. 315) qu’avant sa naissance, voire avant sa conception (cas des “enfants à naître”; Code civil, art. 1048). (Note de Kojève).

“Là où il y a action d’une “association” il y a toujours un groupe de volontés et d’actions d’adultes normaux de l’espèce Homo sapiens. L’action de l’association n’est rien d’autre que la résultante de leurs actions, qui est formée d’après un principe déterminé, d’ailleurs quelconque (unanimité, décision majoritaire, etc.), et qu’on peut appeler leur “action ou volonté collective”. L’association naît d’une telle “volonté collective” (qui est une condition nécessaire, sinon suffisante), et la même volonté qui l’a créée peut aussi l’anéantir. Pour faire ressortir cet aspect de l’“association”, je propose de l’appeler “*personne morale collective*”. (p. 45)

“Il faut se rappeler quel es notions “Homo sapiens” et “personne physique” ne sont pas interchangeables. Car cette dernière notion n’a de sens que si l’on admet que toute “personne physique” est par définition personne *juridique*, c’est-à-dire sujet de droit. Or, il suffit de penser à la notion de *Capitis deminutio* du droit romain ou de la “mort civile” du Code Napoléon pour constater qu’un homme peut cesser d’être une “personne physique” sans changer en quoi que ce soit en tant qu’Homo sapiens. Par conséquent, et nous l’avons déjà constaté plus haut, il ne suffit pas d’être Homo sapiens pour être “personne physique”. Tout Homo sapiens *peut* l’être, sans que la situation juridique soit de ce fait inauthentique, mais il ne l’est pas *nécessairement*²³⁴. Tout Homo sapiens *peut* être “personne physique”, mais pour l’être effectivement *il doit être reconnu comme tel* par l’État²³⁵”. (p. 46)

“En résumé on peut donc dire ceci:

Une situation sera authentiquement juridique 1) si elle correspond par ailleurs à notre définition et 2) si A, ou B, ou A et B sont:

a) un Homo sapiens réel qui accomplit lui-même effectivement l’action en question ou est censé pouvoir le faire

(A = personne physique);

b) un Homo sapiens (present, passé ou futur) incapable d’accomplir lui-même l’action considérée ou seulement censé en être incapable

(personne morale individuelle);

c) un groupe de représentants de l’espèce Homo sapiens effectuant eux-mêmes en commun l’action ou censés pouvoir le faire

(personne morale collective);

d) une entité créée par un ou plusieurs représentants de l’espèce Homo sapiens, cette entité n’étant pas un Homo sapiens (et donc incapable d’agir elle-même) (personne morale abstraite)” (p.57).

²³⁴ Je ne parle pas dans ce contexte de l’Esclave, parce que d’après certaines théories (celle d’Aristote par exemple) les esclaves n’appartiennent pas à l’espèce Homo sapiens, étant une espèce particulière, anthropomorphe, mais en fait animale. (Note de Kojève).

²³⁵ Peu importe pour le moment pourquoi, et que signifie cette “reconnaissance”. Il en sera question dans le chapitre II. (Note de Kojève).

DEUXIÈME SECTION

L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION DU DROIT

La source du Droit: le désir anthropogène de reconnaissance en tant que source de l'idée de Justice.

Une confrontation textuelle entre A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, "En guise d'introduction" et *l'Esquisse d'une phénoménologie du droit*.

En guise d'introduction, *Introduction à la lecture de Hegel*.

“Le Désir humain doit porter sur un autre Désir. Pour qu’il y ait Désir humain, il faut donc qu’il y ait tout d’abord une pluralité de Désirs (animaux). Autrement dit, pour que la Conscience de soi puisse naître du Sentiment de soi, pour que la réalité humaine puisse se constituer à l’intérieur de la réalité animale, il faut que cette réalité soit essentiellement multiple. L’homme ne peut donc apparaître sur terre qu’à l’intérieur d’un troupeau. C’est pourquoi la réalité humaine ne peut être que sociale. Mais pour que le troupeau devienne une société, la seule multiplicité des Désirs ne suffit pas; il faut encore que les Desirs de chacun des membres du troupeau portent-ou puissent porter- sur les Désirs des autres membres. Si la réalite humaine est une realité sociale, la société n’est humaine qu’en tant qu’ensemble de Désirs se désirant mutuellement en tant que Désirs” (p. 13).

“Le Désir humain, ou mieux encore: anthropogène, constituant un individu libre et historique conscient de son individualité, de sa liberté, de son histoire, et, finalement, de son historicité- le Désir anthropogène diffère donc du Désir animal (constituant un être naturel, seulement vivant et n’ayant qu’un sentiment de sa vie) par le fait qu’il porte non pas sur un objet réel, “positif”, donné, mais sur un autre Désir. Ainsi, dans le rapport entre l’homme et la femme, par exemple, le Désir n’est humain que si l’un désire non pas le corps, mais le Désir de l’autre, s’il veut “posséder” ou “assimiler” le Désir pris en tant que Désir, c’est-à-dire s’il veut être “désiré” ou “aimé” ou bien encore: “reconnu” dans sa valeur humaine, dans sa réalité d’individu humain” (p. 13).

“L’homme “s’avère” humain en risquant sa vie pour satisfaire son Désir humain, c’est-à-dire son Désir qui porte sur un autre Désir. Or, désirer un Désir c’est vouloir se substituer soi-même à la valeur désirée par ce Désir. Car sans cette substitution on désirerait la valeur, l’objet désiré, et non le Désir lui-même. Désirer le Désir d’un autre, c’est donc en dernière analyse désirer que la valeur que je suis ou que je “représente” soit la valeur désirée par cet autre: je veux qu’il “recoinnaisse” ma valeur comme sa valeur, je veux qu’il me “reconnaisse” comme une valeur autonome. Autrement dit, tout Désir humain, anthropogène, générateur de la Conscience de soi, de la réalité humaine, est, en fin de compte, fonction du désir de la “reconnaissance”. Et le risque de la vie par lequel “s’avère” la réalité humaine est un risque en fonction d’un tel Désir. Parler de l’”origine” de la Conscience de soi, c’est donc nécessairement parler d’une lutte à mort en vue de la “reconnaissance” (p. 14).

“Si l’être humain ne s’engendre que dans et par la lutte qui aboutit à la relation entre Maître et Esclave, la réalisation et la révélation progressives de cet être ne peuvent, elles aussi, s’effectuer qu’en fonction de cette relation sociale fondamentale” (pp. 15-16).

“Quoi qu’il en soit, la réalité humaine ne peut s’engendrer et se maintenir dans l’existence qu’en tant que réalité “reconnue”. Ce n’est qu’en étant “reconnu” par un autre, par les autres, et-à la limite- par tous les autres, qu’un être humain est réellement humain: tant pour lui-même que pour les autres” (p. 16).

“ La Conscience-de-soi existe en et pour soi dans la mesure et par le fait qu’elle existe (en et pour soi) pour une autre Conscience-de-soi; c’est-à-dire qu’elle n’existe qu’en tant qu’entité-reconnue.

Ce concept pur de la reconnaissance, c’est-à-dire du redoublement de la Conscience-de-soi à l’intérieur de son unité, doit être considéré maintenant dans l’aspect sous lequel son évolution apparaît à la Conscience-de-soi. [C’est-à-dire non pas au philosophe qui en parle, mais à l’homme conscient de soi qui reconnaît un autre homme ou se fait reconnaître par lui.].

Cette évolution rendra d’abord manifeste l’aspect de l’*inégalité* des deux Consciences-de-soi [c’est-à-dire des deux hommes qui s’affrontent en vue de la reconnaissance]. Ou, en d’autres termes, elle rendra manifeste l’expansion du moyen-terme [qui est la reconnaissance mutuelle et réciproque] dans les deux points-extrêmes [qui sont les deux qui s’affrontent]; ceux-ci, pris en tant que points-extrêmes [qui sont les deux qui s’affrontent]; ceux-ci, pris en tant que points-extrêmes, sont opposés l’un à l’autre et, par conséquent, tels que l’un est uniquement entité-reconnue, et l’autre-uniquement entité-reconnaissante” (p. 16).

“Pour le Maître, l’Être-pour-soi est seul à être la réalité-essentielle. Il est la puissance négative-ou-négatrice pure, pour laquelle la chose n’est rien; et il est par conséquent, dans ce rapport de Maître et Esclave, l’activité essentielle pure. L’Esclave, par contre, est non pas activité pure, mais activité non-essentielle. Or, pour qu’il y ait une reconnaissance authentique, il aurait dû y avoir encore le troisième élément-constitutif, qui consiste en ceci que le Maître fasse aussi envers soi-même. C’est donc une reconnaissance inégale et unilatérale qui a pris naissance par ce rapport de Maître et Esclave” (p. 24).

Esquisse

§ 35.

“Disons donc que désirer un désir c’est vouloir être “reconnu” (*anerkannt*). Le désir du désir, c’est-à-dire le désir anthropogène est le désir de la “reconnaissance” (*Anerkennen*). Par conséquent, si l’homme est l’acte par lequel il satisfait son désir du désir, il n’existe en tant qu’être humain que dans la mesure où il est *reconnu*: la reconnaissance d’un homme par un autre est son être même. (Comme dit Hegel: “*Der Mensch ist Anerkennen*”).

Or l’homme est aussi un animal (de l’espèce Homo sapiens). Pour exister en tant qu’homme, il doit donc exister en homme au même titre qu’il existe en animal: il doit se réaliser en sa qualité d’animal. Or deux entités sont sur le même plan ontologique quand elles entrent en interaction, c’est-à-dire- à la limite- quand l’une peut annuler l’autre. L’homme qui est reconnaissance doit donc pouvoir s’annuler en tant qu’animal: son désir du désir doit pouvoir annuler son désir animal ou naturel. Le désir naturel étant en dernière analyse “instinct de conservation”, le désir de conserver sa vie animale, le désir anthropogène doit pouvoir annuler cet “instinct”. Autrement dit, pour se réaliser en tant qu’être humain,

l'homme doit pouvoir risquer sa vie animale, le désir anthropogène doit pouvoir risquer sa vie pour la reconnaissance. C'est ce risque de la vie (*Wagen des Lebens*) qui est la naissance véritable de l'homme, s'il s'effectue en fonction du seul désir de reconnaissance. (...) Si le risque réalise l'homme, c'est parce qu'il ne peut se réaliser que par une lutte qui implique un tel risque" (p. 240).

"Si l'homme ne naît que dans l'antithèse du Maître et de l'Esclave, il ne se réalise pleinement et actuellement que dans la synthèse du Citoyen, qui est Maître dans la mesure où il les reconnaît lui-même. Ce qui veut dire qu'il n'est ni l'un ni l'autre: ni acte sans puissance, ni puissance sans acte, mais puissance actualisée²³⁶. L'homme n'est donc *réel* que dans la mesure où il est Citoyen: le Maître et l'Esclave ne sont que des "principes" logiques, qui n'existent pas en fait à l'état pur. Mais le Citoyen est une synthèse de la maîtrise et de la servitude, et cette synthèse est un passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire une évolution. (...) Or cette dialectique de l'histoire universelle est aussi-entre autres-la dialectique du Droit et de l'idée de Justice. De même que la maîtrise fusionne avec la servitude dans la citoyenneté, la Justice (plus ou moins) aristocratique fusionnera un jour avec la Justice (plus ou moins) bourgeoise dans la Justice synthétique du Citoyen proprement dit, du citoyen de l'État universel et homogène" (pp. 242-243).

§ 36.

"Et l'homme n'existe pas moins "objectivement" que l'animal en lui et le monde hors de lui. Car l'être humain est l'acte de reconnaître et d'être reconnu. L'homme est toujours au moins deux, et il ne peut exister en acte qu'à deux, dans et par une relation de reconnaissance. L'homme n'existe donc en réalité ou en vérité qu'en tant que reconnu par un autre, et c'est seulement par et dans la reconnaissance de cet autre qu'il existe aussi en soi et pour soi, qu'il se connaît et se reconnaît soi-même. Il n'est "sujet" que dans la mesure où il est "objet": son être n'existe qu'en tant qu'un être *objectif*" (pp. 243-244).

"L'origine dernière de tous les phénomènes humains, culturels ou historiques, est le désir anthropogène et l'acte qui le réalise ou le satisfait, cet acte étant d'une part le Risque du Maître dans la lutte et d'autre part le Travail de l'Esclave qui en résulte. (...) Ainsi l'Homme se crée en tant que Guerrier (Maître) et Travailleur (Esclave). Mais dans la plénitude de son actualité (en tant que Citoyen) il n'est ni l'un ni l'autre, étant l'un et l'autre à la fois. Et s'il est Homme, et non Animal, en tant que Guerrier, Travailleur ou Citoyen, ce n'est pas seulement en tant que tels qu'il l'est. Il est tout aussi humain en tant que "sujet religieux", ou "sujet moral", etc., ou enfin en tant que "sujet de droit" (pp. 245-246).

"L'opposition réelle et actuelle entre l'homme et l'animal dans l'homme justifie la notion de "sujet de droit" en général et en particulier celle de "personne morale". (...) Autrement dit, la réalité idéelle de la "personne morale" doit toujours être ramenée en fin de compte à une réalité humaine opposée effectivement à un animal *Homo sapiens* concret lui servant de support: dans le passé, le présent ou l'avenir. Car étant une réalité spécifiquement humaine, la personne morale ne peut tirer son existence que d'un acte anthropogène réel. Seulement, cet acte étant une *négation* de l'animalité, la personnalité morale juridique est essentiellement autre chose que l'individualité physique" (p. 248).

²³⁶ L'acte qui réalise sa puissance l'épuise et s'annule par conséquence. C'est pourquoi l'homme est un être fini, même pris en tant que tel. L'humanité peut réaliser en acte la réalité humaine, mais elle ne peut pas être éternelle. S'il y a une fin de l'histoire, marquée par la perfection de l'homme, il y a aussi une fin de l'humanité historique, marquée par sa disparition complète (Note de Kojève).

“L’homme peut être opposé à l’animal en tant qu’être et en tant qu’action, et cette opposition permet à l’homme de distinguer entre ce qui est et ce qui *devrait* être, entre ce qui se fait et ce qui *doit* se faire. (...) En bref, la réalité humaine se crée par l’acte anthropogène non pas seulement en tant que réalité, et réalité consciente d’elle-même ou “réfléchie”, mais encore en tant que *valeur* positive ou en tant que *devoir* être et faire. L’homme ne risque pas seulement sa vie: il sait encore qu’il *doit* le faire. Et il ne se contente pas de travailler: il sait que le travail est un *devoir*. Mais il n’y a aucun sens de dire que l’homme lutte ou travaille *parce que* c’est là (pour lui) son devoir. Au contraire il n’a une notion du devoir que parce qu’il lutte et travaille. Car ce sont cette lutte et ce travail qui le créent en tant qu’être humain *opposé* à l’être naturel. Et la notion de *devoir* ne fait qu’isoler dans et par la conscience de soi l’aspect “devoir” de l’être humain spécifique²³⁷” (p. 248).

“Reste à savoir à quel “devoir”, c’est-à-dire à quel aspect du “devoir-être” humain, issu du désir anthropogène, correspond la notion juridique de Justice” (p. 249).

§ 37

“L’existence du risque est donc non seulement un *être*, mais encore un *devoir-être*: l’homme *doit* risquer sa vie dans certaines circonstances pour être un “homme”. D’ailleurs l’existence de ce risque est beaucoup moins “être” qui “devoir”. Car n’est une pure négation de l’être animal, qui “*s’actualise*” en tant que néant, c’est-à-dire dans la mort. (...) Le risque en tant que tel, étant une puissance qui s’actualise par la négation de ce qui est, est à proprement parler un “devoir”: c’est le *devoir* d’être humain, l’*être* de l’homme étant ce *devoir* même de l’être, ou- si l’on veut- l’être de ce devoir” (pp. 249-250).

“Or le risque anthropogène s’effectue par définition dans une lutte pour la reconnaissance. Il faut donc être deux pour pouvoir risquer sa vie animale de façon à engendrer une existence humaine. Celui qui risque sa vie met par cela même en péril la vie de l’autre, et la sienne n’est en péril que parce que l’autre a risqué sa vie. Il y a donc réciprocité absolue, et la situation est rigoureusement symétrique. Par ailleurs, le risque de l’un est provoqué, mais non déterminé, par le risque de l’autre. Car chacun risque sa vie librement, c’est-à-dire volontairement et consciemment, pouvant fort bien ne pas le faire. Ou, plus exactement, la liberté, c’est-à-dire la volonté consciente et la conscience agissante, n’est rien d’autre que ce risque lui-même, le risque qui apparaît en fonction d’un désir du désir, c’est-à-dire du désir de la reconnaissance. Et c’est cet aspect de la situation qui est la source dernière de l’*idée de Justice*²³⁸” (p. 250).

²³⁷ Le “devoir-être” est en fin de compte le “devoir-être-reconnu”, qui n’est qu’une prise de conscience du “vouloir-être-reconnu”, c’est-à-dire du désir anthropogène. L’aspect “devoir” révèle simplement le fait que le désir ou le vouloir anthropogène implique nécessairement une *négation* du donné naturel ou animal qui est la base de l’existence de celui qui désire ainsi (Note de Kojève).

²³⁸ Certes, la Lutte anthropogène est une “construction” théorique, un phénomène hypothétique inobservable. Mais le phénomène du Duel en a conservé les traces. C’est donc en analysant ce phénomène du Duel que nous pouvons décrire l’aspect juridique de la Lutte anthropogène. Seulement, les Duels connus de nous présupposent toujours l’idée de Justice, et même sa réalisation dans le Droit, tandis que la Lutte anthropogène, étant la source de l’existence humaine en général, est la source de l’idée de Justice en tant que telle. (Note de Kojève).

“C’est le *consentement mutuel* des parties qui exclut de la situation l’*injustice*, ce consentement précédant la Lutte, c’est-à-dire tout emploi de la force, toute “pression” de l’un sur l’autre.

Certes, l’absence d’Injustice n’est pas encore en elle-même Justice, et on ne peut pas dire que la situation est *juste* du seul fait de ne pas être *injuste*: elle peut être neutre au point de vue Justice. Mais il ne peut évidemment pas y avoir de Justice là où il y a Injustice. Ainsi, le consentement mutuel qui exclut l’Injustice laisse pour ainsi dire le champ libre à la Justice, qui peut s’y établir, ou non. Cette notion de *consentement* est juridiquement très importante. Car s’il n’y a pas nécessairement justice là où il y a eu consentement, il n’y a certainement pas d’injustice” (pp. 250-251).

“Mais il n’y a pas que *consentement* dans l’acte anthropogène de la Lutte pour la reconnaissance: il y a encore consentement *mutuel*. Et ceci aussi est juridiquement important, car nous avons là la source dernière de tout ce qui sera plus tard *contrat* juridique. (...) De même que la présence du *consentement* dans la Lutte anthropogène rend possible la réalisation de la Justice dans le monde humain ou historique, la *mutualité* de ce *consentement* rend possible l’existence des contrats dans ce monde.

Laissons de côté les contrats. Ils présupposent une reconnaissance réciproque et non unilatérale. Ils n’apparaîtront donc que plus tard, car pour le moment-dans la Lutte- il ne s’agit que d’exclusion mutuelle, l’un cherchant à être reconnu par l’autre sans vouloir le reconnaître en retour. Mais occupons-nous de la *Justice*” (pp. 250-251).

“L’idée de Justice apparaît donc au moment même de la Lutte anthropogène, et elle ne fait que révéler son aspect *égalitaire*. Dire qu’elle est *juste*, c’est affirmer que les adversaires l’engagent dans des conditions rigoureusement égales: objectivement et subjectivement²³⁹. Et si l’homme peut réaliser la Justice dans et par ses interactions sociales, c’est parce qu’il est né d’une Lutte anthropogène *juste* par définition, puisque essentiellement *égale*. En naissant par et dans l’égalité et de l’égalité il ne peut se réaliser pleinement que dans l’égalité sociale. Et c’est pourquoi on dit qu’il ne peut être vraiment humain qu’en étant juste” (pp. 253-254).

“Si l’on veut appeler “contrat” toute relation entre êtres humains issue d’un libre consentement mutuel, il faut appeler “contrat” *sui generis*, où l’une des parties “contractantes” n’a que des droits sans devoirs ou obligations, et l’autre que des obligations ou devoirs sans aucun droit. (...) Quoiqu’il en soit, l’analyse juridique de la lutte anthropogène montre que l’idée de Justice surgit sous la double forme d’une Justice d’égalité et d’une Justice d’équivalence. De même que l’homme se crée simultanément en tant que Maître et en tant qu’Esclave dans leur rapport antithétique, c’est sous une forme antithétique qu’il prend conscience dans une double idée de Justice de l’aspect juridique de sa propre origine. Et nous verrons que ces deux Justices s’opposent effectivement comme une Justice de Maître à une Justice d’Esclave. Mais étant né d’un acte unique (double, mais réciproque), l’homme ne peut s’actualiser complètement que dans son unité, par la synthèse de la maîtrise et de la servitude dans le Citoyen” (pp. 256-257).

²³⁹ En principe l’égalité objective coïncide avec l’égalité subjective, c’est-à-dire avec le consentement, celui-ci étant censé être *conscient* et volontaire, c’est-à-dire correspondant à la réalité. Mais il arrive que les adversaires (ou en général les parties) se *croisent* dans des conditions égales sans l’être réellement, ou le sont réellement sans s’en apercevoir. D’où une casuistique de la Justice. (Le principe: “Tu l’as voulu, George Dandin.”). (Note de Kojève).

§ 38

“Il nous reste à voir comment l’idée de Justice quelle qu’elle soit engendre le phénomène du *Droit* qui la réalise. (...) Dans la mesure où le tiers est humain et où il prend conscience du fait de la Lutte anthropogène, il aura donc une idée ou un idéal de Justice (d’égalité ou d’équivalence). L’égalité (l’équivalence) lui apparaîtra comme une condition nécessaire de l’humanité ou de l’humanisation et- par suite- comme un devoir-être, comme une valeur à réaliser par la négation active de son contraire, car cette idée existe dans sa conscience sous la forme d’un *devoir*. (...) Il agira donc en fonction du devoir qu’il a de réaliser cette idée par la négation de son contraire. Et c’est dire qu’il interviendra et agira juridiquement, en Législateur, Juge ou Police²⁴⁰”(p. 259).

“Pour qu’il y ait Droit il suffit qu’il y ait deux êtres humains en interaction et un tiers conscient de l’idée ou de l’idéal de Justice. Certes, cette idée existe déjà dans les consciences des deux adversaires de la Lutte anthropogène. Et c’est même dans ces consciences qu’elle apparaît pour la première fois sur terre, puisqu’elle est engendrée dans et par cette Lutte même. C’est pourquoi cette Lutte est “juste” non pas seulement “objectivement”, c’est-à-dire pour *nous* et pour l’observateur extérieur en général, mais encore “subjectivement”, c’est-à-dire pour les participants eux-mêmes. Elle réalise donc, si l’on veut, la Justice” (p. 260).

“Mais dès que l’idée de Justice existera dans la conscience d’un *tiers*, celui-ci l’appliquera aux interactions sociales qui se présenteront à lui. Et dans et par cette application le phénomène de la Justice deviendra un phénomène de Droit” (p. 260).

“La question de la source du Droit, c’est-à-dire de sa formation à partir de l’idée de Justice, se réduit donc à la question de savoir comment apparaît un tiers humain et comment l’idée de Justice pénètre dans sa conscience. Le source dernière de l’*idée de Justice* est le désir anthropogène du désir, qui se réalise dans et par la Lutte pour la reconnaissance. Et cette idée se crée dans et par les consciences des deux adversaires qui s’affrontent dans cette Lutte. Quant à la source dernière du *Droit*, elle est la pénétration de cette idée de Justice dans la conscience d’un tiers, c’est-à-dire d’un homme autre quel les deux adversaires en question. Car il n’y aura Droit que quand ce tiers interviendra dans une interaction (dans une Lutte pour la reconnaissance par exemple) afin de la rendre conforme à l’idéal de Justice. Et il interviendra dès qu’il aura un idéal de Justice. Il s’agit donc de savoir d’où vient ce tiers et comment l’idée de Justice pénètre dans sa conscience” (pp. 260-261).

²⁴⁰ On peut dire en effet qu’il y a Droit si un tiers intervient dans une interaction sociale *avec le seul souci* de la rendre conforme à un idéal de Justice. C’est l’équivalent “introspectif” de l’expression “impartial et désintéressé” dans la définition “behavioriste” du Droit. Si le tiers est “impartial et désintéressé” et s’il intervient quand même, c’est qu’il agit en fonction de son idéal de justice conçu comme le *devoir* de la réaliser en lui rendant conformes les interactions sociales données. (Note de Kojève).

La naissance du Droit: les Justices antithétiques du Maître et de l'Esclave.

§ 39

“Nous avons vu comment un “tiers” peut apparaître dans les interactions interhumaines ou sociales, comment il peut avoir une idée ou un idéal de Justice, et comment il peut intervenir dans ces interactions ayant pour seul motif la volonté de rendre ces interactions conformes à son idéal de Justice. Nous avons vu autrement dit comment le Droit peut apparaître sur terre. Car le Droit n’est rien d’autre que l’application d’un idéal de Justice à des interactions sociales données, cette application étant faite par un tiers impartial et désintéressé, c’est-à-dire agissant uniquement en fonction de son idéal de Justice” (p. 267).

“Or les catégories Maître et Esclave ne sont pas d’emblée des catégories juridiques. Ce sont des catégories “sociales” au sens étroit du mot, qui ne deviennent juridiques que dans la mesure où elles sont reconnues par le Droit en vigueur” (p. 269).

“Le Droit aristocratique combattra le Droit bourgeois dans la mesure où ce dernier sanctionnera des inégalités, et le Droit bourgeois combattra le Droit aristocratique qui sanctionnera des non-équivalences. Et ceci d’autant plus quel es deux Droits, étant des Droits authentiques, tâcheront de s’appliquer à *toutes* les interactions sociales quelles qu’elles soient, en essayant de leur appliquer le principe de Justice qui leur est propre, en niant celui qui leur est opposé” (p. 273).

“Ce conflit des Droits, cette dialectique juridique mènera nécessairement à une synthèse, au Droit synthétique du Citoyen, fondé sur la Justice de l’équité qui unit le principe d’égalité avec celui d’équivalence. Car ces deux principes sont parfaitement compatibles, tout comme sont compatibles la Maîtrise et la Servitude. Le conflit, pour se résoudre, se contentera donc d’éliminer l’inégalité du Droit bourgeois sans égalité” (p. 273).

“Tout Droit en vigueur est donc plus ou moins synthétique: un Droit du Citoyen, en étant de devenir. (...) En d’autres termes la nature du Droit est dialectique, son évolution allant de l’opposition antithétique à l’unité synthétique” (p. 273).

L'évolution du Droit: la Justice synthétique de Citoyen (Justice de l'équite).

§ 44.

“Nous avons vu que la Justice et le Droit naissent sous deux formes autonomes: comme Justice d’égalité et Justice d’équivalence. Ces deux Justices naissent simultanément, à partir de la même source, qui est la Lutte anthropogène, aboutissant au rapport entre Maître et Esclave” (p. 307).

“On peut donc dire que le dualisme juridique primordial est un aspect du dualisme de l’être humain lui-même à son étant naissant: de même que l’homme est à son origine Maître et de l’Esclave se synthétisent petit à petit dans

l'existence unique du Citoyen, les Droits aristocratique et bourgeois vont fusionner progressivement en un seul Droit du citoyen" (p. 307).

“Mais il faut souligner qu'il n'y a aucune raison *juridique* de compléter le Droit aristocratique par le Droit bourgeois. Car il n'y a pas de raisons *juridiques* pour reconnaître comme sujet de droit tout animal de l'espèce Homo sapiens. La reconnaissance des nouvelles personnes juridiques, et le Droit se contentera d'appliquer son principe d'égalité à tous les sujets de droit. Le Droit reconnaît l'égalité juridique de toutes les personnes juridiques, ce qui veut dire-du point de vue du Droit- de tous les êtres reconnus comme humains. Mais il n'appartient pas au Droit de déterminer quel être réel (de l'espèce Homo sapiens) sera reconnu comme humain ou non" (p. 309).

VI. SUL DESIDERIO: HEGEL, KOJÈVE e LACAN

«Il desiderio è alla base dell'autocoscienza, ossia di un'esistenza propriamente umana (e quindi- alla fine- di un'esistenza filosofica)».

A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*

«Il soggetto di desiderio resta una finzione convincente persino per coloro che affermano di averne mostrato la natura farsesca in modo definitivo».

J. Butler, *Soggetti di desiderio*

«Quando la questione del desiderio umano rende problematico il pensiero filosofico?».

J. Butler, *Soggetti di desiderio*

Per troppo tempo il *Desiderio* inteso come perturbatore della cristallizzazione del concetto è stato considerato come il grande Altro della filosofia.

Infatti:

«quando i filosofi, nel loro sforzo di divenire filosofi, non hanno espunto o soggiogato il desiderio umano, essi si sono accorti che la verità filosofica è la vera essenza del desiderio. Che la strategia sia la negazione o l'appropriazione, la relazione filosofica con il desiderio è stata prepotente e diretta. Senza dubbio, la maggior parte della tradizione occidentale ha mantenuto uno scetticismo verso le possibilità filosofiche del desiderio, e il desiderio è stato raffigurato molte volte come l'Altro della filosofia. Il desiderio, in quanto immediato, arbitrario, immotivato e animale, è ciò che deve essere superato: esso minaccia di indebolire l'attitudine al distacco e all'oggettività che ha condizionato, in modalità alquanto variegata, il pensiero filosofico»²⁴¹.

Con queste parole esordisce la giovane Butler nell'*Introduzione* al suo *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-century France* (1986) frutto di due anni di elaborazione della propria tesi di dottorato, conseguita a Yale nel 1984. Butler ci ricorda che ci sono dei concetti

²⁴¹ J. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987. Trad. it. G. Giuliani (a cura di), *Soggetti di desiderio*, cit., p. 3: «When philosophers have not dismissed or subdued human desire in their effort to become philosophical, they have tended to discover philosophical truth as the very essence of desire. Whether the strategy is negation or appropriation, the philosophic relation to desire has been imperious and brief. No doubt, the bulk of the Western tradition has sustained skepticism toward the philosophical possibilities of desire, and desire has been figured time and again as philosophy's Other. As immediate, arbitrary, purposeless, and animal, desire is that which requires to be gotten beyond; it threatens to undermine the postures of indifference and dispassion which have in various different modalities conditioned philosophical thinking». Per l'ed. francese cfr. J. Butler, *Sujets du désir*, PUF, Paris 2011.

cardine per le umane vicende che condividono il destino di essere espunti dalla riflessione filosofica e dalla storia del pensiero.

Il desiderio è solo uno di essi.

Chiediamoci dunque: quando la questione del desiderio umano rende problematico il pensiero filosofico?

Credo si potrebbe rispondere quando mette in crisi la chiarezza e la distinzione dei concetti e, più radicalmente, la stessa certezza del soggetto cartesiano.

Già Agostino aveva avvertito l'alterità profonda che struttura e condanna il desiderio umano: «*Fecisti nos ad te et cor nostrum est inquietum donec requiescat in Te*²⁴²».

L'Altro di cui parla Agostino e che abita in “*interiore homine*” plasmando l'anima umana a sua immagine e somiglianza e quindi a impronta di relazionalità assoluta, però, non mette in questione l'unità del soggetto e la possibilità stessa del raggiungimento di questa unità.

Offre, invece, addirittura, la possibilità di un rispecchiamento nella Relazione col *Deus Trinitas* che è la verità che agostinianamente si trova al cuore del soggetto.

Ciò che mette definitivamente in crisi il soggetto cartesiano, il movimento del concetto hegeliano di identità che riconduce a sé l'alterità e che si dà come indivisa ed autotrasparente, e la nozione romantica di inconscio e di desiderio come anelito all'infinito o impronta dell'incondizionato, è propriamente la rivoluzione psicanalitica e l'invenzione freudiana dell'inconscio:

«[...] noi vediamo questo stesso Io come una povera cosa che soggiace a un triplice servaggio, e che quindi pena sotto le minacce di un triplice pericolo: il pericolo che incombe dal mondo esterno, dalla libido dell'Es e dal rigore del Super-io. [...] Nella sua veste di elemento di confine, l'Io vorrebbe farsi mediatore tra il mondo e l'Es, rendendo l'Es docile nei confronti del mondo e facendo, con la propria attività muscolare, il mondo idoneo a soddisfare i desideri dell'Es»²⁴³.

Il superbo *Cogito* diventa “*una povera cosa che soggiace a un triplice servaggio*” e il desiderio romantico incontra il reale della *libido*. L'alterità (ingovernabile?) si trova all'interno dell'Io che non è padrone in casa propria, al punto che Lacan potrà formulare magistralmente l'esito anticartesiano di questo processo affermando, non più, *Penso dunque sono*, ma, piuttosto, (per quanto riguarda il soggetto dell'inconscio), che “*Penso dove non sono, dunque sono dove non penso*”²⁴⁴.

²⁴² Agostino d'Ippona, *Confessionum Libri, Liber 1.I.I*, www.augustinus.net.

²⁴³ S. Freud, *L'Io e l'Es*, in OSF, vol. 9, p. 517.

²⁴⁴ J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, Biblioteca Einaudi, Torino 2002, vol. 1, p. 512.

Al di là di ogni principio di padronanza e di chiarezza e distinzione dell'evidenza la verità rimossa dal soggetto del soggetto dell'inconscio è sempre altrove dalla favola diurna narrata dall'ego secondo la logica aristotelica e si manifesta in un lapsus, in un sogno, in un sintomo che mette in crisi l'ideale dell'Io.

Proprio da questa alterità anticartesiana emergerà il desiderio.

In quest'ottica non stupisce che il desiderio sia stato a lungo considerato come l'Altro della filosofia.

Esclusa, però, la parentesi teologica agostiniana, come spiegare che al declinare della modernità proprio il filosofo per cui il reale è razionale e il razionale reale ci abbia fornito la categoria di desiderio all'interno della quale è stato poi possibile pensare l'interpretazione antropologica²⁴⁵ per Kojève e la prima formulazione della sua psicoanalisi per Lacan?

A mio avviso la spiegazione è duplice.

La "fenomenologia metafisica" del desiderio di Agostino, in primo luogo, è come una freccia puntata al futuro che manca però nel suo presente della categoria del suo possibile sviluppo, ossia della categoria dell'intersoggettività. La medesima assenza è all'origine dell'impossibilità di articolare esternamente la *via caritatis* pur intuita dall'Ipponate nel *Libro VIII* del *De Trinitate*²⁴⁶.

L'Hegel che negli *Scritti giovanili* aveva visto nell'amore che giunge all'unità la prima formulazione della dialettica, invece, può - tramite la riformulazione matura di essa - accedere alla dimensione intersoggettiva della relazione servo-padrone fino ad individuare l'alterità come costitutiva per la formazione dell'autocoscienza. Per questo ci consegna una lezione magistrale sul desiderio al declinare della modernità.

In secondo luogo si può dire che Hegel porta a compimento quella che è stata la genuina storia filosofica del desiderio da Platone a Kant e che necessariamente è implicata nella filosofia morale (la quale deve dimostrare in nome dell'unità del soggetto che le sue istanze non sono incompatibili con la vita psichica dell'individuo) e nel precedente tentativo teoretico di assicurare una posizione metafisica al soggetto umano attore della filosofia pratica.

Scriva J. Butler:

«Se il desiderio fosse un principio di irrazionalità, allora una vita filosofica integrata equivarrebbe ad una chimera, perché il desiderio si opporrebbe sempre a tale vita, minerebbe la sua unità, romperebbe il suo ordine. Solo se si scoprisse che il desiderio- o alcune forme di desiderio- manifestano un'intenzionalità morale, come nel caso dell'eros filosofico di Platone,

²⁴⁵ Senza dimenticare, ovviamente, lo Spinoza dell'*Etica* (1677) che ha fatto della *cupiditas* l'essenza dell'uomo.

²⁴⁶ Questa seconda impossibilità è stata messa in evidenza da Piero Coda in P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.

della nozione del desiderio unificato di cui parla Aristotele, della volontà pura di Kant, della cupiditas di Spinoza, la vita filosofica, concepita come ricerca di integrità, risulterebbe ancora realizzabile. (...) Per Spinoza e Hegel la posizione metafisica del soggetto umano si articola attraverso la razionalità immanente del desiderio, poiché il desiderio è allo stesso tempo la battaglia fondamentale dell'essere umano e il modo attraverso cui questo soggetto riscopre o costituisce la sua necessaria posizione metafisica. Se il desiderio si sottraesse a questo grande progetto metafisico, se seguisse le sue proprie leggi, o non seguisse in assoluto alcuna legge, il soggetto umano, come essere desiderante, rischierebbe costantemente la mancanza di una fissa dimora metafisica e la frammentazione interna.

Ancora una volta vediamo che se il desiderio fosse altrimenti, se esso non presentasse un'intenzionalità morale o un posto metafisico, la filosofia sarebbe lasciata senza difese contro l'assalto del nichilismo e della dislocazione metafisica»²⁴⁷.

A quanto pare, allora, il tentativo di espunzione del desiderio dalla speculazione filosofica ne tradisce lo stesso cuore pulsante, consegnando quest'ultima al nichilismo.

Del resto: la dissoluzione postmoderna del soggetto che, dal punto di vista della psicoanalisi, è figlia di una libido acefala o di un godimento mortale irrelato alla Legge del Desiderio a che cosa ci ha consegnato? Al nichilismo.

Come ci ricorda Butler con Hegel, infatti: «fino a quando il negativo non può essere imbrigliato all'interno del perimetro più ampio dell'essere, il soggetto non può trovare una soddisfazione ultima al desiderio»²⁴⁸.

Torniamo però ora più analiticamente ai nostri tre autori: Hegel, Kojève e Lacan.

²⁴⁷ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. 6-8. (cfr. *Subjects of Desire*, cit., pp. 3-5: «If desire were a principle of irrationality, then an integrated philosophical life would be chimerical, for desire would always oppose this life, undermine its unity, disrupt its order. Only if desire-or some form of desire- can be discovered as evincing a moral intenzionalità, as is the case with Plato's philosophical eros, Aristotle's notion of unified desire, Kant's pure will, or Spinoza's cupiditas, is the philosophical life, conceived as the pursuit of integrity, still feasible (...) For Spinoza and Hegel, the metaphysical place of the human subject is a theoretical requirement, not only for the moral life, but for the grander effort to secure a preestablished metaphysical place of the human subject and the mode through which that subject rediscovers or constitutes its necessary metaphysical place. If desire were to escape this grand metaphysical project, if it were to follow any laws at all, the human subject, as a desiring being, would constantly risk metaphysical homelessness and internal fragmentation. Once again we see that if desire were otherwise, if it did not evince a moral intenzionalità or metaphysical place, philosophy would be left defenseless against the onset of nihilism and metaphysical dislocation»).

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 13, (Trad. in. p. 10: «Insofar as the subject is engaged in the act of reproducing the totality of relations that constitute its identity, it is involved in the "labor of negative", and, as negative, this subject cannot wholly identify with an encompassing plenitude»).

La *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel è un *Bildungsroman*, un racconto di formazione della coscienza caratterizzato da una buona dose di ottimismo metafisico e il cui protagonista indiscusso è il soggetto.

Come leggiamo nella *Vorrede*:

«Secondo il mio punto di vista, che dovrà giustificarsi unicamente mediante l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dal concepire ed esprimere il vero non tanto come sostanza, bensì propriamente come soggetto»²⁴⁹.

E poco più avanti per quanto riguarda il cammino di questo soggetto:

«Il singolo deve ripercorrere i gradi della formazione dello Spirito universale anche secondo il contenuto, ma come figure già messe da parte dallo Spirito stesso, come gradi di una via già tracciata e spianata. Allo stesso modo noi, nella sfera delle cognizioni, possiamo vedere oggi abbassarsi a nozioni, esercizi, e perfino a giochi da fanciulli, ciò che nelle epoche precedenti era appannaggio solo dello spirito maturo degli adulti, e nel progresso pedagogico possiamo riconoscere, come in controluce, la storia della formazione del mondo. Questa esistenza passata è proprietà già acquisita dello Spirito universale, il quale costituisce tanto la sostanza dell'individuo quanto, incarnandone pure l'esteriorità, la sua natura inorganica.

Sotto questo riguardo, e dal punto di vista dell'individuo, la formazione consiste nell'acquisizione di questa datità, nel consumare entro sé la propria natura inorganica e nel prenderne possesso per sé. Dal punto di vista dello Spirito universale in quanto sostanza, invece, la formazione consiste nel fatto che questa sostanza si conferisce la propria autocoscienza e produce il proprio divenire e la propria riflessione entro sé.

Ora, la scienza della fenomenologia dello Spirito è l'esposizione dello strutturarsi di questo movimento di autoformazione in tutta la sua ampiezza e necessità, e, nello stesso tempo, essa presenta i tratti di ciò che di volta in volta viene abbassato a momento e proprietà dello Spirito»²⁵⁰.

²⁴⁹ G.W.F. Hegel, *La Fenomenologia dello Spirito*, 1, [Traduzione, introduzione e note di E. De Negri], La Nuova Italia, Firenze 1974. Per quanto riguarda le edizioni e le traduzioni della *Fenomenologia dello Spirito* l'edizione originale è: *System der Wissenschaft von G. Wihl. Fr. Hegel, Erster Teil, Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, bei Joseph Anton Goebhardt, 1807; la traduzione italiana utilizzata nel corso di questo lavoro oltre a quella di E. Negri è V. Cicero [Traduzione, introduzione e note a cura di], Bompiani, Milano 2000] ; Ph.G. 18 (*Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken*).

²⁵⁰ Ph.G. 25 (*Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken, und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen. Dies vergangne Dasein ist bereits erworbnes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. – Die Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandne erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dies st aber von der Seite des*

Come ha messo in evidenza J. Butler²⁵¹ il pellegrinaggio dello Spirito che trova le sue stazioni di figura in figura richiede al lettore di coinvolgersi in prima persona fino all'esperienza di una vera e propria fusione di orizzonti con il testo, proprio mentre si percorrono le tappe teoretico-esistenziali del diventar vero del vero. Anche in questo senso, allora, la *Fenomenologia* diviene un vero e proprio viaggio epistemico di una coscienza mai al riparo dalle proprie finzioni che, puntualmente, vengono smascherate come inganni e/o forme di alienazione che suggeriscono che la verità è sempre altrove.

La tortuosità di questo processo è marcata dalla prosa barocca del filosofo di Stoccarda e dai suoi periodi che sfidano le regole della grammatica e la struttura delle proposizioni, nelle quali la stessa copula non sancisce l'identità aristotelica tra il soggetto e il predicato ma solamente una circolarità dinamica in cui A diviene pienamente A a partire da B e viceversa, come nell'enunciato per cui "la Sostanza è Soggetto".

Per quanto riguarda la relazione tra soggetto e verità, in questo senso, appare allora ragionevole il confronto con la psicanalisi: nel corso dello svolgimento di quest'ultima il soggetto è infatti impegnato in un processo di disalienazione che gli mostra la serie delle identificazioni ingannevoli che hanno caratterizzato la sua storia mentre vengono simultaneamente smascherati i tentativi costruzionisti di creare nuove finzioni.

Come scrive Lacan:

«L'opera dello psicoanalista è forse la più alta perché essa opera come mediatrice fra l'uomo della cura e il soggetto del sapere assoluto»²⁵².

E, commenta Recalcati:

«l'analista è l'Altro che sa operare una mediazione nel senso specifico che tale termine assume in Hegel, dove l'attività della negatività è ciò che consente al soggetto di pervenire a una sintesi superiore»²⁵³.

In entrambi i casi il travaglio del negativo dell'antitesi o del sintomo come necessari per giungere ad una nuova posizione, il desiderio come sostenitore della domanda di verità teoretica o esistenziale presente dall'inizio alla fine del viaggio e la mediazione dell'alterità sono essenziali.

allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anders, als daß diese sich ihr Selbstbewußtsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt.

Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar).

²⁵¹ Cfr. J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. 20-48, Testo. in., pp. 17-42.

²⁵² J. Lacan, *Funzione e campo*, cit., p. 315.

²⁵³ M. Recalcati, *Jacques Lacan*, cit., p. 79.

Era stato, del resto, lo stesso Merleau-Ponty di *Senso e non senso* nel 1948 ad annoverare la psicanalisi tra le eredi della genialità hegeliana, scrivendo nella *Prefazione* alla sua opera che:

«Hegel è all'origine di tutto quel che si è fatto di grande in filosofia da un secolo a questa parte – per esempio nel marxismo, Nietzsche, fenomenologia ed esistenzialismo tedesco, psicanalisi».²⁵⁴

Se “Vero è l'Intero”²⁵⁵, inoltre, il desiderio che appare solo al paragrafo IV, 2 della *Fenomenologia* è in realtà presente fin dall'inizio e accompagna il soggetto nel cammino di diventar vero del vero fino alla fine. Infatti in questo paragrafo: «Hegel introduce il concetto di desiderio in modo casuale, alla fine di una spiegazione complicata, come se fosse qualcosa che dovrebbe essere già acquisito»²⁵⁶.

Ciò vuol dire che se il desiderio fa il suo ingresso ufficiale solo in questo momento significa solo che è giunto il tempo in cui può apparire un mondo che sia in grado di esplicarlo estrinsecamente; e infatti il *desiderio* diviene ora la modalità con cui la coscienza esperisce il precedente mondo sensibile e percettivo *in quanto autocoscienza*.

Scriva Hegel: «Con quel primo momento²⁵⁷ l'autocoscienza è come coscienza, e per essa è mantenuta l'intera espansione del mondo sensibile; ma è mantenuta in pari tempo solo come rapportata al secondo momento, all'unità dell'autocoscienza con se stessa; e per l'autocoscienza il mondo sensibile è un sussistere il quale peraltro è solo apparenza o differenza non avente, in sé [an sich], alcun essere. Questa opposizione della sua apparenza e della sua verità ha però a sua essenza soltanto la verità, vale a dire l'unità dell'autocoscienza con se stessa. Tale unità deve divenire essenziale all'autocoscienza; questa, cioè, è concupiscenza o appetito [desiderio (N.d.T.)] in genere»²⁵⁸.

In primo luogo, allora, il termine tedesco *Begierde* che indica il desiderio è inteso da Hegel ancora come *appetito animale*, in senso, potremmo dire, naturalistico perchè: «introdotto a questo punto del testo, il termine acquisisce chiaramente il significato della brama animale; il mondo sensibile e percettivo è desiderato nel senso che è necessitato per il consumo ed è lo strumento per la riproduzione della vita»²⁵⁹.

²⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso* (1948), Il Saggiatore, Milano 1962, p. 87.

²⁵⁵ *Ph.G.*, p. 19.

²⁵⁶ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 36 (Testo. in., p. 32 «Hegel introduces the notion of desire casually, at the end of a complicated explanation, as it were something we should already understand»).

²⁵⁷ Ovvero la Parte I della *Fenomenologia* dove si dispiegano i mondi sensibile e percettivo.

²⁵⁸ *Ph.G.* 167, Trad. it., p. 145.

²⁵⁹ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 37 (Testo. in., p. 33 «Introduced at this juncture in the text, the term clearly acquires the meaning of animal hunger; the sensuous and perceptual world is

Nulla dunque a che vedere con il significato squisitamente antropologico e antropocentrico del termine francese *désir* e di quello inglese *desire*, il cui sorgere riscontriamo nel successivo doppio movimento riflessivo della coscienza:

«La coscienza ha ormai, come autocoscienza, un duplice oggetto: l'uno è immediato, l'oggetto della certezza sensibile e della percezione, che peraltro per l'autocoscienza è contrassegnato col carattere del negativo; e il secondo oggetto è se stessa, oggetto che è la vera essenza e che inizialmente è dato solo nell'opposizione al primo»²⁶⁰.

In questo secondo movimento, allora, il *desiderio* diventa *desiderio d'Altro* che corrisponde a una tappa sempre più sviluppata ed evoluta della coscienza. Proprio in questo senso Hegel può parlare dell' "autocoscienza, che è innanzitutto desiderio" ["Das Selbstbewußtsein, (...) oder zunächst *Begierde ist*"²⁶¹] - e diventa, allo stesso tempo, *desiderio dell'Altro*.

Continua, infatti, Hegel:

«L'autocoscienza ottiene il proprio appagamento solo in un'altra autocoscienza. (...) Adesso si tratta di un'autocoscienza per un'autocoscienza. Solo così l'autocoscienza è tale effettivamente; solo così, infatti, per l'autocoscienza diviene l'unità di se stessa nel suo essere-altro. Io, che è l'oggetto del concetto dell'autocoscienza, non è di fatto un oggetto. L'oggetto del desiderio, al contrario, è soltanto autonomo: esso è infatti l'indistruttibile sostanza universale, la fluida essenza uguale a se stessa. Quando invece l'oggetto è costituito da un'autocoscienza, esso è allora tanto Io quanto oggetto»²⁶².

In questo passo Hegel segna un passaggio epocale consegnando alla storia del pensiero (e della psicoanalisi lacaniana) l'intuizione fondamentale: la *Begierde* antropogena è strutturalmente destinata al desiderio dell'Altro e alla mediazione dell'alterità.

Sarà il maestro francese della rinascita parigina dell'hegelismo degli anni Trenta del Novecento, ovvero Kojève, a sviluppare fino in fondo questa intuizione antropologica (anticipata dalla *cupiditas* dell'*Etica* (1677) dello Spinoza che fece del desiderio l'essenza dell'uomo) consegnandola alla mediazione del futuro psicanalista Jacques Lacan sui banchi dell'*École pratique des hautes études*,

desiderd in the sense that it is required for consumption and is the means for the reproduction of life»).

²⁶⁰ Ph.G., 167, Trad. it., p. 145.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Ph.G., 169, (Trad. it., p. 147); «Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein. (...) Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Erst hiedurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein; Ich, das der Gegenstand seines Begriff ist, ist in der Tat nicht Gegenstand; der Gegenstand der Begierde aber ist nur selbständig, denn er ist die allgemeine unvertilgbare Sunstanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand».

dove il filosofo russo naturalizzato francese a soli trentun'anni si cimentava nell'interpretazione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel con la genialità di un carisma che avrebbe condizionato i più grandi intellettuali francesi della seconda metà del Novecento riuniti dal 1933 al 1939²⁶³ attorno ai suoi Seminari.

In Francia, infatti, ancora oggi, Hegel è vivo ed è l'Hegel di Kojève.

La lama tagliente della critica ad Hegel nel segno di un parziale distanziamento dal maestro Kojève²⁶⁴ e nel nome dell'opacità strutturale del desiderio e dell'illusione del sogno diurno dell'autotrasparente soggetto cartesiano sarà invece quella della spada psicanalitica della rilettura della *Fenomenologia dello Spirito* di Jacques Lacan che ci rivelerà che è proprio il soggetto ad introdurre la divisione nell'individuo. Proprio il Desiderio, infatti, mostra che il soggetto coerente non esiste perché un ricongiungimento interno è inesistente fin dall'origine, come ci è rivelato dallo *stadio dello specchio*.

Per questo motivo Lacan critica Hegel per aver limitato la sua analisi del desiderio all'*autocoscienza* senza volerne sapere dell'inconscio, come se vi fosse un'*astuzia della ragione* in grado di farci credere che sappiamo sempre esattamente quello che desideriamo a discapito dell'*opacità strutturale* dell'inconscio e quindi, almeno per Lacan, del nostro desiderio.

Commenta lo psicanalista francese:

«*La promozione della coscienza come essenziale al soggetto nella sequela storica del cogito cartesiano, per noi è l'ingannevole accentuazione della trasparenza dell'Io in atto a spese dell'opacità del significante che lo determina, e lo scivolamento per cui il Bewusstsein serve a coprire la confusione del Selbst arriva appunto a dimostrare nella Fenomenologia dello spirito, col rigore di Hegel, la ragione del suo errore*».²⁶⁵

Come aveva, infatti, spiegato precedentemente Lacan:

«*se restasse qualche cosa di profetico nell'esigenza, in cui si misura il genio di Hegel, della fondamentale identità del particolare coll'universale, è proprio la psicoanalisi ad apportarle il suo paradigma, individuando la struttura in cui questa identità si realizza come disgiungente il soggetto*»²⁶⁶.

Si tratterà allora di passare dalla favola diurna all'interpretazione dei sogni, dei lapsus, dello "zoppicamento" del soggetto e del suo linguaggio, laddove la verità diviene ciò che balbetta.

²⁶³ Cfr., A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit.

²⁶⁴ «Pour Kojève, qui fut mon maître (vraiment le seul)» scrive Lacan sul volume J. Lacan, *La Psychanalyse*, 1 (Travaux des années 1953-1955), Paris, PUF, 1956, BNF, Réserve des livres rares, Rés Z Kojève.

²⁶⁵ J. Lacan, *Scritti*, cit., p. 812.

²⁶⁶ Ibi, p. 215.

VII. SUL RICONOSCIMENTO: HEGEL, KOJÈVE, LACAN

«Ogni desiderio umano, antropogeno, generatore dell'autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di riconoscimento».

A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*

Il superamento della dialettica bisogno/Desiderio o, in termini hegeliani, *Begierde* animale/*Begierde* umana nel nome più alto del desiderio è ciò che permette di accedere al mondo dell'antropologia.

L'appetito onnivoro di una coscienza dalla brama animalesca lascia spazio puntualmente alla stessa insoddisfazione durante il cammino del divorare i suoi oggetti.

Il mondo conoscibile e appetibile dall'autocoscienza *in quanto autocoscienza* necessita, infatti, del nome dell'Altro.

Scrive magistralmente J. Butler in commento ad Hegel:

«Il dramma del desiderio di consumo dimostra di non essere pienamente soddisfacente. Nel percorrere il proprio cammino cibandosi del mondo, l'autocoscienza si rende conto che la modalità con cui affronta la differenza è esasperante. Per un attimo questo agente vorace immagina che il dominio degli oggetti esterni verrà alla fine completamente consumato: ma la Vita è di fatto più prolifica di quanto non ci si aspetti e, invece di una graduale eliminazione del dominio dell'alterità, l'autocoscienza si deve confrontare con l'infinita degli oggetti determinati e, di conseguenza, con l'infinita insaziabilità del desiderio. Il desiderio, attività costante di negazione, non si tematizza mai con successo in un dato oggetto e mediante esso, perché questo oggetto scompare sempre nello stomaco del desiderio, per così dire, e con esso svanisce l'esperienza di sé della stessa autocoscienza. Quest'ultima, che conosce se stessa come ciò che consuma l'alterità, si è resa conto di ciò solo indirettamente, deducendo dall'assenza di un oggetto il suo stesso potere d'azione. Persuasa ormai dal suo status di essere vivente e, al contempo, affaticata dall'atto di sparizione che essa stessa ha prodotto, l'autocoscienza si interroga sulla possibilità di riconciliare la Vita con un senso del sé più duraturo. Progettando di sfuggire al destino di un sé puramente transeunte, l'autocoscienza sviluppa l'idea di un essere simile a sé che possa rimanere indipendente e fornire una più stabile esperienza di riflessività rispetto a quella offerta dal consumo degli oggetti naturali. L'oggetto intenzionale del desiderio quindi si trasforma dall'infinita degli oggetti naturali ad un Altro finito»²⁶⁷.

²⁶⁷ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 45; (Testo. in., pp. 39-40 «*The drama of consuming desire proves to be not wholly satisfying. As self-consciousness eats its way through the world, it realizes that this mode of contending with difference is exceedingly tiresome. For a while, this ravenous agent figures that ultimately the domain of external objects will all be consumed, but Life proves to be more prolific than expected, and instead of gradually eliminating the domain of alterity, self-consciousness confronts the infinity of determinate objects and, accordingly, the infinite insatiability of desire. As the constant activity of negation, desire never successfully thematizes*

Questa parafrasi penetrante del paragrafo 175²⁶⁸ della sezione IV della *Fenomenologia*, in cui vediamo adombrata e occhieggiante tra le righe la coscienza della lotta a morte per il riconoscimento - che seguirà a breve con “*autonomia e non autonomia della coscienza. Signoria e Servitù*” al paragrafo IV A del testo- è di una densità potente.

Quasi senza accorgercene assistiamo al momento sorgivo della consapevolezza del bisogno dell'Altro come unica via d'uscita ad una soddisfazione oggettuale troppo limitata per dirsi umana, la quale porterà la coscienza a ridimensionarsi per venire alla luce come autocoscienza e vivere il mondo *in quanto autocoscienza* nel riconoscimento primordiale e, a questo stadio, quasi inconsapevole, del bisogno del desiderio (e, da ora, non più bisogno) dell'Altro per ri-configurarsi ad un nuovo stadio di progresso nel cammino, da qui, *intersoggettivo*, del diventar vero del vero.

Fa irruzione nella sua pienezza la dimensione dell'intersoggettività che, allora, hegelianamente, era presente fin dall'inizio e diviene la vera e propria protagonista della *Fenomenologia* in quanto condizione di possibilità della narrazione stessa del romanzo di formazione della coscienza abitata fin dall'origine dall'alterità, e condizione di possibilità dello stesso svolgimento dello Spirito: “*Io che è Noi, Noi che è Io*”²⁶⁹, come scriverà Hegel qualche periodo più avanti in chiusura della prima sezione de “*La verità della certezza di se stesso*”.

L'autocoscienza “*nell'Altro vede se stessa*”²⁷⁰, come in una duplicazione che deve portare al riconoscimento reciproco nell'intersoggettività; ma la prima esperienza della somiglianza dell'Altro è *l'angoscia della perdita del sé*.

Infatti:

itself in and through a given object, for that object is always vanishing into the stomach of desire, as it were, and so vanishes self-consciousness' own experience of itself. Self-consciousness knows itself as that which consumes alterity, but it only knows this indirectly, inferring from the absence of an object its own power of agency. Now convinced of its own status as a living being, self-consciousness becomes weary of its own vanishing act, and comes to wonder whether it might not reconcile Life with some more permanent sense of self. Endeavoring to escape the fate of a purely transient self, self-consciousness develops the notion of a being like itself which might remain independent and offer a more stable experience of reflexivity than the consumption of natural objects provide. The intentional object of desire thus alters from the infinity of natural objects to the finite Other»).

²⁶⁸ Ph.G. 175, Trad. it., pp. 150-151: «*In effetti, qualcos'altro dall'autocoscienza è l'essenza dell'appetito; e con tale esperienza alla stessa autocoscienza si è presentata una tale verità. In pari tempo tuttavia, l'autocoscienza è altrettanto assolutamente per sé, e lo è soltanto mediante il togliere l'oggetto; e gliene deve derivare il suo appagamento, perché essa è la verità. In forza dell'indipendenza dell'oggetto, l'autocoscienza può quindi giungere all'appagamento sol quando l'oggetto stesso compia in lui [...] la sua negazione; e deve compiere in sé questa negazione di se stesso, perché è in sé il negativo, e ciò che esso è deve essere per l'Altro. Poiché l'oggetto è in se stesso la negazione, e poiché così è nello stesso tempo indipendente, esso è coscienza».*

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ Ph. G. 178, Tr. it. p. 154.

«Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita fuori di sé. Ciò ha un duplice significato: in primo luogo l'autocoscienza ha smarrito se stessa perché ritrova se stessa come una essenza diversa; in secondo luogo essa così ha superato l'altro, perché non vede anche l'altro come essenza, ma nell'altro vede se stessa»²⁷¹.

Ek-staticamente l'autocoscienza avverte come un annientamento, perché si trova in balia della libertà dell'Altro e invasa dal suo desiderio che le fa avvertire il proprio come strutturalmente alienato. L'unica via d'uscita, a guisa di un contrattualismo dal sapore hobbesiano, è quella di un riconoscimento (*Anerkennung*) al di là di autonomia e non-autonomia nel luogo della *interdipendenza*, dopo aver attraversato il necessario travaglio del negativo, dal momento che soltanto rischiando la vita si mette alla prova la libertà.

Continua a tal proposito Hegel incalzando sulla necessità del riconoscimento reciproco:

«Essa (l'autocoscienza) deve togliere questo suo *esser-altro*; cioè il togliere del primo doppiosenso, ed è perciò di nuovo un secondo doppiosenso; in primo luogo la coscienza deve procedere a togliere l'altra essenza indipendente e, mediante ciò, a divenir certa di se stessa come essenza; in secondo luogo provvede con ciò a togliere se stessa perché questo altro è lei stessa»²⁷².

E, più avanti, come dicevamo, rimarca:

«l'individuo che non ha messo a repentaglio la vita, può ben venir riconosciuto come persona; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente»²⁷³.

Parafrasando Kojève²⁷⁴ e tentando una riflessione e un commento generali a questi capitali passaggi hegeliani potremmo dire che questa lotta di *puro prestigio* è la condizione di possibilità del costituirsi dell'uomo in quanto *umano*. L'Io per Kojève è strutturalmente *Desiderio* (cosciente), ma il suo *Esser-ci* non passa dall'autonomia della posizione, bensì, piuttosto, dal riconoscimento dell'Altro. In questo senso si potrebbe dire che per sperimentare la benedizione della relazione con l'Altro che vede in gioco, anche dal punto di vista epistemologico, la *verità della certezza di noi stessi*, è necessario accettarne la *minaccia* o, fuor di analogia, la ferita.

La vita, però, si rischia solo in nome della *umanizzazione* della *Begierde* e per nulla di meno: cioè dire sostituendo se stessi al valore desiderato dall'Altro. Il desiderio propriamente umano, infatti, deve dirigersi su un altro desiderio che, a sua volta, lo riconosca. L'autocoscienza per guadagnare una volta per tutte la *verità della certezza di se stessa* pretende il prestigio di avere un posto, come *desiderio desiderato*, nel desiderio dell'altra autocoscienza.

²⁷¹ *Ph. G.* 178, Tr. it. pp. 153-154.

²⁷² *Ph.G.* 180; Trad. it., p. 154.

²⁷³ *Ph.G.* 187; Trad. it., p. 157.

²⁷⁴ Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit.

Scrive Kojève:

«Desiderare il Desiderio di un Altro è dunque, desiderare che il valore che io sono e che io “rappresento” sia il valore desiderato da quest’altro: voglio che egli “riconosca” il mio valore come suo valore, voglio che egli mi “riconosca” come valore autonomo.

Detto altrimenti, ogni desiderio umano, antropogeno, generatore dell’autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di riconoscimento. (...) Senza questa lotta a morte di puro prestigio, non ci sarebbero mai stati esseri umani sulla terra. Infatti, l’essere umano si costituisce solo in funzione di un Desiderio che si dirige su un altro Desiderio, cioè- in fin dei conti- di un desiderio di riconoscimento. L’essere umano può dunque costituirsi solo a patto che almeno due di questi Desideri si affrontino. E poiché ciascuno dei due esseri dotati di un tale Desiderio è pronto ad andare fino in fondo nel perseguimento della sua soddisfazione, cioè è pronto a rischiare la vita- e a mettere, di conseguenza, in pericolo quella dell’altro- per farsi “riconoscere” dall’altro, per imporsi all’altro come valore supremo, - il loro scontro non può che essere una lotta a morte. (...) Soltanto in e mediante una tale lotta la realtà umana si genera, si costituisce, si realizza e si rivela a se stessa e agli altri. Essa non si realizza dunque e non si rivela se non come realtà “riconosciuta”. (...)

Perché la realtà umana possa costituirsi come realtà “riconosciuta”, occorre che i due avversari restino in vita dopo la lotta. Ora, questo non è possibile se non a condizione che, in questa lotta, essi si comportino in maniera diversa. Con atti di libertà irriducibili, anzi imprevedibili o “ineducibili”, essi devono costituirsi come ineguali in e mediante questa stessa lotta.

(...) Ecco perché parlare dell’origine dell’Autocoscienza è necessariamente parlare “dell’autonomia e della dipendenza dell’Autocoscienza, della Signoria e della Servitù”»²⁷⁵.

In questa direzione, allora, anche l’hegeliano *circolo dei circoli* è dinamicamente abitato dal desiderio che può estrinsecarsi nel luogo del riconoscimento intersoggettivo. Tutto ciò che merita la familiarità con l’*umano* necessita della mediazione del *desiderio* che è sempre e solo *desiderio di riconoscimento* e rende quindi possibile, di nuovo, una più vera circolarità dialettica.

Analoga sorte spetta alle realtà sociali umane e alla storia umana intesa come storia dei *Desideri desiderati*²⁷⁶.

Lo rottura radicale della dialettica, come dicevamo, avviene invece ad opera dello psicanalista francese, pur debitore di Hegel e kojéviano nella prima fase della sua formulazione teorica su *Desiderio e riconoscimento*.

Per Lacan, infatti, è il soggetto stesso ad introdurre la divisione nell’individuo.

Tale presa di posizione nota come “*lo stadio dello specchio*” si fonda sulla critica al solipsismo psicanaliticamente mediata dalla teoria freudiana del narcisismo e dell’identificazione ed è filosoficamente vicina alla concezione del soggetto tipica dell’esistenzialismo, nella sua mediazione sartriana in particolare.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 21-23.

²⁷⁶ *Ibi.*, p. 20.

Secondo questa teoria il soggetto (bambino) che si trova davanti allo specchio è condannato a rimanere imprigionato in una alienazione immaginaria. Tramite lo specchio, infatti, il soggetto in questione, caratterizzato in verità da un'immagine frammentata, da un corpo di frammenti, proietta fuori di sé il suo miraggio di unità in una *immagine speculare* che diventerà l'ideale dell'Io strutturalmente impossibile da ri-raggiungere.

Come suggerisce M. Recalcati fornendo un'efficace sintesi del passaggio da Hegel a Lacan attraverso Kojève:

«Se lo stadio dello specchio recepisce la lezione hegeliana secondo la quale non si dà umanizzazione della vita se non tramite la risposta- il desiderio- dell'Altro, se esso accoglie la dialettica Servo-Padrone come una sua fonte d'ispirazione fondamentale, introduce altresì un motivo tragico che spezza il circolo dialettico e ci introduce verso una nozione di soggetto più vicina a quella della filosofia dell'esistenza che non a quella della filosofia dialettica. (...) Ciò che infatti rompe irreversibilmente lo schema dialettico del riconoscimento è proprio la sfasatura originaria tra la situazione di "discordia primordiale" in cui si trova il soggetto nel mese successivo alla sua nascita e l'anticipazione (solo immaginaria) di una sua totalizzazione illusoria (...) L'immagine speculare è un'immagine che se per un lato determina il senso dell'identità dell'Io, per un altro lato mette in scena un'alienazione irreversibile, poiché il soggetto non arriverà mai a congiungersi con l'Ideale che lo rappresenta. (...) Questo, abbiamo visto, è il punto di massima distanza di Lacan dallo schema hegeliano del riconoscimento dialettico: lo scarto che separa l'al di qua e l'al di là dello specchio appare come uno scarto inassimilabile, come una sfasatura che nessun movimento (del concetto) potrà mai riassorbire»²⁷⁷.

Questo punto di non ritorno epocale che, in linea con la filosofia francese contemporanea, sancisce l'interdizione post-moderna del *medium*, è per Lacan insuperabile, pena l'uscire (impossibile) dall'epoca e dalla cultura.

²⁷⁷ M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., pp. 28 e 31.

VIII. IL CARTEGGIO KOJÈVE-LACAN

«Pour Kojève, qui fut mon maître (vraiment le seul)»²⁷⁸

Jacques Lacan

Alla *Bibliothèque nationale de France*, sezione manoscritti, sono consultabili cinque lettere inedite scritte da Jacques Lacan a Alexandre Kojève nel 1935²⁷⁹ che saranno pubblicate prossimamente da Jacques-Alain Miller in *La Cause du désir*, revue de l'École de la Cause Freudienne²⁸⁰.

Forse la notizia più eclatante agli occhi dello studioso è quella data dalla scoperta dell'intento di Kojève e Lacan di redigere insieme, a quattro mani, un saggio dal titolo «Hegel et Freud». Il lavoro era previsto per il luglio 1936 ma non fu mai redatto.

La datazione è davvero significativa; si riesce infatti a ricostruire anche fisicamente la vicenda con una concretezza potente.

Kojève tenne i suoi leggendari Seminari sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel all'École pratique des hautes études tra il 1933 e il 1939 e Lacan era tra i partecipanti. Il neo-psicoanalista e il neo-filosofo erano inoltre quasi coetanei. Essendo nati, rispettivamente, nel 1901 e nel 1902, all'inizio dei corsi avevano trantadue e trent'uno anni.

Nel 1936, a tre anni dall'inizio delle lezioni su Hegel, avevano trenta-quattro e trenta-cinque anni. In quest'ottica il progetto di scrivere un saggio insieme è davvero di grande significato, così come il suo contesto ed emerge come una collaborazione tra pari.

Il primo intervento di Lacan come psicoanalista, inoltre, risale esattamente al 1936 e riguarda «Lo stadio dello specchio».

²⁷⁸ «Pour Kojève, qui fut mon maître (vraiment le seul)» scrive Lacan sul volume J. Lacan, *La Psychanalyse*, 1 (Travaux des années 1953-1955), cit., BNF, Réserve des livres rares, Rés Z Kojève.

²⁷⁹ Cfr. *Altra corrispondenza di argomento filosofico*: Louis Althusser (Lettera 1946); Isaiah Berlin (2 lettere 1961); Allan Bloom (Lettere 1956-1961, più diverse s.d.); Iring Fetscher (Lettere 1953-1956); Hans Georg Gadamer (Lettere 1962-1963); Maurice de Gandillac (Lettere 1935); Bernard Groethuysen (Lettere 1933-1938); Jacques Lacan (Lettere 1935); Karl Löwith (Lettere 1947); Gabriel Marcel (Lettera 1935); Maurice Merleau-Ponty (Lettere 1950-1955); Jan Patocka (Lettera 1947); Raymond Polin (Lettere 1939-1951); René Taton (Lettere 1954); Jean Wahl (Lettere 1951-1953).

²⁸⁰ Allo stato attuale è invece possibile fare riferimento a J.-P. Lucchelli, *Le premier Lacan: cinq lettres inédites de Lacan à Kojève*, in *Cliniques Méditerranéennes* 2016/2 (n° 94), pp. 297-308 e É. Roudinesco, *L'analyse, l'archive*, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, Paris 2001.

Tuttavia, non essendo ancora a conoscenza dei lavori di Melanie Klein sul medesimo soggetto²⁸¹, è possibile affermare che il giovane psicoanalista francese produca la sua teoria dello stadio dello specchio a partire dalla frequentazione del Seminario di Kojève sulla *Fenomenologia dello Spirito* e sulla scia delle questioni poste dalla rivista *Recherches philosophiques* diretta da Alexandre Koyré.

Come testimoniano gli archivi cui io, come Élisabeth Roudinesco e Juan-Pablo Lucchelli, ho potuto avere accesso, Lacan aveva intenzione di redigere proprio nel luglio 1936 un *essai* dove troviamo gli stessi principi filosofici presenti nella conferenza di Marienband, al XIV° congresso dell'IPA svoltosi dal due all'otto agosto, e più tardi in un articolo dell'*Encyclopédie française* pubblicato nel 1938 sotto la direzione di Henri Wallon. In questo lungo articolo, ripubblicato nel 1985 con il titolo *Les Complexes familiaux*, compare, secondo il dire di Lacan, il contenuto della conferenza di Marienbad del 1936²⁸².

Di questo testo non pervenuto possediamo due tracce²⁸³: in primo luogo gli appunti presi da Françoise Dolto durante una conferenza preliminare tenuta da Lacan alla SPP il 16 giugno 1936. Queste note riflettono, infatti, senza alcun dubbio fedelmente, l'intervento introvabile di Lacan dell'agosto del medesimo anno.

Il secondo elemento che rende possibile una ricostruzione a posteriori è invece proprio il progetto scritto da Kojève e concertato con Lacan per la medesima estate: uno scritto su "Hegel e Freud".

La Dolto²⁸⁴ nei suoi appunti indica preziosamente la genesi di quella che sarà la teorizzazione successiva, da parte di Lacan, del *cogito cartesiano*, del *soggetto di desiderio* e dell'*origine della follia*.

Le note sono infatti divise in nove parti: 1) Le sujet et le je; 2) Le sujet, le je et le corps propre; 3) L'expressivité de la forme humaine; 4) La libido de la forme humaine; 5) L'image du double et l'image spéculaire; 6) Libido ou servage et instinct de mort. Destruction de l'objet vital. Le narcissisme; 7) Son lien avec la symbolisme fondamental dans la connaissance humaine; 8) L'objet retrouvé dans l'Édipe; 9) Valeurs des symptôme narcissiques: les jumeaux.

²⁸¹ Melanie Klein (1882-1960) fu una psicoanalista austriaca britannica nota per i suoi lavori pionieristici nel campo della psicoanalisi infantile e per i contributi allo sviluppo della teoria delle relazioni oggettuali. Pur non abbandonando l'impianto teorico di base della psicoanalisi classica freudiana, che poneva l'accento sul primato della pulsione, Melanie Klein introdusse, forte anche della sua esperienza diretta con i bambini, alcuni concetti che si distanziarono dall'insegnamento del maestro riguardo la metapsicologia, il complesso di Edipo e il meccanismo della rimozione.

²⁸² Jacques Lacan, *Les Complexes familiaux* (1938), Paris, Navarin 1984.

²⁸³ Cfr. É. Roudinesco, *Jacques Lacan: le stade du miroir*, in É. Roudinesco, *L'analyse, l'archive*, cit., pp. 26-39.

²⁸⁴ Cfr. F. Dolto, «Notes sur le stade du miroir», 16 giugno 1936, documento inedito. Sulle carte di Alexandre Kojève cfr. anche É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie. Histoire d'un système de pensée*, Fayard, Paris 1993. La Roudinesco ha ricevuto la trasmissione dell'Archivio da Dominique Auffret.

Si deduce che il testo coincida con quello del Congresso di Marienbad perché risulta troppo lungo per i canoni dell'IPA; non appare né di struttura freudiana, né di struttura kleiniana; quanto, piuttosto, fortemente influenzato dall'insegnamento di Kojève sulla *Fenomenologia dello Spirito*.

Emerge a questo punto una considerazione importante che rafforza decisamente la tesi che è alla base di questo lavoro.

In Freud la nozione di soggetto non è concettualizzata, anche se lo psicoanalista utilizza questo termine. In questo testo del 1936, invece, Lacan tenta di introdurre la nozione di *soggetto* nel senso della filosofia classica e non della psicologia.

Come conferma Roudinesco:

«Le sujet est l'homme même en tant qu'il est le fondement de ses actes et de ses pensées. Il est sujet de la connaissance et du droit. Par sa réflexion, Lacan cherche non pas à relier la deuxième topique freudienne (ça, moi, surmoi) à un je, mais une théorie philosophique du sujet à une théorie freudienne et hégéliano-kojévienne du sujet du désir. De là, ensuite, il passera à la notion de sujet de l'inconscient»²⁸⁵.

Appare dunque che la paternità kojéviana nel pensiero di Lacan è evidente non solo in relazione alla questione della Legge, come abbiamo ampiamente argomentato precedentemente, ma, ugualmente, per la questione del soggetto e del soggetto di desiderio.

Il soggetto che presenta Lacan è, infatti, allo stesso tempo, *soggetto della conoscenza e soggetto di diritto*.

Gli stessi principi filosofici, inoltre, si ritrovano anche nel manoscritto redatto da Kojève e inerente il progetto del saggio da comporre a quattro mani con Lacan intitolato *«Hegel e Freud»*. *Essai d'une confrontation interprétative*.

La prima parte porta il titolo «La genèse de la conscience de soi», la seconda «L'origine de la folie», la terza «L'essence de la famille». Nelle quindici pagine del manoscritto emergono tre dei concetti principali che saranno utilizzati da Lacan nel 1938: *le je, comme sujet du désir, le désir comme révélation de la vérité de l'être, le moi comme lieu d'illusion et source d'erreur*.

Questi concetti riemergono e ritornano in tutti i testi pubblicati da Lacan tra il 1936 e il 1949. È pertanto certo che Lacan s'ispiri alle pagine del manoscritto di Kojève, il quale, negli anni Trenta, appare proporre un passaggio da una filosofia del «Je pense» (Descartes) a una filosofia del «Je désire» (Freud, Hegel); fermo restando che le *désir* è la *Begierde* hegeliana e non il *Wunsch* di Freud.

Conferma Roudinesco:

²⁸⁵ É. Roudinesco, *Jacques Lacan: le stade du miroir*, cit., p. 28.

«Rappelons que la Begierde est le désir par lequel s'exprime la relation à soi de la conscience: il s'agit de reconnaître l'autre ou l'altérité en tant que la conscience se retrouve elle même. L'autre est l'objet du désir que la conscience désire dans une relation négative et en miroir qui lui permet de se reconnaître en lui. Le Wunsch, ou le désir au sens freudien, est plus simplement la tendance, le souhait, l'accomplissement d'un vœu inconscient. Dans ce passage d'une philosophie du «je pense» à une philosophie du «je désire», il y a donc, selon Kojève, une scission entre le je de la pensée ou du désir et le moi, source d'erreurs et de représentations»²⁸⁶.

La matrice filosofica e squisitamente kojèviana della prima fase del pensiero di Lacan appare quindi in tutta la sua potenza, così come la matrice interdisciplinare di questa origine.

Analoga mente, al giovane Kojève non era affatto estraneo l'interesse per la disciplina della psicoanalisi e per la riflessione filosofica su Freud.

Forse proprio in questi termini possiamo intendere la dedica con cui Lacan, nel primo volume della *«Psychanalyse»*, omaggia il coetaneo Kojève:

«Pour Kojève, qui fut mon maître (vraiment le seul)»²⁸⁷.

²⁸⁶ Ibi., p. 30.

²⁸⁷ «Pour Kojève, qui fut mon maître (vraiment le seul)» scrive Lacan sul volume J. Lacan, *La Psychanalyse*, 1 (Travaux des années 1953-1955), cit., BNF, Réserve des livres rares, Rés Z Kojève.

IX. INCONSCIO e INTERSOGGETTIVITÀ: IPOTESI per UN'ANTROPOLOGIA RELAZIONALE a PARTIRE da HEGEL.

«Dare un'interpretazione di Hegel significa prendere posizione su tutti i problemi filosofici, politici e religiosi del nostro secolo»

M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*

«È giunto il tempo di ripetere Hegel»²⁸⁸, così risuona il monito che conclude il primo volume dell'ultimo lavoro del filosofo sloveno S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, che ci ricorda che: «il punto essenziale non è tanto che non dovremmo ignorare Hegel, quanto che possiamo permetterci di ignorarlo solo dopo un lungo e arduo lavoro-attraverso-Hegel»²⁸⁹.

L'affermazione lascia un po' attoniti, soprattutto perché Hegel è il grande escluso dal dibattito filosofico attuale.

Il motivo ufficiale di questa emarginazione è probabilmente quello indicato dallo stesso Žižek²⁹⁰: guardare ad Hegel come alla ridicola figura dei manuali, all'idealista assoluto per cui «*il reale è razionale, il razionale è reale*»²⁹¹, e l'universo è perfettamente integrato nella totalità dell'automediazione razionale («*Vero è l'intero*»²⁹²), porta ad estrometterlo dalla scena culturale odierna come pericoloso, eversivo e superato dall'epoca.

«Ripetere Hegel» sembra, inoltre, un'astrazione al tempo della sancita «fine della storia»²⁹³ a conclusione di un secolo, il XX, caratterizzato da una vera e propria malattia antistorica.

²⁸⁸ S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, Ponte alle grazie, Milano 2013, p. 616.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ibidem.*, p. 557.

²⁹¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto: «ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale»*, in G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ora in *Vorlesungen über Philosophie Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Edition und Kommentar in G. Bde hrsg.von K.H. Ilting, Stuttgart, frommann-holzboog, Bd 2, § 4, p. 78, trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 56. Per la traduzione francese nel corso di questo lavoro si è fatto riferimento a G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Edizione critica e trad. di J.-F. Kervégan (a cura di), PUF, Paris 1998.

²⁹² Cfr. G.W.F. Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 15: «*Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si compie mediante il suo sviluppo. Bisogna dire dell'Assoluto che esso è essenzialmente risultato, che esso soltanto alla fine è ciò che è in verità, e proprio in questo consiste la sua natura, che è di essere realmente effettivo, soggetto o divenire se-stesso*».

²⁹³ Cfr. F. Fukujama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli Libri, Milano 2003.

Quale significato può avere il monito per cui *la filosofia è il proprio tempo appreso nei pensieri*²⁹⁴ all'inizio di un millennio che si concepisce come atemporale nell'eterno presente di una continua connessione senza luogo?

Che senso ha pensare hegelianamente la storia della filosofia come luogo dove far filosofia e la verità come temporale nell'assenza categorica delle coordinate dello spazio e del tempo su cui si apre lo scenario postmoderno?

Anche l'Hegel ri-propostoci da Zizek è un Hegel corretto alla luce della psicoanalisi e del postmodernismo, ma che cosa s'intende, allora, per ripetizione?

Per rispondere a queste domande dobbiamo ispirarci al Nietzsche della *Seconda Inattuale* operando una *riconfigurazione gestaltica* molto semplice con la variazione temporale di un secolo: laddove Nietzsche denunciava la malattia storica ottocentesca, denunciavamo la *malattia antistorica* del secolo breve che ha sepolto la storicità sotto le macerie del muro di Berlino (cfr. F. Fukujama, *The end of history*, 1992).

Rispetto al vettore dell'antistoricità, infatti, anche la celebre e giornalmisticamente pubblicizzata grande divisione tra "analitici e continentali" risulta una falsa contrapposizione novecentesca tra due prospettive segretamente complementari in coppia di solidarietà antitetico polare. Se i filosofi analitici rigettano apertamente la storicità perchè il senso storico è irrilevante nel far filosofia, i continentali sono esponenti del cosiddetto "pensiero debole"-alias postmoderni- che hanno smarrito qualsiasi rapporto con la storia e con la verità, coerentemente con il monito nietzschiano per cui: *non esistono fatti ma solo interpretazioni*²⁹⁵.

Si comprende, allora, che in questo scenario non trovi diritto di cittadinanza il filosofo della *verità storica* e della *circolarità virtuosa* tra filosofia e storia della filosofia in quanto pensatore in nessun modo conciliabile con lo *Zeitgeist*.

Zeitgeist che ha visto pullulare in alternativa al pensiero debole anche diverse metafisiche senza storia in discontinuità rispetto alle lezioni hegeliana e heideggeriana del nesso temporale e che ha relegato all'esercizio filologico gli storici della filosofia.

Allo stesso tempo, nella storia della filosofia è stata- più o meno consciamente- metabolizzata la lezione del Löwith di "*Da Hegel a Nietzsche*" (1941) che presenta la dissoluzione dell'hegelismo culminante nel nichilismo e la storia del pensiero post-hegeliano come una storia del pensiero anti-hegeliano in un graduale processo di allontanamento irreversibile dalle illusioni metafisiche del filosofo di Stoccarda.

²⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 61.

²⁹⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1985-87, fr. 7, Adelphi, Milano 1975.

In questo senso anche la psicoanalisi ha dato un contributo decisivo (anche se ignorato o rimosso dai filosofi che hanno continuato a pensare il soggetto come se nulla fosse accaduto) alla fine della modernità. Quando P. Ricoeur²⁹⁶ affianca Freud a Marx e Nietzsche nell'individuare i "maestri del sospetto" non fa che confermare la tesi per cui la psicoanalisi sancisce il crollo del mito dell'ideale e quindi vive dell'assenza di fondamento. In quest'ottica è legittimo affermare che l'epoca della psicanalisi è l'epoca postmoderna e risulta un'impresa ardua quella zizekiana²⁹⁷ di operare una mediazione tra la metafisica hegeliana e l'oggetto "così fragile sul piano ontico"²⁹⁸ che è l'inconscio di Lacan.

In quest'ottica, infatti, viene ridimensionata la visione olistica e veritativa del pensiero di Hegel che viene riproposto in versione "decaffeinata" coerentemente all'assioma zizekiano di base: leggere Hegel attraverso Lacan e Lacan attraverso Hegel.

Da ultimo l'inattualità (ma attualità critica) del pensiero di Hegel si misura anche rispetto alla sua riflessione sul rapporto tra filosofia e scienza e sulla sua critica allo scientismo²⁹⁹.

Il filosofo di Stoccarda, infatti, rifiuta risolutamente di relegare la filosofia al ruolo di *ancilla scientiae* rivendicando uno spazio autonomo della filosofia.

Non è quindi difficile individuare la matrice dell'ostilità organizzata nei confronti del filosofo tedesco su questo piano. Essa è del tutto organica alla perdita del senso alto del filosofare hegelianamente fondato sulla relazione della *filosofia* alla *verità*, perdita che è una delle cause remote della deriva scientista contemporanea e dell'implicito tentativo di ridurre la filosofia a scienza.

Ripetere Hegel allora forse può significare avere il coraggio di affermare che, anche nel nostro tempo, «*lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta*»³⁰⁰.

Questa disgregazione, infatti, è manifestazione della heideggeriana "notte del mondo" conseguente alla morte di Dio e con essa alla morte di ogni verità e valore.

Nulla è vero, tutto è permesso come insegna K. Löwith³⁰¹, e di conseguenza - nell'ora attuale - assistiamo in ambito culturale al dominio dell'ideologia scientista e tecnocratica favorita dalla

²⁹⁶ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002.

²⁹⁷ Ci soffermeremo sull'analisi critica della proposta del filosofo sloveno più ampiamente nel corso di questo paragrafo.

²⁹⁸ J.Lacan, *Il Seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Biblioteca Einaudi, Torino 2003, p. 34.

²⁹⁹ Comune anche a J. Lacan.

³⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit. p. 85.

³⁰¹ Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, Einaudi, Torino 2000.

coesistenza con un pensiero debole che dalla frammentazione relativista persegue - indisturbato sul piano della dialettica filosofica- la disintegrazione nichilista mistificata in “giorno tecnico”.

Come ricordava Heidegger:

«l'essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più lungo di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno. Frattanto, non solo è tolta all'uomo ogni protezione, ma le tenebre avvolgono l'integrità di tutto l'ente. Ogni salvezza (Heil) è tolta. Il mondo diviene allora empio (heillos). E così, non solo resta nascosto il Sacro (das Heilige) come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta. A meno che non ci siano mortali in grado di vedere la minaccia della mancanza di salvezza come salvezza»³⁰².

In quest'ottica ciò che deve essere riabilitato e custodito come sacro e inviolabile è lo spazio veritativo autonomo della filosofia come riflessione dello Spirito e sullo Spirito del tempo. Solo così, infatti, sarà possibile recuperare anche il rapporto con un'altra disciplina “antiscientista” per antonomasia, ossia la psicanalisi, senza ridurla a coincidere con il postmodernismo filosofico *tout court* e senza smarrirsi sulla strada senza ritorno della dissoluzione del soggetto e di tutte le sue facoltà immateriali e riconfrontarsi con la scienza nella sua manifestazione più alta, ovvero la fisica quantistica.

In questo senso la doppia e solo apparentemente contraddittoria lezione hegeliana sull'essenza della filosofia rimane esemplare: essa apprende il proprio tempo col pensiero ma, allo stesso tempo, si occupa di ciò che è ed è eternamente³⁰³ evitando simultaneamente i pericoli dello scetticismo relativista (nichilismo storicistico) e del dogmatismo metafisico (verità astorica).

In questo contesto e al cospetto dell'interprete di Hegel per antonomasia che è stato Kojève dobbiamo chiederci: è ancora possibile pensare il soggetto oggi? O meglio: è possibile pensarlo come un erede della modernità senza per questo disgiungerlo dall'epoca attuale?

Queste sono state le due domande alla base della mia rilettura di Hegel attraverso il confronto con Kojève e Lacan.

Il monito zizekiano di leggere Hegel attraverso Lacan e Lacan attraverso Hegel, infatti, può avere un significato rispetto al ripensamento del soggetto inteso come soggetto di desiderio.

³⁰² M. Heidegger, *Hölzwege*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2004, trad.it., *Sentieri interrotti*, a cura di P.Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 272.

³⁰³ «Il filosofo non ha nulla a che fare con l'attività profetica. Sul versante della storia noi abbiamo piuttosto a che fare con ciò che è stato e con ciò che è, mentre nella filosofia ci occupiamo non di ciò che è soltanto stato né di ciò che soltanto sarà, bensì di ciò che è ed è eternamente, ossia della ragione, e con ciò abbiamo già abbastanza da fare». G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, p. 200, trad. it., voll. II, G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di C.Cesa, Laterza, Roma-Bari, 2008, I, p. 156.

Leggiamo negli *Scritti*:

«In Hegel infatti è al desiderio, alla *Begierde*, che è attribuito il compito di quel minimo di legame con l'antica conoscenza che bisogna sia mantenuto dal soggetto perché la verità sia immanente alla realizzazione del sapere. L'astuzia della ragione vuol dire che il soggetto fin dall'origine e fino alla fine sa ciò che vuole. È qui che Freud riapre alla mobilità donde escono le rivoluzioni, il giunto tra verità e sapere. Perché in esso il desiderio si lega al desiderio dell'Altro, ma è in questo anello che dimora il desiderio di sapere»³⁰⁴.

L'analisi del pensiero hegeliano che Lacan compie è molto lucida, ma forse non tiene conto fino in fondo di quella via del dubbio e della disperazione per cui la coscienza, quasi nietzschianamente, procede per errori, inganni e finzioni scoprendo di volta in volta che la verità è sempre altrove rispetto al supposto sapere.

Benvenga la novità freudiana che introduce l'alterità nel soggetto stesso; ma per quanto riguarda il momento intersoggettivo del desiderio legato al sapere e al desiderio di sapere, esso è già operante nell'Hegel della *Fenomenologia* dall'inizio alla fine (pur non esaurendo né coincidendo totalmente con il movimento conoscitivo), pena l'impossibilità per la coscienza che deve divenire autocoscienza di proseguire nel cammino della conoscenza.

Come aveva affermato lo stesso Lacan nel suo momento più hegeliano³⁰⁵: *la vérité surgit de la méprise* (“la verità sorge dal misconoscimento”) ed in quest'ottica diventa legittima la mossa zizekiana di istituire un parallelismo tra la posizione hegeliana e il monito freudiano riletto da Lacan³⁰⁶.

Per il filosofo sloveno, infatti, «dobbiamo leggere la “Sostanza come Soggetto” di Hegel analogamente alla rilettura di Lacan della celebre formula freudiana *wo es war soll ich werden*; quest'ultima, a sua volta, non deve essere interpretata come la necessità della semplice soggettivazione della sostanza inconscia (“Io dovrei appropriarmi del mio inconscio”), ma come il riconoscimento del mio posto all'interno dell'inconscio, del fatto che il soggetto esiste solo attraverso l'incoerenza dell'inconscio»³⁰⁷.

Ciò significa che il “come” diventa il luogo della tensione all'avvenire che necessita dello svolgimento come divenire e non di un Intero saturo o di un sistema chiuso.

Da qui, infatti, come ricorda Zizek, sarebbe altrimenti «facile sviluppare il classico argomento contro Hegel: il suo sistema è un insieme di categorie completamente saturo, in cui non c'è spazio

³⁰⁴ J. Lacan, *Écrits*, cit., trad. it. voll. II G. Contri (a cura di), *Scritti*, Biblioteca Einaudi, Torino 2002, pp. 804-805.

³⁰⁵ Cfr. S. Zizek, *Meno di niente*, cit., p. 465.

³⁰⁶ *Ibidem.*, pp. 465-466.

³⁰⁷ *Ibidem.*, p. 466.

per la contingenza e l'indeterminatezza, poiché nella logica di Hegel ogni categoria segue, con un'inesorabile necessità immanente-logica, da quella che la precede, e la completa serie delle categorie forma un Intero conchiuso. Possiamo ora vedere ciò che quest'argomento non coglie: il processo dialettico hegeliano non è quest'intero "saturo", autosufficiente, necessario, ma il processo aperto e contingente attraverso il quale questo intero si forma. In altre parole, questa critica confonde l'essere con il divenire: considera come un ordine fisso dell'Essere (il sistema delle categorie) ciò che per Hegel è il processo del Divenire che, retroattivamente, genera la propria necessità»³⁰⁸.

Vanno in questo senso anche le parole del Bloch di *Soggetto-Oggetto* quando afferma che la *Fenomenologia dello Spirito di Hegel* "rende possibile un arrivederci continuo"³⁰⁹, facendo riferimento a quella verità che è sempre altrove rispetto alla coscienza, negli aspetti frammentari, inquieti e irrisolti che hanno mosso il Novecento filosofico esistenzial-umanista all'interesse elettivo per l'opera hegeliana del 1807.

Per quanto concerne la psicoanalisi, inoltre, come sintetizza J. Butler:

«La decostruzione psicoanalitica della filosofia consisterebbe, così, nell'ascoltare le mancanze e le discontinuità del discorso filosofico e di teorizzare in base a ciò quale tipo di difesa dal desiderio sembra essere il progetto filosofico»³¹⁰.

Qualora, invece, una "buona filosofia" accettasse di lasciarsi iscrivere nel campo del Desiderio - e di non tenerlo a distanza di sicurezza come «grande Altro» - quale rimarrebbe il suo compito oggi?

Se, hegelianamente, il compito della filosofia resta quello di comprendere il proprio tempo col pensiero, allora la correlazione tra Hegel e Lacan ci mette di fronte ad un paradosso.

Infatti l'epoca di Hegel era quella in cui lo spirito aveva rotto i ponti con il mondo precedente e viveva il travaglio della propria trasformazione che preparava il tempo della sintesi e della riconciliazione mentre quella di Lacan è l'epoca della riconciliazione e della sintesi impossibili pena il superamento della cultura stessa.

Scrivo a tal proposito, come ricordavamo, lo psicanalista francese:

«se restasse qualche cosa di profetico nell'esigenza, in cui si misura il genio di Hegel, della fondamentale identità del particolare coll'universale, è proprio la psicoanalisi ad apportarle il suo paradigma, individuando la struttura in cui questa identità si realizza come disgiungente il soggetto e senza far ricorso al domani»³¹¹.

³⁰⁸ S. Žižek, *Meno di niente*, cit., p. 278.

³⁰⁹ E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 543.

³¹⁰ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 219.

³¹¹ J. Lacan, *Scritti*, cit., p. 285.

Questo passaggio sembra voler dire l'ultima parola sul nostro tempo: la scissione del soggetto, forse nuova forma post-moderna di quella scissione da cui per Hegel nasceva il bisogno della filosofia, non è superabile. E non ci è lecito indulgere al sentimento di nostalgia dell'unità perduta.

In quel "senza far ricorso al domani" ritroviamo lo stesso divieto hegeliano per cui non è lecito interrogarsi sul destino della Nottola di Minerva dopo il suo volo.

Divieto per cui oggi, secondo Lacan, si dà l'impossibilità culturale di ri-pensare l'unità del soggetto o una nuova sintesi che tenga conto del soggetto che introduce la divisione nell'individuo.

La nostra epoca sembra allora destinata a soggiornare senza ritorno presso il negativo.

E, in aggiunta, come ricorda J. Butler rispetto al rapporto tra filosofia e psicoanalisi: «*il postulare l'inconscio in termini lacaniani (...) pone implicitamente il problema filosofico di come facciamo a conoscere l'inconscio se gli unici strumenti della sua rappresentazione risiedono nella coscienza e la coscienza non ha alcuna relazione mimetica o strutturalmente isomorfa con l'inconscio*»³¹².

La coscienza filosofica abbandonata a se stessa è dunque condannata a restare al buio come di notte rispetto al soggetto dell'inconscio e dunque rispetto alla sua stessa struttura di cui il *Cogito cartesiano* non è che una determinazione parziale.

In questo panorama, tuttavia, vediamo farsi strada soggetti di desiderio di ieri e di oggi e, di conseguenza, la possibilità di scrivere una *pars costruens* rispetto alla teoria del soggetto che nasca di nuovo sotto il segno di un'alterità radicale e costitutiva in una ripetizione della differenza che non escluda, però, la relazione.

Scrivo Recalcati a proposito dello psicoanalista francese:

«*Jacques Lacan è stato il più grande pensatore del soggetto di tutto il Novecento. Nessuno come lui è riuscito a fare propria e a sviluppare con forza e originalità tutte le conseguenze che il doppio trauma provocato da Freud- quello del soggetto dell'inconscio e quello della pulsione di morte- ha rappresentato per la ragione occidentale. Lacan ritorna su questo doppio trauma interrogandosi su cosa renda la vita degna di essere vissuta. Il suo interesse è calamitato dal problema etico della realizzazione del desiderio più che dalla mancanza costitutiva che lo abita. Come si può perseguire il proprio desiderio per tendere alla sua realizzazione nonostante, come direbbe Freud, il programma della felicità non sia contemplato nel disegno generale dell'universo? Come si può dare senso all'esistenza se essa è, nel suo fondo, priva di senso? Come, insomma, si può vivere senza perdere il sorriso?*»³¹³.

³¹² J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 212.

³¹³ M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, cit., p. XV.

In questo senso il “saggio mancato” che Kojève e Lacan dovevano scrivere a quattro mani con il titolo *«Hegel et Freud». Essai d'une confrontation interprétative* ritorna e quasi si impone alla scrittura dello studioso.

Proprio nel 2015 a Parigi è uscita un'ottima monografia filosofica dal titolo *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*³¹⁴ che assume un valore simbolico potente.

Se, infatti, accostare il nome di Hegel a quello di Lacan è - grazie alla mediazione di Kojève - ormai un classico, ben più impervio e controvento risulta il lavoro di comparazione tra Hegel e Freud.

Lacan e Kojève lo sapevano e, probabilmente, ci avrebbero regalato pagine altissime e insuperabili al riguardo, pagine che solo il geniale interprete dell'invenzione hegeliana della *Begierde* e il giusto erede di Freud avrebbero potuto scrivere.

La scelta di fare di questo “atto mancato” un atto creativo o, per lo meno, interpretativo è invece ciò che resta a noi:

*«Hegel a pensé le caractère contradictoire du réel. Pourtant, comme la contradiction n'est pas figée mais destinée à se résoudre ou à être relevée, le réel n'est pas définitivement insensé. Cette dialectique, qui est un travail du négatif, conduirait à inscrire le non-sens attaché à la contradiction des choses finies dans une logique du sens. De la même façon, le travail du négatif a été analysé comme un opérateur du sens. L'autonégation permet à la psyché de se défendre et de se protéger, si bien qu'elle fonctionne, même partiellement, comme un principe d'organisation, d'élaboration et de régulation. La négativité, telle que Hegel l'élabore et telle qu'on peut la construire à partir des écrits de Freud, serait au service du sens»*³¹⁵.

Il lavoro del negativo, allora, sarebbe un concetto legittimo e prezioso per pensare la realtà dei fenomeni di cui non si dà senso pieno, *«un et mien»*³¹⁶; assumendo così la funzione di rendere possibili le intermittenze del senso.

Infatti:

*«Une intermittence est à la fois une discontinuité, un arrêt, une irrégularité, un intervalle et une panne. En médecine, elle désigne une absence momentanée de pulsion du cœur or du pouls, une arythmie et, pour la vie de sentiment, Proust a donné une consistance et une profondeur à l'idée d'«intermittences du cœur». Le problème que nous posons est alors celui de la possibilité d'une intermittences du sens au cœur du travail du négatif. Nous montrerons que la négativité, quoi qu'il en semble, peut être réinterprétée comme une pensée des intermittences du sens»*³¹⁷.

³¹⁴ Cfr. C. Pagès, *«Hegel & Freud» Les intermittences du sens*, CNRS Éditions, Paris 2015.

³¹⁵ Ibi., p. 15.

³¹⁶ Ibi.

³¹⁷ Ibi., p. 16.

Pagès inaugura, allora, una discussione teorica con la psicoanalisi a partire da una posizione hegeliana ma nella direzione della ricerca di un senso “non tutto pieno”.

La dialettica hegel-freudiana così interpretata, infatti, utilizza il negativo per introdurre la distinzione nell’Uno.

In questa linea interpretativa, già zizekiana, si inserisce il mio tentativo di presentare una riflessione sull’*Erkenne dich selbst* dell’Hegel della sezione dell’*Enciclopedia* intitolata «*Antropologia*» ripensato dopo Freud.

Proporre un discorso su inconscio e intersoggettività delineando delle ipotesi per un’antropologia relazionale a partire da Hegel³¹⁸ implica infatti tre considerazioni preliminari: la prima riguarda l’interpretazione antropologica di Hegel nel ventesimo secolo in Francia; la seconda concerne gli sviluppi che derivarono da questa interpretazione nella psicoanalisi lacaniana in relazione alla nozione di intersoggettività; la terza implica la presa in considerazione dell’inconscio hegeliano per un’attualizzazione del dibattito con la “philosophy of mind” di matrice anglosassone contemporanea sulla strada di un confronto tra l’inconscio psicoanalitico e i nuovi inconsci.

Si tratterà, allora, di partire dalla sezione dell’enciclopedia hegeliana intitolata «*Antropologia*» per un confronto con le pagine hegeliane sulla follia e sull’inconscio.

In generale le opere che, a partire da una interpretazione rivoluzionaria di Hegel, donano un impulso decisivo agli studi hegeliani in Francia offrono una prospettiva che apre la via a una nuova lettura del filosofo tedesco e gettano una nuova luce sul rapporto tra *Fenomenologia e Enciclopedia*.

A partire dalla sezione B – “*La Fenomenologia dello Spirito*”- dell’*Antropologia* nell’*Enciclopedia* e, in particolare, in relazione ai paragrafi “b) L’autocoscienza” (§ 424-425), “a) Il desiderio” (§ 426-429) e “B) L’autocoscienza che riconosce” si tratta di proporre un’antropologia relazionale che si dia tra inconscio e intersoggettività passando attraverso la nozione hegeliana di *Erinnerung*.

In questo modo diviene possibile rendere più attuale la presenza di Hegel nel dibattito antropologico in corso e rivisitare l’interpretazione antropologica di Hegel di Kojève.

A partire dalla sezione dell’*Enciclopedia* che Hegel definisce “*Antropologia*” vorrei proporre un confronto tra i paragrafi 408-409 del testo e le pagine che Hegel consacra alla follia e all’inconscio ne *La filosofia dello spirito* (1803-1804/1805-1806), in particolare in relazione all’*Erinnerung*.

³¹⁸ Queste considerazioni sono state presentate anche al Congresso hegeliano internazionale di Bochum 2016, 16-20 maggio, che si è svolto sul tema: *Erkenne dich selbst. Anthropologische Perspektiven*, con un testo francese dal titolo: *Inconscient et intersubjectivité. Hypothèses pour une anthropologie relationnelle à partir de Hegel*, in corso di pubblicazione. Una precedente base teorica era stata posta in C. Cimmarusti, *Tra pensiero e azione: libertà e intersoggettività in Hegel*, in P. Dalla Vigna (a cura di), *Libertà e Intersoggettività*, Mimesis, Milano 2011, pp. 7-23.

Si tratta, infatti, di mettere in evidenza la centralità dell'inconscio nel processo di soggettivazione della coscienza, la peculiarità della nozione hegeliana di memoria e il ruolo del desiderio (e del desiderio inconscio) in quanto medium per la realizzazione dell'*Erkenne dich selbst*.

Da ultimo, come vedremo, diverrà possibile analizzare la declinazione intersoggettiva del desiderio in quanto necessaria al processo di soggettivazione nel quadro di un'antropologia relazionale.

Se la filosofia è il proprio tempo appreso nel pensiero, parlare dell'*Erkenne dich selbst* oggi significa pensare Hegel dopo Freud e pensare il soggetto in quanto soggetto della coscienza e dell'inconscio non solo alla luce della nozione di inconscio propria del romanticismo tedesco; ma, piuttosto, di ricomprenderlo dopo la scoperta e l'invenzione freudiana dell'inconscio psicoanalitico propriamente detto e dopo la sovversione anti-cartesiana del soggetto di cui gli sviluppi della psicoanalisi freudiana a partire da Lacan e il processo di dissoluzione del soggetto radicalizzato dalla filosofia francese del XX° secolo sono correlativi.

Il "*Je est un autre*"³¹⁹ di Rimbaud e del Sartre de *La Trascendenza dell'Ego*; il "*Wo es war, soll ich werden*"³²⁰ di Freud; il soggetto di desiderio di Kojève e "*le moi doit déloger le ça*"³²¹ di Lacan descrivono lo stesso evento: la rivoluzione copernicana della soggettività che passa dal *Cogito ergo sum* al "*Penso dove non sono, dunque sono dove non penso*"³²² di Lacan.

In quest'ottica ripensare l'*Erkenne dich selbst* di Hegel oggi può significare intendere la *Sostanza come Soggetto* in una maniera analoga al "*Wo es war, soll ich werden*" di Freud e al "*le moi doit déloger le ça*" di Lacan.

La premessa è la tesi – già sostenuta da Zizek³²³ – secondo la quale c'è una frattura pre-trascendentale che Freud chiama pulsione e che costituisce il nucleo della soggettività moderna.

In più bisogna considerare che l'inconscio di Freud non è qualcosa di irrazionale; ma, piuttosto, portatore di un'altra razionalità.

D'altro canto, dal punto di vista storiografico, la relazione Hegel, Kojève e Lacan è riconosciuta alla maniera di una genealogia rispetto alla nozione di *Begierde* e di *sujet du désir* e questo facilita il nostro tentativo teorico, soprattutto dopo la scoperta del "saggio mancato" su Hegel e Freud che Lacan e Kojève volevano scrivere insieme.

Ho voluto, pertanto, tornare ad Hegel per meglio comprendere le ragioni e la validità di questa ricostruzione storiografica tra identità e differenze tra gli autori alla luce del *Conosci te stesso*.

³¹⁹ J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, tr. it. EGEA, Milano 1992, p. 17.

³²⁰ S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in OSF, vol. 8, p. 663.

³²¹ J. Lacan, *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi*, in *Scritti*, vol. 1, p. 408.

³²² J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, cit., p. 512.

³²³ Cfr. S. Zizek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*; cit.

In questo senso la mia rilettura e confronto delle pagine hegeliane su memoria, inconscio e follia nella filosofia dello spirito e nella sezione “*Antropologia*” implicano le considerazioni seguenti che andrò ad argomentare a partire dai testi:

1) L’inconscio hegeliano si differenzia dall’inconscio irrazionale proprio del romanticismo tedesco ed è piuttosto analogo all’inconscio freudiano; alla sua razionalità e al suo carattere d’anticipazione;

2) Considerare la nozione di *Begierde* e di coscienza in relazione al soggetto di desiderio senza analizzare la relazione tra inconscio e memoria implica una comprensione riduttiva della soggettività hegeliana della *Fenomenologia* e dell’*Antropologia*;

3) L’emergenza dell’inconscio concerne sia l’inconscio psicoanalitico sia l’inconscio mentale;

4) La tripartizione dello spirito soggettivo in quanto oggetto dell’antropologia; della fenomenologia dello spirito e della psicologia offre una struttura sistemica all’interno della quale è possibile pensare il soggetto e la relazione tra coscienza e differenti inconsci in Hegel e a partire da Hegel anche oggi.

5) L’analogia tra il *Wo es war soll Ich werden* e la *Sostanza come Soggetto* non deve essere interpretata come la necessità della semplice soggettivazione della sostanza incosciente da parte della coscienza; ma, piuttosto, come il riconoscimento della verità del soggetto che esiste solo in rapporto all’incoerenza dell’inconscio.

6) L’alterità – già socratica- che abita all’interno della coscienza è correlativa alla natura relazionale della dialettica del riconoscimento e dello spirito in quanto «Io che è Noi e Noi che è Io»³²⁴; così come scrive Hegel nella sezione su *la verità della certezza di se stesso* della *Fenomenologia dello Spirito*.

7) Il lavoro del negativo, che sia dialettico o psichico, è tributario della differenza; in opposizione all’assolutizzazione del soggettivo della volontà dove si cela, invece, il pericolo più radicale del nichilismo nella condizione del moderno³²⁵.

A questo proposito in un passaggio molto denso della filosofia dello spirito (1805) Hegel parla della notte incosciente dello spirito in quanto correlativo interiore della notte del mondo:

«Nell’intuire lo spirito è l’immagine- per lo spirito in quanto coscienza esso stesso è un essere, separato dall’io; per noi invece è l’unità di entrambi. Ciò diviene per lo stesso: esso è in sé e per sé. Nell’intuire esso è dapprima solo in sé, integra questo mediante il per-sé- mediante la negatività, la scissione dell’in-sé- e ritorna in sé, e il suo primo Sé è a lui oggetto: l’immagine, l’essere in quanto mio, in quanto tolto. Questa immagine appartiene allo spirito, esso ne ha il

³²⁴ *PhG* 199.

³²⁵ Cfr. anche R. Bonito Oliva, *La questione del nichilismo e la questione del soggettivo*; in R. Bonito-Oliva e G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 261-282.

possesso, ne è il signore; l'immagine è conservata nel suo tesoro, nella sua notte- essa è inconscia, cioè senza essere posta davanti alla rappresentazione come oggetto. L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità- una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti. Ciò che qui esiste è la notte, l'interno della natura- un puro Sé; in fantasmagoriche rappresentazioni tutt'intorno è notte, improvvisamente balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca, e altrettanto improvvisamente scompaiono. Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo- si penetra in una notte, che diviene spaventosa; qui ad ognuno sta sospesa di contro la notte del mondo»³²⁶.

Hegel presenta le sue riflessioni sull'inconscio nel passaggio dalla natura allo spirito in relazione al processo di soggettivazione della coscienza parallelamente all'emergere del regno della libertà³²⁷.

In questo senso la posizione di Hegel è anti-dualista e anti-riduzionista e propone una naturalizzazione del soggetto e una soggettivazione della natura³²⁸ facendo apparire proprio in questo processo l'inconscio.

In relazione alla questione del nesso tra coscienza e inconscio, tra unità hegeliana o divisione lacaniana del soggetto, tra identità e differenza e tra *Aufhebung* e pulsione di morte queste linee ci donano le immagini del movimento negativo e relazionale del soggetto e del soggetto dell'inconscio che appare come l'«elemento interiore» dello spirito.

Scrive Hegel:

«Alla natura è peculiare proprio questa esteriorità, di lasciare andare in pezzi i distinti e di lasciarli comparire come esistenze indifferenti; e il concetto dialettico, che guida i gradi, è l'elemento interiore, che viene allo scoperto solo nello spirito»³²⁹.

In questo passaggio tratto dall'*Enciclopedia*, infatti, l'elemento interiore è propriamente l'inconscio³³⁰. Come ha messo in evidenza S. Achella in “*Il lume del ricordo. Erinnerung e decisione nella filosofia hegeliana*”:

«La dialettica nel passaggio dalla natura allo spirito ha la funzione, come chiarisce Hegel, di lasciare emergere l'elemento inconscio riposto nel fondo del soggetto per portarlo alla luce della coscienza. Tale svelamento non segue

³²⁶ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, G. Cantillo (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 70-71.

³²⁷ Cfr. anche S. Achella, *Il lume del ricordo. Erinnerung e decisione nella filosofia hegeliana*, in *Itinerari. Quaderni di studi di etica e politica*, 2 2013, Editrice Itinerari, Lanciano 2013, pp. 23-24.

³²⁸ Cfr. anche S. Achella, *Un “mistero incomprensibile”: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, in *Etica & Politica/ Ethics & Politics*, XIV, 2012, 2, pp. 8-27.

³²⁹ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), in coll. Con H.-Ch. Lucas e U. Rameil, a cura di W. Bonspian e K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2000; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987, § 194.

³³⁰ Inteso chiaramente in senso prefreudiano.

un movimento evolucionistico, non uno sviluppo lineare, come lascerebbe pensare l'espressione hegeliana secondo la quale la dialettica "guida i gradi", ma costituisce piuttosto un processo che porta ad emergere ciò che già c'è. Un movimento che non rappresenta un mero "oltrepassamento" dell'empirico, ma la possibilità di cogliere il dato nel suo emergere per il soggetto, così che il nascosto diventa novum, in un movimento unitario, nel quale tutte le parti dell'esperienza, superando il loro isolamento, vengono messe insieme dal "movimento negativo e relazionante del soggetto"³³¹. Il vivente diventa perciò soggetto attraverso questo ritorno su se stesso e sul mondo, in un processo che al contempo è soggettivazione e costituzione dell'oggetto. In uno sguardo non retrospettivo ma verticale, di approfondimento o sprofondamento in se stesso, lo spirito conoscendosi conosce il mondo». ³³²

Il ricordo (*Erinnerung*) in Hegel è una chiave d'accesso al regno dello spirito e della liberazione dai vincoli della natura.

Attraverso il processo di soggettivazione delle immagini presenti o latenti alla memoria diviene possibile alla coscienza uno sguardo soggettivo su di sé e sul proprio mondo.

Il luogo del passaggio dalla natura allo spirito diventa allora il luogo in cui subentra il complesso rapporto che Hegel instaura con l'inconscio tramite la memoria. Come spiega S. Achella: «Se (l'inconscio) viene svelato attraverso questa evocazione anamnestic, d'altro canto resta come quel fondo oscuro da cui le immagini affiorano senza poter essere controllate, ordinate, assoggettate, aprendo alla possibilità della follia»³³³.

Questo aspetto è accentuato, come fa notare l'autrice, nelle famose pagine che Hegel dedica negli anni di Jena alla filosofia dello spirito reale, in cui descrive *la notte della coscienza* come il luogo in cui le immagini non sono ancora poste "davanti alle rappresentazioni come oggetto", dove l'uomo si mostra come "una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni e di immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti"³³⁴.

Si evince quindi come il riferimento del soggetto al ricordo non è intenzionale ma è un percorso tortuoso e mai garantito, della stessa tortuosità che caratterizza nelle pagine hegeliane il rapporto tra conscio e inconscio. C'è quindi uno spazio di libertà nel processo dialettico che è animato dalla decisione di rievocare e di rievocarsi del soggetto portando alla luce il fondo oscuro dell'inconscio e portandosi alla luce della conoscenza filosofica mediante un processo di soggettivazione: «il

³³¹ R. Bonito Oliva, *La "magia dello spirito" e il "gioco del concetto"*, Guerini, Milano 1995, p. 24.

³³² S. Achella, *Il lume del ricordo. Erinnerung e decisione nella filosofia hegeliana*, pp. 23-24, in *Itinerari. Quaderni di studi di etica e politica*, 2 2013, Editrice Itinerari, Lanciano 2013.

³³³ Ibi, p. 27.

³³⁴ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.-P. Horstmann, Meiner, Hamburg 1976, p. 188; tr. it., *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 70-71.

ricordato è sempre anche un ricordarsi e in quanto tale non una semplice restituzione del passato, ma la strutturazione di una soggettività (...) sempre sul punto di infrangersi deviando da ogni solco tracciato. (...) Il diventar cosciente del contenuto inconscio che avviene attraverso il ricordo consente all'uomo di decidere, di decidersi, realizzando la propria libertà»³³⁵.

In questo senso la riflessione pre-analitica e moderna di Hegel sul processo di soggettivazione legato a quello di liberazione appare molto interessante rispetto ad un discorso psicanalitico sulla soggettivazione e ad una concezione post-moderna del soggetto impegnato nell'adempimento della realizzazione della propria libertà.

Considerando che Hegel è, allo stesso tempo, il primo pensatore a teorizzare il momento intersoggettivo come costitutivo nella formazione dell'autocoscienza e del desiderio; recuperare la sua lezione sull'inconscio può condurre ad un ripensamento significativo.

Con Hegel e oltre Hegel ci sembra allo stesso tempo possibile sostenere che la figura hegeliana della *notte della coscienza* vada oltre la riflessione su memoria e follia delle dense pagine della filosofia dello spirito jenesse per arrivare a configurarsi come un'immagine atta ad apprendere il nostro tempo col pensiero accanto a quella heideggeriana della *notte del mondo*.

La dissoluzione del soggetto storicamente verificatasi al dileguarsi della modernità, infatti, è forse solo uno dei volti possibili di quella coscienza che di fronte all'irrompere dell'inconscio psicanalitico e dei nuovi inconsci³³⁶ si trova al buio come di notte in un grido d'abbandono che chiede di essere tradotto anche nell'epoca in cui Dio è morto e l'Io non è padrone in casa propria:

«all'origine come alla fine, infatti, è la Luce. La Notte è solo l'ombra che il Giorno proietta dentro di sé»³³⁷.

Le pagine che seguono su memoria, inconscio e follia nella filosofia dello spirito jenesse sono complementari ai passaggi dell'Enciclopedia inerenti l'*Erkenne dich selbst*, l'*interiorizzazione rammemorante e la memoria*: Hegel dona alla coscienza libera la possibilità di fare una traduzione dei contenuti delle immagini inconscie e introduce la nozione di anticipazione:

³³⁵ S. Achella, *Il lume del ricordo. Erinnerung e decisione nella filosofia hegeliana*, cit., pp. 28-30-34.

³³⁶ Quelli delle neuroscienze e della filosofia della mente.

³³⁷ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 652.

§ 377

« La conoscenza dello spirito è la più concreta di tutte, di conseguenza la più alta e la più difficile. Conosci te stesso (187), questo precetto assoluto, sia presso di sé sia nelle circostanze storiche in cui fu enunciato, non ha il semplice significato di una conoscenza di sé secondo le attitudini, il carattere, le inclinazioni e le fragilità particolari dell'individuo, ma significa la conoscenza di ciò che è vero nell'uomo e di ciò che è vero presso di sé e in sé, - l'essenza stessa in quanto spirito (...) Ma allo stesso tempo, qualora consideriamo i livelli inferiori, siamo costretti, per renderli percettibili nella loro esistenza empirica, a evocare i livelli superiori dove essi non si trovano presenti che a titolo di forme, e così di porre per anticipazione un contenuto che non si presenta che più tardi nel suo sviluppo (per esempio, nell'atto naturale del risveglio, nella coscienza; nella follia, nell'intelletto, etc.)»³³⁸.

Il filosofo di Stoccarda mostra la relazione tra i livelli inferiori e i livelli superiori dello spirito attraverso la nozione di anticipazione e fa riferimento all'atto naturale del risveglio (il momento più legato all'inconscio) e a quello della follia in relazione a una dimensione che potremmo definire "inconscia"; e alla coscienza e all'intelletto per quella cosciente. La possibilità della follia – conformemente alla tesi della filosofia dello spirito (1805) – è aperta; ma solo nel caso di fallimento del processo di soggettivazione della coscienza che non può tradurre i contenuti delle anticipazioni e avere propriamente accesso alla libertà e alla decisione.

Anche in rapporto al "mentale", infine, Hegel ai paragrafi 452-453 e 461 dell'*Enciclopedia*³³⁹ parla di immagini "senza coscienza" per quanto concerne la relazione tra intelligenza e memoria e introduce lo stesso meccanismo d'anticipazione dei contenuti coscienti da parte dell'inconscio mentale e del fondo oscuro della memoria.

Il lavoro incosciente, in una parola, manifesta l'inconscio come l' "altro" dell'autocoscienza: il parallelismo che Hegel introduce tra l'atto naturale del risveglio, la follia e l'intelletto alla luce della nozione di anticipazione, infatti, dona un elemento di attualità alla sua riflessione antropologica sull'inconscio. Non si tratta, inoltre, solo della dimensione psichica o psicoanalitica dell'inconscio; ma anche di quella mentale; che apre la strada al confronto con il dibattito in corso nel campo della *philosophy of mind* di matrice anglosassone.

In questo senso la tripartizione dello spirito soggettivo in quanto oggetto dell'antropologia; della fenomenologia dello spirito e della psicologia dell'Enciclopedia offre, in più, una struttura sistemica all'interno della quale è possibile pensare il soggetto e la relazione tra coscienza e differenti inconsci in Hegel e a partire da Hegel oggi.

³³⁸ Enz., § 377.

³³⁹ Cfr. Enz., § 452, § 453, § 461.

Ritornare, allora, sul soggetto di desiderio dopo questo *excursus* getta una nuova luce sulla comprensione di codesto soggetto; comprensione alla luce della quale vorrei delineare in breve un *esquisse* conclusivo per un'antropologia relazionale limitatamente, ben inteso, all'Hegel della *Fenomenologia* e della dialettica di desiderio e riconoscimento; senza nulla togliere all'invenzione kojèviana e nella consapevolezza del monismo in ultima istanza insuperabile del Sistema del filosofo di Stoccarda.

Nel quadro di un confronto tra la *Fenomenologia* e l'*Enciclopedia* sceglierei due citazioni che trovo emblematiche. Al paragrafo 413 dell'*Enciclopedia* Hegel scrive così:

« La coscienza costituisce il livello della riflessione, cioè del rapporto dello spirito; il livello dove si trova lui stesso, ma a titolo di relazione soggettiva, di certezza di se stesso; in quanto esso è questa negatività assoluta, l'Io è lo spirito stesso e ricomprende l'oggetto; è uno dei due termini del rapporto e il rapporto tutto intero; la luce che si manifesta manifestando ancora un *aliud*»³⁴⁰.

E nel capitolo IV della *Fenomenologia* «*La verità della certezza di se stesso*» introduce esplicitamente il «concetto dello spirito» e definisce lo spirito come «sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: *Io che è Noi, e Noi che è Io*»³⁴¹.

In questa unità il movimento negativo e relazionale del soggetto è ancora centrale e il lavoro del negativo, che sia dialettico o psichico, è tributario della differenza in opposizione all'assolutizzazione del soggettivo. L'alterità – già socratica – che abita l'interno della coscienza è correlativa alla natura relazionale della dialettica del riconoscimento e dello spirito in quanto «*Io che è Noi e Noi che è Io*».

È questa la ragione per cui tornare sulle nozioni di memoria e inconscio in Hegel permette di meglio comprendere la natura relazionale della sua antropologia che si manifesta innanzitutto all'interno dell'uomo e successivamente all'esterno. In questa prospettiva le considerazioni storiografiche sull'asse "Hegel-Kojève-Lacan"³⁴² trovano le loro condizioni di possibilità passando anche per Freud attraverso l'analogia tra negativo psichico e negativo dialettico o, à la Zizek, tra *Aufhebung* e pulsione di morte. La declinazione inter-soggettiva della *Begierde* grazie all'invenzione

³⁴⁰ Enz., § 413.

³⁴¹ PhG., 152.

³⁴² Per quanto concerne le critiche di Lacan a Hegel e le differenze tra Hegel, Kojève e Lacan sulla questione del soggetto e del soggetto di desiderio cfr.: J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. 87-121; 213-259; e M. Recalcati, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione*, cit., pp. 25-30; pp. 72-76.

kojèviana esplica tutta la sua potenza nella psicoanalisi lacaniana: se per Kojève il desiderio è desiderio di riconoscimento; per Lacan è desiderio del desiderio dell'Altro.

In generale, tuttavia, il soggetto di desiderio non è solamente il soggetto della coscienza ma, piuttosto, sempre anche il soggetto dell'inconscio: *la vérité surgit de la méprise*; come scriveva appunto Lacan nel suo momento più hegeliano.

Ccluderei, allora, con una citazione inerente le riflessioni sul “superamento” novecentesco di Hegel così come lo caratterizza Judith Butler sul terminare di *Sujets du désir* in riferimento alla lezione di Kojève e alla sua eredità soggettivizzata dal secondo Novecento filosofico francese:

«Kojève arrête la progression de la Phénoménologie à la lutte entre le maître et l'esclave; Hyppolite met l'accent sur le flux temporel de la Vie comme moment central du texte; Sartre réécrit la dialectique du désir et de la reconnaissance. Il n'est pas surprenant alors que Foucault, tout comme Lacan, reformule à son tour la lutte à mort dans des termes contemporains. La réception française de Hegel aussi bien que la critique française de Hegel semblent donc prendre leur source dans le chapitre 4 de la Phénoménologie. En fait, il est frappant de constater la régularité avec laquelle les plus tenaces des post-hégéliens semblent rester fidèles aux luttes fondamentales du sujet désirant de Hegel»³⁴³.

³⁴³ J. Butler, *Sujets du désir*, PUF, cit., pp. 272-273.

X. ERKENNE DICH SELBST : RIFLESSIONI su FISICA QUANTISTICA, FILOSOFIA e PSICOANALISI.

I contributi kojèviani all'*epistemologia della fisica* sono un aspetto molto particolare e molto poco conosciuto del suo pensiero³⁴⁴ che interessa il nostro movimento teorico di fondo e quello di ricostruzione testuale anche rispetto alla questione del *soggetto* e dell'*Erkenne dich selbst*.

Come ha messo in evidenza la fisica e filosofa della scienza L. Soler a proposito dell'*Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* : «L'ouvrage en question est un travail de pionner – l'une des premières réflexions philosophiques sur la mécanique quantique. S'il n'avait pas été publié si tardivement, il aurait sans aucun doute eu en son temps un très grand impact historique. Même s'il venait juste d'être écrit, il devrait être considéré comme une contribution majeure à la philosophie des sciences contemporaines»³⁴⁵.

Ciò che ci interessa ora in sovrappiù rispetto a quanto già espresso e trattato nel primo capitolo è la riflessione kojèviana sul *soggetto* dell'*epistemologia* e della fisica che ci consente di proseguire sulla strada già in parte solcata della relazione trans-disciplinare tra fisica quantistica, psicoanalisi e filosofia. Kojève, come abbiamo visto, considera il termine «déterminisme» nel senso di un principio di *légalité* e non nel senso più generale di causalità. Ciò che è interessante è che per definire la sua idea di *légalité* ricorre alla formulazione kantiana : *tout ce qui s'effectue présuppose quelque chose à quoi ceci succède selon une règle*, come ricordavamo ; ma riesce a rendere il principio di *légalité* – questo è il punto – il denominatore comune di tutti i concetti di causalità. Con lucidità e anticipo sul suo tempo deduce che le sole interpretazioni consistenti sono quelle di Bohr e Heisenberg e ne fa il punto di partenza da cui trarre gli insegnamenti filosofici in grado di illuminare di nuova luce il nostro tempo, anticipando di vent'anni il trend della cosiddetta

³⁴⁴ Cfr. L. Soler, *Alexandre Kojève et l'épistémologie*, in M. Bitbol e J. Gayon (a cura di), *L'épistémologie française 1830-1970*, PUF, Paris 2006, pp. 375-395. L. Soler è una fisica e filosofa della scienza contemporanea ed è stata *Docteur en histoire et philosophie de la science* dell'Université Paris I Panthéon-Sorbonne. A questo proposito segnalo anche la tesi di dottorato sostenuta da Lauren Bibard nel 1995 nella medesima università sotto la direzione di Bernard Bourgeois e disponibile nella biblioteca di Paris I: *La science, la religion et la politique chez Alexandre Kojève*. Successivamente è stata pubblicata con il titolo seguente: L. Bibard, *La sagesse et le féminin: Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, Paris 2005.

³⁴⁵ *Ibi.*, p. 376. Anche Soler annovera tra gli altri spiriti del tempo contagiati dalla fisica quantistica Bachelard (1934); Hermann (1935) e, soprattutto, Cassirer (1937).

«interpretazione di Copenaghen»³⁴⁶.

Conferma Soler : «Kojève donne l'impression de s'être approprié les thèses de tous les auteurs qu'il présente mieux encore que ceux qui les ont tout d'abord énoncées : tout en restant parfaitement fidèle à la logique des raisonnements originaux, il lève en effet maintes ambiguïté recelées par leurs formulations initiales, et livre ainsi un exposé limpide de ce qui restait confus ou implicite. Il serait déjà admirable d'être parvenu à un tel résultat dans les années 1990. Mais y être parvenu en 1932, en plein cœur du débat, sans aucun recul historique, constitue une performance dont l'ampleur mérite d'autant plus d'être soulignée qu'elle peut facilement ne pas apparaître à un lecteur contemporain non averti – du fait que, depuis 1932, l'«interprétation de Copenhague» a été largement explicitée et commentée, et que son contenu et ses difficultés mêmes sont ainsi devenues familières à ceux qui s'intéressent à la physique quantique»³⁴⁷.

Queste righe donano un'ulteriore conferma alla nostra ipotesi di veder avverarsi il desiderio di Kojève di diventare l'Einstein della filosofia e di veder tradotta la sua dottrina in lingua matematica. Calamioci allora più specificamente nella questione del *soggetto*.

La peculiarità di Kojève è quella di rapportare ogni conoscenza al soggetto di questa conoscenza in un'identificazione di *determinato e prevedibile*. I differenti aspetti della sua interpretazione della fisica quantistica sono intelligibili solo a partire da questa affermazione fondamentale : «toute connaissance est connaissance d'un sujet et doit en conséquence être rapportée à ce sujet. Même quand les physiciens prétendent atteindre le réel «en soi»»³⁴⁸.

Come si caratterizza, però, secondo Kojève questo soggetto ? Per il filosofo russo si manifesta in un'unità tra il soggetto della biologia, il soggetto della matematica e il soggetto della fisica quantisticamente inteso e ridefinito : «Sujet physique et biologique ont ceci de commun qu'ils sont tous deux incarnés et qu'ils subissent et engendrent des actions physiques réelles. Le sujet physique s'oppose au sujet *gnoséologique* en ce qu'il n'est pas affranchi de toute corporéité, mais s'en rapproche en ce qu'il est le sujet d'une expérience idéelle correspondant au plus haut degré de précision théoriquement possible. Enfin, sujet et monde physiques appartiennent désormais à la *même région ontologique*. Ce qui n'était pas le cas lorsque le sujet du monde physique était conçu

³⁴⁶ L'interpretazione di Copenaghen è l'interpretazione della meccanica quantistica maggiormente condivisa tra gli studiosi e si ispira fundamentalmente ai lavori svolti da Bohr e Heisenberg. Ha ricevuto la sua formulazione a partire dagli anni Cinquanta del Novecento.

³⁴⁷ *Ibi.*, p. 377.

³⁴⁸ *Ibi.*, p. 378.

comme un sujet mathématique»³⁴⁹.

Inoltre, come spiegavamo nel primo e nel secondo capitolo, Kojève sostiene che, da un punto di vista filosofico, la posizione della fisica quantistica non è meno realista di quello della fisica classica e che non si dà alcun soggettivismo; motivo per il quale ho presentato la tesi complementare secondo la quale non vi sarebbe alcun relativismo ma, piuttosto, *relazionalismo*: « Tutto è relativo, tutto è relazione »; « Tutto è relazione, tutto è relativo » e la teoria quantistica non è caratterizzata da incompletezza ma è piuttosto una teoria completa.

La direzione dello sforzo filosofico di Kojève diviene allora sempre più chiara svelando che: « *le désir de Kojève était manifestement de rapporter chaque domaine du savoir (mathématique, physique, sens commun, etc.) à un sujet qui lui soit propre et qui introduise dans chaque champ un mode particulier de constitution. (...) Une quête fondamentale semble, depuis le début, avoir motivé Kojève et présidé à toutes ses recherches: l'obtention d'une perspective philosophique d'ensemble au sein de laquelle chaque région de l'être, tout en étant distincte et spécifique, s'articule néanmoins aux autres pour engendrer une totalité organique* »³⁵⁰.

Infine l'influsso di Koyré testimoniato soprattutto dall'articolo di Kojève del 1964, ovvero « *L'origine chrétien de la science moderne* » ci consente di fare un passo ulteriore. In questo scritto infatti Kojève riprende la tesi di Koyré secondo la quale la fisica matematica non poteva nascere in seno ad una teologia pagana. È stata piuttosto la civiltà cristiana a renderne possibile l'emergenza. L'articolo termina poi con l'idea di un sorprendente legame tra *ateismo* (kojèviamente inteso) e fisica quantistica; slancio teorico che trova accordo con la nostra interpretazione dello scritto di Einstein sulla *religione cosmica* precedentemente analizzato e rispetto alla modalità del confronto azzardato tra i due autori.

Proprio alla luce delle considerazioni emerse nel corso di questo lavoro, infatti, emerge che l'ulteriore sviluppo di questa linea di ricerca potrebbe svelare non solo che si dà una corrispondenza tra rivoluzione psicoanalitica e fisica quantistica ma anche che quest'ultima si rivelerebbe come la fisica del cristianesimo: *Cogito ergo sum*: fisica classica = *Wo es war soll Ich werden*: fisica moderna così come l'ebraismo di Einstein sta alla religione cosmica fondata sul monismo di Spinoza e il "cristianesimo" di Koyré e Kojève ad una prospettiva relazionale che potrebbe implicare una seconda «rinuncia al monismo».

³⁴⁹ Ibi., p. 385.

³⁵⁰ Ibi., pp. 392-393.

Sulla base di queste considerazioni e di quanto delineato nei primi tre capitoli su *Soggetto* *Desiderio* e *Legge* procediamo ora ad una trattazione di filosofia del diritto per terminare poi con alcune note sulla filosofia politica di Kojève.

CAPITOLO QUARTO

FILOSOFIA DEL DIRITTO e FILOSOFIA POLITICA

I. DIRITTO e SCIENZA : IL PRIMATO dell'EPISTEMOLOGIA per una RICOSTRUZIONE del PENSIERO di KOJÈVE.

All'inizio di questo capitolo dedicato alla filosofia del diritto e alla filosofia politica terrei, innanzitutto, a fare alcune importanti considerazioni di metodo e di carattere epistemologico.

Torniamo per un momento al *Diario del filosofo* e all'*Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*.

Rispetto al tema del diritto – a cui Kojève ventitre anni dopo dedicherà un'opera di circa seicento pagine – possiamo leggere:

«Nelle primissime righe del mio diario si trovavano alcune riflessioni sul diritto. «Il diritto è possibilità», esordivo. E qualche giorno dopo tornavo sull'argomento. «Nella vita di una società il diritto è la possibilità che la maggioranza ha di agire». Un pensiero già più preciso e più chiaro, ma altrettanto ingenuo, credo ora. Non sarebbe più semplice dire che il diritto non esiste? Perché ogni possibilità è irreali, e l'irrealità è quanto la distingue da una condizione o azione reale di esistenza. Il diritto è un'idea, e trovo strano che si cerchi di legarlo alla realtà. Ora sostengo che il diritto non esiste, ma a tutt'oggi non riesco a mettere insieme una definizione migliore del diritto di quella annotata sul mio diario»³⁵¹.

Analogamente abbozzava riflessioni sulla matematica e la filosofia della matematica, sulla fisica, sulle nozioni di spazio e tempo e sulla differenza tra Kant e Einstein che saranno puntualmente riprese ne *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* e nel *Kant*.

Scriveva il 9 novembre 1920:

«Negli ultimi tempi sto studiando la matematica. In questo momento sto leggendo il libro di Spengler sulla fine della cultura occidentale³⁵². Dedicò un ampio spazio alla matematica. Sono ormai certo che il mutamento di contenuto dei principi del pensiero filosofico implicherà il mutamento dei principi per la comprensione della matematica. Del resto la matematica altro non è che una simbolizzazione del pensiero puro. Non arrivo, certamente, a sostenere che il mio sistema

³⁵¹ A. Kojève, *Diario del filosofo*, cit., p. 25.

³⁵² Qui Kojève si riferisce a Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1922).

creerà una matematica nuova, ma è possibile che dopo di me la matematica subirà una svolta analoga a quella che subì nell'antichità classica agli albori della cultura occidentale. Non so se sarò in grado, né se sarà il caso che mi occupi personalmente di incarnare i miei pensieri in formule matematiche. Se così non fosse, potrà pensarci qualunque altro filosofo dopo di me»³⁵³.

Queste considerazioni sono state ritenute importanti per gettare luce sulla matrice scientifica da cui è nato il pensiero di Kojève portandolo, inoltre, ad un primo lavoro di trecento dense pagine sulla fisica e sui mutamenti del pensiero derivanti dalla teoria della relatività e dalla fisica quantistica.

Scriveva ancora al pittore Wassili Kandinsky il 3 febbraio 1929, quindi nove anni dopo la nota del *Diario*: «J'ai écrit quelque chose, mais je n'ai rien publié. Ce n'est pas la peine pour l'instant. Maintenant, je m'occupe surtout d'étudier les mathématiques, auparavant j'étudiais la philosophie orientale. Tout ça, bien sûr, étant le moyen dont le but est un "système" philosophique»³⁵⁴.

A questo proposito sono state considerate molto interessanti anche le ultime pagine del *Diario* dove Kojève, oltre che al significato del differenziale ispirato a Natorp e, per l'esattezza, a *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*³⁵⁵, fa riferimento al Seminario su Kant che aveva frequentato con Heinrich Maier a Heidelberg e Berlino.

Alla luce di questi appunti giovanili occorre ora fare alcune fondamentali considerazioni dal momento che la trans-disciplinarietà viene a toccare due discipline come la fisica e la filosofia del diritto.

Come Einstein scriveva, con la rivoluzione apportata dalla fisica quantistica avviene un sovvertimento del rapporto tra matematica e fisica: è la nuova scienza a determinare la matematica, e non più il contrario.

Questo elemento è assolutamente decisivo rispetto a quello che i filosofi hanno da sempre considerato il problema della fondazione.

Dal punto di vista epistemologico, infatti, gli argomenti di critica al newtonianesimo su cui si fonda l'epistemologia di Kelsen sono da considerarsi validi e consistenti³⁵⁶. Così come è innegabile che la rivoluzione quantistica implichi una rivoluzione epistemologica.

Bisogna, però, precisare che le riflessioni che seguiranno su filosofia del diritto e fisica quantistica nel corso di questo capitolo in relazione a questo argomento avranno sì valore di critica ma di una critica dall'esterno che tocca unicamente l'epistemologia in generale e quella di Kelsen e Dworkin

³⁵³ A. Kojève, *Diario*, cit., p. 81; cfr. anche pp. 90-91.

³⁵⁴ Cfr. «Deux lettres inédites à Kandinsky», tradotte dal russo da Nina Ivanov e Nina Kousnetzoff, in *Album de l'Exposition Kandisky*, cit., pp. 64 sq.

³⁵⁵ Cfr. Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, cit.

³⁵⁶ Cfr. i Paragrafi II e III di questo capitolo.

in particolare; ma non vanno ad intaccare “l’autofondazione interna” dei sistemi del diritto degli autori.

Segue poi una considerazione banale: noi viviamo ancora nel mondo della fisica di Newton; come Eistein ricorda, non siamo neanche in grado di concepire la quarta dimensione; dunque la fecondità di una critica di questo genere concerne innanzitutto la riflessione epistemologica sui due paradigmi e non una loro contrapposizione.

Definirei, allora, questa epistemologia un’ epistemologia della trans-disciplinarietà che trova il suo cuore pulsante nella Teoria della relatività di Einstein alla luce di un’ermeneutica della continuità, dell’inveramento e del completamento del paradigma precedente. Così come Cassirer ha mostrato rispetto a Kant e Einstein, con la tesi secondo la quale quest’ultimo avrebbe portato a compimento la filosofia critico-trascendentale.

Torniamo, allora, per un momento al testo giovanile di Kojève.

In un appunto del *Diario* del 12 novembre 1920, come ricordavamo all’inizio, troviamo una nota:

bolscevismo in politica=	?
bolscevismo nella religione=	?
bolscevismo nell’arte=	Kandinskij
bolscevismo nella scienza=	Einstein
bolscevismo in filosofia=	Io ³⁵⁷

In questo nuovo contesto il riferimento anche alla politica ci fa cogliere una verità importante sul giovanissimo Kojève: anche il Diario è da considerarsi un’opera di preparazione filosofica al suo pensiero in qualche modo dotata di una sua maturità e coerenza interne. Niente di quanto scritto è stato lasciato cadere dall’autore che, nel corso della sua vita, ha realizzato opere importanti su ciascuno di questi punti. A proposito del “bolscevismo in politica”, per esempio, Kojève arriverà a teorizzare lo Stato universale omogeneo di matrice socialista già a partire dalle ultime pagine dell’*Esquisse*.

Parimenti la volontà di corrispondenza con Einstein si è rivelata potente alla luce dell’opera e degli articoli che Kojève e il Kojève “allievo” di Koyré avrebbe dedicato alla fisica e alla filosofia della scienza nel suo futuro prossimo, senza considerare quanto depositato agli Archivi della Bibliothèque nationale de France sul tema della *scienza*.

Scriveva, come sappiamo, Kojève in quello che abbiamo definito il suo “manifesto futurista”:

«Personnellement, nous croyons à l’avenir glorieux de la physique quantique. En tout cas, nous croyons que cette théorie permettra au philosophe- mieux que ne l’a fait la théorie classique- de pénétrer plus à fond dans la nature spécifique de la connaissance et du réel physiques. (...) Et si nous admettons que la mécanique quantique sera

³⁵⁷ A. Kojève, *Diario del filosofo*, cit., p. 103.

longtemps encore à la base de la physique, que l'année 1900 est une année importante, qui marque le commencement d'une période nouvelle de l'histoire de la physique, nous pouvons supposer que l'avenir de la physique moderne ne restera pas non plus sans influence sur l'histoire de la philosophie. S'il est vrai (...) quel es grands tournant de l'histoire de la philosophie sont sinon provoqués du moins accompagnés par de grandes découvertes mathématiques ou physiques (on n'a qu'à penser au rapport Newton-Kant), rien n'empêche de penser qu'une grande philosophie nouvelle viendra un jour compléter le progrès que l'esprit humain réalisa dans le domaine de la science. Mais, bien entendu, ce n'est là encore qu'une pure supposition: aujourd'hui on peut espérer et attendre, mais c'est l'avenir seul qui pourra décider»³⁵⁸.

A posteriori, dunque, mi sembra di dover affermare che un lavoro di ricostruzione del pensiero di Kojève, a cagione della sua interdisciplinarietà, oggi implichi necessariamente un *primato dell'epistemologia*.

Lui stesso descrive benissimo ciò che avveniva nella sua mente e ciò che caratterizzava, a suo dire, la “nascita di un nuovo pensiero”:

«Ero preda di una soddisfazione, di una felicità e di una sicurezza inesprimibili. È stato un istante di pura ispirazione. L'intero lavoro di riflessione mi è fluito accanto senza che riuscissi a dargli forma, a sistematizzarlo e tanto meno a esprimerlo in modo comprensibile. Ho usato le parole solo come strumento per ricordarmi –poi– il corso dei miei pensieri. Ogni nuovo pensiero nasce in questa maniera. (...) È il tempo della creazione. Qui entro in gioco io in quanto individuo, e la mia volontà crea il pensiero usando il prodotto dell'ispirazione quale materiale e le parole e la logica quale forma e maniera dell'esposizione. In questo modo l'ispirazione non è necessaria solo per una nuova interpretazione, giacché serve una disposizione creativa anche per rielaborarla. Tuttavia, ispirazione e creazione non bastano. Per creare qualcosa di compiuto non bisogna avere paura di lavorare»³⁵⁹.

La matrice trans-disciplinare che è diventata un'invariante nel farsi corpo delle sue intuizioni giovanili porta con sé, però, un lavoro epistemologico considerevole.

Chiarisco, quindi, in che modalità, per quanto in maniera certamente parziale e rivedibile, ho provato a declinare questo compito.

Come scriveva Heisenberg:

«È probabilmente vero in linea di massima che nella storia del pensiero umano gli sviluppi più fruttuosi si verificano spesso ai punti d'interferenza tra due diverse linee di pensiero. Queste linee possono avere le loro radici in parti assolutamente diverse della cultura umana, in tempi diversi e in ambienti culturali diversi o di diverse tradizioni religiose; perciò, se esse realmente s'incontrano,

³⁵⁸ A. Kojève, *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, cit., p. 301.

³⁵⁹ Ibi., p. 45-46.

cioè, se vengono a trovarsi in rapporti sufficientemente stretti da dare origine a un'effettiva interazione, si può allora sperare che possano seguirne nuovi e interessanti sviluppi»³⁶⁰.

A ben osservare la parola chiave di questa preziosissima indicazione di Heisenberg è esattamente il termine “interazione”.

Questa interazione in Kojève è spiccata e lo dimostra la fecondità che, a posteriori, il suo pensiero ha avuto in altre branche del sapere, prime fra tutte la psicoanalisi e la storia della fisica.

L'eccedenza di questa caratteristica si è però manifestata, per quanto riguarda *l'epistemologia di Kojève* proprio grazie al fatto che aveva respirato da vicino ed era entrato in quel celebre “spirito della fisica quantistica” proprio insieme ai suoi più insigni protagonisti. Nello stesso tempo, negli stessi anni, negli stessi luoghi e scrivendo sugli stessi temi.

Per questo è possibile affermare che l'epistemologia del neo-kantismo è fondata nella teoria della relatività di Einstein.

Non è qui, dunque, a differenza di Kelsen o dell'idealismo tedesco, questione di un' “autofondazione” del sapere e/o del sistema giuridico; quanto piuttosto del diventare, da parte della realtà descritta dalla teoria della relatività e dalla fisica dei quanti, il luogo stesso dell'accadere di questa epistemologia.

È stato, cioè, intercettato il «Dove»; lo «Spazio-Tempo»; il «da Dove» del fenomeno nella lingua delle leggi delle equazioni della nuova fisica.

I modelli “Kelsen e positivismo giuridico” o “Idealismo tedesco” e i modelli “Newton-Kant-Einstein” e/o “Teoria della relatività-Teoria quantistica del diritto” sono radicalmente differenti e il punto di giuntura concerne, anche per gli stessi Tribe e Bin³⁶¹, solamente l'epistemologia.

In questo modo si evita di commettere l'errore logico di violare la distinzione tra scienza giuridica e scienze naturali così come Kelsen l'ha tematizzata nella prima e terza parte della *Dottrina pura del diritto: Diritto e Natura e Diritto e Scienza*, e di muovere critiche fallaci dall'interno³⁶².

Anche rispetto a Kant, infine, è necessario fare delle distinzioni: da una parte abbiamo il Kant della Critica della ragion pura e degli scritti precritici sulla scienza; dall'altra il Kant della Dottrina pura del diritto, della Metafisica dei costumi e degli altri scritti relativi al diritto e alla razionalità normativa.

³⁶⁰ W. Heisenberg, *Fisica e Filosofia*, cit., p. 74.

³⁶¹ Cfr. i paragrafi II e III di questo capitolo.

³⁶² Per quanto riguarda Kelsen faccio in questo caso riferimento alla traduzione francese perché mi pare migliore di quella italiana: cfr. H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, trad. fr. C. Eisenmann, Bruylant, Paris 1999. Mi riferisco in particolare a: TITRE PREMIER, DROIT et NATURE; 1. La « Pureté », p. 9 e ss.; TITRE III, DROIT et SCIENCE; 14. « Les normes juridique. Obiet de la science du droit », pp. 77 e ss. ; 17. « Science causale et science normative », p. 83 e ss.; e 18. « Causalité et imputation: loi naturelle et loi juridique », p. 85 e ss.

Le considerazioni sul “Kant di Newton e il Kant di Einstein” ineriscono il primo termine; quelle su Kelsen e la filosofia del diritto intesa secondo il suo specifico statuto epistemologico il secondo.

Ne consegue che la critica all’epistemologia di Kelsen risulti una critica dall’esterno mentre, allo stesso tempo, è lecita al filosofo una riflessione trans-disciplinare su differenti branche del sapere a partire dal *primato dell’epistemologia* accordato al «modello Kojève»³⁶³.

Anche in questo caso, infatti, si tratta di una riflessione condotta sulla base di una critica dall’esterno.

³⁶³ Cfr. i paragrafi II e III di questo capitolo.

II. FISICA QUANTISTICA e FILOSOFIA del DIRITTO: PARADIGMI EPISTEMOLOGICI a CONFRONTO.

« Je n'aime pas du tout cette tendance à la mode qui consiste à coller de façon positiviste aux données observables ».

A. Einstein, *Lettre à Karl Popper* (septembre 1935)

La paternità delle ricerche che pionieristicamente hanno voluto mettere in relazione fisica quantistica e filosofia del diritto si deve a Laurence Tribe e ad un suo articolo pubblicato nel 1989 sulla rivista *Harvard Law Review* con il titolo « *The Curvature of Constitutional Space: What Lawyers Can Learn from Modern Physics* »³⁶⁴. Più recentemente in Italia (2013) è uscito il volume di Roberto Bin, *A discrezione del giudice. Ordine e disordine una prospettiva “quantistica”*³⁶⁵.

Questo scritto è il frutto di una ricerca iniziata nel 2009 con alcune riflessioni riportate in due articoli: *Ordine delle norme e disordine dei concetti (e viceversa). Per una teoria quantistica delle fonti del diritto*³⁶⁶ (2009) e *Gli effetti del diritto dell'Unione nell'ordinamento italiano e il principio di entropia* (2011); ma la ricerca vera e propria ha avuto luogo nel periodo di *fellowship* trascorso alla *Straus Institute for the Advanced Study of Law & Justice* della New York University.

Per cogliere la portata e l'essenza di questa prospettiva di lavoro mi rifaccio all'esordio dell'articolo di L. Tribe dell'89:

« La mia ipotesi è che le metafore e le intuizioni che guidano i fisici possono arricchire la nostra comprensione dei problemi sociali e giuridici. Tento di prendere a prestito le metafore della fisica; il mio proposito è di esplorarne le implicazioni conoscitive per il diritto; il mio criterio di valutazione è se i concetti che noi possiamo trarre dalla fisica offrano suggerimenti e indicazioni illuminanti. Proseguo in questo sforzo perché credo che la riflessione su certi sviluppi della fisica

³⁶⁴ Cfr. L. Tribe, *The Curvature of Constitutional Space: What Lawyers Can Learn from Modern Physics*, pubblicato su *Harvard Law Review*, vol. 103, No. 1, 1989, pp. 1-39.

³⁶⁵ R. Bin, *A discrezione del giudice. Ordine e disordine una prospettiva “quantistica”*, Franco Angeli, Milano 2013.

³⁶⁶ R. Bin, *Ordine delle norme e disordine dei concetti (e viceversa). Per una teoria quantistica delle fonti del diritto*, in *Il diritto costituzionale come regola e limite del potere. Scritti in onore di L. Carlassare*, I, Napoli 2009, pp. 35-60 e R. Bin, *Gli effetti del diritto dell'Unione nell'ordinamento italiano e il principio di entropia*, in *Scritti in onore di F. Modugno*, I, Napoli 2011, pp. 363-383.

possa aiutarci a raffinare alcune delle nostre indagini sul ruolo profondo e pervasivo che il diritto svolge nel conformare la nostra società e le nostre vite »³⁶⁷.

Secondo la mia tesi, che è una delle tesi portanti di questo lavoro, il “caso Kojève” può costituire un oggetto di studio interessante “*après-coup*” in relazione a questa pista di ricerca. È proprio in quest’ottica che la mia seconda tesi portante inerente la centralità di Kant e del raffronto Kant-Einstein alla luce dell’epistemologia del neokantismo (che diventa una riflessione filosofica sulla Teoria della relatività) trova, come vedremo, il suo valore di verità in una nuova dialettica con quel modello che ancora fa riferimento al Kant che possiamo definire il “Kant di Newton”.

Il dibattito sul positivismo in fisica quantistica è stato considerevole; ho raccolto le posizioni di alcuni tra i maggiori fisici e scienziati a proposito dividendole tra quelle a favore e quelle contro. A favore del positivismo in fisica quantistica si esprimono le parole di Born, Von Neumann, Margenau, Bohr e Cassirer:

1) « *Il est clair que le dualisme onde-corpuscule et l’incertitude essentielle qu’il implique nous obligent à abandonner tout espoir de conserver une théorie déterministe. La loi de causalité (...) n’est plus valable, du moins au sens de la physique classique. Quant à la question de savoir s’il existe encore une loi de causalité dans la nouvelle théorie, deux points de vue sont possibles. Soit, on persiste à envisager les phénomènes à l’aides images d’onde et corpuscule, alors la loi de causalité n’est plus valable (...) La loi de causalité est donc sans contenu physique ; la nature des choses impose que la physique soit indéterministe. »³⁶⁸ (Born)*

2) « *En physique macroscopique, aucun expérience ne peut prouver la causalité, car l’ordre causal apparent n’y a pas d’autre origine que la loi des grands nombres, et cela tout à fait indépendamment du fait que les processus élémentaires, qui sont les véritables processus physiques, suivent ou non des lois causales. (...) C’est seulement à l’échelle atomique, dans les processus élémentaires eux-mêmes, que la question de la causalité peut réellement être mise à l’épreuve : mais, à cette échelle, dans l’état actuel de nos connaissances, tout parle contre elle, car la seule théorie formelle s’accordant à peu près avec l’expérience et la résumant est la mécanique quantique qui est en conflit avec la causalité (...) Il ne subsiste aujourd’hui aucune raison*

³⁶⁷ L. Tribe, *The Curvature of Constitutional Space*, cit., p. 2.

³⁶⁸ M. Born, *Structure atomique de la matiere. Introduction à la physique quantique*, Armand Colin, Paris 1971; p. 54.

*permettant d'affirmer l'existence de la causalité dans la nature.»*³⁶⁹ (Von Neumann)

3) « *La mécanique quantique est en contradiction logique avec la causalité. »*³⁷⁰ (Von Neumann)

4) « *Le vrai positivisme est obligé de nier la réalité objective du monde extérieur, ou, au moins, la possibilité d'affirmer quoi que ce soit à son sujet»*³⁷¹ (Born)

5) « *Les électrons ne sont ni des particules ni des ondes (...) Un électron est une abstraction, qui ne peut plus être décrite par une image intuitive correspondant à notre expérience de tous les jours mais déterminé au travers de formules mathématiques »*³⁷². (Margenau)

6) « *La mécanique quantique est en contradiction logique avec la causalité (...) Il n'y a pas pour le moment d'occasion de parler de causalité dans la nature, parce qu'il n'y a pas d'expérience qui indique sa présence »*³⁷³. (Bohr)

7) « *Mach avait raison quand il affirmait qu'il n'y a plus de cause et d'effet dans la nature »*³⁷⁴ (Cassirer)

Contro il positivismo in fisica quantistica si schierano invece le posizioni di Planck, De Broglie, Langevin, Einstein, Selleri e Mac Gregor :

1) « *Ma réponse va à l'encontre de certains courants d'opinion philosophiques auxquels l'autorité d'Ernst Mach a donné beaucoup de prestige, précisément dans les milieux scientifiques. Suivant cette opinion, il n'existe pas d'autre réalité que nos propres sensations (...). Maintenant nous avons encore à nous demander pourquoi la théorie de la connaissance de Mach a obtenu tant de succès dans le monde scientifique. Si je ne m'abuse, c'est parce qu'elle est au fond une sorte de réaction consécutive à la déception des vastes espérances conçues par la génération qui nous a précédés après la découverte du principe de la conservation de l'énergie. (...) Le positivisme de Mach n'est*

³⁶⁹ J. Von Neumann, *Les fondements mathématiques de la mécanique quantique*, Félix Alcan, Paris 1946, p. 47.

³⁷⁰ Ibi.

³⁷¹ M. Born, *Structure atomique de la matière. Introduction à la physique quantique*, cit., p. 54.

³⁷² H. Margenau cit. in M. C. Mac Gregor, *L'électron énigmatique*, in linea.

³⁷³ Bohr N., *Physique atomique et connaissance humaine*, Folio Essais, Paris 1991, p. 83.

³⁷⁴ E. Cassirer, *Déterminisme et indéterminisme dans la physique moderne*, articolo in linea, p. 27.

que le contre coup sur la philosophie de la désillusion qui devait nécessairement succéder à la période d'enthousiasme»³⁷⁵. (Planck)

2) « On a voulu tirer de l'interprétation indéterministe et de la notion de complémentarité des conclusions bien fragiles et périlleuses, comme par exemple de mettre en relation les incertitudes de Heisenberg avec le libre arbitre humain»³⁷⁶. (De Broglie)

3) « La preuve que cette doctrine (le positivisme) se ferme volontiers l'avenir et est une doctrine statique, c'est que son premier auteur, Auguste Comte, n'avait pas craint de fixer des limites aux possibilités de la chaîne expérimentale ; il avait considéré que jamais nous ne pourrions connaître ce qui se passe dans les étoiles. Très peu de temps après, un démenti lui fut donné par la découverte de la spectroscopie»³⁷⁷. (Langevin)

4) « Je n'aime pas du tout cette tendance à la mode qui consiste à coller de façon « positiviste » aux données observables »³⁷⁸. (Einstein)

5) « Le positivisme méthodologique choisit de construire les théories physiques (uniquement) sur les faits expérimentaux. Si elle réussit, une telle théorie est alors compatible avec tous les types de philosophie. La philosophie devient alors complètement superflue pour un physicien. (...) La majorité des physiciens dirait que peu importe comment une théorie est construite, pourvu qu'elle fonctionne, qu'elle conduise à des prévisions exactes. Cela nous conduit à la philosophie du pragmatisme développée par C. Pierce et W. James. L'idée de base du pragmatisme est que l'homme doit agir dans un monde où il ne peut y avoir de connaissance valable. (...) Ainsi le pragmatisme ne combat pas l'idéalisme»³⁷⁹. (Selleri)

6) « A l'heure actuelle beaucoup de chercheurs subissent encore, parfois à leur insu, l'influence de la doctrine positiviste. (...) Elle tend à atténuer sinon à supprimer la notion de réalité physique objective indépendante de nos observations»³⁸⁰. (De Broglie)

³⁷⁵ M. Planck, *Initiations à la physique*, Flammarion, Paris, 2^eed. 1989.

³⁷⁶ L. De Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, Champs Flammarion, Paris 1993, p. 55.

³⁷⁷ P. Langevin, *La pensée et l'action*, Éditeurs Français Reunis, Paris 1950.

³⁷⁸ A. Einstein, *Lettera a Karl Popper*, settembre 1935.

³⁷⁹ F. Selleri, *Le grand débat de la théorie quantique*, Flammarion, Paris 1986, p. 112.

³⁸⁰ L. De Broglie, *Sur le sentiers de la science*, Éditions Albin Michel, Paris 1960, p. 88.

7) «*La plupart d'entre nous, physiciens comme non physiciens, conservons l'espoir que, correctement comprise, la physique quantique et sa base la particule élémentaire, pourront être exprimés en termes de concepts visualisables*»³⁸¹. (Mac Gregor)

Ho scelto di riportare per esteso queste citazioni perchè questo dibattito diviene molto interessante da un punto di vista filosofico rispetto al nostro tentativo di cogliere lo *spirito del tempo* a partire dalla sua matrice trans-disciplinare così come ha fatto Kojève. Lo scetticismo di Einstein rispetto al positivismo si sposa, infatti, con le considerazioni di Heidegger (e Kojève) che, seppur critico insuperabile di ogni forma di scientismo, positivismo e neopositivismo, fa un'eccezione per quanto concerne la matrice di pensiero che gli pare abitare la fisica quantistica. Bohr e Heisenberg sarebbero infatti, a suo dire, propriamente filosofi. La relazione tra scienza e filosofia, allora, diviene indagabile in modo nuovo proprio grazie alla rivoluzione quantistica.

Un altro fulcro d'interesse squisitamente filosofico riguarda, inoltre, il dibattito su *fisica quantistica e idealismo tedesco* limitatamente alle sue possibili implicazioni epistemologiche. Se Einstein e Heisenberg, tra gli altri, si sono a lungo interrogati su Kant ; Schrödinger, con la sua proposta di monismo fisico, ha portato a un'interrogazione su Hegel e sulla matrice dialettica della fisica quantistica³⁸².

Sappiamo inoltre che nel 1931 Einstein fece la sua scelta filosofico-religiosa optando per il monismo spinoziano : che la fisica quantistica portasse con sé una particolare vocazione all'irradiamento della filosofia è stato chiaro fin da principio ai suoi stessi fondatori.

Vediamo allora più nello specifico che cosa significa interrogarsi su fisica quantistica e filosofia del diritto e che relazione tutto questo può avere con Kojève e l'idealismo tedesco da un punto di vista epistemologico.

Come nota R. Bin pare che Leibniz sia stato il primo ad intuire che la « scienza del diritto » è per sua natura diversa dalle scienze naturali e a sottolineare invece la « sorprendente somiglianza » tra la giurisprudenza e la teologia, « dove la volontà sta in luogo della ragione »³⁸³.

³⁸¹ M. C. Mac Gregor, *L'électron énigmatique*, cit., p. 58.

³⁸² Su questo punto ho riscontrato un altro elemento di tangenza con la riflessione di S. Zizek che nel suo più volte citato *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico* dedica un capitolo proprio alla *fisica quantistica*.

³⁸³ G.W. Leibniz, "*Ubi pro ratione stat voluntas*": *Nova Methodus Discendae Docendaequae Iurisprudentiae*, II, § 4: trad. di C.M. De Juliis, *Il nuovo metodo di apprendere e insegnare la giurisprudenza*, Milano 2012, p. 49.

Tuttavia il mito della purezza del diritto e dell'oggettività dell'interpretazione giuridica anelano ai risultati delle scienze esatte. Alla luce della nuova fisica il punto debole di queste posizioni riguarda la loro comune premessa epistemologica, ovvero la netta separazione tra l'oggetto e il soggetto dell'interpretazione/ applicazione del diritto. Tale distinzione tra il soggetto e l'oggetto è il correlato dell'approccio newtoniano in fisica: «il mondo è rappresentato come una realtà staccata dallo scienziato, che lo osserva e cerca di scoprirne le leggi di funzionamento»³⁸⁴.

In questo senso è possibile considerare la dottrina pura del diritto di Kelsen nella sua matrice complementare al newtonianesimo in fisica. Scrive Bin :

« La dottrina pura del diritto di Kelsen è illuminante per il suo approccio newtoniano. Essa si propone di descrivere le strutture immutabili del sistema giuridico, concepito come un sistema reale di cui è possibile conoscere e descrivere le leggi eterne e immutabili, esattamente come Newton concepiva il mondo fisico. I dati giuridici di cui il giurista deve occuparsi sono il prodotto di « fonti » ben definibili. Il mondo giuridico è armonico quanto il mondo fisico. I dati giuridici di cui il giurista deve occuparsi sono il prodotto di « fonti » ben definibili. Il mondo giuridico è armonico quanto il mondo fisico, perchè l'eventuale incoerenza o contrasto tra i dati giuridici – le norme – « possono e devono assolutamente essere risolti » con criteri facilmente definibili³⁸⁵, come il criterio gerarchico o quello cronologico »³⁸⁶.

E precisa :

« Alcuni amici, filosofi del diritto, mi hanno rimproverato di proporre di Kelsen – e poi di Dworkin – un'immagine troppo appiattita e superficiale. Lo è senz'altro, ma io non intendo offrire una rappresentazione del pensiero di due Autori così complessi e importanti : la mia unica ambizione è mettere in risalto la sorprendente convergenza delle premesse epistemologiche – newtoniane, appunto – circa il rapporto tra interprete e diritto »³⁸⁷.

Secondo Bin³⁸⁸, infatti, anche l' « l'interpretative approach » - molto diffuso tra i giuristi di *common law*- condivide premesse analoghe e, per quanto concerne Dworkin, il giurista analizza la teoria della « one right answer ». Senza entrare nel merito di questa tesi - che ha suscitato un

³⁸⁴ R. Bin, *A discrezione del giudice*, cit., p. 16.

³⁸⁵ H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, cit., p. 232.

³⁸⁶ R. Bin, *A discrezione del giudice*, cit., p. 16.

³⁸⁷ *Ibi.*, Nota n. 2, p. 16.

³⁸⁸ *Ibi.*, pp. 16-20.

dibattito considerevole - Bin mette in evidenza gli aspetti epistemologici di uno degli elementi centrali del discorso di Dworkin : il cosiddetto mito del « giudice Ercole ».

Questo « super-giudice » onnisciente e onnipotente grazie alle sue capacità può ragionare sia dall'interno all'esterno – *inside-out* – cioè dal problema più specifico alle questioni più generali e astratte – come fanno i « giuristi mortali » - sia dall'esterno all'interno (*outside-in*), muovendo da una teoria gigantesca, « over-arching ». Come commenta Dworkin : « Potrebbe comporre tutto ciò e ogni altra cosa in un meraviglioso sistema architettonico »³⁸⁹.

A tal proposito scrive sagacemente Bin parafrasando Dworkin :

« È un sogno, naturalmente, ma è rivelatore del sub-conscio epistemologico. La premessa è che esista un « mondo giuridico », fatto di leggi in vigore, teorie della giustizia, precedenti giudiziari, principi morali e altro ancora ; e che questo mondo sia concepibile come una realtà staccata dall'interprete. Il mondo giuridico è una realtà oggettiva che è possibile esaminare e di cui è possibile scoprire i più segreti significati. La sfida di Dworkin è la stessa che aveva coltivato Newton : riuscire a sviluppare strumenti di conoscenza così acuminati da permettere di svelare ogni cosa nella natura – o, per il giudice Ercole, nel sistema giuridico. Così si scopre un aspetto che non è stato colto – mi sembra – dai commentatori di Dworkin : il suo Ercole condivide la stessa illusione disperata che coltivava il Demone di Laplace, un'altra figura mitologica creata da uno stretto allievo di Newton. Anche il Demone è dotato di straordinari strumenti conoscitivi e di un'intelligenza sovraumana : può « conoscere tutte le forze che animano la natura e la situazione rispettiva di tutte le cose che la compongono »³⁹⁰ »³⁹¹.

Sappiamo che il *Demone di Laplace* è il simbolo della visione deterministica della natura propria di Newton e del newtonianesimo ; mentre il *Giudice Ercole* di Dworkin può essere considerato, secondo Bin, il suo « gemello giuridico » : la teoria quantistica avrebbe smentito l'uno e l'altro sovvertendone le basi epistemologiche e aprendo la via per reimpostare alcuni problemi di teoria del diritto. Ecco allora che diviene possibile per Bin redigere una fenomenologia inerente la correlazione tra alcune premesse teoriche della fisica quantistica e alcuni elementi della teoria del diritto.

³⁸⁹ R. Dworkin, *Justice in Robes*, tr. it. di S.F. Magni, Roma-Bari, 2006, p. 60.

³⁹⁰ P. S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Cambridge, Cambridge 2009, p. 3.

³⁹¹ R. Bin, *A discrezione del giudice*, cit., p. 17.

Enumeriamone le nozioni cardinali³⁹² che vengono da me riproposte mediante la tabella qui sotto:

FISICA QUANTISTICA	TEORIA del DIRITTO
a) l'osservatore agisce all'interno del sistema osservato e ne fa parte ;	a) è l'interprete a definire l'oggetto della sua attività, ma è anche il sistema giuridico nel suo insieme a dare forma e senso ad essa (si pensi ad esempio alla speciale autorità che l'ordinamento attribuisce all'interpretazione espressa da alcuni organi, agli effetti giuridici riconosciuti a certi atti e ai vincoli che possono essere apposti alla loro interpretazione, oppure alle stesse meta-norme sull'interpretazione) ;
b) se ogni osservatore è parte del sistema osservato, allora – come ha sostenuto Niels Bohr con la sua teoria della complementarietà ³⁹³ – tutti i possibili risultati dell'osservazione possono coesistere ed essere egualmente validi ;	b) la non-univocità e non-oggettività dell'interpretazione giuridica possono essere considerati come un dato strutturale, una caratteristica ineliminabile del sistema giuridico. Interpretazioni diverse possono coesistere : nessuna può pretendere di essere oggettivamente vera ; il risultato dell'interpretazione di una norma può essere predetto soltanto su base statistica, valutando l'insieme delle interpretazioni date ³⁹⁴ .
c) l'osservazione determina ciò che deve essere osservato, perchè il risultato di un'osservazione dipende da ciò che l'osservatore decide di osservare ;	c) l'oggetto dell'interpretazione giuridica non è una realtà, un dato pienamente « oggettivo », perchè l'interprete sceglie l'« oggetto » da interpretare e applicare. Proprio come il mondo fisico, anche il mondo giuridico non esiste in

³⁹² Ibi., pp. 18-20.

³⁹³ Cfr. I saggi *Atomi e conoscenza* (1955) e *Fisica quantistica e filosofia; causalità e complementarietà* (1958), in N. Bohr, *I quanti e la vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1965, pp. 48 ss. e 77 ss.

³⁹⁴ Come aggiunge W. Heisenberg (*Physics and Philosophy*, cit., p. 65): «ciò che si deduce da un'osservazione è una funzione di probabilità, un'espressione matematica che combina affermazioni circa possibilità o tendenze con affermazioni sulla nostra conoscenza dei fatti».

	quanto sistema deterministico, ma come insieme di potenzialità e probabilità ;
d) ogni atto di osservazione costituisce un processo irreversibile.	d) ogni regola legislativa è fonte di possibilità infinite d'interpretazione e applicazione a casi concreti ; il singolo atto di interpretazione è applicazione a casi concreti ; il singolo atto di interpretazione e applicazione limita le potenzialità della fonte giuridica, ma non ne fissa il significato per sempre. Essa produce a sua volta un « dato » (un « precedente ») che dovrà essere tenuto in conto dalle decisioni future come possibile oggetto di osservazione.

Come si può evincere il parallelismo non è un'astrazione ma, al contrario, risulta efficace ed esplicativo.

Il problema dell'oggettività dell'interpretazione, inoltre, – come Heisenberg, tra gli altri, ha evidenziato – riguarda anche la fisica e non solo la teoria e la filosofia del diritto. In questo senso l'« invidia» che i giuristi provano per l'oggettività delle scienze esatte è valida ; ma fino ad un certo punto. Non dice, infatti, ancora tutto sul destino toccato alla fisica dopo la torsione operata dalla teoria quantistica.

Facciamo però un passo indietro per addentrarci più a fondo nel dibattito di ordine epistemologico nella sua matrice specificamente francese³⁹⁵ a partire da una riflessione di filosofia della scienza sui paradigmi donatici da uno dei maestri di Kojève mediante quello che possiamo definire il *modello Koyré*. Ci caleremo poi nell'indagine di quello che vorrei poter a buon diritto definire al termine di questo lavoro « *il modello Kojève*».

Come scrive G. Jorland :

³⁹⁵ A questo proposito si fa riferimento innanzitutto all'ottima monografia M. Bitbol-J. Gayon (a cura di), *L'épistémologie française 1830-1970*, e in particolare a quattro saggi ivi contenuti: A. Brenner, *Un «positivisme nouveau» en France au début du XX^e siècle* (Milhaud, Leroy, Duhem, Poincaré), p. 11-26; S. Laugier, *Duhem, Meyerson et l'épistémologie américaine post-positiviste*, pp. 67-92; G. Jorland, *La notion de révolution scientifique: le modèle de Koyré*, pp. 157-172 e E. Picavet, *Eisenmann et Kelsen: éléments d'une filiation épistémologique*, pp. 467-492.

« La notion de révolution scientifique est désormais associée au nom de Thomas Kuhn (Kuhn, 1970). Chacun peut citer sa définition en termes de changement de paradigme. Margaret Masterman en a relevé pas moins de 21 différentes dans *The Structure of Scientific Revolutions*, qui se laissent néanmoins regrouper en trois catégories : conceptuelle, institutionnelle et pragmatique (Masterman, 1970, 61, 65-66). Au sens conceptuel, un paradigme connote un ensemble de croyances, un mythe ou une vision et une conception du monde. Au sens institutionnel, des sociétés savantes, des académies, des laboratoires, des universités, etc. Au sens pragmatique, des manuels, des textes de référence, une certaine manière de faire de la science. (...) On pourrait en conclure qu'une révolution scientifique n'est vraiment décrite que lorsqu'on en déploie les trois dimensions »³⁹⁶.

Ciò che risulta essenziale nelle rivoluzioni scientifiche è, per l'appunto, il mutamento di paradigma concettuale. Ciò che non tutti sanno, invece, è che la principale fonte d'ispirazione di Kuhn fu Alexandre Koyré, filosofo russo naturalizzato francese, che fu maestro e grande amico di Kojève.

È infatti proprio Koyré che il nostro filosofo russo andò a sostituire tenendo i *Seminari* su Hegel all'*École pratique des hautes études*, divenendo celebre proprio mentre il compatriota era chiamato a svolgere un incarico al Cairo per dieci anni.

Jorland ha tentato di formulare il modello implicito delle rivoluzioni scientifiche secondo Koyré e di testarne la pertinacia nei suoi stessi studi più specificamente di storia della scienza e inerenti Copernico, Cartesio, Keplero, Newton e Böhme.

Il tratto caratteristico del *modello di Koyré* che emerge è davvero fondamentale rispetto a questo lavoro e al tentativo di ricostruzione del pensiero di Kojève fin qui percorso poiché asserisce specificamente che ciò che denota una rivoluzione scientifica è propriamente *un cambiamento d'ontologia*.

Infatti :

« On pourrait dater l'accomplissement de la révolution scientifique à l'âge classique au moment où les coperniciens cessent d'argumenter contre les objections des aristotéliens, car cela signifie qu'ils disposent d'une ontologie régionale leur permettant d'y répondre, et sur laquelle ils sont tous d'accord : principe d'inertie et principe de relativité. À partir de ce moment, ils s'opposent sur

³⁹⁶ G. Jorland, *La notion de révolution scientifique: le modele de Koyré*, in M. Bitbol-J. Gayon (a cura di), *L'épistémologie français 1830-1970*, cit., pp. 157-158.

l'ontologie générale qui les fondent : principe de plénitude et principe de raison sufficiente *versus* principio d'attrazione universale. Les newtoniens, les néo-cartésiens malebranchistes et les leibnizies vont dès lors s'affronter jusqu'au milieu du XVIII^e siècle dans trois controverses à deux contre un : néo-cartésiens et leibniziens pour soutenir la théorie des tourbillons contre le principe d'attraction newtonien, impensable, en tant qu'action à distance, dans un modèle mécanique de l'univers auquel se bornent les principes admis du mouvement ; néo-cartésiens et newtoniens pour défendre le principe de la conservation du mouvement contre le principe leibnizien de la conservation du mouvement contre le principe leibnizien de la conservation des forces vives, qui implique l'attribution de forces à la matière, impensable, là encore, dans un modèle mécaniste de l'univers (Costabel, 1983) ; newtoniens et leibniziens contre néo-cartésiens à propos de la figure de la Terre. Le paradigme newtonien ne deviendra hégémonique que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, et encore distingue-t-on aisément des hétérodoxies cartésiennes, comme, par exemple, chez d'Alambert et, d'une manière plus générale, dans toute la mécanique rationnelle»³⁹⁷.

Si potrebbe poi in coda a questa delucidazione terminare con la correlazione « Kant-Newton ». Ad ogni modo il modello di Koyré ci permette di considerare la storia del pensiero scientifico a partire dalla sua dinamica interna, sicuramente determinata dal contesto socio-culturale in cui si manifesta, ma non più concepibile come una successione irrelata di casi fortunati. Si dà infatti una precisa correlazione tra il momento della scienza e il momento ontologico.

Secondo questo schema, infine, si arriva necessariamente ad asserire che se la fisica quantistica ha implicato una rivoluzione scientifica, allora essa porta con sé un *cambiamento d'ontologia*.

In quest'ottica, allora, il « caso Kojève » diventa emblematico proprio in ragione della transdisciplinarietà che ha caratterizzato il suo insegnamento oggi disponibile in tutta la sua ampiezza, e alla luce della sua inconsapevole profezia giovanile per cui si sarebbe voluto collocare in una qualche relazione di corrispondenza con Einstein e avrebbe voluto veder tradotta in una *nuova matematica* quelli che oggi definirei i suoi *lineamenti di kojèvismo*.

La nuova ontologia di cui Kojève era in cerca, inoltre, potrebbe avere una qualche relazione con il *cambiamento d'ontologia* teorizzato da Koyré.

Sostengo infatti che *il modello Kojève* esista, sia fondato e giustificato così come abbiamo espresso nel primo e secondo capitolo di questo lavoro e s'installi in linea di continuità con il *modello di Koyré* descrivendone però la tappa successiva alla rivoluzione quantistica.

³⁹⁷ Ibi., p. 167.

Che cosa significa, allora, tutto questo per la filosofia del diritto di Kojève ? E rispetto al privilegio ermeneutico accordato alla relazione tra desiderio e legge nel corso di questo lavoro di ricostruzione monografica ?

In primo luogo manifesta che la fondazione nella fisica quantistica di ontologia ed epistemologia, se effettivamente correlativa alla filosofia del diritto, porta necessariamente delle conseguenze e delle variazioni considerevoli rispetto alla riflessione epistemologica su questa disciplina (come già Tribe e Bin hanno dimostrato) di cui il caso Kojève sarebbe un esempio innovativo e corroborante.

In secondo luogo esprime come questa realtà sveli parallelamente qualcosa di nuovo del pensiero kojéviano in quanto tale e della specificità di una filosofia squisitamente kojéviana.

In terzo luogo appare che il binomio desiderio e legge, perno della soggettività, è - come direbbe Hegel- il punto cardine intorno a cui ruota il tutto essendo egualmente descritto sul piano della fisica quantistica, dell'epistemologia, dell'antropologia, della psicoanalisi e della riflessione epistemologica sulla filosofia del diritto.

Concludiamo allora con un'analisi dettagliata delle interconnessioni tra fisica quantistica e filosofia del diritto per poi ritornare nel terzo paragrafo di questo capitolo al testo giuridico di Kojève.

Mi propongo di guidare il lettore in questo ulteriore approfondimento³⁹⁸ mediante quelli che definirei i fondamentali *cinque casi quantici*, ovvero : 1) *Meccanica quantistica e hard cases* ; 2) *Indeterminazione giuridica* ; 3) «*One right answer*» ? ; 4) «*Penumbra of uncertainty*» (Hart) ; 5) «*Law is what judges say it is*» ?

Per quanto concerne il primo punto, ovvero *meccanica quantistica e hard cases*, deve valere un principio metodologico generale che giustifica allo stesso tempo la non-esclusione dei due diversi paradigmi scientifici e delle dottrine del diritto corrispondenti, dichiarando, piuttosto, la loro complementarità e vedendo il secondo paradigma come il completamento del primo :

« L'obiettivo della teoria quantistica non è di rimpiazzare la meccanica newtoniana tradizionale, ma di esserne il completamento. La fisica di Newton descrive molto bene il mondo « normale », quello che percepiamo nella vita quotidiana, ma non può spiegare la fisica subatomica, che costituisce il campo di applicazione della meccanica quantistica. Il determinismo newtoniano, con le sue leggi e

³⁹⁸ L'approfondimento nasce da una rielaborazione del testo di R. Bin, *A discrezione del giudice*, cit.

le sue dimostrazioni, non descrive adeguatamente il comportamento delle particelle elementari, rispetto alle quali si può dire che « i vecchi concetti si adattano alla natura solo imprecisamente »³⁹⁹. Cambia la messa a fuoco, la risoluzione delle immagini. Bisogna perciò uscire dagli schemi classici e dai concetti tradizionali, che « non sono altro che un raffinamento dei concetti della vita quotidiana »⁴⁰⁰ e avventurarsi in una nuova dimensione della fisica, per descrivere la quale non sono sufficienti i concetti che formano il linguaggio della fisica classica. Qualcosa di analogo avviene anche nella scienza giuridica. Per lo più, le attività dei giuristi continuano a svolgersi con i concetti e il linguaggio antropomorfo della tradizione : il giudice applica la legge al caso che gli è sottoposto. (...) (Ma) l'immagine usuale e metaforica dell'applicazione della legge al caso concreto non spiega in modo soddisfacente come devono essere trattati gli *hard cases*, quando nessuna delle regole in vigore « detta la decisione »⁴⁰¹. (...) Oppure può essere che ci si trovi di fronte a casi « paradossali », situazioni che fanno eccezione al normale corso degli eventi, quell'*id quod plerumque accidit* che costituisce l' « ortodossia » a cui fa riferimento la legge »⁴⁰².

Emerge dunque tutta la problematica inerente al tema dell'*eccezione dalla Legge* e a quello della centralità del *soggetto* ; due tematiche che mi portano ulteriormente a propendere a favore dell'ipotesi della fecondità dell'interazione con la *psicoanalisi lacaniana* e della validità della prima equazione proposta come chiave ermeneutica nel corso del presente lavoro.

Se infatti a causa degli *hard cases* e di quell'*id quod plerumque accidit* che costituisce l' «ortodossia» a cui fa riferimento la legge siamo invitati a spostare l'accento dall'oggetto al soggetto ; parimenti, nel campo del diritto, siamo chiamati allo spostamento dalla legge all'interprete e a ciò che questi costruisce come « caso ».

Conferma Bin :

« I fatti sono accadimenti oggettivi, i casi non lo sono. Il caso è una costruzione della mente umana⁴⁰³. L'approccio quantistico ci suggerisce di guardare agli interpreti del diritto come a una parte del sistema che essi stanno interpretando. (...) Come il fisico quantistico, anche il giurista – essendo parte del « sistema giuridico » - opera all'interno di un contesto culturale che gli suggerisce

³⁹⁹ W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, cit., p. 56.

⁴⁰⁰ *Ibi.*, p. 71.

⁴⁰¹ “When no settled rule dictates a decision either way”: R. Dworkin, *Hard Cases*, in 88 Harv. L. Rev., 1075 (1975), p. 1060.

⁴⁰² R. Bin, *A discrezione del giudice*, cit., p. 22.

⁴⁰³ Cfr. G. Samuel, *Epistemology and Method in Law*, Aldershot-Burlington Vt., 2003, p. 1 e ss.

quali siano le strategie da preferire al fine di identificare gli atti normativi che sono rilevanti per il caso che gli è sottoposto. L'interpretazione viene dopo »⁴⁰⁴.

Per quanto concerne il secondo punto, ovvero l'*indeterminazione giuridica*, basti ricordare che sono le correnti del « realismo giuridico » e della teoria critica del diritto a denunciare la radicale indeterminatezza del diritto, la sua incoerenza, genericità e contraddittorietà.

A queste obiezioni Heisenberg avrebbe risposto così : « Il risultato dell'osservazione non può essere generalmente preveduto con certezza ; ciò che può essere preveduto è la probabilità di un certo risultato dell'osservazione »⁴⁰⁵.

Da un punto di vista quantistico ciò che risulta più interessante è piuttosto come l'interprete sceglie i testi da interpretare e da applicare in giudizio e come *describe* la sua attività d'interpretazione.

Sintetizza Bin : « La coerenza è un valore centrale nell'interpretazione giuridica – tradizionalmente incarnata nella presunzione del « legislatore coerente e non contraddittorio » - e costituisce anche uno strumento per preservare, attraverso un'interpretazione sistematica, la validità e l'efficacia degli atti emanati dal legislatore. Ma così viene a sfumare la stretta relazione tra la norma del caso e lo specifico testo normativo a cui essa va fatta risalire. Può farsi strada perciò (...) il dubbio che questo tipo di interpretazione rappresenti talvolta una sostituzione *de facto* della norma tratta dalla legge con una norma escogitata dal giudice. Va profilandosi il caratteristico « disordine nel sistema »⁴⁰⁶.

Ciò che è interessante e che emerge attraverso questi *cinque casi quantici* è che l'elemento dell'*eccezione dalla Legge* è onnipresente.

Di conseguenza in relazione al terzo punto, ovvero « *One right answer* » ?, è facile desumere che « applicare la legge » a un « caso » è un'astrazione⁴⁰⁷. Ciò che viene applicata è infatti la norma intesa come « la regola che l'interprete elabora attraverso un procedimento intellettuale (è quindi anch'essa pensiero) che muove da alcuni testi »⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ R. Bin, *A discrezione del giudice*, cit., p. 25.

⁴⁰⁵ W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, cit., p. 69.

⁴⁰⁶ R. Bin, *A discrezione del giudice*, cit., p. 51.

⁴⁰⁷ *Ibi.*, pp. 53-59.

⁴⁰⁸ *Ibi.*, p. 53.

Di nuovo l'elemento soggettivo come influente quello oggettivo diviene operante in un legame di comunanza tra fisica quantistica e teoria del diritto, quasi come una variazione sul tema per cui non esistono fatti ma solo interpretazioni inteso *à la Einstein*.

É dunque sostenibile che esista la *One Right Answer*? Probabilmente sì; ma essa non descrive ciò che è quanto piuttosto ciò che deve essere in ultima istanza *a discrezione del giudice*. Sia egli Ercole o un giudice ordinario.

Resta comunque il fatto che possiamo guardare al problema della *one right answer* da due punti di vista differenti⁴⁰⁹: in una *prospettiva istituzionale* tramite una visione d'insieme dei casi in cui una norma è applicata; e in una *prospettiva individualistica* in cui la norma su cui si basa una decisione specifica è derivata da un testo o da più testi come insegna l'*ontologia del materialismo* applicata all'interpretazione giuridica.

In relazione al quarto punto, ovvero « *penumbra of uncertainty* »⁴¹⁰, Bin suggerisce un parallelismo con il concetto di *entropia* in fisica sulla base del principio secondo il quale *interpretare crea disordine*:

« In che cosa l'interpretazione giuridica ricorda l'entropia? Nel suo corso, molti sono i dati che vengono importati nella nostra mente, provenienti dalle fonti più diverse: mescolandosi, le informazioni originali tendono a svanire. Interpretare crea disordine »⁴¹¹.

Oltre al mito della « purezza » del diritto anche quello della sua nozione di scientificità viene presto sottoposto al *tribunale della fisica*.

Per terminare, allora, il quinto ed ultimo caso – ovvero « *Law is what judges say it is* »?–, può recitarsi così: *il diritto è ciò che il giudice dice di essere, ma è il diritto a dire chi è il giudice*⁴¹².

Emerge chiaramente, in coerenza con i primi quattro argomenti, come la fisica sottesa a questa proposizione sia esattamente quella di uno dei punti cardini della teoria quantistica e che sia traducibile in una teoria della conoscenza: è il soggetto a influenzare il sistema.

⁴⁰⁹ Ibi., p. 61 e ss.

⁴¹⁰ L'espressione è tratta da L.H.A. Hart, *Positivism and Separation of Law and Morals*, in 71 *Harv. L. Rev.* 593 (1957), p. 607.

⁴¹¹ R. Bin, *A discrezione del giudice*, cit., pp. 62-63.

⁴¹² Ibi., p. 69.

L'esito però non vuole essere né scettico né relativistico né, men che meno, nichilistico. Più semplicemente relazionale e di inter-azione quantica tra soggetto, oggetto e sistema.

Ciò che mi è premo mettere in evidenza è propriamente l'insuperabilità della *posizione soggettiva* all'interno della prospettiva del « giurista quantistico » e di questa teoria del diritto.

Passiamo ora al testo giuridico del filosofo russo.

III. KOJÈVE tra FENOMENOLOGIA ANTROPO-GIURIDICA e SISTEMA del DIRITTO.

La circolarità hegeliana tra *Fenomenologia e Logica* si ripresenta nell'interpretazione di Kojève tra antropologia e sistema a cavaliere tra l'*Introduction à la lecture de Hegel* e *Le Concept, le Temps et le Discours* in quelle due figure che possiamo denominare « l'Hegel dell'antropologia » e « l'Hegel del *Begriff* »⁴¹³.

Analogo movimento è scandito all'interno dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*⁴¹⁴ che Kojève divide in tre sezioni: la prima inerente « il diritto in quanto tale », la seconda inerente « l'origine e l'evoluzione del diritto » e la terza inerente « il sistema del diritto ». Per questo diviene possibile parlare di una circolarità tra *fenomenologia antropo-giuridica e sistema del diritto*.

Avendo trattato analiticamente le prime due sezioni nel corso del terzo capitolo, possiamo ora concentrarci sulla terza sezione e sul *sistema del diritto* di Kojève.

Nel corso della sua esposizione il filosofo russo si concentra sulla classificazione dei fenomeni giuridici e sullo studio sommario di alcuni tipi di fenomeni giuridici mediante analisi di diritto internazionale, diritto interno, diritto pubblico, diritto penale, diritto privato, diritto della società familiare e diritto della società economica. Affronta, inoltre, il tema della pluralità dei sistemi giuridici nazionali.

È dunque possibile concordare pienamente con il giudizio del filosofo del diritto F. D'Agostino su quest'opera che Kojève scrisse durante l'estate del 1943⁴¹⁵, a Gramat (Lot), dove si era recato in visita alla famiglia di Eric Weil e la cui prima pagina del testo dattiloscritto porta l'indicazione « Marsiglia, 1943 »:

« In Italia, come del resto in tutta la piccola *res publica* degli studi filosofici, Kojève è giustamente noto essenzialmente per i suoi studi hegeliani: molti, quindi, resteranno stupiti nel veder apparire il suo nome sul frontespizio di un massiccio, e affascinante, volume dedicato alla fenomenologia del diritto. Qualcuno, considerando che questo testo è stato scritto nel 1943 e che non fu mai dato alle stampe dall'autore, nonostante la sua assoluta completezza formale e speculativa e il notevole sforzo di elaborazione che dovette costargli (l'edizione originale francese risale solo al 1981), potrebbe supporre che lo stesso Kojève abbia provato qualche ritegno a entrare in un ambito, come quello della filosofia del diritto, che forse non sentiva completamente suo. Eppure il lavoro non solo è,

⁴¹³ Cfr. in particolare il § IV del secondo capitolo di questo lavoro.

⁴¹⁴ Nel presente paragrafo ci limitiamo a terminare l'esposizione del testo giuridico di Kojève nella sua interezza e completezza.

⁴¹⁵ Ricordiamo nuovamente che il testo fu pubblicato postumo nel 1981 da Gallimard.

come si è già detto, assolutamente completo e esauriente – malgrado il sottotitolo avverta il volenteroso lettore che ciò che si trova tra le mani corrisponde solo a un *exposé provisoire* – ma anche dimostra in Kojève un'assoluta padronanza delle categorie giuridiche fondamentali e quella spregiudicatezza nel farne uso che è possibile unicamente a coloro che si sono calati fino in fondo nello studio di una disciplina. Kojève, insomma, dimostra in queste pagine di essere non solo filosofo, ma anche giurista ; non un giurista nel senso strettamente positivo del termine, ovviamente, ma in quello che ne è il senso più alto : un *jurisprudens*, un conoscitore dello *ius*. I motivi per cui questo testo rimase inedito fino a pochissimi anni fa non vanno ricercati quindi nel testo stesso, ma in una decisione personale, e per noi difficilmente decifrabile, di Kojève stesso »⁴¹⁶.

Se queste considerazioni valgono già ampiamente per le prime due sezioni dell'opera, ricevono un avvaloramento ulteriore nella terza. Kojève si cala infatti nel tecnicismo, nella concretezza e nelle asperità della scienza giuridica in veste di autentico e rigoroso *jurisprudens*. Veniamo, allora, al *Systeme du droit*.

Kojève esordisce con queste parole :

« L'evoluzione giuridica dell'umanità non è ancora giunta a compimento ; sarebbe vano, quindi, cercare di stabilire quale potrebbe essere un sistema giuridico perfetto, cioè completo e definitivo. Si può ammettere però che questa evoluzione è andata sufficientemente avanti, da consentire che si fissi da ora *la cornice* del sistema giuridico definitivo. In altre parole, noi conosciamo tutte le grandi, possibili forme di interazione sociale (molte delle quali non sono più o non sono ancora realizzate) e tutte le modalità di applicazione dell'idea di giustizia a queste interazioni, così come tutte le possibili varianti di questa idea. Ma se possiamo fin da ora costruire, e- se si vuole- *a priori*, queste varianti e queste modalità e se conosciamo già tutte le *forme* e tutti i *generi* di interazione sociale, non conosciamo però tutte le interazioni concrete che sono possibili e nemmeno tutte le loro specie. Ora, una norma giuridica è prima di tutto l'applicazione di una determinata idea di giustizia ad una interazione concreta o ad una specie concreta di interazione. Non conosciamo, quindi, quali siano tutte le norme giuridiche possibili. È per questo che non possiamo ancora *riempire la cornice* del sistema giuridico che abbiamo delineato con un contenuto giuridico »⁴¹⁷.

Con sensibilità dal sapore hegeliano il filosofo russo ricorda, poi, che le contraddizioni tra le diverse norme giuridiche in vigore non si manifestano che in *epoche di transizione*, quando un sistema sta per cedere il proprio posto ad un altro⁴¹⁸.

Mi pare interessante, allora, il tentativo di rileggere questo *fenomeno* alla luce del cambiamento di paradigma scientifico propriamente novecentesco.

⁴¹⁶ F. D'Agostino, *Introduzione* a A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989, p. 9.

⁴¹⁷ *Ibi.*, p. 301.

⁴¹⁸ *Ibi.*, p. 306.

Centrale risulta, inoltre, il concetto di *interazione*. La matrice relazionale che aveva, secondo la nostra interpretazione, innervato la fenomenologia antro-po-giuridica di Kojève in maniera correlativa alla sua interpretazione della *Begierde* e della *dialettica del riconoscimento* è mantenuta anche nella sua trattazione del *Sistema del diritto*. Diviene, allora, effettivamente possibile anche rispetto alla filosofia di Kojève affermare, *après coup*, con il filosofo di Stoccarda che « Vero è l'Intero » e trovare le tesi avanzate nel corso di questo lavoro confermate sia per quanto concerne la *riflessione epistemologica* sulla filosofia del diritto di Kojève, sia per quanto concerne la *teoria del soggetto*, sia per quanto inerisce la loro possibile reciproca fondazione nell'*epistemologia* della *nuova fisica*, sia per quanto ha da accadere con il *cambiamento d'ontologia* implicato e implicante le rivoluzioni scientifiche, sia per quanto riguarda la coerenza e consistenza del « modello Kojève ».

Resterà da domandarsi cosa questo possa significare rispetto alla *filosofia politica*⁴¹⁹ di Kojève.

Se le prime due sezioni dell'*Esquisse* erano orchestrate alla luce della dialettica tra « l'être-deux » e « le Tiers », la terza risuona grazie alla correlazione tra « le Tiers et les interactions juridiques ».

Kojève inizia la sua classificazione dei fenomeni giuridici con una *definizione introspettiva del diritto* :

« Il « diritto positivo » o il « sistema » di un diritto dato, è l'insieme di tutte le « norme giuridiche » cioè delle norme che determinano il comportamento di un terzo che interviene in occasione di interazioni determinate tra soggetti « fisici » o « morali » (individuali, collettivi o astratti) : questo intervento ha per solo scopo o motivo quello di constatare semplicemente la conformità delle interazioni a un certo ideale di giustizia (esistente nella coscienza del terzo o stabilito anche obiettivamente, oralmente o per iscritto), e quello di rendere le interazioni conformi a questo ideale se esse non lo sono automaticamente ; questo intervento può essere irresistibile o no, e nei due casi può effettuarsi sia spontaneamente, sia a richiesta di almeno uno degli agenti in interazione ». ⁴²⁰

Il sistema completo e stabile del diritto ammette, secondo Kojève, le seguenti categorie di norme giuridiche ad esso conformi⁴²¹ :

1) si possono distinguere le norme che dan luogo a un intervento *irresistibile* del terzo da quelle che provocano un intervento che può essere inefficace, al quale cioè i « giustiziabili » possono sottrarsi (§ 49) ;

⁴¹⁹ Cfr. § V e VI di questo capitolo. Verrà analizzata qui anche la parte sullo Stato a partire proprio dalle considerazioni finali di Kojève redatte nell'*Esquisse*.

⁴²⁰ A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 305.

⁴²¹ Ibi., p. 307.

2) si possono distinguere le norme che corrispondono a interventi *spontanei* del terzo dalle norme secondo le quali il terzo interviene solo a richiesta esplicita di almeno uno dei « giustiziabili » (§ 50) ;

3) si possono distinguere le norme giuridiche secondo il carattere delle *persone* dei « giustiziabili » (§ 51) ;

4) si possono distinguere le norme giuridiche secondo la natura delle *interazioni* alle quali le norme stesse si applicano (§ 51).

Su questo schema Kojève ricalca, tra fenomenologia antropo-giuridica e sistema del diritto, la classificazione di ogni fenomeno giuridico nella branca corrispondente di questa scienza come emerge dalla tabella da lui redatta inerente la « *Struttura del sistema giuridico* »⁴²².

Se sul piano della fenomenologia antropo-giuridica delle prime due sezioni dell'*Esquisse* Kojève assumeva implicitamente l'esistenza di un primo e originario *riconoscimento giusto* ; ora, all'interno del suo *sistema del diritto*, assume l'esistenza di un *Terzo imparziale e disinteressato* che è tale per il semplice fatto di esistere *en tant que Tiers*⁴²³.

Riprendiamo velocemente le nostre tesi sulle prime due sezioni dell'*Esquisse*.

La tesi sulla quale Kojève ha potuto fondare le sue argomentazioni è, fondamentalmente, la seguente:

1) L'*essere* dell'uomo è, in quanto tale, immediatamente "*dover-essere*".

Si potrebbe dire che la sua premessa logica principale implichi la violazione della legge di Hume, ovvero il divieto di passare dall'essere al dover essere.

In realtà, però, il soggetto di Kojève - altrimenti detto *autocoscienza* - è un soggetto di desiderio che trova la sua condizione di possibilità nell'intersoggettività.

La seconda tesi, essenziale per la logica del Kojève dell'*Esquisse*, è stata la seguente :

- si dà un'identità tra l'uomo e il giusto.

Di conseguenza :

1) l'essere è dover-essere ;

⁴²² Ibi., p. 339.

⁴²³ « Quando il Terzo è un arbitro liberamente scelto dalle parti, è la scelta stessa a garantire la sua sincerità, cioè la sua imparzialità e il suo disinteresse », Ibi., p. 378.

- 2) l'uomo è il giusto e, allo stesso tempo, il giusto è l'uomo (=relazione d'identità);
- 3) il soggetto è un soggetto di desiderio ma, allo stesso tempo, l'uomo è il giusto ;
- 4) allora il soggetto è un soggetto di desiderio e legge ;
- 5) ma, l'umanizzazione e il « dover-essere » (e, soprattutto, l'attualizzazione del « dover-essere ») sono possibili unicamente in rapporto alla relazione con l'Altro;
- 6) dunque la giustizia originaria e l'antropologia sono di natura necessariamente relazionale.

L'*Homo sapiens* è stato considerato il *soggetto di diritto* di Kojève e gli ulteriori passaggi logici da ricordare sono i seguenti :

- 1) L'essere umano in quanto *homo sapiens* non è allo stato di natura ;
- Egli è infatti umano perchè previamente umanizzato (tramite la negazione della sua naturalità).
- 2) Il suo essere è il suo dover-essere ;
 - 3) e il suo dover-essere è il suo dover-essere riconosciuto ;
 - 4) la condizione necessaria per il costituirsi del terzo in quanto garante di giustizia è che la sua umanizzazione sia già avvenuta.
- E, infine, come abbiamo ricordato :
- 5) la condizione di possibilità di tutte le tesi è la presenza originaria dell'altro : primariamente nell' « être-deux » e secondariamente in quanto « tiers ».

Ho segnalato, infine, tre critiche principali a questa posizione: una critica dall'interno e due critiche dall'esterno. La critica dall'interno è quella della *regressio ad infinitum*.

Potremmo infatti domandarci : come è possibile l'umanizzazione del primo uomo ? Da dove appare il terzo già umanizzato?

Come notavo, S. Costa, un fenomenologo del diritto che è stato considerato kojèviano, ha parlato a proposito di Kojève di una *nostalgia della fraternità* che attraversa la filosofia del diritto del filosofo russo. Al contrario io mi sono domandata in guisa di provocazione : la scena originaria non potrebbe piuttosto essere quella di Caino e Abele ?

Anche io, però, ho parlato di giustizia originaria e di antropologia relazionale perchè effettivamente, in seguito alla rilettura di Kojève, ho riscontrato un ottimismo di fondo che permea la sua fenomenologia « antro-po-giuridica » così come viene espressa nell'*Esquisse*.

Per non incorrere nell'obiezione della *regressio ad infinitum* si è dovuto pertanto affermare che secondo Kojève :

1) In principio è il « mutuo consenso » ;

e dunque

2) In principio è il « riconoscimento giusto ».

Ciò che potrebbe sembrare una radicalizzazione teologizzante in realtà non è altro che la premessa delle premesse su cui Kojève costruisce logicamente e teoreticamente le sue *Linee di una fenomenologia del diritto*.

Parimenti, per quanto concerne il sistema del diritto, assume l'esistenza di un Terzo imparziale e disinteressato « che in linea di principio è onnisciente »⁴²⁴ e che è di per se stesso giusto.

Rispetto a quest'ultimo attributo potremmo cioè dire che, secondo la definizione di Kojève, la sua esistenza implica la sua giustizia e che quando il Terzo è un arbitro liberamente scelto dalle parti, è la scelta stessa a garantire la sua « sincerità »⁴²⁵.

Scrive Kojève:

« Sia come sia, il Terzo (che in linea di principio è onnisciente) non interviene fino a quando non ci sia una ingiustizia. Il che vuol dire, nei casi che abbiamo ipotizzato, fino a quando non si ricorre a lui. (...) Ma nel momento in cui c'è un ricorso, cioè dal momento che si dà una ingiustizia, il Terzo interviene necessariamente. Si può dire perciò che dovunque ci sia diritto, il Terzo interviene sempre « spontaneamente », dato che si trova in presenza di una interazione non conforme all'ideale di giustizia e che si supponga sia tale (e – in linea di principio- nessuna di queste interazioni gli sfugge). »⁴²⁶.

Parimenti:

« Nei casi in cui ci sia in gioco l'*eguaglianza*, l'intervento del Terzo può essere « spontaneo », dato che l'*eguaglianza* è constatabile obiettivamente. Così, ad esempio, un contratto può essere annullato dal Terzo, malgrado il mutuo consenso, malgrado cioè sia conforme al principio di equivalenza, semplicemente perché non è *eguale* agli altri contratti dello stesso genere »⁴²⁷.

Sembra davvero che la dottrina del diritto di Kojève, sia nella sua declinazione antropo-giuridica, sia nella sua struttura del sistema del diritto fluisca *dalla relazione*.

Da una relazionalità originaria che diviene di per se stessa fondativa e normativa.

Proprio durante l'analisi del diritto processuale Kojève intuisce la possibile obiezione che noi stessi gli abbiamo posto riguardo al Terzo “di per se stesso giusto” e al § 60 argomenta così:

⁴²⁴ A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 314.

⁴²⁵ La scelta del termine è di Kojève; Ibi., p. 378.

⁴²⁶ Ibi., p. 315.

⁴²⁷ Ibi., Nota 2, p. 314.

« Se il diritto nasce dall'intervento di un Terzo imparziale e disinteressato in una interazione (sociale) tra due agenti, i rapporti di costoro col Terzo non hanno alcun carattere giuridico e non possono dar luogo all'applicazione di nessuna norma giuridica. Questi rapporti possono essere regolati da leggi (orali o scritte), ma queste leggi processuali non avranno il carattere di norma giuridiche. In questo senso il « diritto processuale », quello che regola lo statuto del Terzo e il suo funzionamento in riferimento ai « giustiziabili » non è un diritto *autentico*. È una dichiarazione unilaterale del Terzo, una « notificazione » del suo agire e nessun altro « Terzo » (che sarebbe poi un quarto) può annullarla o sanzionarla. Nel caso in cui il diritto sia statale, egli non sarà un rappresentante dello Stato, cioè il giudice funzionario, ma un «privato» (impostore), contro cui si può fare appello allo Stato perché eserciti il ruolo di Terzo autentico. La questione si riduce quindi a quella di sapere se la persona che esercita la funzione del Terzo è davvero un Terzo, se cioè agisce come tale, in modo imparziale e disinteressato o se fa solo finta di esserlo, ingannando gli altri, in particolare i « giustiziabili », o al limite ingannando anche se stesso sul proprio conto. (...) Il diritto processuale, pertanto, è diritto solo nella misura in cui permette di verificare l'impostura del Terzo, il fatto cioè che costui agisce non in nome dello Stato, come funzionario o come cittadino, ma come « soggetto privato ». Questo diritto, se così si vuol dire, è la garanzia dell'imparzialità e del disinteresse del Terzo – cioè della sua identità con lo Stato, che è per definizione imparziale e disinteressato nei confronti dei « giustiziabili » »⁴²⁸.

Questo significa che si assume in ogni caso che quando il Terzo è effettivamente Terzo è anche autenticamente Terzo. La sua validità è dunque assunta ma non giustificata.

Ad ogni modo questa riflessione sul diritto processuale e sullo Stato diviene uno dei luoghi d'accesso privilegiati alla riflessione di filosofia politica di Kojève e, come vedremo, di giuntura tra la sua filosofia del diritto e la sua filosofia politica⁴²⁹ per quanto concerne non solo la teoria dello *stato universale omogeneo* ma anche la tematica della *tirannide* e dell'*azione rivoluzionaria*.

Proprio sul terminare dell'analisi dell'*Esquisse* dobbiamo però ora compiere il passaggio fondamentale che ci siamo proposti : entrare nel vivo della relazione tra la filosofia del diritto di Kojève e la nuova fisica.

La mia tesi è molto precisa: ciò che finora abbiamo presentato come uno spazio aporetico rispetto a quel "*primo relazionale*" che Kojève assume ora come l'*originario riconoscimento giusto*, ora come *il Terzo imparziale e disinteressato* non è propriamente un'aporia.

È piuttosto il luogo dell'accadere di quel *cambiamento d'ontologia* conseguente ogni rivoluzione scientifica e del quale siamo in cerca con Kojève e oltre Kojève.

La relazionalità che innerva la filosofia del diritto del filosofo russo diviene ponte tra ontologia ed epistemologia rendendo possibile rileggere le interazioni che Kojève descrive tra *soggetto*, *oggetto* e *sistema del diritto* alla luce del paradigma della nuova fisica secondo le modalità proprie della linea storiografica già convalidata da Tribe e Bin.

⁴²⁸ *Ibi.*, pp. 378-379.

⁴²⁹ Cfr. § V e VI di questo capitolo.

Anche la centralità del soggetto rispetto al sistema riflette, infatti, il primo principio filosofico derivante dalla fisica quantistica; ovvero il fatto che è il soggetto a influenzare il sistema e viceversa.

La tesi secondo la quale il soggetto di diritto di Kojève è un soggetto di desiderio e legge, inoltre, è corroborante rispetto all'equazione secondo la quale :

Cogito ergo sum: fisica classica = Wo es war soll Ich werden: fisica quantistica.

Sappiamo infatti dalla *nuova scienza* che non è il soggetto cartesiano a influenzare il sistema ma, piuttosto, il soggetto dell'inconscio.

Proprio per questo ho insistito sulla relazione Kojève-Freud-Lacan e ho condotto un'analisi sull'inconscio hegeliano a partire da *Erinnerung* e *Begierde*.

Dovevo infatti fornire una genealogia del soggetto di desiderio e legge che implicasse il soggetto dell'inconscio inteso come soggetto di desiderio.

Infine si svela anche l'importanza e la centralità accordata al Kant di Kojève e all'epistemologia del neo-kantismo: così come la fisica di Einstein è stata completamento della fisica di Newton, così anche il Kant di Cassirer e del neokantismo riletto alla luce della Teoria della relatività è completamento della filosofia kantiana.

Concetto che semplificando ho espresso parlando del "Kant di Newton" e del "Kant di Einstein".

Se dunque il Kant di Kelsen è il Kant di Newton e si dà una relazione tra fisica e filosofia del diritto, allora il mutamento di paradigma sancito dalla rivoluzione quantistica non può non implicare delle conseguenze rispetto all'epistemologia della scienza giuridica contemporanea.

Il «modello Kojève», in questo senso, riceve da Koyré, Tribe e Bin una strada e una linea storiografica tramite cui ri-collocarsi nel nostro tempo e nel suo dibattito in corso.

IV. IDEALISMO TEDESCO e FILOSOFIA del DIRITTO CONTEMPORANEA : IL CASO KOJÈVE.

Kojève è passato alla storia come l'interprete di Hegel ma la sua filosofia non è mai stata ricostruita nella sua specificità, autonomia e completezza.

Esiste una filosofia specificamente kojèviana?

La mia risposta è decisamente "Sì". Risulta anzi addirittura impossibile per lo studioso la sovrapposizione tra Hegel e Kojève o il riduzionismo della coincidenza di kojèvismo e hegelismo novecentesco e, nello specifico, di kojèvismo e hegelismo francese.

Le vicende storiografiche dell'Opera del nostro autore sono del tutto singolari e sono state ricostruite minuziosamente insieme alla sua bibliografia e alla sua biblioteca nell'*Appendix* di questo lavoro: *Kojève à la bibliothèque: inediti e bibliografia completa*.

Questo evento storiografico costellato di consistenti pubblicazioni postume e di una scrittura concepita da Kojève, a partire dal 1945, come un esercizio privato e incessante da "filosofo della domenica" ha avuto conseguenze considerevoli nella ricezione del suo pensiero, non inficiando ma anzi attualizzando e rendendo evidente la portata della posta in gioco.

L'idealismo tedesco non è dunque che un momento della filosofia di Kojève mentre la sua filosofia del diritto è squisitamente kojèviana e nasce dal suo stesso pensiero.

Tale pensiero, *quoad nos*, era nascosto e non intelligibile ma era certo chiaro e presente al suo autore.

È proprio per questo motivo che il suo *Esquisse d'une phénoménologie du droit* risulta difficilmente collocabile nel panorama giuridico contemporaneo; perché porta in sé e nei suoi "lineamenti di kojèvismo" la sua più autentica "auto-fondazione".

Ad ogni modo vedo due modalità possibili di inserimento della filosofia del diritto di Kojève nello scenario attuale : la prima inerente il dibattito sulle teorie del riconoscimento e sul diritto inteso come uno dei tre stadi del riconoscimento⁴³⁰ ; la seconda correlativa alla linea storiografica inaugurata da Tribe e Bin.

Rispetto ad Hegel, inoltre, la peculiarità dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* è data dal fatto che viene mantenuto operativo dall'inizio alla fine il soggetto di desiderio e legge. Esso, sebbene mascherato a causa della proposta di una fenomenologia antropo-giuridica, è esattamente il soggetto della prima parte della Fenomenologia dello Spirito di Hegel.

⁴³⁰ Cfr., A. Honneth, *The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts*, Polity press, Cambridge 2004.

Sappiamo, infatti, che il soggetto di diritto di Kojève è un *soggetto di desiderio e legge*.

Per quanto concerne la seconda linea storiografica inaugurata da Tribe e Bin mi pare che essa sia in grado di offrire “una nuova casa”⁴³¹ ai lineamenti di kojèvismo per quel che concerne il loro inserimento in una corrente specifica di filosofia del diritto che possa assumere e giustificare la validità di un confronto con la fisica.

Rispetto sia alla prima che alla seconda linea storiografica la questione del soggetto costituisce il perno e il punto di giuntura centrale sia per una riflessione specifica sulla filosofia del diritto e sulla fenomenologia antropo-giuridica di Kojève, sia per una riflessione più generale di natura epistemologica su fenomenologia antropo-giuridica e sistema del diritto *tout court*; sia per un confronto con Hegel e la filosofia dello spirito oggettivo così come viene delineata nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Prima di cedere il passo alla filosofia politica, al cui interno tratteremo ulteriori importanti questioni sulla scia, ad esempio, dell’articolo di M.S. Roth “Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève”⁴³², ci basti aver assunto la validità di una ricostruzione monografica su Kojève a partire dal nesso “desiderio e legge” e aver dimostrato la fondatezza della sua genesi e struttura a partire dalla relazione.

Il modello epistemologico che l’ha ospitata e che ne è derivato e il metodo della sua costruzione sono stati ampiamente illustrati e la loro trattazione termina qui.

Nell’ultima parte del lavoro ci occuperemo di presentare la filosofia politica dell’autore a partire dai testi: a ragione della vicinanza che da sempre caratterizza la filosofia del diritto e la filosofia politica e per donare una visione più ampia del pensiero del filosofo liberandolo anche, per quanto possibile, dal privilegio ermeneutico accordatogli finora.

⁴³¹ L’espressione richiama quella utilizzata da Jung e Pauli rispetto alla relazione tra fisica quantistica e psicologia analitica.

⁴³² Cfr. M.S. Roth, *Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96e Année, No. 3, Histoire de la philosophie (Juillet-Septembre 1991), Presses Universitaires de France, pp. 407-422.

V. LA NOZIONE di AUTORITÀ e «IL LIBERO GIOCO del NEGOZIATORE»⁴³³

Veniamo, per concludere, a due testi cardine della riflessione politica di Kojève, ovvero *La notion de l'autorité*⁴³⁴ (1942) e *Tyrannie et Sagesse*⁴³⁵ (1950) articolando alcuni riferimenti inter-testuali relativi alla terza parte dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* e concludendo con alcune note inerenti "Natural Right and the end of history" sulla scia dell'articolo⁴³⁶ che M.S. Roth ha dedicato a Leo Strauss e Alexandre Kojève.

La nozione di autorità fu redatta nel 1942, un anno prima delle Linee di una fenomenologia del diritto. Non si stupisca, quindi, il lettore nello scorgere una prima analisi condotta con metodo fenomenologico.

In seguito ad alcune *considerazioni preliminari* Kojève presenta due sezioni, rispettivamente dedicate a *Analisi e Deduzioni*, e due *Appendici*.

Nella prima parte dello scritto troviamo una triplice *analisi* della nozione di autorità sul piano fenomenologico, metafisico e ontologico; in seguito la deduzione delle *applicazioni* politiche, morali e psicologiche e in conclusione le *Analisi dell'Autorità del Maresciallo* e le *Considerazioni sulla Rivoluzione nazionale*.

L'esordio recita così:

« È curioso, ma il problema e la nozione di Autorità sono stati molto poco studiati. Ci si è occupati soprattutto delle questioni relative alla trasmissione dell'Autorità e alla sua genesi, ma

⁴³³ L'espressione si deve a Marco Filoni che sceglie questo titolo in commento alla sua traduzione e curatela italiana de *La notion de l'autorité* per Adelphi. Cfr. M. Filoni, *Il libero gioco del negoziatore*, in A. Kojève, *La nozione di autorità*, Adelphi, Milano 2011, pp. 131-143.

⁴³⁴ A. Kojève, *La notion de l'autorité*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. M. Filoni (a cura di), *La nozione di Autorità*, cit.

⁴³⁵ Questo testo di Kojève è la versione estesa di una recensione che fece nei numeri 41 e 42 (ottobre e novembre 1950) della rivista *Critique*, sotto il titolo « L'action politique des philosophes » (pp. 46-55 e pp. 138-155) ed è contenuto in Leo Strauss, *De la tyrannie*; tr. dall'inglese di H. Kern e A. Enegrén (a cura di) seguito da *Correspondance avec Alexandre Kojève* (1932-1965), tr. dall'inglese e dal tedesco di A. Enegrén e M. de Launay (a cura di), Gallimard, Paris 1997. Il testo di Strauss è preceduto dallo Ierone di Senofonte; dialogo di cui le riflessioni di filosofia politica dei due autori sono un'interpretazione. L'idea di pubblicare un'edizione che racchiudesse i testi in questa sequenza fu di Kojève. Leo Strauss, infatti, aveva pubblicato un commentario allo *Ierone* o *Della Tirannide* di Senofonte; la traduzione del testo inglese in francese nel 1954 fu seguita dallo studio critico di Kojève intitolato "*Tyrannie et Sagesse*". Per una discussione sul confronto fra Strauss e Kojève, si veda A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, in particolare pp. 257-267. Si veda inoltre L. Strauss-A. Kojève, *Sulla tirannide*, a cura di V. Gourevitch e M. S. Roth, ediz. It. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 2010.

⁴³⁶ Cfr. M.S. Roth, *Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève*, cit.

raramente l'essenza di questo fenomeno ha attirato l'attenzione. Eppure, in tutta evidenza, è impossibile trattare del potere politico e della struttura stessa dello Stato senza sapere che cosa è l'Autorità in quanto tale. Uno studio della nozione di Autorità, sebbene provvisorio, è quindi indispensabile, e deve precedere qualsiasi studio del problema dello Stato »⁴³⁷.

Kojève fa così scaturire la sua filosofia politica dall'analisi del *Concetto*.

Se volessimo, infatti, abbozzare un ritratto dell'opera, del contesto in cui si colloca e della natura del suo autore potremmo esprimerci così:

« Chi conosce l'insolito destino di Kojève non si stupirà né della data di stesura di queste pagine né di quella della loro pubblicazione. Redatto a Marsiglia nel pieno dell'occupazione nazista in Francia, il manoscritto originale reca la data del 16 maggio 1942. Rimarrà chiuso in un cassetto, inedito, per oltre mezzo secolo. Del resto quasi tutte le opere kojèviene sono postume. Pubblicò pochissimo in vita, pressoché nulla. Fatti salvi due libri. Ma gliene bastò uno soltanto, il primo, per essere accolto nell'Olimpo filosofico novecentesco. Era il 1947 quando l'editore Gallimard mandò in libreria *l'Introduction à la lecture de Hegel. Segnò un'epoca. Eppure Kojève non se ne curò affatto: lasciò alle abili mani di Raymond Queneau, curatore d'eccezione nonché suo « allievo », il compito di sistemare gli appunti e le trascrizioni delle celebri lezioni hegeliane tenute negli anni Trenta. Il secondo libro, invece, apparve più di vent'anni dopo, nel 1968, poche settimane prima della sua morte. Si trattava del primo volume dell'Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne: un testo, a detta dell'autore, piuttosto brutto e non ancora pronto per la pubblicazione. Ma anche stavolta cedette alle insistenze di Queneau e dell'editore perché, spiegava, opporre un rifiuto sarebbe stato prendersi troppo sul serio. Ciò che stupisce, invece, è scoprire che Kojève ha scritto molto. O meglio, ha « riscritto » molto: migliaia e migliaia di pagine, compilate e poi cesellate, riviste, mai finite e di cui non era mai soddisfatto. (...) E a mano a mano che questi testi vedono la luce, postumi, ne appare sempre più chiara l'importanza. E l'attualità. Nonostante la distanza che ci separa dalla loro redazione, infatti, le pagine sull'autorità conservano un valore non soltanto storico. Rispetto alle molte altre scritte sull'argomento, il loro tratto fondamentale è il valore di matrice, di sintesi: con un'operazione quasi chirurgica Kojève pone sullo stesso piano differenti tradizioni filosofico-politiche e le fa valere dall'unica prospettiva che egli riconosce, quella dell'efficacia – teorica e pratica. Anzitutto nella definizione del concetto: sin dalle prime battute, il filosofo osserva come qualsiasi analisi del fenomeno politico e dello Stato debba presupporre uno studio del concetto di autorità, poiché lo Stato stesso si fonda, nelle sue basi razionali e logiche, su di esso. Soltanto abbozzando una teoria dell'autorità, perciò, sarà poi possibile dedurne una teoria dello Stato »⁴³⁸.*

Coerente con se stesso e con la matrice trans-disciplinare del suo pensiero Kojève pone in questo scritto la sua «negoziazione»⁴³⁹ tra filosofia e politica mentre per secoli i due campi sono stati considerati come apparentemente opposti.

Su questo punto occorre fare alcune considerazioni.

⁴³⁷ A. Kojève, *La nozione di autorità*, cit., p. 13.

⁴³⁸ M. Filoni, *Il libero gioco del negoziatore*, in A. Kojève, *La nozione di autorità*, cit., pp. 131-132.

⁴³⁹ Ibi., p. 135.

Credo che l'inserimento di Kojève nel dibattito contemporaneo per quanto concerne le *teorie del riconoscimento* sia più fecondo oggi sul lato della filosofia politica che su quello della filosofia del diritto poiché quest'ultimo panorama è quasi interamente dominato dal paradigma del positivismo giuridico hard e soft.

In questo senso la relazione con l'idealismo tedesco si scandisce in una duplice modalità rispetto alla contemporaneità: da un lato, a buon diritto, diviene attuale nelle teorie del riconoscimento novecentesche declinate in chiave giuridica a causa della matrice hegeliana della loro dialettica; dall'altra può riapparire in seguito a un'interpretazione anti-metafisica di Kant e Hegel e a una rilettura della loro filosofia del diritto che li vedrebbe precursorsi ante-litteram del positivismo giuridico⁴⁴⁰ a causa della razionalità normativa dell'«imperativo categorico giuridico»⁴⁴¹ – corrispondente a quello che Kant definisce il « principio universale del diritto»⁴⁴² – e alla razionalità oggettiva della *Sittlichkeit* hegeliana intese, entrambe, come *teorie della normatività*.

Se quest'ultima indagine può fecondamente inserirsi nel dibattito giuridico in corso, la prima trova maggior fecondità nella riflessione politica contemporanea.

In quest'ottica si può certo dire che, secondo Kojève, l'uomo *lotta per il diritto*⁴⁴³ così come, seppur in un orizzonte post-hegeliano, *lotta per la politica*; il ciclo dell'hegelismo, infatti, a suo dire continua in Marx, Lenin e Stalin⁴⁴⁴.

Nel manoscritto autografo in russo dal titolo *Sofia: Filosofia e fenomenologia* Kojève annota che l'errore di Hegel fu che pensava di aver già raggiunto il sapere assoluto:

« Ma pur senza averlo raggiunto egli ha saputo giustamente (e definitivamente) determinarne il carattere. Si può dire che è solo da Hegel in poi che la filosofia sa a che cosa aspira e, in linea di principio, non potrà sbagliarsi allorché vedrà finalmente realizzato il suo scopo. Più precisamente, la filosofia hegeliana, ovvero il marxismo, il leninismo, lo stalinismo...

Ma dopo l'epoca di Marx, noi abbiamo indubitabilmente compreso che Hegel si è sbagliato al riguardo e che il processo storico ad oggi non è ancora terminato. Marx, pur avendo capito che il processo dialettico storico non era terminato né al tempo di Hegel, né al suo tempo, ha voluto

⁴⁴⁰ Per questa interpretazione e pista di ricerca cfr. J.-F. Kervégan, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Vrin, Paris 2015; J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris 2007; J.-F. Kervégan, *La rationalité normative: impulsions hégéliennes*, in *Raisons politiques* 2016/1 (N° 61), *La reconnaissance*, pp. 69-85; J.-F. Kervégan, *La place de la Phénoménologie de l'Esprit dans le "Système de la science" hégélien*, testo di conferenza, Pisa, Febbraio 2016 et D. Kirchner, *Sittlichkeit and Harmony: Hegel's Normative View of the Self*, in corso di pubblicazione.

⁴⁴¹ Cfr. J.-F. Kervégan, *La raison des normes. Essai sur Kant*, cit., p. 179.

⁴⁴² I. Kant, *MdS, Rechtslehre*, Einleitung, § C, AA VI, p. 230-231, trad. mia.

⁴⁴³ Cfr. A. Kojève, *Hegel, Marx et le christianisme*, in « Critique », 3-4, 1946, pp. 339-366.

⁴⁴⁴ Cfr. M. Filoni, *Il libero gioco del negoziatore*, in A. Kojève, *La nozione di autorità*, cit., pp. 135-143.

mantenere comunque l'idea della fine della storia. E comprendeva che il sapere definitivo e perfetto dell'uomo attraverso l'uomo non può essere raggiunto se non nello stadio finale del processo di sviluppo storico dell'uomo nella società comunista»⁴⁴⁵.

Se, infatti, nelle prime due sezioni dell'opera Kojève rende ragione della complessità del concetto di autorità e della sua istituzione concreta operando un parallelismo tra la figura del Padre e la scolastica, la figura del Signore ed Hegel, la figura del Capo e Aristotele, la figura del Giudice e Platone e attribuendo ad ogni momento rispettivamente le categorie temporali di passato, presente, futuro e eternità, la presenza delle appendici ha portato a una curiosa ricostruzione⁴⁴⁶ rispetto alle implicazioni personali di Kojève nella politica del tempo.

L'«Analisi della politica del Maresciallo» - prima appendice – riguarda, infatti, Pétain, a capo del governo collaborazionista di Vichy; la seconda propone una sorta di progetto per la « Rivoluzione nazionale » francese⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ A. Kojève, *Sofia: Filosofia e fenomenologia* (in russo), manoscritto autografo, 933 pp. (nel testo compaiono le seguenti date: introduzione: 25/10/1940 – 23/2/1941; parte I-II: 12/3/1941 – 8/6/1941), Papiers Alexandre Kojève, Bnf-Mss.

⁴⁴⁶ Cfr. M. Filoni, *Il libero gioco del negoziatore* in A. Kojève, *La nozione di autorità*, cit., pp. 133-143.

⁴⁴⁷ Commentando queste pagine Filoni scrive: « Se il testo non dà alcuna specifica indicazione di merito rispetto alla concreta realtà degli anni in cui è stato scritto (eccetto la considerazione che l'autorità, in quanto fenomeno umano, è sempre sociale e storica, e in questo senso quella di Capo risulta *storicamente* predominante in quanto guida « rivoluzionaria » dotata di un progetto « universale » : e qui fra parentesi viene fatto il nome di Stalin), le due appendici gettano su tutto il libro un'ombra inquietante. Perché Kojève, nel 1942 e quindi nel pieno della seconda guerra mondiale, con il governo di Vichy schierato a fianco delle truppe nazifasciste, scrive un'analisi di questo genere? Colpisce l'obiettività. Il ragionamento kojéviano è condotto sull'autorità di Capo rivestita da Pétain senza alcun accenno alle circostanze storiche: prima fra tutte, quella che vede tale autorità sottomessa a un'altra autorità di Capo, il Führer (inteso storicamente, nella persona di Hitler, cui Pétain è fedele alleato). È interessante notare come, proprio negli stessi anni, il padre gesuita Gaston Fessard (grande amico ed estimatore di Kojève, anch'egli suo allievo al seminario hegeliano) si proponga di studiare i medesimi meccanismi filosofico-politici, ma con risultati del tutto differenti. Nel suo *Journal de la conscience française 1940-1944*, Padre Fessard pone alcune questioni centrali: il governo di Vichy era legittimo? I francesi dovevano obbedire agli ordini di Pétain? Partendo da questioni teologiche, estese e approfondite in termini di diritto e filosofia, Fessard pone l'accento sulla legittimità del politico, non riconoscendola al maresciallo Pétain e al potere di Vichy. Anzi, di più: è proprio in relazione a Pétain che il gesuita foggia il concetto di « Principe-schiavo», al quale non viene riconosciuta alcuna legittimità né autorità. Perché è legittimo soltanto quel Principe o quel governo che, a capo di uno Stato, sappia individuare il « Bene comune » del popolo e abbia la forza necessaria per dirigere la volontà di tutti verso questo unico e solo scopo. Kojève appare estraneo a queste considerazioni. La sua logica imperturbabile sembra ignorare, superbamente, la storia con i suoi drammi. Del resto è questo il senso profondo dell'intero confronto con Leo Strauss a proposito della tirannide. Quel dibattito cercava la risposta a un'unica, vertiginosa domanda: di fronte all'impossibilità di agire politicamente senza rinunciare alla filosofia, il filosofo abbandona l'azione politica – ma ha le ragioni per farlo? La risposta, implicita, di Kojève è semplice: il filosofo non può e non deve abbandonare l'azione politica. Nessun ricorso

Per comprendere come Kojève si destreggi in quanto uomo e intellettuale nelle grandi vicende della storia a lui coeve e rispetto alle due ideologie contrapposte che caratterizzano il suo tempo bisogna tener presente il suo pensiero.

Secondo il filosofo russo, infatti, la fine della Storia è hegelianamente proclamata come il *lavoro del negativo* giunto al suo compimento, e cioè lo Stato universale e omogeneo, la Saggezza dell'uomo soddisfatto.

L'avverarsi di questo processo passa per il riconoscimento: la lotta a morte di puro prestigio nella quale si mette a rischio la propria vita animale porta l'uomo alla realizzazione di sé. L'uomo istituisce la sua realtà umana, sociale e politica perché vuole essere riconosciuto nella sua realtà e dignità umana, ed essere anche riconosciuto politicamente come Cittadino (*Bürger*) dello Stato.

Questo è il motivo per cui, commentando la *Fenomenologia* Kojève aveva sempre letto « Stalin » al posto di « Napoleone », come un « Alessandro del nostro mondo », un « Napoleone *industrializzato* », che poteva realizzare un impero mondiale *terreno*.

Con queste convinzioni Kojève si rivolgerà a Carl Schmitt affermando che Hegel aveva ragione rispetto al fatto che la storia fosse giunta alla fine dopo il Napoleone storico, mentre si aprivano le porte dello Stato universale e omogeneo⁴⁴⁸.

Correva dunque l'anno 1942, in esilio a Marsiglia: come leggere l'analisi politica dell'uomo Kojève nelle due appendici al testo sull'autorità?

Di certo Kojève non aveva guardato al governo di Vichy come una necessità storica in vista dello Stato universale e omogeneo. Sappiamo, invece, d'altro canto, che il motivo della fuga di Kojève, dalla sera alla mattina, a Marsiglia, nel giugno 1941 fu esattamente una lettera che aveva scritto a Stalin.

Kojève lottò attivamente contro il regime filonazista di Pétain partecipando alla Resistenza francese. A Parigi era entrato in contatto con Jean Cassou, uno dei primi resistenti. Era il membro 2131 di Combat, il gruppo di Cassou.

Proprio in questo periodo Kojève ospitava nel suo appartamento di Vanves un vecchio amico fotografo, Eugène Rubin (nome francesizzato di Evgenij Rejs, che a volte firmava i suoi lavori anche come Eugène Rays), anche lui di origini russe.

alla virtù o alla moralità, come propone Leo Strauss, potrà cambiare la realtà. Al contrario, Kojève vi contrappone l'« immoralità », perché è la storia a incaricarsi di « giudicare, attraverso la riuscita o il successo, le azioni degli uomini di Stato o dei tiranni ». Compresi i tiranni moderni ». Cfr. M. Filoni, *Il libero gioco del negoziatore*, cit., pp. 133-134. Cfr. anche G. Fessard, *Journal de la conscience française 1940-1944*, a cura di M. Sales, Prefazione di R. Rémond, Plon, Paris 2001.

⁴⁴⁸ Cfr. *Der Briefwechsel Kojève-Schmitt*, in *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, a cura di P. Tommissen, vol. VI, Duncker & Humblot, Berlin, 1998, p. 103 (trad. it. di C. Altini, *Carteggio*, in «Filosofia politica», 2, 2003, p. 189).

Rubin racconta che tra il 1940 e 1941 Kojève gli chiese diversi favori e, soprattutto, di custodire nel suo studio alcune valigie chiuse a chiave con il tacito accordo di non fargli particolari domande.

L'amico avvertiva sempre un « tono distaccato che mi faceva capire che dovevo farlo senza porgli domande, come una sorta di tacito accordo ».

Nel 1948, però, l'amico fotografo riceverà una lettera in cui Kojève gli svela il suo impegno politico militante e gli elenca tutti i servizi che Rubin stesso, a sua insaputa, ha reso alla Resistenza francese⁴⁴⁹.

Racconta, inoltre, che una sera Kojève aveva concluso il suo ragionamento con le parole: « Del resto è quello che dico nella mia lettera a Stalin ».

Di fronte alla richiesta di maggiori informazioni il filosofo aveva risposto che stava preparando (fino ad allora aveva steso soltanto poche centinaia di pagine) alcune analisi, qualche previsione e perfino un po' di consigli per il « padre dei popoli ». Più volte i due amici si erano intrattenuti dialogando sull'argomento e Rubin vedeva spesso Kojève intento a lavorare a questa lettera alla scrivania fino a quando la busta con la missiva fu consegnata al viceconsole dell'ambasciata sovietica di Parigi:

« Il tutto in gran segreto, poiché l'ambasciata era sorvegliata. Il viceconsole promise che sarebbe partita presto, con la prima valigia diplomatica per Mosca. Ma di lì a pochi giorni scoppiarono le ostilità fra la Germania nazista e la Russia sovietica. Kojève doveva lasciare Parigi, occupata dai tedeschi: se l'ambasciata russa non l'avesse bruciata (come molto probabilmente avvenne), la busta sarebbe potuta finire in mani naziste, con tutte le conseguenze del caso. Ora, Rubin asserisce di sapere che cosa contenesse il plico: un esemplare manoscritto, in russo, dell'*Introduzione alla lettura di Hegel*, con una lettera d'accompagnamento per Stalin. Il filosofo voleva infatti che il manoscritto fosse depositato presso l'Accademia delle Scienze del Paese di cui era originario. In realtà, però, non si trattava di quel manoscritto, bensì della copia di un altro, ritrovato di recente, dal titolo *Sofia: Filosofia e fenomenologia*. Redatto in russo, questo testo reca nell'ultima pagina la data dell'8 giugno 1941 »⁴⁵⁰.

⁴⁴⁹ Cfr. Evgenji Rejs, *Kozevnikov, kto vy?*, Russkij Put', Moskva, 2000.

⁴⁵⁰ M. Filoni, *Il libero gioco del negoziatore*, in A. Kojève, *La nozione di autorità*, cit., p. 137. Le vicende del manoscritto vanno ricostruite con precisione: nelle carte dell'archivio del filosofo non compariva che lo schema dell'opera e l'ultima pagina del manoscritto. La parte mancante è stata scoperta solo di recente in un armadio della Bibliothèque Nationale di Parigi; cfr. A. Kojève, *Sofia: Filosofia e fenomenologia* (in russo), manoscritto autografo, 933 pp., cit. Kojève aveva indirizzato a Stalin una copia del suo testo, mentre aveva affidato il manoscritto originale a Georges Bataille, che lavorava nella biblioteca parigina e che avrebbe potuto facilmente nascondere le quasi mille pagine del lavoro. Lo stesso Bataille, quando nell'agosto 1945 Adorno gli chiese le *Tesi sulla filosofia della storia* di Walter Benjamin per pubblicarle, scrisse una lettera a Jean Bruno, suo collega bibliotecario: « Fra le carte che ho lasciato in biblioteca, ci sono due manoscritti: uno in russo, di Kojève, in una grande cartella di tela; l'altro in tedesco, di Walter Benjamin che serviranno a una pubblicazione delle sue opere postume. Forse sono nel mio armadio? In questo caso le invierò la chiave per posta », cfr. G. Bataille, *Choix des lettres. 1917-1962*, a cura di M. Surya, Gallimard, Paris 1997, p. 242.

Il testo che Kojève avrebbe voluto inviare a Stalin era una rielaborazione delle sue lezioni su Hegel ma, coerentemente a quanto assunto precedentemente, con conclusioni differenti: il filosofo russo afferma qui infatti esplicitamente che la soddisfazione di una società post-storica è finalmente realizzata solo nella società comunista.

Rispetto a questo inedito assume dei tratti quasi inquietanti il frammento giovanile del *Diario* di Kojève redatto poco dopo la rivoluzione d'ottobre del 1917 dove manifestava l'autocoscienza e il desiderio di collocarsi come correlativo filosofico al bolscevismo in politica.

A quel tempo troviamo un punto di domanda accanto all'ipotesi di chi potesse incarnare questo ideale politico: nel 1941-1942 Kojève aveva trovato la sua risposta?

Indubbiamente alla luce di quanto scrisse a Stalin diviene ancora più complesso provare a spiegare e/o interpretare il testo sull'autorità e le sue due appendici.

Ciò che risulta evidente dalla ricostruzione delle vicende dell'uomo Kojève è la sua arte di negoziatore⁴⁵¹ che manifestò sia come militante della Resistenza sia nelle relazioni con i funzionari del governo Pétain.

Un aneddoto istruttivo aiuta a rendere intelligibile la posta in gioco:

« È in questa chiave, allora, che è possibile provare a interpretare le due appendici al testo sull'autorità. A Kojève interessava praticare la mediazione necessaria al raggiungimento di uno scopo. Quando si preparava per le più importanti riunioni internazionali, era solito scrivere ben tre differenti versioni della stessa nota sul medesimo soggetto. Una in chiave marxista, una in chiave tomista, e l'ultima da mostrare al suo capo. A seconda dell'interlocutore e della piega che prendeva la situazione, egli usava a piacimento una delle tre versioni »⁴⁵².

È Kojève stesso, infine, a svelarci l'essenza della sua arte di libero negoziatore, allo stesso tempo uomo politico e filosofo, in una lettera del 1950 indirizzata a Leo Strauss:

« L'agire storico porta necessariamente a un determinato risultato (quindi: deduzione), ma le vie che portano a questo risultato sono diverse (tutte le strade portano a Roma!). La scelta tra queste vie è *libera*, e questa scelta determina il contenuto dei discorsi sull'agire e il *senso* del risultato. In altre parole: *materialiter* la storia è unica, ma la storia parlata può essere molto varia, in funzione della libera scelta di come agire. Ad esempio: se gli occidentali restano capitalisti (vale a dire anche nazionalisti), saranno sconfitti dalla Russia, e in *questo* modo si realizzerà lo Stato finale. Se invece "integrano" le loro economie e politiche (stanno per farlo); allora sono loro che possono *sconfiggere* la Russia. E *così* si

⁴⁵¹ Talento che gli valse una brillante carriera come alto-funzionario dello Stato francese dopo la Seconda guerra mondiale.

⁴⁵² M. Filoni, *Il libero gioco del negoziatore*, in A. Kojève, *La nozione di autorità*, cit., pp. 140-141.

perviene allo Stato finale (allo stesso *Stato universale e omogeneo*). Ma nel primo caso se ne parlerà “alla russa” (con Lysenko, ecc.), nel secondo caso “all’europea”⁴⁵³.

Alla luce di questa pre-comprensione Kojève avanza la sua analisi secondo la quale nel corso della storia sono state proposte *quattro teorie* distinte (essenzialmente differenti e irriducibili) dell’Autorità:

- 1) La teoria teologica o teocratica: l’Autorità primaria e assoluta appartiene a Dio; tutte le altre autorità (relative) ne sono derivate. (Questa teoria è stata elaborata soprattutto dagli scolastici, ma vi si richiamano anche i sostenitori della monarchia «legittima», cioè ereditaria);
- 2) La teoria di Platone: l’Autorità («giusta» o «legittima») si fonda su ed emana dalla «Giustizia» o «equità». Ogni «Autorità» che abbia un carattere diverso è soltanto una pseudo-autorità, la quale in realtà non è nient’altro che la *forza* (più o meno «bruta»);
- 3) La teoria di Aristotele, che giustifica l’Autorità con la Saggiezza, con il Sapere, con la possibilità di *prevedere*, di trascendere il presente immediato;
- 4) La teoria di Hegel, che riduce il rapporto dell’Autorità a quello del Signore e del Servo (del Vincitore e del Vinto), dove il primo è stato disposto a rischiare la vita per farsi «riconoscere», mentre il secondo ha preferito la sottomissione piuttosto che la morte⁴⁵⁴.

Emerge come la teoria del riconoscimento sia centrale per la riflessione politica di Kojève e sia strettamente legata alla sfera giuridica.

L’analisi dell’Autorità che Kojève adopera in Platone fondandola sulla Giustizia, infatti, risulta, a mio avviso, un’antecedente importante rispetto alle tesi dell’*Esquisse d’une phénoménologie du droit*.

A dire di Kojève, tuttavia, solo la teoria di Hegel ha avuto una elaborazione filosofica completa che può svilupparsi sia sul piano della descrizione fenomenologica sia su quello dell’analisi metafisica e ontologica. Le altre tre teorie, invece, non avrebbero per Kojève oltrepassato il livello della fenomenologia e non sono comunque considerate complete nemmeno in questo ambito:

« E bisogna dire che la teoria di Hegel non è mai stata capita davvero e venne dimenticata molto rapidamente. Anche il più importante erede di Hegel – Marx – ha completamente trascurato il problema dell’Autorità »⁴⁵⁵.

In quest’ottica sembra che Kojève oltre a voler incarnare il ruolo del filosofo-consigliere di Stalin voglia in qualche modo sostituirsi a Marx per rendere ragione della concretezza politica dell’hegelismo post-storico e della verità del suo destino e della sua attualizzazione in Russia.

⁴⁵³ L. Strauss – A. Kojève, *Sulla tirannide*, cit., p. 278.

⁴⁵⁴ A. Kojève, *La nozione di autorità*, cit., pp. 13-14.

⁴⁵⁵ Ibi., p. 14.

Ai posteri l'ardua sentenza.

Ci basti annotare che nell'ultima pagina della seconda sessione del saggio Kojève si congeda così:

« Anziché proseguire le nostre deduzioni generali, studiamo brevemente – in appendice – un caso concreto di Autorità politica: l'Autorità esistente in Francia nel 1942»⁴⁵⁶.

Seguono, quindi, le *Analisi dell'autorità del Maresciallo*⁴⁵⁷ e le *Considerazioni sulla rivoluzione nazionale* firmate «A. Kojevnikoff. Marsiglia, 16 maggio 1942»⁴⁵⁸.

Pétain rappresenterebbe agli occhi di Kojève il prototipo dell'*Autorità di tipo « Signore »* poiché la propaganda l'ha presentato al popolo come «il vincitore di Verdun». Grazie a questa Autorità il Maresciallo può agire contando sul consenso pur senza motivare i suoi atti. L'élite della nazione, tuttavia, conosceva anche l'aspetto politico della sua attività di militare, ovvero la sua capacità di *prevedere* gli eventi e per questo poté contare anche sull'*Autorità del Capo*, alla quale Pétain si appella quando ripete: «Vi guido, seguitemi!».

Inoltre, la sua età avanzata, l'aver già raggiunto l'apice della gloria e la sua espressione intrisa di nobiltà - « Ho donato la mia persona alla Francia » - hanno contribuito, in base all'analisi di Kojève, a conferirgli anche l'*Autorità di Giudice* disinteressato, imparziale, oggettivo, cioè giusto, equo, onesto. Infine l'essenza francese reale e apparente del Maresciallo, insieme alla sua età hanno fatto in modo che la sua persona diventasse un supporto individuale all'*Autorità di Padre*:

« È questa Autorità di Padre che il Maresciallo (e talvolta la propaganda) manifesta con il suo tono e il suo atteggiamento «paterno». E questa autorità di Padre dà al popolo la certezza che, seguendo il Maresciallo in quanto Capo, fidandosi ciecamente di lui come un Signore, accettandolo come un Giudice, non si tradiranno non solo gli interessi immediati del presente e le prospettive dell'avvenire, ma anche la tradizione del passato.

Si può dire, quindi, che nel 1940 c'è stata una genesi spontanea (non manifestata da un «voto di fiducia») di Autorità politica *totale*, poiché il Maresciallo funge da «supporto» (individuale) a tutti i quattro tipi «puri» di Autorità (sotto una forma politica)⁴⁵⁹.

In seguito al suo esercizio, invece, questa *Autorità politica totale* è venuta meno ed è destinata ad estiguersi sempre più per quanto concerne il potere militare e quindi l'Autorità del Signore; è stata mantenuta per quanto riguarda l'Autorità del Padre; si è indebolita limitatamente all'Autorità del Giudice, mentre sembra che sia l'Autorità del Capo a dover fungere da base all'Autorità politica

⁴⁵⁶ *Ibi.*, p. 113.

⁴⁵⁷ Pétain, che fu a capo del governo collaborazionista di Vichy dal 1940 al 1944.

⁴⁵⁸ *Ibi.*, p. 128.

⁴⁵⁹ *Ibi.*, p. 117.

totale del Maresciallo dopo il suo esercizio e a dover quindi prevalere nella sua Autorità governativa.

Ciò che Kojève, però, rimprovera a Pétain è la mancanza di un *programma politico* in grado di mantenere e rendere definitivamente effettiva la sua Autorità di Capo:

« Un Capo non può restare Capo indefinitamente senza formulare un « progetto » ben definito, un « programma » elaborato, che propongano la trasformazione del presente in vista di un determinato avvenire. Ora, va detto che fino a oggi il Maresciallo non ha ancora formulato un « programma politico» veramente degno di questo nome (e degno dell’Autorità di cui beneficia ancora oggi). Lungi dal rafforzare l’Autorità del Capo, la sua attività, priva di un programma nazionale *noto* (e che di conseguenza ha un carattere puramente « opportunist»), mette questa Autorità a dura prova. Certo, il « topos », il «luogo logico» per un tale «programma», esiste già e si chiama «Rivoluzione nazionale». Ma bisogna confessare che questo «luogo» è ancora vuoto»⁴⁶⁰.

Di conseguenza Kojève afferma che la sua analisi dell’Autorità del Maresciallo porta alla seguente conclusione:

- 1) La Rivoluzione nazionale ha bisogno dell’Autorità del Maresciallo per poter *nascere* e realizzarsi: soltanto un «programma» sostenuto dalla quadruplici Autorità del Maresciallo ha qualche possibilità di essere accettato dalla nazione (se non altro come programma);
- 2) L’Autorità del Maresciallo ha bisogno della Rivoluzione nazionale (se non altro sotto forma di un programma costruttivo definitivo, cioè di un’idea politica) per potersi *mantenere* senza subire alterazioni⁴⁶¹.

Termina infine con delle pagine sulla relazione tra l’idea e la sua concreta realizzazione storico-politica che sembrano un’incarnazione della sua concezione dell’hegelismo post-storico:

« Va detto che nel maggio 1942 la Francia non ha ancora un’*idea* rivoluzionaria, nonostante accetti il « *topos* » della Rivoluzione nazionale. In genere ci si lamenta del fatto che la Rivoluzione nazionale non è ancora *realizzata* o compiuta. Ma una Rivoluzione non è mai *realizzata*. Nella misura in cui qualcosa si *realizza*, smette di essere *rivoluzionario*. La Rivoluzione è sempre qualcosa che *si sta* realizzando, che è in *via di divenire*. E ciò che si sta realizzando attraverso l’azione negatrice del dato è precisamente l’*idea* rivoluzionaria. Bisogna quindi «lamentarsi» dell’assenza non di una nuova *realtà* politica, ma di un’*idea* rivoluzionaria. Ed è dall’elaborazione di questa *idea* che bisogna cominciare»⁴⁶².

⁴⁶⁰ *Ibi.*, p. 120.

⁴⁶¹ *Ibi.*, pp. 120-121.

⁴⁶² *Ibi.*, p. 123.

Allo stesso tempo, però, dichiara di non avere la minima pretesa di proporre un'*idea* rivoluzionaria (nazionale) alla Francia del 1942 e si limita a una considerazione del tutto generale e di ordine metodologico.

Si tratterebbe, allora, di presentare alla nazione *forme* politiche dalla sembianza rivoluzionaria attribuendo loro un contenuto *inoffensivo*.

L'arte dell'intelligenza nel libero gioco di un negoziatore apprende infatti che qualora ci si trovi di fronte a una nazione disposta ad abbandonare un presente determinato da un passato immediato, e pronta a collaborare alla realizzazione di un presente che deve costruire un futuro diverso da quello che sarebbe senza l'intervento dell'azione negatrice è meglio *sfruttare* la situazione anche in assenza di un programma preciso e definito:

« Una *situazione* rivoluzionaria non può mantenersi se non a condizione di diventare un'*azione* rivoluzionaria. Quest'ultima non è altro che il processo di realizzazione dell'*idea* rivoluzionaria. Senza *idea*, non c'è azione rivoluzionaria propriamente detta, ovvero non c'è *creazione* di una *realtà* politica veramente nuova. Ma un *simulacro* di idea può generare un *simulacro* di azione rivoluzionaria, e questa attività pseudo-rivoluzionaria può contribuire a mantenere (per un certo periodo) la *situazione* rivoluzionaria (senza la quale nessuna vera *azione* rivoluzionaria è possibile). Per non ricadere nell'«inerzia» (cioè nel « prolungamento automatico» del passato immediato attraverso il presente nell'avvenire), la nazione deve perlomeno avere l'*impressione* di agire in funzione di un'*idea* rivoluzionaria. E la presenza del *simulacro* dell'*idea* deve produrre questa *impressione*.

Un «simulacro» conserva la «forma» cambiandone o eliminandone il «contenuto» »⁴⁶³.

⁴⁶³ Ibi., p. 124.

VI. SULLA TIRANNIDE

« Le nom de tyrannie ne signifie rien de plus, ni riens de moins, que celui de souveraineté (que celle-ci réside en un seul ou en plusieurs), hormis le fait que ceux qui usent de la première expression sont, en principe, irrités envers ceux qu'ils nomment tyrans».

Thomas Hobbes

« I wish you a speedy and complete recovery, and I hope it will be given to us to see each other alone or else in good company. The possible localities of such a meeting, if any, are in your opinion, if it has not changed, restricted to a certain part of the surface of the earth. I am more open minded in this respect».

Leo Strauss

« Yes, you are right, we must surely have thought about the same things. And I am sure we fully agree that in this situation, philosophy – if not “consoling” – is nevertheless as reliable and satisfying as ever ».

Alexandre Kojève

Abbiamo osservato che in Kojève si dà un legame tra il politico e il giuridico per quel concerne la nozione d'autorità (Autorità del Giudice e Autorità del Capo) e che l'analisi di questa nozione deve precedere ogni trattazione sul tema dello Stato. La scrittura dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), inoltre, ha seguito di un anno quella de *La notion de l'autorité* (1942), mentre la riflessione su *Tyrannie et Sagesse* risale al 1950 ed è frutto del dibattito scaturito dall'opera di Leo Strauss "*On Tyranny*" (1948)⁴⁶⁴.

Un inteso scambio epistolare ha inoltre accompagnato il filosofo tedesco naturalizzato statunitense e Kojève dal 1932 al 1965⁴⁶⁵.

Già nell'ultima sezione dell'*Esquisse* si può rinvenire la genesi della concezione di “tirannide” – intesa come potere illegittimo e Autorità illegittima nella quadruplica determinazione kojèviana – laddove il filosofo russo si dedica a tematizzare le caratteristiche dell'«Impostura del Terzo»

⁴⁶⁴ Cfr. nota 432.

⁴⁶⁵ Cfr. *Correspondance avec Alexandre Kojève* (1932-1965) in Strauss-Kojève, *De la tyrannie*, cit., pp. 251-371.

all'interno del suo sistema politico-giuridico e, nelle ultime pagine del saggio, all'interno della trattazione del concetto di Stato universale e omogeneo.

Mi pare infatti che la tematica precedentemente abbozzata dell'« Impostura del Terzo » sia un punto chiave che consente un collegamento inter-testuale tra l'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*, la *Notion de l'autorité e Tyrannie et Sagesse* per quanto concerne il tema della tirannide e dell'autorità. Analogamente l'esame del *diritto delle obbligazioni* tratteggiato sul terminare delle *Linee di una fenomenologia del diritto* diviene il luogo primigenio del delinearsi di una Teoria kojèviana dello Stato in miniatura.

C'è dunque un legame tra l'«autenticità del Terzo» e la legittimità dell'Autorità del Giudice: il Terzo sul piano giuridico e il Giudice autorevole su quello dell'analisi politica del concetto di Autorità, infatti, devono avere per Kojève le stesse caratteristiche di giustizia, disinteresse e imparzialità.

L'impostura del Terzo, il fatto cioè che costui agisca non in nome dello Stato, come funzionario o come cittadino, ma come «soggetto privato», implica allora l'illegittimità dell'Autorità di Giudice e dell'Autorità di Capo.

Ecco dunque il punto di giuntura teorico tra l'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*, la *Notion de l'autorité* e la riflessione sulla *Tirannide*.

Scriveva, infatti, Kojève nella terza sessione dell'opera consacrata al diritto:

« Ma se il diritto (in atto) è statualizzato, quando cioè il Terzo viene imposto alle parti dallo Stato e rappresenta quest'ultimo nella qualità di funzionario (propriamente detto o nel senso che il suo intervento è sanzionato dallo Stato), allora si pone il problema che si pone per i funzionari non giuridici nel diritto pubblico e più precisamente nel diritto amministrativo. In questo senso, la legge processuale fa quindi parte di quest'ultimo (e ne forma un capitolo speciale). La legge processuale, quindi, è diritto. Essa permette di constatare l'autenticità del Terzo. Infatti, se il Terzo agisce in difformità da questa legge, è per definizione un impostore: nella sua funzione di Terzo, agisce in realtà da « soggetto privato ». Lo Stato interviene quindi come Terzo nei rapporti tra il « Terzo » impostore e i « giustiziabili » e « cassa » il suo giudizio, annulla cioè il suo intervento, che va considerato *giuridicamente* illegale. (...) Il diritto processuale, pertanto, è diritto solo nella misura in cui permette di verificare l'impostura del Terzo. (...) Questo diritto, se così si vuol dire, è la garanzia dell'imparzialità e del disinteresse del Terzo – cioè della sua identità dello Stato. (...) Lo Stato deve allora vedere se il Terzo ha veramente agito da Terzo o no»⁴⁶⁶.

Si comprende meglio, allora, perché Kojève scrivesse che l'analisi della nozione d'autorità dovesse precedere qualsiasi riflessione sullo Stato e perché l'istituzione della figura dell'Autorità del Giudice possa essere considerata il primo nucleo teorico dell'*Esquisse*.

⁴⁶⁶ Cfr. A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., p. 379.

Proprio a partire dalle ultime pagine di quest'opera, inoltre, Kojève comincia a delineare i tratti principali dello *Stato universale e omogeneo*.

Prendendo in esame la seconda parte del diritto della società economica, e cioè il *diritto delle obbligazioni*, o, se si vuole, dello scambio delle proprietà, Kojève giunge fino alla presentazione dell' «Impero socialista».

All'esordio del § 69 per cominciare ricorda che non esiste diritto se non quando ci sia l'intervento di un Terzo in un'interazione sociale e precisa che le interazioni tra gli esseri umani alle quali può applicarsi il diritto delle obbligazioni (contratti e delitti) non hanno in se stesse alcun carattere giuridico: « Sono interazioni sociali, cioè economiche, che *possono* divenire rapporti giuridici tra soggetti di diritto, ma che possono anche restare al di fuori dell'ambito del diritto »⁴⁶⁷.

Mi sembra interessante, allora, ricostruire l'ordine del discorso tramite cui Kojève da questa affermazione arriva ad argomentare a favore dell'Impero socialista.

Partendo dal diritto delle obbligazioni ritorna sul tema della lotta antropogena per il riconoscimento invitando a, cito, «(cfr. la seconda sezione)»⁴⁶⁸ per poi presentare una breve delucidazione sul concetto di lavoro e approdare al § 70 alla società economica e all'Impero socialista.

Scriva Kojève ancora al § 69:

« Il diritto delle obbligazioni propriamente detto fa parte del diritto della società economica. Ciò significa che l'obbligazione stessa ha un carattere economico (...). Non esiste quindi obbligazione (contrattuale o *ex delicto*) che nel caso in cui ci sia una interazione sociale (economica) tra membri specifici della società economica, considerati sì in quanto membri, ma nella specificità del loro *hic et nunc*. Ciò significa che un'obbligazione non può avere luogo che tra proprietari che agiscano in quanto tali. Il diritto delle obbligazioni implica e presuppone il diritto della proprietà. L'obbligazione non obbliga l'obbligato che in quanto è proprietario. Le nozioni di proprietario e di proprietà devono peraltro essere assunte in questo contesto in senso molto lato »⁴⁶⁹.

Poco più oltre, a differenza degli altri paragrafi sulla classificazione di alcuni tipi di fenomeni giuridici, fa un riferimento netto alla lotta antropogena per il riconoscimento:

« In ultima analisi, il fenomeno umano in generale, e di conseguenza il fenomeno giuridico, risale alla « prima » lotta antropogena per il riconoscimento (cfr. la seconda sezione). Questa lotta corrisponde, se si vuole, alla prima « obbligazione », o più esattamente al primo « contratto ». L'uomo che ingaggia una lotta mette in pericolo la vita del suo avversario, ma con ciò stesso mette anche in pericolo la propria. È questa *eguaglianza* delle condizioni che realizza e

⁴⁶⁷ Ibi., p. 491.

⁴⁶⁸ Ibi., p. 498.

⁴⁶⁹ Ibi., p. 496.

rivela la dimensione della giustizia, l'aspetto giuridico della lotta e dell'antropogenesi in generale, cioè dell'esistenza specificamente umana in se stessa »⁴⁷⁰.

Di qui risulta, allora, facile declinare il medesimo argomento sul piano del lavoro:

« La proprietà fondata sul lavoro è l'utile equivalente all'onere costruito dallo sforzo che l'ha prodotta. Lavorare, porre in essere uno sforzo, significa quindi costituirsi un « credito ». Se A ha lavorato per B, la loro situazione non può divenire equivalente se non quando B fornisce ad A una proprietà equivalente agli sforzi di A: in fin dei conti una somma determinata di danaro. Si può quindi vedere nel lavoro posto in essere una delle fonti principali e dirette dell'obbligazione, cioè del contratto. (...) In generale, l'obbligazione contrattuale è giuridicamente valida (non « nulla ») solo se c'è equivalenza tra le obbligazioni degli obbligati»⁴⁷¹.

Non è possibile per Kojève analizzare in questa sede tutte le diverse possibilità di sintesi del diritto della società economica e in particolare del diritto delle obbligazioni. Si limita, quindi, a dire qualcosa del *diritto economico «assoluto»*, cioè del diritto della società economica dello Stato universale ed omogeneo.

Scrive Kojève:

« La società economica è una società di proprietari, che entrano in interazione in quanto proprietari. Se quindi nello Stato universale ed omogeneo, cioè nell'Impero socialista, non ci saranno più proprietari, non ci sarà nemmeno una società economica distinta dallo Stato (o dalla società politica) e di conseguenza non ci sarà il diritto della società economica, in particolare il diritto della proprietà e delle obbligazioni»⁴⁷² »⁴⁷³.

Secondo il filosofo russo l'attività dello Stato universale omogeneo si ridurrà, alla fine, a una attività giuridica. Esso esplicherà la funzione di Terzo giuridico.

Così facendo Kojève delinea la struttura di quello che ha da essere uno «Stato-Giudice».

In ogni caso:

« L'Impero socialista ammette l'esistenza di una società economica e di un diritto (privato) – civile e penale – di questa società, diritto esistente in atto, cioè sanzionato dallo Stato che agisce come Terzo. E questo diritto socialista della società economica si dividerà in diritto della proprietà e in diritto delle obbligazioni»⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ Ibi., p. 498.

⁴⁷¹ Ibi., p. 502.

⁴⁷² Se si conserverà la famiglia, ci sarà il diritto civile, se non altro quello della società familiare. (Nota di Kojève).

⁴⁷³ Ibi., p. 513.

⁴⁷⁴ Ibi., p. 518.

Resta, quindi, da vedere se, in ultima istanza, la società (e lo Stato) dell'Impero socialista si fondi su di « contratto (convenzione) sociale » o su di uno «statuto».

In realtà, come Kojève ben argomenta⁴⁷⁵, nel caso dello Stato universale omogeneo il contratto è statuario e lo statuto contrattuale o convenzionale, poiché l'essere è funzione e la funzione è essere. Così per Kojève si attualizza l'umanità in una supposta forma di hegelismo post-storico: infatti « l'essere vero dell'uomo è la sua azione» (Hegel) e l'azione dell'uomo esiste realmente in atto, e si rivela, in quanto essere umano, non naturale, culturale, storico»⁴⁷⁶.

Nell'ultima pagina dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* Kojève, allora, delinea il suo ritratto dell'Impero socialista, altrimenti detto, Stato universale omogeneo:

« L'evoluzione della storia va quindi dalla convenzione allo statuto e quindi alla loro sintesi « socialista » nel e con lo Stato universale e omogeneo. Le prime società e i primi Stati sono nati da convenzioni: è una convenzione che crea il primo collettivo che si oppone a un nemico comune e che riconosce l'autorità (politica) di governante di uno dei suoi membri (o di un gruppo di suoi membri). Ma questo Stato convenzionale è limitato, ha un nemico esterno, un mondo che non coincide con esso. E non è omogeneo, dato che in esso un gruppo politico esclusivo di governanti si oppone a un gruppo politico escluso di governanti. Ora, per la sua stessa essenza, lo Stato aspira all'universalità e all'omogeneità. (...) Ma quando lo statuto sarà quello di tutti e quando tutti lo accetteranno liberamente, non ci sarà più alcun cambiamento possibile. E questo statuto infinitamente « statuario », nel suo carattere immutabile e universale, sarà anche infinitamente « convenzionale », dato che « soddisferà » coloro cui si applicherà, sì che costoro non lo subiranno, ma lo creeranno e lo conserveranno volontariamente, nelle e con le loro azioni, che sono il loro stesso essere. Ereditario come ogni autentico statuto, esso troverà un libero consenso come ogni autentica costituzione. La dialettica dello statuto e della convenzione (del contratto) giungerà quindi alla fine della storia, con lo Stato universale ed omogeneo, a una sintesi definitiva, nella quale l'essere statuario si identificherà con un'azione convenzionale e in cui la convenzione attiva si solidificherà in uno statuto realmente esistente in atto nella sua identità con se stesso»⁴⁷⁷.

In questo senso diviene pienamente intelligibile perché per Kojève l'analisi della nozione di Autorità debba precedere qualsiasi teoria sullo Stato e perché abbia attribuito un'importanza determinante a quella che ha definito l'Autorità di Giudice.

A mio avviso questa prospettiva renderebbe interessante anche il programma di una rilettura dello spirito oggettivo dell'Hegel della filosofia del diritto in chiave marxista.

Per completare la nostra indagine, tuttavia, dopo la presentazione del pensiero di Kojève sull'autorità, sulla filosofia del diritto e sulla teoria dello Stato dobbiamo calarci invece nelle pagine dedicate al fenomeno della Tirannide e al dibattito a lungo intrattenuto con Leo Strauss a partire dall'analisi dello *Ierone*.

⁴⁷⁵ *Ibi.*, pp. 520-522.

⁴⁷⁶ *Ibi.*, p. 522.

⁴⁷⁷ *Ibi.*, pp. 522-523.

Lo Ierone di Senofonte è un opuscolo politico in greco antico. L'opera, a metà tra il genere encomiastico e la trattatistica politica, è strutturata in forma di dialogo fra il tiranno di Siracusa Gerone I e il poeta Simonide, che era stato suo ospite nel 476 a.C.

Ierone acconsente alla richiesta del suo ospite di illustrargli le differenze tra la vita di un privato cittadino e quella di un monarca assoluto, finendo per accreditare alla tirannide – prima valutata negativamente – una possibile positività nel momento in cui il tiranno svolga il proprio ruolo senza commettere ingiustizie e per il Bene dello Stato, ovvero considerando « *sua* famiglia la patria, *suoi* compagni i cittadini, *suoi* figli gli amici, i *suoi* figli come se fossero la *sua* stessa vita»⁴⁷⁸.

Sappiamo che Senofonte certamente non credeva alla democrazia, ma non poteva non porsi il problema del “tiranno”, ovvero di chi giungeva al potere con la violenza, violando tutte le regole e le procedure stabilite dalla legge.

Il problema, tuttavia, non era per Senofonte il rapporto tra monarchia e tirannide quanto, piuttosto, la funzione del potere e la linea di demarcazione tra buon governo e oppressione, oltrepassata la quale il *tyrannus* si trasforma in despota.

Il melanconico Ierone, oppresso dal peso delle ingiustizie cui è costretto a causa del suo potere tirannico, attraverso la maieutica del dialogo con Simonide riuscirà, tuttavia, a recuperare una visione più positiva su se stesso e sul suo ruolo arrivando a possedere il bene più prezioso al mondo: « la felicità senza invidia »⁴⁷⁹.

Senofonte, per primo, mette a fuoco, drammatizzandola, la polarità tra “tiranno” e “buon principe”. L'uno prigioniero del proprio potere illegittimo e delle proprie nefandezze, odiato e temuto e per questo – qui troviamo l'argomento cardine del filosofo russo – solo, insicuro e infelice: “non riconosciuto” potremmo dire in termini kojèviani.

L'altro, specularmente, virtuoso, amato, potenzialmente felice e riconosciuto da tutti o, per lo meno, dalla maggioranza.

È l'esercizio delle *virtutes*, infatti, l'unico antidoto di cui il principe dispone contro la bestialità tirannica per assicurarsi l'amore dei sudditi, la sicurezza personale e quella dello Stato.

⁴⁷⁸ La traduzione francese dello Ierone, come segnalato in precedenza, è quella inserita nel volume voluto da Kojève affinché contenesse insieme il testo di Senofonte e i testi suoi e di Strauss. Si tratta dunque della traduzione dello *Ierone* di Senofonte dovuta a Pierleoni e rivista da J. Luccioni per l'edizione francese. Quest'ultima è stata rivista da A. Enegrén che l'ha resa coerente con le citazioni che Leo Strauss ne fa nel suo commento. La traduzione italiana citata invece è quella a cura di G. Tedeschi, in *Senofonte, Ierone*, con una nota di L. Canfora, testo greco a fronte, traduzione latina di Erasmo da Rotterdam, Sellerio, Palermo 1991, p. 87. Cfr. anche Senofonte, *Ierone o della tirannide*, Introduzione, traduzione e commento di F. Zuolo, Roma, Carocci ed., 2012.

⁴⁷⁹ *Ibi.*, p. 87.

Il tema della bestialità tirannica e quello della paura dei sudditi che vedono minacciato il bene più prezioso, ovvero quello dell'autoconservazione e della sicurezza della vita, ha un sapore hobbesiano; porta inevitabilmente i nostri autori a un confronto tra lo *Ierone* e il *Leviatano* e contribuisce non poco all'attualizzazione del dibattito inerente la matrice della dialettica del riconoscimento e dell'antropogenesi del desiderio ripensata a partire da Hobbes ed Hegel e declinata sul piano filosofico-politico.

Rispetto al tema della *legge*, invece, è interessante analizzare un paragrafo che Leo Strauss nella traduzione francese del volume collettaneo del suo *De la tyrannie* dedica a « La piété et la loi »⁴⁸⁰.

Esordisce Strauss:

« Après avoir conseillé aux gouvernements démocratiques d'Athènes comment ils pourraient éviter l'obligation où ils se trouvaient d'agir injustement, Xénophon leur rappelle ce que ses conseils, comme tous les conseils humains, ont de limité en leur recommandant en outre de demander aux dieux de Dodone et de Delphes si les réformes qu'il a préconisées seraient salutaires à la cité, dès leur application et dans l'avenir. Cependant, l'approbation divine ne serait pas encore suffisante; il donne aux Athéniens la recommandation ultime, au caso où les dieux approuveraient ses propositions, de leur demander auquel d'entre eux ils doivent sacrifier pour s'assurer le succès. Il semble que l'approbation et l'assistance divine étaient indispensables pour une action politique salutaire. Celui qui veut interpréter le *Hiéron* doit être particulièrement attentif à ces remarques, en raison de la place qu'elles occupent dans le *Corpus Xenophonteum*, car elles sont placées à la fin des *Revenus*⁴⁸¹. Néanmoins, leur signification ne peut surprendre aucun lecteur de Xénophon: de pieux sentiments s'expriment avec plus ou moins de force dans tous ceux de ses écrits où il parle en son propre nom ou au nom de Socrate »⁴⁸².

Secondo Strauss uno dei tratti più sorprendenti dello *Ierone*, ovvero dell'unica opera dove Senofonte non parla in prima persona, è il silenzio estremo che l'autore osserva sul tema della pietà. In particolare quando enumera le diverse virtù sarebbe quasi costretto a citarla, ma sceglie il silenzio.

Si potrebbe obiettare che è il tema stesso dell'opera a implicarlo poiché il potere tirannico è per antonomasia usurpatore. Sappiamo, però, da Aristotele che la pietà è tanto più necessaria quanto più è in gioco il mantenimento di tale potere.

Il ragionamento e l'interpretazione di Strauss diviene su questo punto sottile e funzionale a una reintroduzione della nozione di *natura*: punto teorico che segnerà un'assoluta distanza tra lui e

⁴⁸⁰ Cfr. L. Strauss - A. Kojève, *De la tyrannie*, cit., § VII La piété et la loi, pp. 143-146.

⁴⁸¹ Cfr. Senofonte, *De vectigalibus*, 6, 2-3.

⁴⁸² Cfr. L. Strauss - A. Kojève, *De la tyrannie*, cit., p. 143.

Kojève, per il quale il soggetto di *desiderio e legge* è quello umanizzato e dunque non-naturale ma culturale e storico; posteriore alla “prima” lotta per il riconoscimento.

Secondo Strauss, a partire da Senofonte, la tirannia è, in ogni caso, un potere senza leggi, e, a partire dal suo Socrate, la pietà diviene la conoscenza delle leggi relative a Dio. Laddove vengono meno le leggi non può dunque esservi pietà.

Tuttavia il filosofo statunitense sostiene che l’identificazione della pietà con la conoscenza delle leggi relative a Dio non costituisca l’ultima parola di Senofonte sul tema.

Infatti:

« Dans la description qu’il donne de Socrate, il dit, en terminant, que Socrate était si pieux qu’il ne voulait rien faire sans le consentement des dieux. Lorsqu’il montre comment Socrate inspirait la piété à ses compagnons, il explique comment il les amenait à reconnaître la providence divine en attirant leur attention sur la finalité de l’univers et de ses parties. Il semble donc que, de même qu’il admet une justice « trans-légale » - bien que son Socrate identifie la justice à la légalité – il admet également une piété dont la possibilité est virtuellement niée par la définition qu’en donne Socrate. Nous concluons en disant que le silence du *Hiéron* sur la piété ne peut s’expliquer complètement par le sujet traité. (...) Tandis que Hiéron parle d’une coopération de la nature et de la loi, Ischomaque parle d’une coopération du dieu – ou des dieux – et de la loi. Hiéron substitue « la nature » à « dieu » ou « aux dieux » »⁴⁸³.

A parere di Strauss, dunque, la modalità di comprendere e valutare la legge positiva dipende da quella con cui si valuta l’ordine che non è, invece, costituito dall’uomo e che è semplicemente confermato dalla legge.

Di conseguenza se facciamo procedere l’ordine naturale dagli dei, il carattere di obbligazione della legge passa a un livello superiore.

La legge riveste, infatti, una dignità più alta se l’universo è di origine divina.

Caliamoci allora nel vivo del dibattito e della corrispondenza tra Kojève e Strauss.

L’idea originaria dell’opera e lo scambio intellettuale tra i due pensatori può essere ricostruito in tutta la sua concretezza fisica grazie alle lettere rinvenute e pubblicate in coda all’opera.

Ne riportiamo un estratto⁴⁸⁴ che rivela come è nato questo caso fortunato del dibattito culturale della seconda metà del XX° secolo.

⁴⁸³ Ibi., pp. 144-145.

⁴⁸⁴ Ibi., pp. 282-286.

15. LEO STRAUSS À ALEXANDRE KOJÈVE

THE GRADUATE FACULTY
OF POLITICAL AND SOCIAL SCIENCE
NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEARCH
66 West 12th Street New York 11
Grammercy 7-8464

Le 6 décembre 1948⁴⁸⁵

M. Alexandre Kojève
15 boulevard Stalingrad
Vanves (Seine)
France

Cher Kojève,

Je vous envoie sous pli séparé mon étude sur Xénophon. Vous serait-il possible d'en faire un compte rendu dans *Critique* ou, en l'occurrence, dans tout autre périodique français? Je serais très désireux d'avoir un compte rendu de vous, puisque vous êtes l'une des trois personnes qui parviendront à une pleine compréhension de ce à quoi je tends.

Sincèrement votre,

Leo Strauss

16. LEO STRAUSS À ALEXANDRE KOJÈVE

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
Chicago 37, Illinois
Departement of Political Science

Le 13 mai 1949⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ Lettera dattilografata in inglese.

⁴⁸⁶ Lettera redatta in tedesco.

Cher Monsieur Kojevnikoff,

Je m'étais beaucoup réjoui de lire, dans un précédent numéro de *Critique*, que vous aviez l'intention de recenser mon « Xénophon ». Or sur la dernière page de couverture du numéro d'avril, je constate que votre nom a disparu – et qu'au lieu de cela monsieur Weil annonce un article sur Machiavel. Avez-vous abandonné votre projet? L'en serais tout à fait désolé, également pour cette raison que j'aurais volontiers fait de votre compte rendu l'occasion de discuter avec vous dans un article auquel je voulais consacrer le mois de juillet. Faites-moi savoir, je vous en prie, ce qu'il en est.

Autre demande de ma part: pourriez-vous faire en sorte, auprès de vos amis à *Critique*, qu'ils m'envoient désormais la revue à l'adresse susmentionnée? Vous savez certainement que, depuis fin janvier, j'ai été nommé « professeur de philosophie politique » à l'université de Chicago.

Quand viendrez-vous ici ? Et comment vous portez-vous, comment va votre philosophie du droit?

Cordialement,
votre

Leo Strauss

17. ALEXANDRE KOJÈVE À LEO STRAUSS

Vanves, le 26 mai 1949⁴⁸⁷

Cher Monsieur Strauss,

Merci beaucoup pour votre lettre du 13 mai. Je m'excuse infiniment de ne pas avoir encore répondu à votre première lettre, déjà bien ancienne.

C'est en fait parce qu'elle pose trop de questions importantes auxquelles il est à peine possible de répondre brièvement. J'ai réfléchi à ces questions, et j'ai bien des choses à répondre, mais je ne parviens jamais à mettre tout cela par écrit.

Quoi qu'il en soit, mille mercis pour votre jugement, vraiment très amical, sur un livre dont la forme s'expose à toute critique.

J'ai lu très attentivement votre Xénophon et j'y ai beaucoup appris.

Je n'ai pas renoncé à l'idée d'en faire un compte rendu (sur la quatrième de couverture de *Critique*, on ne mentionne qu'une fois les articles à venir). J'ai même écrit 22 (!) pages sur l'ouvrage. Mais cela ne représente quel es 2/3 environ de la recension. Maintenant, premièrement, je ne sais pas

⁴⁸⁷ Lettera redatta in tedesco.

quand je pourrai écrire les 10-15 dernières pages; ensuite, cet article semble trop long pour *Critique* (bien que Bataille soit prêt à faire composer tout ce que j'écrirai).

En tout cas, je vous enverrai une copie dactylographiée dès que j'en disposerai. Mais j'ai eu une autre idée. On pourrait publier (à la N.R.F., par exemple) un volume qui rassemblerait une traduction française du dialogue, la traduction de votre livre (sans les notes, c.-à-d. sans les notes d'ordre « technique ») et mon article (qui prend position sur votre livre). Qu'en pensez-vous?

Naturellement, il faut que vous voyiez mon article avant de vous décider. Mais qu'en pensez-vous *en principe*⁴⁸⁸ ? Je crois qu'il serait préférable, de toute façon, de publier la traduction de votre livre avec la traduction du dialogue.

Par ailleurs, je vais bien: fatigue, reins, cœur.

Beaucoup de travail, beaucoup de succès personnels, mais, en fait, très peu de résultats.

J'ai passé un mois en Égypte: très impressionnant.

Je me réjouis de ce que votre situation matérielle soit définitivement réglée. Et comment sont les étudiants?

Mes meilleurs saluts à vous, ainsi qu'aux vôtres.

votre,

Kojève

P.S. Pour l'envoi de *Critique*, j'en parlerai à Weil.

18. LEO STRAUSS À ALEXANDRE KOJÈVE

THE UNIVERSITY

OF CHICAGO

Chicago 37, Illinois

Departement of Political Science

Le 27 juin 1949⁴⁸⁹

Cher Monsieur Kojevnikoff,

Un grand merci pour votre lettre. J'ai été si occupé que je n'ai pu y répondre. Aujourd'hui, alors que commence le semestre d'été, sous une chaleur et dans une humidité effroyables, je trouve quelques minutes de liberté.

⁴⁸⁸ In francese nel testo.

⁴⁸⁹ Lettera redatta in tedesco.

Je m'en tiendrai au problème pratique. Ce qui m'importe le plus, c'est d'avoir sous les yeux le plus vite possible, votre critique, sous quelque forme lisible que ce soit. J'espère vivement que vous aurez entre-temps pu en écrire le dernier tiers – le complément de vos 22 pages.

En ce qui concerne la publication, je me demande si les deux solutions ne seraient pas possibles simultanément: a) votre recension dans *Critique*, et b) le livre tel que vous le proposez (traduction du *Hiéron*, de mon interprétation, et votre critique). Je suis absolument d'accord avec votre projet de livre, même avant d'avoir lu votre critique. Je vous serais très reconnaissant de me dire assez vite quel est le *status rerum*.

Je suis désolé d'apprendre que votre santé n'est pas bonne. Le *soma/sema*⁴⁹⁰ se manifeste chaque année de manière toujours plus importante – chez moi aussi. Ce qui est en fait pénible, c'est que plus on vieillit et plus on constate à quel point on comprend peu de choses: l'obscurité est sans cesse plus dense. C'est sans doute un avantage équivoque que de percer à jour, plus facilement et plus vite que dans nos jeunes années, la confusion intellectuelle des bavards et des truqueurs. L'*eudaimonia* du *théorein* n'est vraiment que *pote ut philosophus dixit*⁴⁹¹.

Viendrez-vous une fois ici?

Recevez mon cordial salut, ainsi que celui de mon épouse.

votre

Leo Strauss

19. ALEXANDRE KOJÈVE À LEO STRAUSS

Vanves, le 15 août 1949⁴⁹²

Cher Monsieur Strauss,

Pardonnez-moi de ne répondre qu'aujourd'hui à votre lettre du 27 juin. Je voulais tout d'abord accéder à votre demande, c'est-à-dire donner une forme lisible à mon manuscrit.

Ce n'est fait que depuis hier: j'ai corrigé une copie dactylographiée et je vous l'ai envoyée (à l'université, avec prière de faire suivre). J'espère qu'il n'est pas trop tard, bien que vous souhaitiez l'avoir début août.

Critique est en faillite: le numéro de septembre sera le dernier.

⁴⁹⁰ Traslitterazione dal greco; il riferimento è al "corpo/tomba" di Platone: Le « corps est une tombe », cfr. Platon, *Gorgias*, 493a; *Cratyle*, 400c.

⁴⁹¹ *Les Mémoires*, II, 1, 13-15.

⁴⁹² Lettera redatta in tedesco.

Peut-être vais-je publier mon compte rendu dans *Les Temps modernes* de Sartre bien que cela ne me dise rien.

L'article lui-même me laisse très insatisfait. J'ai dû l'écrire par petits bouts, et la composition en est, pour cette raison, très déficiente.

Pour le livre (Xénophon-Strauss-Kojève), il faudra attendre la fin des vacances. Vous pourrez donc me faire savoir si l'idée vous convient.

Avec mon meilleur salut, à vous et votre épouse.

votre,

Kojève

Leggendo la Corrispondenza Strauss-Kojève è dunque possibile ricostruire gli avvenimenti nella loro concretezza costellata dalla presenza di personaggi come Weil, Sartre e Bataille; riviste come *Critique et Les Temps Moderne*, vicende editoriali, ritardi nella scrittura e nomine a Professore di filosofia politica all'Università di Chicago per Strauss.

Alla fine il volume vedrà la luce nella sequenza "Senofonte-Strauss-Kojève" indicata dal filosofo russo nella sua ultima lettera, divenendo un prezioso esemplare di "obiezioni e risposte" inerenti la natura della tirannide. Il testo di Kojève qui contenuto è, però, la versione ampliata di una recensione alla fine effettivamente redatta nei numeri 41 e 42 della rivista *Critique* sotto il titolo « L'action politique des philosophes »⁴⁹³.

Da un punto di vista teoretico un'ottimo riferimento per il confronto tra i due autori tra identità e differenze rimane sempre il saggio di M.S. Roth, ovvero, *Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève*⁴⁹⁴.

I critici di Kojève, infatti, hanno preso due posizioni principali in relazione a un'interpretazione di Hegel culminante in « the end of history »: la prima assume che Hegel non abbia mai tematizzato questo concetto e diviene una critica nei confronti di Kojève che avrebbe, invece, profondamente distorto le idee di un filosofo molto più ragionevole di lui⁴⁹⁵; la seconda sostiene che l'idea della fine della storia non sia necessaria per salvare lo storicismo dal relativismo⁴⁹⁶.

⁴⁹³ A. Kojève, «L'action politique des philosophes», in *Critique*, n. 41 e n. 42 (ottobre e novembre 1950), pp. 46-55; e 138-155.

⁴⁹⁴ Cfr. M.S. Roth, *Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, cit., pp. 407-422.

⁴⁹⁵ Cfr. P. Riley, « Introduction to the Reading of Alexandre Kojève », *Political Theory*, vol. 9, I (1981), pp. 5-48; D. J. Goldford, « Kojève's Reading of Hegel », *International Philosophic*

Per Hegel la filosofia è di per se stessa storia della filosofia in quanto luogo del diventar vero del vero che può manifestarsi unicamente in una scansione temporale determinata, concreta, storica e che, allo stesso tempo, è in grado di cogliere ciò che è ed è eternamente.

Per Kojève parimenti si manifesta un legame essenziale tra conoscenza e tempo, ovvero tra *Begriff und Zeit* e, di conseguenza, la matrice speculativa del Concetto non è riducibile agli storicismi relativistici o alle metafisiche storiche del XX° secolo.

In questo senso gli studiosi, con Strauss, hanno sostenuto che per il filosofo russo, « the end of history » sarebbe la « realtà definitiva » funzionale a mantenere un ideale trans-storico che sia il criterio per giudicare tutte le azioni. Questa fine, però, non sarebbe – come per i pensatori kantiani – un orizzonte regolativo ma, piuttosto, un fine realizzabile tramite l'azione politica nel mondo contemporaneo. Strauss, invece, critica Kojève sostenendo che non è compito del filosofo determinare il valore delle specifiche azioni storiche.

Da questo punto di vista mi permetterei di prendere posizione rispetto al dibattito su storicismo e relativismo a favore della seconda categoria di critici: mi pare infatti che non sia necessario postulare una fine della storia per evitare il relativismo nel pensiero di Kojève: la radice teorico-speculativa del suo pensiero e l'epistemologia kojèviana implicano di per se stesse una fondazione e una teoria della conoscenza anti-scettiche e anti-relativiste.

Mi pare dunque che l'argomento costituisca una critica dall'esterno e si collochi in un orizzonte piuttosto estraneo alla sua filosofia.

Tale dibattito, infatti, è più probabilmente speculare e correlativo alla volontà di reintrodurre la nozione di *natura* in antitesi a un'ideale di lotta antropogena per il riconoscimento fondata, invece, sul *culturalismo*.

Bisognerebbe, quindi, domandarsi se il culturalismo di Kojève implichi il relativismo. L'obiezione di Strauss, infatti, consiste nel sostenere che il filosofo russo non fornisca il criterio della soddisfazione universale del desiderio realizzato alla fine della storia nello Stato Universale Omogeneo e che l'uguaglianza implichi più che la libertà la mediocrità.

Secondo il filosofo politico statunitense, in breve, senza riferimento alla natura umana lo storicismo sfocerebbe necessariamente nel relativismo o lo Stato omologherebbe i cittadini verso il basso, nella direzione di una mediocrità condivisa.

Quarterly, vol. XXII, 4 (1982), pp. 275-294; e Tran Duc Thao, « La phénoménologie de l'esprit et son contenu réel », *Les Temps Modernes*, 36 (1948), pp. 493-519.

⁴⁹⁶ Cfr. M. Darbon, « Hegelianisme, marxisme, existentialisme », *Les Etudes*, vol. IV, 3-4 (1949), pp. 346-370; M. Dufrenne, « Actualité de Hegel », *Esprit*, vol. XVII, 9 (1948), pp. 91-109; e J. Desanti, « Hegel, est il le père de l'existentialisme », *Nouvelle Critique*, 56 (1954), pp. 91-109.

Mi pare, però, di dover affermare che la critica in questo senso non verta tanto sulla teoria del desiderio e del riconoscimento, quanto, piuttosto, sull'assenza di un'idea di natura e di legge naturale universale in Kojève.

Ritroviamo qui infatti il medesimo ordine del discorso sulla natura illustrato da Strauss al § VII *De la tyrannie* in relazione a « la piété et la loi ».

Sarebbe, infatti, banale obiettare a Strauss che non può esistere un criterio di soddisfazione generale del desiderio e che se così fosse, effettivamente, non si potrebbe parlare di un *desiderio pieno* realizzato e riconosciuto alla fine della storia ma, piuttosto, dell'omogeneizzazione di uno standard di godimento impersonale, acritico e senza soggetto in un esperimento mal riuscito dal sapore tirannico proprio di una biopolitica del potere.

Questo, però, non sarebbe altro che un tradimento e una banalizzazione moralistica della lezione kojéviana.

Con un tocco di ironia a proposito del dibattito “Strauss-Kojève” e, potremmo sintetizzare, su “Natura e Cultura” Roth ricorda un passaggio dell'*Introduction à la lecture de Hegel* e la presunta propaganda che il giovane russo avrebbe esercitato durante i suoi Seminari:

« During the seminar on Hegel and in the *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, the « end of history » is discussed as both necessary and good. Since Kojève did not think that the Endstate had been fully realized, he was self-consciously making propaganda to persuade others to work for it. Although never losing his conviction that the world was becoming « universalized and homogenized », he described it in his late works in critically ironic, rather than in utopian or prophetic terms:

« Si l'Homme re-devient un animal, ses arts, ses amours et ses jeux doivent eux aussi re-devenir purement « naturels ». Il faudrait donc admettre, qu'après la fin de l'Histoire, les hommes construiraient leurs édifices et leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles, exécuteraient des concerts musicaux à l'instar des grenouilles et des cigales, joueraient comme jouent les jeunes animaux et s'adonneraient à l'amour comme le font les bêtes adultes. Mais animaux et s'adonneraient à l'amour comme le font les bêtes adultes. Mais on ne peut pas dire alors que tout ceci « rend l'Homme *heureux* ». Il faudrait dire quel es animaux post-historiques de l'espèce *Homo sapiens* (qui vivront dans l'abondance et en pleine sécurité) seront *contents* en fonction de leur comportement artistique, érotique et ludique, vu que, par définition, ils s'en contenteront »⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 436.

(...) The dialogue between Strauss and Kojève does not end in reconciliation, which is to be expected since both are philosophers willing to accept the apparently unhappy implications of their respective positions »⁴⁹⁸.

Sappiamo, inoltre, che è impossibile negare l'esito kojéviano, che perviene all'«irriducibilità del *Begriff* al suo *Dasein* che è l'uomo storico»⁴⁹⁹ e all'annuncio della scomparsa dell'uomo e del suo annientamento definitivo che, sferzante, lui stesso non considerava una tragedia già nel 1939⁵⁰⁰.

La riconciliazione teorica tra i due pensatori è, dunque, effettivamente impossibile a causa delle premesse differenti sottese alle posizioni dei due autori che ne erano più che consapevoli.

Senza dubbio la politica militante di Kojève, così come l'abbiamo ricostruita mediante la testimonianza di Rubin⁵⁰¹, la rilettura della *Notion de l'autorité*, delle ultime pagine dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*, del manoscritto russo inedito dal titolo *Sofia: filosofia e fenomenologia*, della lettera a Stalin e del manoscritto per Stalin gettano un'ombra inquietante sulla filosofia politica del nostro autore, sulla sua concezione della «fine della storia» e sul suo verbo inerente l'hegelismo post-storico.

In questo senso gli scambi intellettuali di Kojève e Schmitt⁵⁰² sullo Stato Universale Omogeneo possono fornire un ritratto accurato dell'epoca che ben sintetizza le questioni sollevate finora dai critici di Kojève, da Strauss e da Roth:

« L'unificazione tecnica del mondo, almeno quella del mondo sviluppato, è un fatto acclarato; ma derivarne la necessità e la probabilità di una unificazione politica, o piuttosto di una unificazione nell'oltrepasamento del politico, del conflitto, del negativo, è una illusione tipica e tenace. Questo è un punto che Schmitt sottolineava già nella conferenza del 1929 su «L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni», e la lettura di *Der Arbeiter* di Ernst Jünger, così come gli scambi intellettuali con Kojève, il teorizzatore dello « Stato universale e omogeneo », non fecero che consolidare tale convinzione. All'inizio degli anni Trenta, lo Stato totale («quantitativo» o «qualitativo») sembrava essere la risposta politica alla sfida portata dalla tecnica moderna: nell'era della tecnicizzazione totale è necessario uno Stato totale. In questi scritti, invece, Schmitt sottolinea piuttosto che la credenza di una (o il mito della) unificazione prodotta dalla tecnica è condivisa dai due grandi attori del gioco politico globale, e che in questo senso la contrapposizione Est-Ovest ha qualcosa di desueto: al famoso motto di Lenin « il socialismo è soviet più elettrificazione » (ma Schmitt lo cita omettendo il primo termine) corrisponde quello del segretario di Stato Americano Henry Stimson,

⁴⁹⁸ M.S. Roth, *Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève*, in *Revue de Méthaphysique et de Morale*, cit., pp. 420-421.

⁴⁹⁹ Cfr. J.-F. Kervégan, *Alexandre Kojève. Il diritto, il linguaggio e il potere della saggezza*, cit. p. 6.

⁵⁰⁰ *Ibidem*; cfr. anche A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Gallimard, cit., pp. 74-79.

⁵⁰¹ Cfr. Evgenji Rejs, *Kozevnikov, kto vy?*, cit.

⁵⁰² Cfr. A. Kojève, *Corrispondenza*, Carl Schmitt (Lettere 1955-1957), scritti inediti, Fondo A. Kojève; cfr. Appendice e *Der Briefwechsel Kojève-Schmitt*, in *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, cit.

secondo cui la terra è ormai troppo piccola per contenere due sistemi politici opposti⁵⁰³. Il progresso tecnico è la sola religione della «masse», e tale “religione” è comune ai due blocchi: « i nemici si incontrano nella autointerpretazione della loro situazione nella storia universale»⁵⁰⁴. Una siffatta credenza, sebbene alimenti le rappresentazioni globaliste e pacifiste, non è capace di oltrepassare la conflittualità delle relazioni politiche, la quale (...) va al di là della « naturalità » dell'uomo, essendo il contrassegno della spiritualità della sua esistenza »⁵⁰⁵.

In questo senso si comprende perché il dibattito sul *Leviatano* di Hobbes fosse tanto attuale nella riflessione politica di Schmitt e perché la questione della lotta per il riconoscimento fosse rivisitata in questa chiave marcatamente conflittuale nel dibattito tra Kojève e Strauss: è essa, infatti, effettivamente compatibile con l'attualizzazione storico-politica dello Stato Universale e Omogeneo?

Probabilmente no.

Bisognerebbe, però, lasciare la parola a Kojève e consentirgli di continuare la discussione.

Da parte nostra possiamo solo scegliere di terminare il nostro percorso rileggendo le pagine che il filosofo russo nel 1950 dedica a *Tyrannie et Sagesse*, entrando nel vivo del dibattito sul rapporto tra filosofia e politica e soffermandoci sul ruolo pedagogico del filosofo.

Scrive Kojève nel suo esordio:

« Strauss expose en toutes lettres la pensée de Xénophon et nous dit entre les lignes ce qu'il faut en penser. Plus exactement, en se présentant dans son livre non pas comme un sage possédant le savoir, mais comme un philosophe le recherchant, Strauss nous dit, non pas *ce* qu'il faut penser de tout ceci, mais seulement *ce à quoi* il faut penser lorsqu'on parle des rapports entre la tyrannie, ou le gouvernement en général, et la sagesse ou la philosophie. Autrement dit, il se contente de poser des problèmes; mais il les pose en vue d'une solution. C'est de certains de ces problèmes explicitement ou implicitement posés par Strauss, dans les pages qui précèdent, que je voudrais parler dans ce qui suit »⁵⁰⁶.

L'analisi inizia, poi, con il caso della tirannide.

Ierone – nota Kojève – attira l'attenzione di Simonide sul fatto che, per arrivare al potere, il tiranno deve necessariamente prendere delle misure “impopolari” (che Ierone considera «criminali»). Simonide non dissente, ma sostiene che il tiranno possa mantenersi al potere senza far ricorso alla violenza e ottenendo la popolarità nella misura del possibile.

⁵⁰³ C. Schmitt, *Die Einheit der Welt* (1952), in *Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (a cura di G. Maschke), Duncker & Humblot, Berlin 1995 (raccolta di 39 testi), pp. 497 e 503.

⁵⁰⁴ C. Schmitt, *Die Einheit der Welt* (1952), in *Staat, Großraum, Nomos*, cit., p. 504.

⁵⁰⁵ J.-F. Kervégan, *Che fare di Carl Schmitt?*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 216.

⁵⁰⁶ A. Kojève, *Tyrannie et Sagesse*, in Strauss-Kojève, *De la Tyrannie*, cit., p. 150.

In questo senso Simonide sarebbe, secondo Strauss, più che un saggio, un poeta, un sognatore. Non fornisce, infatti, indicazioni concrete affinché sia effettivamente possibile mettere in pratica il suo modello di “tirannia ideale”.

Il suo insegnamento è destinato, quindi, secondo Senofonte e Strauss a sconfinare nel luogo dell’utopia.

Kojève, da parte sua, non accetta questa posizione di Strauss poiché a suo avviso l’utopia di Simonide e Senofonte è stata realizzata da alcuni « tiranni moderni » come, ad esempio, Salazar⁵⁰⁷.

È dunque possibile affermare che i “tiranni” moderni abbiano realizzato l’ideale di Simonide? Al punto culminante del dialogo (capitolo VII), Simonide spiega a Ierone che le sue recriminazioni sulla sorte infelice del tiranno sono senza valore. Lo scopo supremo dell’uomo, infatti, è l’onore e, per quanto concerne l’onore, il tiranno è colui che lo possiede al massimo grado.

Su questo passaggio Kojève inserisce una riflessione personale: Ierone nella discussione mantiene una posizione che Hegel, più tardi, definirà quella del Signore. A suo avviso, infatti, non tutti gli uomini aspirano alla gloria e agli onori ma solo alcuni accomunati da una sorta di natura superiore e divina.

L’argomento di Ierone è per questa ragione definito da Kojève *aristocratico-pagano*. Kojève dissente: a suo avviso non sono solo « il desiderio di essere onorati » e « le gioie che procurano gli onori » il motore della lotta per il riconoscimento; ma anche la dimensione autopoietica del lavoro.

Per assurdo si potrebbe arrivare a desiderare di essere tiranno e monarca per il desiderio di veder riconosciuto il proprio lavoro di governatore.

Qui Kojève non vuole chiaramente fornire alcun argomento a favore della tirannide; ma, piuttosto, criticare la posizione « aristocratico-pagana » di Ierone per affermare che l’argomento aristocratico deve vedere il suo completamento in quello borghese del lavoro inteso come movente del desiderio e del desiderio del riconoscimento.

L’influenza delle pagine dell’*Introduction à la lecture de Hegel* è senza dubbio potente:

« On peut donc admettre que le tyran (et Hiéron lui-même) recherchera avant tout la «reconnaissance» hégélienne»⁵⁰⁸.

Lo stesso argomento dell’infelicità iniziale di Ierone svela, agli occhi di Kojève, la segreta radice hegeliana: egli infatti è infelice perché gli omaggi e i riconoscimenti che riceve sono fondati sulla paura e quindi sono svelati come inautentici.

⁵⁰⁷ *Ibi.*, p. 154.

⁵⁰⁸ *Ibi.*, p. 159.

La situazione di Ierone descrive allora la medesima “tragedia” del Signore così come è stata analizzata da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* (capitolo IV, sezione «A») :

« Le Maître engage un combat à mort afin de faire reconnaître par son adversaire sa dignité humaine exclusive. Mais se son adversaire est lui-même un Maître, il sera animé du même désir de « reconnaissance », et luttera jusqu’à la mort : la sienne ou celle de l’autre. Et si l’adversaire se soumet (par crainte de la mort), il se révèle comme Esclave. Sa « reconnaissance » est donc sans valeur pour le Maître vainqueur, aux yeux duquel l’Esclave n’est pas un être vraiment humain. Le vainqueur de la lutte sanglante de pur prestige ne sera donc pas « satisfait » par sa victoire. Sa situation est ainsi essentiellement tragique, puisque sans issue possible»⁵⁰⁹.

La percezione parziale della soddisfazione del Tiranno è però in questo caso specifico causata, secondo Kojève, dal riduzionismo che quest’ultimo opererebbe della dialettica sul lato *amoroso* del riconoscimento.

Agli occhi di Kojève, invece, Ierone non dovrebbe desiderare di essere amato ma di essere riconosciuto come tiranno da tutti.

Il valore umano del riconoscimento è infatti tutelato, secondo Hegel e Kojève, dai motivi “disinteressati” e quindi “ideologici” e “politici” dei soggetti riconoscenti che si caratterizzano, di conseguenza, come profondamente umani:

« Hegel dit que l’homme politique agit en fonction du désir de « reconnaissance » et qu’il ne peut être pleinement « satisfait » que s’il a complètement satisfait *ce* désir. Or, ce désir est par définition illimité: l’homme veut être effectivement « reconnu » par *tous* ceux qu’il croit être capable et donc dignes de le « reconnaître ». Dans la mesure où les citoyens d’un État étranger, animés d’un « esprit d’indépendance », résisteront avec succès au chef d’un État donné, celui-ci reconnaîtra nécessairement leur valeur humaine. Il voudra donc étendre sur eux son autorité. Et s’ils ne lui résistent pas, c’est qu’ils reconnaissent déjà son autorité, ne serait-ce que de la façon dont l’Esclave reconnaît l’autorité de son Maître. Ainsi, en dernière analyse, le chef de l’État ne sera *pleinement* « satisfait » que lorsque son État englobera l’humanité tout entière. Mais au sein même de l’État il voudra également étendre son *autorité* le plus possible, en réduisant au minimum le nombre de ceux qui ne sont capables que d’une obéissance servile.

(...) En tout cas, il vaudra être « reconnu » par tous ceux qui lui opposent une résistance pour des motifs « désintéressés », c’est-à-dire « idéologiques » ou « politiques » au sens propre des termes, parce que cette résistance même est l’indice de leur valeur humaine»⁵¹⁰.

Anche il potere politico nelle sue diverse forme è quindi per Kojève fondato sul desiderio di riconoscimento: se la storia è la storia dei desideri desiderati lo stesso può valere per la politica e per i suoi protagonisti.

⁵⁰⁹ Ibi., p. 158.

⁵¹⁰ Ibi., pp. 161-162.

D'altro canto, se il saggio, ammettendo che il tiranno ricerca la gloria, non potrà, a sua volta, essere pienamente soddisfatto se non mediante il riconoscimento da parte del potente all'interno dello Stato Universale e Omogeneo; allo stesso tempo si preoccuperà di fornirgli consigli realisti e concreti e di istruirlo coscienziosamente sull'ideale del «riconoscimento universale».

La questione di principio che resta da risolvere per Kojève è quella di sapere se il saggio, in quanto saggio, può uscire dal dominio dell'utopia e dell'ideale politico dell'anima bella dalle idee generali e astratte e affrontare la realtà concreta fornendo al tiranno dei consigli realisti.

Per rispondere adeguatamente alla questione bisognerebbe operare una distinzione tra *il saggio* e *il filosofo*.

In questo scritto, però, Kojève sceglie di parlare unicamente del filosofo poiché né Senofonte, né Strauss sembrano ammettere l'esistenza del saggio propriamente detto.

Dobbiamo, dunque, domandarci: *può* il filosofo governare? E in secondo luogo: il filosofo *vuole* governare?

La risposta alla prima domanda è affermativa; Kojève sostiene, infatti, che la risposta negativa che si dà abitualmente si basa sull'incomprensione totale di che cosa siano la filosofia e i filosofi.

Per perorare la propria causa al filosofo russo bastano tre argomenti principali che coincidono con i tratti fondamentali del filosofo: egli è più esperto dei «profani» nell'arte della dialettica e della discussione in generale; più libero, di conseguenza, dai pregiudizi e, infine, più aperto alla realtà.

Se è dunque immediata la risposta alla prima questione, diviene, invece, pressoché impossibile stabilire a priori se il filosofo *voglia* governare. In gioco, infatti, vi è la libertà individuale.

Da un punto di vista generale la questione verte piuttosto sulla natura del riconoscimento implicata nell'attività del filosofo e in quella del politico.

L'argomento di Strauss, infatti, si basa sulla tesi per la quale l'attività politica tenderebbe al consenso universale mentre la ricerca filosofica a un riconoscimento d'élite.

Si presenta prontamente la questione del ruolo del filosofo concettualizzata mediante la coppia di solidarietà antitetico-polare che pone in relazione lo studioso della « République des lettres » e l'intellettuale dell'impegno sociale e della lotta politica.

Kojève ci consegna, a tal proposito, un ritratto gustosissimo:

« Les danger que courent les habitants des divers « jardin », « académies », « lycées » et « Républiques des lettres » provient de ce qu'on appelle l'« esprit de chapelle ». Certes, la « chapelle » qui est une société exclut la *folie* qui est essentiellement asociale. Mais loin d'exclure les *préjugés*, elle tend au contraire à les cultiver en les perpétuant: il peut facilement arriver qu'on n'admette au sein de la « chapelle » que ceux qui acceptent les *préjugés* dont elle croit pouvoir s'enorgueillir. Or, la philosophie est par définition autre chose que la sagesse: elle implique nécessairement des « certitudes subjectives » qui ne sont pas *la Vérité*, ou en d'autres termes, qui sont des « *préjugés* ». Le devoir du

philosophe est de se détourner de ces préjugés le plus rapidement et le plus complètement possible. Or, toute société fermée sur elle-même qui adopte une doctrine, toute « élite » sélectionnée en fonction de l'enseignement d'une doctrine, tend à consolider les préjugés que cette doctrine implique. Le philosophe qui fuit les préjugés devrait donc essayer de vivre dans le grand monde (sur le « forum » ou « dans la rue », comme Socrate) plutôt que dans une « chapelle » quelle qu'elle soit, « républicaine » ou « aristocratique »⁵¹¹,⁵¹².

Per il nostro autore, come emerge, la dicotomia tra l'erudizione oziosa e l'azione filosofico-politica è svelata come inessenziale: in linea di principio il filosofo può e deve occuparsi di politica.

Anche al punto di arrivare ad incarnare la figura del “nuovo consigliere del principe”.

La ragionevolezza dell'astensione da questa pratica, infatti, non è assolutamente dovuta ad argomenti di carattere filosofico ma, piuttosto, alla concretezza della gestione del tempo e dell'impegno che impedirebbe di svolgere entrambi i compiti contemporaneamente.

Scrive, infatti, Kojève:

« Le tyran a parfaitement raison de ne pas essayer d'appliquer une théorie philosophique *utopique*, c'est-à-dire sans liens directs avec la réalité politique avec laquelle il a affaire: car il n'a pas le temps de combler la lacune *théorique* entre l'utopie et la réalité. Quant au philosophe, il a, lui aussi, raison lorsqu'il se refuse de pousser ses théories jusqu'au point où elles rejoindront les questions soulevées par les affaires politiques courantes: s'il le faisait, il n'aurait plus de temps pour s'occuper de philosophie, il cesserait d'être philosophe et n'aurait donc plus aucun titre pour donner des conseils *politico-philosophiques* au tyran »⁵¹³.

Concludendo, poi, prende nuovamente posizione rispetto al ruolo dei filosofi e degli intellettuali. Ai tempi di Simonide e Ierone così come nel nostro mondo contemporaneo:

« Il serait tout aussi *déraisonnable* pour le philosophe de condamner « pour des raisons de principe » la *Tyrannie*, puisqu'une « tyrannie » ne peut être « condamnée » ou « justifiée » que dans le cadre d'une situation politique concrète. D'une manière générale, il serait *déraisonnable* si le philosophe, en fonction de sa seule philosophie, voulait critiquer, d'une façon quelconque, les mesures politiques concrètes prises par l'homme d'État, tyran ou non, surtout dans le cas où celui-ci les prend à fin que soit réalisé dans l'avenir l'idéal même que préconise le philosophe. Dans l'un comme dans l'autre cas, les jugements portés sur la philosophie ou sur la politique seraient *incompétents*. Or, en tant que tels, ces jugements seraient plus excusables (mais pas plus justifiés) dans la bouche de l'homme d'État ou du tyran « profanes » que dans celle du philosophe, « raisonnable » par définition. Quant aux intellectuels « médiateurs », ils seraient *déraisonnables* s'ils ne reconnaissaient pas le droit du philosophe de juger la valeur philosophique de leurs théories, ou

⁵¹¹ « Comme l'a rappelé Queneau dans *Les Temps modernes*, le philosophe est essentiellement un « voyou »; nota di Kojève.

⁵¹² A. Kojève, *Tyrannie et Sagesse*, in Kojève-Strauss, *De la tyrannie*, cit., pp. 172-173.

⁵¹³ Ibi., p. 198.

le droit de l'homme d'État de choisir celles d'entre elles qu'il juge réalisables dans les circonstances données, en écartant les autres même d'une façon « tyrannique ».

D'une manière générale, c'est l'histoire elle-même qui se charge de « juger » (par la « réussite » ou le « succès ») les actes des hommes d'État ou des tyrans que ceux-ci exécutent (consciemment ou non) en fonction des idées des philosophes, adaptées pour la pratique par les intellectuels⁵¹⁴.

La nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo.

⁵¹⁴ *Ibi.*, p. 199.

EPILOGO: LINEAMENTI di KOJÈVISMO tra FILOSOFIA, FISICA QUANTISTICA e PSICOANALISI

Giunti al termine di questa ricostruzione monografica intitolata *Dalla relazione. Desiderio e Legge nell'Opera di Alexandre Kojève* prima di delineare i tratti principali dei « *lineamenti di kojèvismo* » presenterei alcune considerazioni specificamente legate alla storia e alla filosofia della scienza otto-novecentesca rispetto al tema della *crisi della razionalità scientifica* seguite da una breve riflessione su Hegel e Freud.

La descrizione dei *lineamenti*, infine, verterà su considerazioni inerenti l'*ontologia* e l'*epistemologia* di Kojève.

Sappiamo che l'Ottocento rappresentò nella storia del pensiero scientifico un tipico periodo di “scienza normale” in cui il paradigma materialistico - meccanicistico – canonizzato da Newton e rafforzato da Laplace – raggiunse il culmine del suo successo.

La comunità scientifica, di conseguenza, si impegnò in modo unanime nella ricerca di dati sperimentali a suo sostegno e nella direzione del suo allargamento a nuovi settori della conoscenza.

Il trionfo del paradigma newtoniano si associò all'affermazione di una visione rigidamente deterministica della natura e a una concezione assolutistica della scienza intesa come conoscenza universale e necessaria senza limiti di principio che trovò la sua massima espressione nel positivismo.

La ricerca scientifica, tuttavia, iniziò a scontrarsi con delle prime anomalie, cioè con dati sperimentali in contrasto con il modello scientifico newtoniano.

Verso la fine del secolo la fiducia degli scienziati nel paradigma meccanicistico era minata e tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento si aprì un periodo di crisi e di cambiamento dei modelli della razionalità scientifica che si svolse su tre livelli distinti e complementari: quello delle scienze logico-matematiche, quello delle scienze umane e quello della fisica.

Per quanto concerne la crisi delle scienze matematiche il primo annuncio della crisi del modello scientifico ottocentesco venne dalla geometria con la scoperta delle cosiddette geometrie non euclidee. Intorno al 1826 J. Bolyai e N. Lobacevskij, variando il quinto postulato di euclide, elaborarono un modello geometrico iperbolico in cui la somma degli angoli interni di un triangolo risulta inferiore a 180 gradi e lo spazio assume la forma concava di una superficie “a sella”.

Nel 1854 Riemann costruì una geometria ellittica in base alla quale la somma degli angoli interni di un triangolo è superiore a 180 gradi e lo spazio assume la forma convessa di una superficie sferica.

La scoperta di geometrie non – euclidee mise in discussione la certezza millenaria nell'unicità e nell'assolutezza dello spazio e alimentò l'emergere di una nuova concezione, anti-intuitiva e convenzionalistica delle scienze matematiche.

Il tentativo di rifondare la matematica sull'aritmetica fu la prima reazione alla crisi della geometria euclidea – fino allora considerata fondamento indiscusso delle scienze matematiche.

Tale tentativo, però, implicava la rifondazione della stessa aritmetica.

La teoria degli insiemi di Cantor fu elaborata tra il 1870 e il 1880 a questo scopo: definendo l'insieme come una riunione M in un tutto di oggetti m (elementi di M) della nostra intuizione o del nostro pensiero essa aprì le porte al programma di fondazione logica dell'aritmetica di Frege.

Tale programma si basò su due assiomi: il *principio di estensionalità*, secondo cui se due concetti diversamente definiti comprendono gli stessi elementi allora sono uguali, e il *principio di astrazione o comprensione*, per il quale ogni concetto circoscrive un insieme o classe composto da tutti gli individui che corrispondono alle sue caratteristiche definitorie.

Il programma di Frege fu ripreso e sviluppato da Whitehead e Russell, i quali scoprirono, però, una contraddizione implicita nell'assioma di astrazione: l'antinomia delle classi.

Se R è la classe di tutte le classi che non contengono se stesse come elemento ne deriva che R non può contenere ma nemmeno non contenere se stessa: nel primo caso R conterrebbe una classe che contiene se stessa, cioè avrebbe un elemento spurio, nel secondo escluderebbe una delle classi che non contengono se stesse, cioè mancherebbe di un elemento proprio.

Per risolvere l'antinomia, Whitehead e Russell elaborarono la *teoria dei tipi*, secondo la quale una classe non può appartenere a se stessa ma solo a un'altra classe superiore ad essa per estensione.

Per fondare la matematica sulla teoria dei tipi furono costretti a ammettere gli assiomi dell'infinito, di scelta e di riducibilità, che non risultavano razionalmente evidenti.

Lo scacco del programma logicista aprì la strada, intorno al 1900, al programma formalista di Hilbert che tentò di rifondare la matematica come un sistema assiomatico-deduttivo, cioè come un insieme di teorie sintatticamente coerenti e aventi tre requisiti: la non-contraddittorietà, la completezza e l'indipendenza. Nel 1931, tuttavia, i due teoremi di Gödel colpirono alle radici il programma formalista: il primo affermava che in ogni sistema assiomatico-deduttivo è possibile costruire una proposizione che il sistema non è in grado né di confermare né di smentire, il secondo che il sistema non può dimostrare al suo interno la sua non-contraddittorietà.

I teoremi di Gödel favorirono nell'immediato un nuovo tentativo di fondazione intuizionista della matematica, ma soprattutto sancirono nel lungo periodo i limiti di principio di quella che era stata considerata fino a quel momento la scienza "esatta" per eccellenza.

Ciò che risulta interessante è che uno degli indici più significativi del trionfo ottocentesco del paradigma newtoniano fu il tentativo di ricomprendervi le discipline conoscitive inerenti la realtà storico-sociale dell'uomo. Fu sotto lo stesso positivismo che nacquero la psicologia intesa come scienza sperimentale e la sociologia e la storia concepite sulla base degli stessi presupposti e dello stesso metodo delle scienze naturali e della fisica meccanica in particolare.

Il sintomo più emblematico di questo nuovo metodo fu la definizione della sociologia come "fisica sociale" e la sua divisione in "statica" e "dinamica" ad opera di Auguste Comte.

Anche in questo ambito, tuttavia, alla fine del secolo il paradigma meccanicistico venne messo in discussione sia dai progressi della ricerca sia dallo sviluppo della riflessione metodologica.

Nell'area delle discipline storico-sociali la reazione critica alla fisica sociale fu rappresentata dallo storicismo tedesco e in particolare da Max Weber.

Egli, da un lato, accettò pienamente l'identità tra scienze della natura e scienze umane sul piano logico-metodologico, dall'altro ne evidenziò i limiti elaborando un modello di scienza decisamente divergente da quello della fisica newtoniana.

La scienza storico-sociale, infatti, per principio non può indagare tutti i fatti, ma deve selezionarli sulla base di criteri valutativi che sono del tutto soggettivi. In secondo luogo, inoltre, i criteri di selezione del campo d'indagine propri della disciplina sono valori storici che cambiano nel tempo.

In terzo luogo Weber asserisce che la spiegazione causale debba essere ridefinita dal momento che non esistono fatti assolutamente oggettivi, ma sempre connessi a una teoria.

Partendo da una riflessione critico-metodologica sulle scienze storico-sociali Weber giunge allora a elaborare una concezione della scienza come sapere limitato, probabilistico, pluralistico e in perenne evoluzione: un esito analogo a quello a cui sarebbe pervenuto a metà del Novecento il dibattito epistemologico sulle scienze naturali.

È proprio su questa base che si manifesta l'evento sincronico della rivoluzione della nuova fisica e della rivoluzione psicoanalitica causando un duplice "colpo epistemologico" proprio agli albori del XX° secolo.

Dirompente fu l'effetto arrecato, nell'ambito delle discipline psicologiche, dall'irruzione della psicoanalisi freudiana.

L'affermazione del paradigma meccanicistico in psicologia aveva portato infatti gli scienziati a un riduzionismo materialistico radicale, di cui fu emblema la tesi del positivista Vogt secondo cui il pensiero è una secrezione del cervello come la bile del fegato.

La concezione organicistica in voga, infatti, asseriva che ogni fenomeno psichico doveva essere ricondotto a una causa fisica.

Fin dai suoi primi studi sull'isteria, Freud, pur essendo un medico di formazione positivista, cominciò a rovesciare questo assunto sostenendo un'eziologia psichica dei disturbi della personalità e quindi l'autonomia della sfera psichica rispetto a quella somatica.

L'invenzione freudiana dell'inconscio, in seguito, fece crollare il presupposto secolare della psicologia secondo cui la sfera dello psichico si identificava con quella della coscienza.

Il metodo scientifico messo a punto da Freud, inoltre, basato com'era sul presupposto del transfert, dell'interpretazione dei sogni, degli atti mancati e delle libere associazioni risultava decisamente eretico rispetto alla metodologia consolidata sia dalle scienze naturali sia dalle scienze umane.

Impatto analogo ebbero, come abbiamo ampiamente visto nei primi capitoli di questo lavoro, la formulazione della teoria della relatività di Einstein e l'elaborazione della teoria quantistica.

Su questa eredità e, allo stesso tempo, alla luce di questo nuovo spirito del tempo diviene a mio avviso possibile inserire e comprendere la genesi e la struttura dell'Opera di Alexandre Kojève al fine di vederne emergere la specificità filosofica al di là di Hegel e, allo stesso tempo, oltre la moda filosofica dello studio settoriale della sua filosofia politica.

Il parallelismo istituito tra il *Cogito* di Cartesio e la fisica classica da una parte e il nuovo monito di Freud e la fisica quantistica dall'altra è stato inteso come prima istanza speculativa di questo ripensamento che s'installa al cuore di una nuova teoria del soggetto innovativa, trans-disciplinare e squisitamente kojèviana.

Proprio alla luce di questo breve tratto di percorso di storia e filosofia della scienza si deve comprendere il giovanile anelito di Kojève a veder nascere una *nuova matematica* dalla sua filosofia, il suo confronto con Einstein e i suoi studi di filosofia della matematica propedeutici alla costruzione del proprio Sistema del Sapere.

La nascita di una filosofia propriamente kojèviana richiede dunque di assumere la tesi di un *primato dell'epistemologia* in ragione della matrice trans-disciplinare del pensiero dell'autore e può vedere il suo inizio a partire da uno studio sul *soggetto* che sappia restituirne l'istanza innovativa e istitutrice fornendone un'adeguata teoria.

Come scriveva Soler sul soggetto kojèviano ripensato alla luce della teoria della relatività di Einstein e della teoria quantistica:

« Sujet physique et biologique ont ceci de commun qu'ils sont tous deux incarnés et qu'ils subissent et engendrent des actions physiques réelles. Le sujet physique s'oppose au sujet *gnoséologique* en ce qu'il n'est pas affranchi de toute corporéité, mais s'en rapproche en ce qu'il est

le sujet d'une expérience idéelle correspondant au plus haut degré de précision théoriquement possible. Enfin, sujet et monde physiques appartiennent désormais à la *même région ontologique*. Ce qui n'était pas le cas lorsque le sujet du monde physique était conçu comme un sujet mathématique»⁵¹⁵.

La peculiarità di Kojève è quella di rapportare ogni conoscenza al soggetto di questa conoscenza in un'identificazione di *determinato e prevedibile*. I differenti aspetti della sua interpretazione della fisica quantistica sono intelligibili solo a partire da questa affermazione fondamentale: «toute connaissance est connaissance d'un sujet et doit en conséquence être rapportée à ce sujet. Même quand les physiciens prétendent atteindre le réel «en soi»»⁵¹⁶.

Come si caratterizza, però, secondo Kojève questo soggetto? Per il filosofo russo si manifesta in un'unità tra il soggetto della biologia, il soggetto della matematica e il soggetto della fisica quantisticamente re-interpretabile e re-indagabile.

La direzione dello sforzo filosofico di Kojève diviene allora sempre più chiara svelando che: «*le désir de Kojève était manifestement de rapporter chaque domaine du savoir (mathématique, physique, sens commun, etc.) à un sujet qui lui soit propre et qui introduise dans chaque champ un mode particulier de constitution. (...) Une quête fondamentale semble, depuis le début, avoir motivé Kojève et présidé à toutes ses recherches: l'obtention d'une perspective philosophique d'ensemble au sein de laquelle chaque région de l'être, tout en étant distincte et spécifique, s'articule néanmoins aux autres pour engendrer une totalité organique*»⁵¹⁷.

Tale impresa risente fortemente dell'influsso di Koyré, come attesta l'articolo di Kojève del 1964, ovvero «*L'origine chrétienne de la science moderne*», ma porta con sé un'identità nuova.

Occorre, però, fare riferimento anche al progetto di Kojève e Lacan di redigere insieme un saggio a quattro mani su Hegel e Freud nel 1936.

Qui troviamo infatti il secondo luogo in cui cercare la via di sviluppo di una filosofia propriamente kojéviana e della sua teoria del soggetto.

⁵¹⁵ Cfr. L. Soler, *Alexandre Kojève et l'épistémologie*, in M. Bitbol e J. Gayon (a cura di), *L'épistémologie française 1830-1970*, p. 385.

⁵¹⁶ *Ibi.*, p. 378.

⁵¹⁷ *Ibi.*, pp. 392-393.

Il soggetto che Lacan presenta in questi anni è, infatti, allo stesso tempo, *soggetto della conoscenza e soggetto di diritto*. Lo psicoanalista parigino è quindi totalmente debitore nei confronti del filosofo russo in questa precisa fase della sua elaborazione teorica.

Le medesime note e gli stessi abbozzi sul soggetto si ritrovano, infatti, nel manoscritto redatto da Kojève e inerente il progetto del saggio da comporre a quattro mani con Lacan intitolato «*Hegel e Freud*». *Essai d'une confrontation interprétative*.

La prima parte, ricordiamo, porta il titolo «*La genèse de la conscience de soi*», la seconda «*L'origine de la folie*», la terza «*L'essence de la famille*». Nelle quindici pagine del manoscritto emergono tre dei concetti principali che saranno utilizzati da Lacan nel 1938: *le je, comme sujet du désir, le désir comme révélation de la vérité de l'être, le moi comme lieu d'illusion et source d'erreur*.

Questi concetti riemergono e ritornano in tutti i testi pubblicati da Lacan tra il 1936 e il 1949. È pertanto certo che lo psicoanalista parigino s'ispiri alle pagine del manoscritto di Kojève, il quale, negli anni Trenta, appare proporre un passaggio da una filosofia del «*Je pense*» (Descartes) a una filosofia del «*Je désire*» (Freud, Hegel); fermo restando che le *désir* è la *Begierde* hegeliana e non il *Wunsch* di Freud.

Conferma Roudinesco:

«*Rappelons que la Begierde est le désir par lequel s'exprime la relation à soi de la conscience: il s'agit de reconnaître l'autre ou l'altérité en tant que la conscience se retrouve elle même. L'autre est l'objet du désir que la conscience désire dans une relation négative et en miroir qui lui permet de se reconnaître en lui. Le Wunsch, ou le désir au sens freudien, est plus simplement la tendance, le souhait, l'accomplissement d'un vœu inconscient. Dans ce passage d'une philosophie du «je pense» à une philosophie du «je désire», il y a donc, selon Kojève, une scission entre le je de la pensée ou du désir et le moi, source d'erreurs et de représentations*»⁵¹⁸.

Proprio su questo punto però diviene possibile sviluppare un passaggio ulteriore grazie all'analisi condotta sui testi giovanili di Kojève, sulla sua filosofia della fisica e sulla genesi e struttura transdisciplinare della sua concezione di soggetto e di soggetto della conoscenza.

Esso diviene infatti la struttura a partire dalla quale è possibile ripensare la tangenza tra il soggetto della fisica quantistica e il soggetto della psicoanalisi recuperando anche la dimensione de «*le Wunsch, ou le désir au sens freudien*».

Ovvero in maniera speculare alla comprensione della *Sostanza come Soggetto* in analogia con il *Wo Es war soll Ich werden* : a cavaliere tra Hegel e Freud.

⁵¹⁸ É. Roudinesco, *Jacques Lacan: le stade du miroir*, cit., p. 30.

Nella séance del Seminario del 12 gennaio 1955, ora disponibile nel *Séminaire II* con il titolo « Freud, Hegel, et la machine », Lacan, a partire da alcuni sviluppi su « Au-delà du principe de plaisir » si domanda che cosa ci sia di nuovo da Hegel a Freud o di originale in Freud in rapporto a Hegel⁵¹⁹.

Al termine del seminario conclude che c'è molto tra Hegel e Freud : a partire da « l'avènement du monde de la machine ». Lacan fa, infatti, preciso riferimento alla macchina a vapore di Watt. Non si ferma, tuttavia, a questa constatazione storica ; sostiene infatti che Hegel, a differenza di Freud, non avrebbe pensato né « la machine », né « l'énergie ».

La riflessione si inserisce all'interno del dibattito francese su « la machine » che vide tra i suoi insigni protagonisti Lacan, Deleuze-Guattari, Derrida e Althusser⁵²⁰.

La discussione si situa per Lacan in un periodo, al cuore degli anni 1950, di suo grande interesse per la *machine*⁵²¹ e l'omeostatica così come per l'automatismo sotto l'influsso della cibernetica.

Lo psicoanalista parigino inserisce la sua tesi nel quadro più generale di una discussione intorno al carattere antropologico o umanista delle dottrine e riafferma il carattere secondo lui anti-umanista della psicoanalisi. Su questo punto oppone un Freud che sarebbe uscito dall'antropologia a un Hegel che vi si è, invece, limitato.

Lacan tiene, infatti, a ribadire il carattere anti-umanista della psicoanalisi :

« Très marqué par la lecture anthropologique kojévienne centrée sur la dialectique de la maîtrise et de la servitude, Lacan attache Hegel à la position d'un ego, qui, quoiqu'aliené, est de plus en plus maître de lui. Dans ce texte, Lacan avance plusieurs éléments d'interprétation de la pensée hégélienne. Posant que l'homme hégélien s'identifie avec son savoir, Lacan définit la *Phénoménologie* comme une entreprise de maîtrise de plus en plus élaborée, qui s'incarne dans un discours. Malgré les protestations d'Hyppolite, il comprend alors le savoir absolu qu'il détermine

⁵¹⁹ L'occasione di questo collegamento è stata offerta dall'ottimo capitolo che C. Pagès dedica a «L'automatisme» nella più volte citata monografia *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, cit., pp. 177-206. In particolare il paragrafo dedicato a *L'énergie* è stato prezioso per la mia ricostruzione; cfr. pp. 188-192.

⁵²⁰ *Ibi.*; Commenta Pagès a p. 178 : « De plus, s'il y a eu oubli de l'automatisme ou du machinique et s'il faut réparer ce tort, c'est que l'automatisme non seulement possède une réalité persistante, mais aussi nous dit quelque chose d'essentiel de la nature de sujet ou des choses. C'est d'ailleurs, avec l'idée de machine désirante, ce que Deleuze et Guattari défendent, s'efforçant d'échapper à l'opposition traditionnelle de l'homme et de la machine. Or, ce paradigme de la machine est précisément ce qui est aujourd'hui contesté par nombre de défenseurs de la psychanalyse. Contre la charge portée par *le Livre noir de la psychanalyse*, les auteurs de *l'Anti-livre noir* objectent que l'approche neuroscientifique de l'esprit produit une disparition du sujet d'ailleurs revendiquée par ses acteurs qui proposent de remplacer le modèle de la subjectivité par un nouveau paradigme, le cerveau, approche purement matérialiste et mécaniste de la subjectivité ».

⁵²¹ Cfr. *Séminaire II, Séminaire V, Séminaire XII, XIV e XVII*.

comme fin de l'histoire, comme un discours qui, ayant tout justifié et tout exprimé, se referme sur lui-même. Ce discours parfait est présenté comme un instrument de pouvoir. Lacan nomme «discours» ou «maîtrise» élaborés le fin mot du hégélianisme. La difficulté de cette séance du Séminaire tient à ce que Lacan semble déduire le fait que Hegel ne pense ni l'énergie ni la machine de cette approche initiale de sa philosophie comme « maîtrise élaborée», sans nous donner le moyen de comprendre l'idée sous jacente selon laquelle, là où il y a la maîtrise, la machine est absente»⁵²².

Radicalizzando la tesi sull'impossibilità di Hegel di pensare la macchina e l'energia fa del filosofo di Stoccarda l'ultimo rappresentante dell'antropologia classica in ritardo addirittura rispetto ai suoi predecessori : primo fra tutti Descartes che, se non altro, aveva avuto il merito di cercare « l'horloge dans l'homme » e di superare l'opposizione tra la macchina e il vivente.

Questa resta, infatti, per Lacan la differenza tra Descartes e Hegel.

Freud può essere pensatore dell'energia perchè pensatore de « la machine » ; Hegel, secondo lo psicoanalista parigino, ricade nell'impossibilità di pensare l'energia perchè non ha pensato la macchina.

Leggiamo nel *Séminaire II* :

« Il y a dans Freud une chose dont on parle, et dont on ne parle pas dans Hegel, c'est l'énergie. Voilà la préoccupation majeure, la préoccupation qui domine [...]. Entre Hegel et Freud, il y a l'avènement d'un monde de la machine. L'énergie, je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, est une notion qui ne peut apparaître qu'à partir du moment où il y a des machines »⁵²³.

Il pensiero dell'energia e quello della macchina sembrano a Lacan indissociabili e dunque correlativi.

Su questo punto mi pare, però, di poter concordare con Pagès rispetto al fatto che l'assenza di un pensiero sull'energia in Hegel non sia del tutto evidente⁵²⁴.

Lo spazio lasciato dal filosofo di Stoccarda al lavoro del negativo, infatti, introduce nel sistema il punto di vista energetico e rende possibile istituire un parallelismo tra « le travail dialectique du négatif » e « un travail psychique du négatif »⁵²⁵.

Ritornare al soggetto kojéviano dell'epistemologia, della fisica e dell'antropologia alla luce di queste considerazioni aprirebbe allora una pista di ricerca interessante relativa a un'indagine

⁵²² C. Pagès, *Hegel & Freud*, cit., pp. 189-190.

⁵²³ J. Lacan, *Séminaire II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Seuil, Paris 1978, p. 95.

⁵²⁴ Cfr. C. Pagès, *Hegel & Freud*, cit., p. 192.

⁵²⁵ Ibi., pp. 21-36.

ulteriore sul concetto di energia in Hegel, Freud e Kojève volta a svelare il contributo specifico e la peculiarità della teoria del filosofo russo a cavaliere tra fisica quantistica e psicoanalisi.

Resterebbe, certo, da rivisitare la relazione anti-dialettica tra l'autore dell'interpretazione antropologica di Hegel e l'anti-umanista Lacan.

Il saggio mai scritto su Hegel e Freud avrebbe senza dubbio contribuito a rendere vivace il dibattito in corso.

Da un punto di vista più propriamente teoretico a noi resta terminare la nostra ricerca traendo alcune conclusioni di natura *ontologica* e riprendendo alcune riflessioni sulla *relazione* intesa a partire dalla sua matrice *speculativa* così come è emersa nelle tappe fondamentali di questo lavoro.

Sappiamo che sul terminare di *Le Concept, le Temps et le Discours* Kojève scrive un paragrafo intitolato precisamente «*L'Être-trois (la Trinité) et la Spatio-temporalité (d'après Hegel)*».

Per entrambi i concetti ciò che Kojève presenta come essenziale è la costitutiva relazionalità che li caratterizza e che applica anche alla nozione di Tempo all'interno della sezione *Introduction logique du Temps*.

Sulla relazione in generale Kojève trae la seguente conclusione:

«En résumé, du moment que le Discours (non contradictoire) est nécessairement (c'est-à-dire partout et toujours) Trois en lui-même ou triadique, voire «trinitaire», tout en étant un et unique, voire «uni-total», le Savoir, c'est-à-dire la Vérité *discursive*, n'est possible que si l'Être-donné, c'est-à-dire l'Être-dont-on-parle, est lui-même «trinitaire» ou triadique, voire Trois en lui-même, tout en étant un et unique ou «uni-total». Or, nous avons vu que l'Être-donné est *Être-trois* ou *Trois* en lui-même parce qu'il est nécessairement (c'est-à-dire partout et toujours) à la fois Être, Néant et Différence (-entre-l'Être-et-le-Neant). Ou, mieux encore, l'Être-dont-on-parle est l'Uni-totalité triadique ou la Tri-unité («Trinité») «dialectique» qui *est* (et se *dit* être) l'*Être-différent (du)-Néant*»⁵²⁶.

Già qualche pagina prima aveva dichiarato più apoditticamente che «*le Discours (Logos) est Trois*»⁵²⁷; caratterizzando la categoria dell'*Être-trois* come quella di «noi altri hegeliani»⁵²⁸ e, precedentemente, dei Neoplatonici pagani e cristiani.

L'approdo a Hegel non sarà, però, che un momento della riflessione kojèviana, poiché il filosofo russo “rinuncerà al monismo” sulla strada della ricerca di una nuova ontologia.

La caduta tensionale del potenziale relazionale nel monismo e l'impovertimento speculativo di un'interpretazione atea del filosofo di Stoccarda non rendono infatti pienamente conto delle implicazioni speculative di una filosofia specificamente kojèviana.

⁵²⁶ A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, cit., pp. 242-243.

⁵²⁷ *Ibi.*, p.

⁵²⁸ *Ibi.*, p. 238.

Kojève stesso, nella fase centrale del suo pensiero e dei suoi scritti, sfugge alla chiusura nel monismo della Logica hegeliana consegnandoci un'interpretazione relazionale di Hegel fondata sulla presa di distanza dal maestro e una fenomenologia del diritto basata sulla relazione tra l'*Être-deux* e *le Tiers* che in ultima istanza trova la sua fondazione in un'antropo-teologia teista e relazionale.

Le aporie presenti in quest'opera di filosofia del diritto, come abbiamo visto, svaniscono solo se si assume che il *Discorso* presuppone un'ontologia relazionale di fondo che a sua volta, secondo la mia tesi, trova riscontro nella nuova scienza.

In ragione di ciò, infatti, Kojève può inserirsi a pieno titolo nel dibattito odierno inerente la relazione tra filosofia del diritto e fisica quantistica.

Nell'opera del nostro autore, inoltre, l'identità tra rivoluzione quantistica e rivoluzione psicanalitica potrebbe trovare "una nuova casa", un nuovo terreno d'indagine così come era nel programma dello psicanalista Jung e del fisico teorico Pauli.

Queste due rivoluzioni hanno infatti consegnato alla storia della filosofia novecentesca un messaggio nella bottiglia intellegibile anche alla luce della storia del pensiero antecedente ma forse non ancora compreso in tutta la sua portata. La ricostruzione del pensiero di Kojève potrebbe essere l'occasione fortunata per provare ad adempiere questo compito, seppur in maniera parziale e certamente rivedibile.

L'eliminazione di ogni residuo di oggettività fisica nello spazio-tempo operata da Einstein, infatti, è, dal punto di vista dell'ontologia, un forte argomento a favore della relatività e relazionalità del Tutto, del Sistema e dei sistemi.

L'alternativa al nichilismo e alla conseguente dissoluzione del soggetto unitario e monolitico preparata da Hume, completata da Nietzsche e radicalizzata da Foucault e Deleuze è, sul correlativo piano psicoanalitico e su quello antropologico, lo spazio di relazionalità anti-cartesiana aperto dal *Wo es war soll Ich werden* che ha trovato una sincronica conferma nelle equazioni della nuova fisica, così come nelle prime collaborazioni scientifiche interdisciplinari.

Occorre, inoltre, ricordare che le aporie de *L'Athéisme* sono le medesime dell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit* e si risolvono affermando con Kojève che anche il *Neant* è di per se stesso relazione e differenza all'interno del dinamismo del Discorso (o Logos) che è chiaramente "Tre".

Anche il legame tra il Desiderio e la Legge ha potuto, infatti, essere ricompreso a partire da qui e dalla manifestazione novecentesca dello Spirito inteso come relatività e relazione.

Ritorniamo, però, per un momento sul Kant di Cassirer – lettura del giovane Kojève al tempo impegnato nella dissertazione sulla teologia di Solov'ëv – e alla nozione di Tempo per poter meglio riprendere le tesi di questo lavoro.

È interessante che Kojève abbia scelto di concludere l'opera maggiore del suo Sistema, ovvero *Le Concept, le Temps et le Discours*, con un lungo paragrafo dedicato allo stesso tempo a l'Être-trois (la Trinité) e alla Spazio-temporalità dopo Hegel.

Sintetizza Kojève: «Or, nous avons vu par ailleurs que l'Être-donné, qui est l'Être-trois, est aussi Être-différent-du-Néant, au même titre qu'il est Spatio-temporalité. Il nous faut donc voir comment la Spatialité et la Temporalité se répartissent en quelque sorte entre les trois éléments-constitutifs de l'Être-donné qui sont l'Être, le Néant et la Différence (entre l'Être et le Néant)»⁵²⁹.

E poco più oltre: «Dans, par et pour le «troisième» discours («synthétique») l'Identité-du-Différent et la Différence-de-l'Identique sont donc une seule et même chose. Et c'est cette chose (une et unique) que nous avons appelée Spatio-temporalité»⁵³⁰.

Cosa significa però, ci siamo domandati, pensare la Spazio-temporalità dopo Hegel nella seconda metà del Novecento? E che cosa vuol dire scrivere un'opera su Kant nella seconda parte del XX° secolo dopo aver “concluso” *Le Concept, le Temps et le Discours* e dopo aver costruito un Sistema in sé compiuto di impianto ancora hegeliano?

Forse Kojève, come ricordavamo, merita qui il rimprovero dello stesso Kant per non aver tenuto adeguatamente conto delle premesse scientifiche del proprio pensiero o per essersi lasciato eccessivamente sedurre da Hegel nell'impossibilità di compierne il parricidio. Era infatti consapevole che ogni pensatore novecentesco portava su di sé il destino di essere necessariamente hegeliano a meno che non fosse egli stesso un grande filosofo.

Oppure, aggiungerei, che non fosse aiutato da due rivoluzioni: quella della nuova scienza e quella psicanalitica.

Come scrive Kant nel 1763 nella prefazione al *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative*:

«L'uso che in filosofia si può fare della matematica consiste o nell'imitarne il metodo, oppure nell'applicarne effettivamente le proposizioni agli oggetti della filosofia. [...] Per quanto riguarda la metafisica, questa scienza, invece di utilizzare taluni concetti o dottrine della matematica, si è al contrario spesso eretta in armi contro di essa, e là dove forse avrebbe potuto trovare delle basi solide su cui fondare le proprie considerazioni, la si vede invece trattare i concetti del matematico come null'altro che sottili finzioni, le quali, tolte dal suo campo, avrebbero ben poco di vero. Si può facilmente arguire da quale parte sia il vantaggio nella disputa tra due scienze di cui l'una supera tutte le altre per certezza e chiarezza, mentre l'altra non fa che sforzarsi di pervenire a una tale certezza. La metafisica, per esempio, cerca di trovare la natura dello spazio e il sommo principio da

⁵²⁹ A. Kojève, *Le Concept, le Temps, le Discours*, cit., p. 268.

⁵³⁰ *Ibi.*, p. 273.

cui si possa comprenderne la possibilità. Nulla può essere più giovevole a questo bisogno che derivare da qualche parte dei dati certi e dimostrati onde metterli a fondamento delle proprie considerazioni. La geometria ne fornisce alcuni che riguardano le qualità più generali dello spazio, per esempio il fatto che lo spazio non consta di parti semplici; e invece i metafisici si ostinano ad ignorare questi dati, riponendo fiducia esclusivamente sull'equivoca coscienza di questo concetto che viene pensato in modo del tutto astratto»⁵³¹.

Lo stesso Kojève aveva paragonato la propria filosofia alla fisica di Einstein e auspicava che qualche filosofo dopo di lui traducesse la sua filosofia in una *nuova matematica*.

In tutto questo aveva respirato in prima persona il clima del neokantismo e del neocriticismo di Heidelberg e aveva frequentato il seminario di Maier su Kant e Einstein che aveva avuto come oggetto ovviamente anche l'estetica trascendentale.

Giunto alla maturità e in seguito al successo da hegeliano parigino, dopo aver scritto *Le Concept, le Temps et le Discours*, scrive un'opera su Kant nel momento in cui è alla ricerca di una *nuova ontologia*.

Forse per una volta l'ambizioso personaggio animato da giovanili sogni di gloria e certo della propria genialità ha sottovalutato se stesso e il suo rigoroso, coerente e tenace lavoro. Questa nuova ontologia era infatti già deducibile dal suo pensiero. Se così non fosse, infatti, l'idea di una fondazione e di un confronto con la nuova fisica e la nuova matematica sarebbe del tutto infondata.

È anche per questo che la riduzione di Kant a Hegel stride e fa avvertire il Kant quasi come il sintomo di un ripensamento.

La storia della filosofia, inoltre, ha conosciuto fundamentalmente il debutto di Kojève come *interprete di Hegel*. Non le radici del suo pensiero e il suo proseguio.

Forse, però, per comprendere adeguatamente la speculazione del filosofo russo bisognerebbe essere in grado di compiere il parricidio del maestro che lui come uomo del Novecento non è stato in grado di compiere e immergersi nella specificità del pensiero kojèviano in quanto tale.

Il Libro su Hegel, infatti, come ricordavamo, non fu che un libro solo dei dieci grandi Libri da lui portati a termine⁵³².

D'altro canto resta lucidissima la raccomandazione kojèviana di evitare di fare con Einstein ciò che Kant ha fatto con Newton e proverbiale la sua prudenza. Lo stesso Cassirer, lo stesso Einstein, che aveva rivisto il suo lavoro, e lo stesso neokantismo mettono in guardia da questo pericolo.

Si legge infatti nella *Teoria della relatività di Einstein*:

⁵³¹ I. Kant, *Scritti precritici*, cit., pp. 259-260.

⁵³² Considerando solo le opere maggiori.

«In ogni epoca creativa, la fisica trova ed elabora nuove dimensioni e costanti di misurazione che descrivono la totalità dell'essere e dell'accadere, ma al tempo stesso, in queste misure, che rimangono provvisorie e relative, in questi strumenti ideali della misurazione considerati di volta in volta come gli ultimi, ogni epoca rischia di vedere l'espressione definitiva della *realtà ontologica*. Esempi tipici sono la storia del concetto di materia, quella del concetto di atomo, di etere e di energia. (...) Da questo motivo non fu esente neanche la filosofia idealistica nei suoi inizi e nel suo successivo sviluppo»⁵³³.

Per questo è importante sottolineare che parlare di nuova fisica e nuova ontologia significa in questo contesto solo cogliere e rendere intelligibile una peculiare manifestazione relazionale dello Spirito che descrive la realtà e le sue inter-conessioni in modo diverso e non definitivo. Solo specificamente novecentesco.

La stessa epistemologia sottesa, inoltre, non è esterna ma intrinseca alla stessa teoria della relatività. La relazionalità assoluta della realtà e delle sue interconnessioni descritte da precise equazioni è la stessa che riscontriamo tra le discipline.

Non esiste e non può esistere, però, né un sistema chiuso né una metafisica dogmatica fissata una volta per tutte. Proprio perché la ricerca nel campo della fisica non avrà mai fine.

In questo senso abbiamo riformulato il principio hegeliano dicendo che la fisica è il correlato empirico che offre al proprio tempo la possibilità di pensare e ri-pensare la propria epoca senza rinunciare alla questione della fondazione e del fondamento.

La manifestazione dello Spirito resta però trans-disciplinare, originaria e non definitiva: se ne può cogliere l'unità nelle differenti manifestazioni storiche e fenomeniche dell'umana ricerca.

Parimenti non può esistere nessun tentativo di normalizzazione metafisica del soggetto. Come la psicoanalisi ci rivela.

Dal punto di vista speculativo il nostro monito recita così: Tutto è relazione; tutto è "relativo"⁵³⁴. In quest'ottica ci siamo avvalsi ancora una volta del confronto con Cassirer che può citare la *Critica della ragion pura* sulla strada della ricerca di quelle *invarianti* che renderebbero Einstein l'attualizzatore del pensiero di Kant.

Scrivendo infatti servendosi delle parole del filosofo di Königsberg: «D'altronde, tutto ciò che noi conosciamo nella materia si riduce a mere relazioni [...]; tra queste relazioni, tuttavia, ve ne sono alcune autonome e permanenti, mediante le quali un determinato oggetto ci è dato»⁵³⁵.

Cassirer commentava che avendo dissolto sia il concetto di materia proposto dalla meccanica classica, sia il concetto di etere elaborato dall'elettromagnetismo, la teoria della relatività generale

⁵³³ E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., pp. 21-22.

⁵³⁴ In senso einsteiniano non nell'ottica di una banalizzazione post-moderna, come ricordavamo.

⁵³⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 353.

ha spostato altrove queste «relazioni indipendenti e permanenti», ma non le ha negate affatto in quanto tali: «*piuttosto, le ha riaffermate con la massima fermezza nelle sue invarianti che restano indifferenti alle variazioni del sistema di riferimento*»⁵³⁶.

Assunta dunque l'universalità di queste invarianti poteva concludere scrivendo così:

«La critica rivolta dalla teoria della relatività ai concetti fisici di oggetto deriva quindi da quella stessa metodologia del pensiero scientifico che ha portato alla formazione di tali concetti: la teoria della relatività non fa che spingere un passo più oltre tale metodologia, svincolandosi sempre più dai presupposti della concezione ingenua, sensibile dell'universo come «mondo di cose». Per comprendere questo fatto in tutta la sua portata, dobbiamo necessariamente risalire alla questione più generale che la teoria della relatività ci pone al livello gnoseologico: alla trasformazione del *concetto della verità della fisica* che la teoria contiene in sé e che le permette di confrontarsi immediatamente con un problema fondamentale di logica»⁵³⁷.

È stato necessario, cioè, chiedersi quale fosse il rapporto tra il concetto filosofico di verità e la teoria della relatività.

Cosa si intende per relatività della conoscenza? E come la intesero Kant e Einstein? Di certo né al modo dello scetticismo o dell'empirismo, né a quello di una nuova epistemologia cristallizzabile in una metafisica dogmatica. Sarebbe infatti questo, come ricordavamo, il servizio peggiore e più contraddittorio che si potrebbe prestare a questa impresa.

Proprio nell'ottica del parallelismo tra Kant e Einstein, infatti, Cassirer avanzava il confronto tra criticismo e nuova fisica.

Kant giunse, infatti, a una formulazione del concetto critico di oggetto in cui la relatività della conoscenza viene affermata in modo diverso che non nello scetticismo antico e nell'empirismo moderno. Questa relazione acquisì inoltre un nuovo senso positivo.

Al medesimo senso si adatta anche la teoria della relatività della fisica moderna.

Infatti:

«La teoria fisica della relatività non vuole affatto sostenere che per ognuno è vero quello che gli appare, ma, al contrario, avverte di non prendere già per verità nel senso della scienza, cioè per un'espressione della legalità complessiva e definitiva dell'esperienza, fenomeni che valgono solo a partire da un singolo sistema determinato di riferimento. Per ottenere e garantire tale legalità ultima non servono né le osservazioni o le misurazioni di un singolo sistema, e neanche quelle di chissà quali altri sistemi simili, ma solo la corrispondenza reciproca di tutti i sistemi possibili. La teoria

⁵³⁶ E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 46. Qui l'argomento di Cassirer è significativo, come ricordavamo, per quel che concerne la possibilità di delineare i tratti invarianti di codesta relazionalità a cavaliere tra due epoche e tra la fisica classica e moderna.

⁵³⁷ Ibi.

della relatività generale vuole mostrare la strada che ci permette di arrivare a enunciati intorno a questa totalità, la strada che ci consente di elevarci dalla dispersione delle singole vedute a una visione complessiva dell'accadere»⁵³⁸.

In questo senso mi sono permessa di utilizzare il monito “Tutto è relatività; tutto è relazione”; oppure “Tutto è relazione; tutto è relatività”.

E in quest'ottica ne ho dedotto un'alternativa al nichilismo epistemico o, come abbiamo già visto grazie a Cassirer, allo scetticismo e al relativismo antichi e moderni.

La teoria della relatività non è una nuova sofistica. Ciò che è morto in filosofia è il monismo e la metafisica del soggetto unitario. L'alternativa non è né un nuovo scetticismo, né un nuovo empirismo. Il nuovo “cogito” anti-cartesiano a cavaliere tra due sincroniche rivoluzioni può ancora e nuovamente recitare così: *Tutto è relatività, dunque tutto è relazione.*

Questa asserzione è legittima poiché il legame tra gnoseologia e fisica è stato confermato nella stessa *fondazione* della teoria della relatività:

«Il legame esistente tra la problematica gnoseologica e quella propriamente fisica è in qualche misura superato dal modo in cui questo legame è stato confermato nella fondazione della teoria della relatività. Lo stesso Einstein – soprattutto per giustificare il passaggio dalla teoria della relatività speciale (o ristretta) a quella della relatività generale – ha addotto in primo piano una ragione gnoseologica, a cui attribuisce un'importanza decisiva, accanto alle ragioni puramente fisico-empiriche⁵³⁹. E già la teoria della relatività speciale si trovava in una posizione tale che la sua superiorità, sia rispetto a spiegazioni diverse sia rispetto all'ipotesi della contrazione di Lorentz, era dovuta non tanto alla sua materia empirica, quanto alla pura forma logica, non tanto quindi al suo valore fisico quanto a quello *sistematico*»⁵⁴⁰.

Da qui si può intendere quale sia l'importanza di una rilettura del Kant di Kojève alla luce delle sue aspirazioni giovanili di sistematizzazione scientifico-matematica della propria filosofia.

Rispetto al tentativo kojéviano di ridurre Kant a Hegel e il Concetto al Tempo sappiamo, invece, che questa non era l'unica strada percorribile da Kojève e che in questo modo il sistema kantiano è divenuto il sistema hegeliano, riuscendo ad essere ateo senza essere scettico.

La nozione di cosa in sé che, secondo Kojève, doveva essere mantenuta da Kant esclusivamente per fini pratici, cioè in vista dell'Azione libera che è il «Fine supremo» di tutto ciò che è veramente umano nell'uomo, viene programmaticamente eliminata nel Kant del filosofo russo.

⁵³⁸ Ibi., pp. 52-53.

⁵³⁹ Cfr. A. Einstein, *I fondamenti della teoria della relatività generale*, in *Opere scelte*, cit.

⁵⁴⁰ E. Cassirer, *La teoria della relatività di Einstein*, cit., p. 18.

La strada dell'hegelismo e della scrittura di una storia della filosofia in cinque tomi di impronta marcatamente kojèviana approda all'autoreferenzialità del Sistema del Sapere del filosofo russo che pone in essere la propria filosofia attraverso il dialogo con i grandi della storia del pensiero.

Ad ogni modo Kojève ha segnato un'epoca in quanto interprete di Hegel e in questa sede non possiamo esimerci dal problematizzare alcuni snodi concettuali inerenti la questione della solidarietà antitetico-polare che si dà tra l'Hegel dell'antropologia e l'Hegel del *Begriff*, l'Hegel della Fenomenologia e l'Hegel della Logica all'interno del Sistema del Sapere kojèviano.

La rivista britannica *Parallax* in un numero monografico dedicato a *Kojève's Paris-Now Bataille*, individua nel pensiero di Kojève la paternità di una corrente battezzata dagli anglosassoni "French Theory", dove troviamo praticamente tutto il pensiero francese del dopoguerra⁵⁴¹.

In base a questa teoria Kojève sarebbe il padre di una corrente filosofica francese che prende le mosse dalla sua lettura antropologica della *Fenomenologia dello Spirito*.

Secondo buona parte della storiografia il "punto di vista di Hegel" - che torna ad essere vivo nella filosofia francese del dopoguerra e che era per lo più assente prima degli anni trenta - coincide con il pensiero di Kojève. È da evidenziare che la riflessione sul presunto primato dell'antropologia nella rilettura kojèviana di Hegel è comune sia ai teorici della "French Theory" sia ai diretti protagonisti del panorama filosofico francese. Secondo le parole di J. Derrida, per citare una voce su tutte, infatti, la causa del "destino antropologico" della filosofia francese a lui coeva è da individuare anche nei *Seminari* e nella loro ricezione:

«L'umanismo o l'antropologismo era a quest'epoca [nel secondo dopoguerra] una sorta di terreno comune degli esistenzialismi, cristiani o atei, della filosofia dei valori, spiritualista o meno, dei personalismi, di destra o di sinistra, del marxismo di stile classico. E se ci si riferisce al terreno delle ideologie politiche, l'antropologia era il luogo d'incontro, inosservato e incontestato, del discorso socialdemocratico e democratico-cristiano. Quest'accordo profondo faceva leva, nella sua espressione filosofica, sulle letture antropologiche di Hegel (interesse per la Fenomenologia dello spirito, nella lettura che ne fa Kojève), di Marx (privilegiando i Manoscritti del 1844), di Husserl (di cui si dà rilievo al lavoro descrittivo e regionale ma di cui si trascurano le questioni trascendentali), di Heidegger di cui si conosce o si accoglie solo un progetto di antropologia o di analitica esistenziale»⁵⁴².

⁵⁴¹ Cfr. «Parallax» n. 4, (1997) cit. ; cfr. nota 198.

⁵⁴² Cfr. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, cit., p. 138. Riflessioni analoghe troviamo anche nel Merleau-Ponty di *Senso e non senso*, cfr. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, cit. pp. 109-110 e nel Deleuze di *Differenza e ripetizione*, cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit.

Questo destino è stato effettivamente scritto e il lavoro sull'opera omnia di Kojève, per quanto implichi un ribaltamento di paradigma rispetto all'interpretazione di Hegel da parte dell'autore, deve essere in grado di renderne ragione e di ricollocare la figura del filosofo di Stoccarda in una posizione adeguata all'interno del suo sistema. Allo stesso tempo dovrà essere in grado di rendere conto dell'anti-nomia che resta insuperabile tra la prospettiva marcatamente antropologica di Kojève e la posizione anti-umanista di Lacan e della psicoanalisi lacaniana.

Il mio metodo, rispetto ad Hegel, è stato quello di mettere in evidenza i punti di tensione teorica e di frizione o contraddizione tra un pensiero propriamente hegeliano e uno di impronta specificamente kojèviana.

Nella lettera a Tran Duc Thao del 7 ottobre 1948 il filosofo russo, a proposito dei suoi Seminari sulla *Fenomenologia dello Spirito*, come sappiamo, scrive così:

«Ho tenuto un corso di antropologia filosofica servendomi dei testi hegeliani, dicendo tuttavia solo ciò che consideravo essere la verità e tralasciando ciò che mi sembrava essere, nel pensiero hegeliano, un errore. In tal modo, per esempio, rinunciando al monismo hegeliano, mi sono coscientemente allontanato da questo grande filosofo»⁵⁴³.

Come leggiamo più avanti nella medesima lettera:

«Infine, per quanto concerne la mia teoria del “desiderio di desiderio”, neppure essa esiste in Hegel (...) Ho introdotto questa nozione perché avevo intenzione di fare non già un commento della fenomenologia, ma un'interpretazione»⁵⁴⁴.

Questi celebri passaggi hanno contribuito notevolmente a convalidare la tesi di un'interpretazione di Hegel puramente antropologica e per diversi aspetti deformante rispetto alla lezione del filosofo di Stoccarda.

In realtà, come leggiamo in *Le Concept, le Temps et le Discours* Kojève progettava di scrivere un sistema del sapere che proponesse, sotto la forma di «una semplice parafrasi dell'opera hegeliana in francese moderno», una «attualizzazione dei testi hegeliani autentici»⁵⁴⁵.

Cosa intendeva, però, Kojève per autenticità?

⁵⁴³ A. Kojève, *Lettera a Tran Duc Thao* del 7 ottobre 1948, in D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, cit., p. 249.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, pp. 65-66.

⁵⁴⁵ Cfr. A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*; cit., *Préface*, p. 31.

La domanda è destinata a rimanere aperta; per quanto sia ormai corroborata la tesi di una effettiva corrispondenza tra la circolarità hegeliana di Logica e Fenomenologia e quella kojèviana tra antropologia e Sistema del Sapere.

La figura del “Kojève del *Begriff*” pare tuttavia molto distante non solo dall’antropologia – considerando anche la svolta antiumanista del suo pensiero, peraltro già annunciata nell’*Introduction à la lecture de Hegel*⁵⁴⁶ – ma anche da Heidegger:

«È Heidegger che mi ha, in realtà, introdotto al sistema del sapere hegeliano, al quale non avrei potuto accedere senza di lui. Ma [...] egli stesso si è fermato nel corso della strada. [...] Io ho dunque dovuto distaccarmi da lui per non tornare indietro in rapporto a me stesso [...]. Ho compreso nel frattempo che un’opera intitolata (a buon diritto) *Sein und Zeit* non è effettivamente un’introduzione valida al Sistema del sapere. È per questo che provo a sostituirla in questo libro con un’introduzione intitolata *Begriff und Zeit*»⁵⁴⁷.

Nel confronto con Hegel e Heidegger Kojève ha sempre in mente la ricerca della propria filosofia e accorda un privilegio particolare a questioni di carattere ontologico.

I lineamenti di kojèvismo, di conseguenza, possono essere scritti solo a partire dai punti di biforcazione tra la logica del *Discorso* di Kojève e quella dei grandi pensatori di cui si fece interprete.

Penso che il ritratto più riuscito dell’uomo e del filosofo rimanga, tuttavia, quello descritto dall’allievo di Leo Strauss che ebbe modo di frequentarlo durante “l’età dell’oro” parigina.

Il ritratto di un uomo che si sforzava di raggiungere il sapere assoluto tipico di Hegel anche nell’epoca della sancita fine della storia:

« Con il senno del poi, credo che a dispetto di questa facciata era essenzialmente un uomo che desiderava conoscere, conoscere per amore della conoscenza, indifferente a ogni altra considerazione. Quando parlava di ciò che era veramente importante ai suoi occhi, quest’uomo apparentemente sofisticato diventava infantile e candido, totalmente preso nell’attività del pensiero, tremendamente serio nel suo gioco. Molto di ciò che lo rendeva interessante, nel senso volgare del termine (certi dicevano che la sua vocazione era d’*épater le bourgeois*), non era che un modo di proteggersi dal mondo degli intellettuali e dei professori. In realtà era più colto di chiunque, e il suo sapere era frutto del più duro lavoro. Si sforzava di raggiungere il genere di sapere assoluto che

⁵⁴⁶ Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, cit., p. 334.

⁵⁴⁷ A. Kojève, *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, cit., p. 165.

possedeva Hegel, nella misura in cui un tale sapere è ancora possibile. Ma era modesto nel suo studio, e lo perseguiva per se stesso, spinto da un'imperiosa necessità interiore»⁵⁴⁸.

⁵⁴⁸ A. Bloom, *Kojève, le philosophe*, «Commentaire», n. 9, cit. p. 116.

APPENDICE

« Kojève à la bibliothèque » : INEDITI e BIBLIOGRAFIA COMPLETA

I. BIBLIOGRAFIA dell'OPERA di ALEXANDRE KOJÈVE⁵⁴⁹

L'opera di Kojève ha avuto il destino di rimanere a lungo inedita e per lo più sconosciuta nella sua interezza e peculiarità. Si riporta di seguito la ricostruzione completa dei suoi lavori e la scansione della sua biblioteca personale così come rinvenibile al Dipartimento dei Manoscritti della Biblioteca nazionale di Francia.

1926

• *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's*, Philos. Dissert., Heidelberg, 1926 [nr. inv. Ruprecht-Karls Universität Heidelberg : W 3651].

1927

• Compte rendu de : LEANG K'i-Teh'ao [Chi-Chao Liang], *La Conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in* (1926), dans *Evrasijskaja hronika*, n° 8, 1927, p. 57-61 [en russe].

1929

• Compte rendu de : K. Ambrozaitis, *Die Staatslehre Wladimir Solowieffs* (1927), dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 61, 1927, cahier 1, p. 199 [en allemand].

1930

• « Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjeffs », dans *Der russische Gedanken*, t. I, 1930, cahier 3, p. 305-324 [en allemand].

1931

⁵⁴⁹ Cfr. anche la ricostruzione bibliografica di M. Filoni in Florence de Lussy (a cura di), *Hommage à Alexandre Kojève*, Actes de la "Journée A. Kojève" du 28 janvier 2003, Édition de la Bibliothèque nationale de France, Paris 2007, pp. 99-146.

- Compte rendu de : René Grousset, *Les Philosophies indiennes. Les Systèmes* (1931), dans *Revue d'histoire de la philosophie*, n° 5, juillet-décembre 1931, p. 416-418.

1932

- Compte rendu de: Henri Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte* (1931), dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I, 1932, cahier 1/2, p. 152-53 [en allemand].

- Compte rendu de:

Nyoti Sakurazawa, *Principe unique de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient* (1931), dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXIV, 1932, n° 9-10 (septembre-octobre), p. 306-308. [Signé par Alexandre Koyré, le manuscrit a été retrouvé dans les papiers de Kojève avec l'annotation en russe : « publié sous le nom de Koyré ».]

- Compte rendu de:

J. Perrin, P. Langevin, G. Urbain, L. Lapique, Ch. Perez, L. Plantefol, introd. de L. Brunschvicg, *L'orientation actuelle des sciences* (1930), dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXIV, 1932, n° 9-10 (septembre-octobre), p. 315-318.

1933

- Compte rendu de:

Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXV, 1933, n° 1-2 (janvier-février), p. 137-139.

- Compte rendu de:

René Poirier, *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps* (1932), dans *Deutsche Literaturzeitung*, cahier 1 (janvier), 1933, p. 12-17 [en allemand].

- Compte rendu de: René Poirier, *Remarques sur la probabilité des inductions* (1931), dans *Deutsche Literaturzeitung*, cahier 16 (avril), 1933, p. 726-729 [en allemand].

- Compte rendu de:

Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1931), dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 470-475.

- Compte rendu de:

Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 475-477.

- Compte rendu de:

Rudolf Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 477-480.

- Compte rendu de:

Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* (1931), dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 480-486.

- Traduction de l'allemand de: Leo Strauss, *Quelques remarques sur la science politique de Hobbes*, dans *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 609-622. [La traduction n'est pas signée, mais le manuscrit original de Strauss en allemand ainsi que le manuscrit de la traduction française (de la main de Kojève), se trouvent dans les papiers de Kojève. Voir aussi la lettre de Strauss à Kojève du 17 décembre 1932 : « The Strauss- Kojève Correspondence », dans L. Strauss, *On Tyranny*, éd. par V. Gourevitch et M. S. Roth, New York, The Free Press, 1991, p. 222 (tr. fr. : Paris, Gallimard, 1997, p. 260)].

- **1934**

- « La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. XIV, 1934, n° 6, p. 534-554 ; et XV, 1935, n° 1-2, p. 110-152.
- Compte rendu de : Werner Illema, *Husserls vor-phänomenologische Philosophie* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. III, 1933-1934, p. 428-429.
- Compte rendu de : Friedrich Weidauer, *Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls. Erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie* (1933), dans *Recherches philosophiques*, t. III, 1933-1934, p. 429.
- Compte rendu de *La Phénoménologie. Journées d'études de la Société thomiste* (sans indication d'année, mais 1933), dans *Recherches philosophiques*, t. III, 1933-1934, p. 429- 431.
- Compte rendu des ouvrages : Arthur Eddington, *The Expanding Universe* (1933) ; James Jeans, *The New Background of Science* (1933) ; Hermann Weyl, *The Open World. Three lectures on the metaphysical implications of science* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. III, 1933-1934, p. 464-466.
- « La philosophie des Sciences de M. Bavinck », dans *Revue de synthèse*, t. VIII, octobre 1934, n° 2, p. 429-431. [Compte rendu de : Bernhard Bavinck, *Ergebnisse und Problem der Naturwissenschaften* (1933)].
- Compte rendu de : Gerhard Kraenzlin, *Max Schelers phänomenologische Systematik* (1934), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 398-

Compte rendu de: Adolf Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existanzialontologie* (1934), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 400-402.

- Compte rendu de: Wilhelm Sesemann, *Die logischen Gesetze und das Sein* (1932), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 402-403.
- Compte rendu de: Hugo Dingler, *Philosophie der Logik und Arithmetik* (1931), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 430-434.
- Compte rendu de: Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (1934), dans *Recherches philosophiques*, t. IV, 1934-1935, p. 446-448.

• 1935

- Compte rendu de : *Archives d'histoire des sciences et techniques [Archiv istorii nauki i tehniki]*, Académie des sciences de l'urss. *Travaux de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques*, 1^o série, vol. V (1935) et vol. VI (1935), dans *Thalès*, t. X, 1935, p. 237-253.
- Compte rendu de : Alfred Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. V, 1935-1936, p. 415-419.
- Compte rendu de : Friedrich Weidauer, *Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. V, 1935-1936, p. 419- 420.
- Compte rendu de : Fritz Kluge, *Aloys Müller's Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. V, 1935-1936, p. 453.
- Compte rendu de : Entai Tomomatsu, *Le Bouddhisme* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. v, 1935-1936, p. 488.
- Traduction de l'allemand de : H. de Man, *L'Idée socialiste. Suivi du Plan de travail*, traduit de l'allemand par H. Corbin et A. Kojevnikov, Paris, Bernard Grasset, 1935.

• 1937

- Compte rendu de : J. Hessing, *Das Selbstbewusstwerden des Geistes* (1936), dans *Recherches philosophiques*, t. VI, 1936-1937, p. 395-396.
- Compte rendu de : Alois Fischer, *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken* (1935), dans *Recherches philosophiques*, t. VI, 1936-1937, p. 396-397.

• 1938

- Compte rendu de : Dimitri Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique* (1935), dans *Revue de philosophie*, n° 8.

1939

- « Autonomie et dépendance de la conscience de soi », dans *Mesures*, 14 janvier 1939. [Il s'agit de la traduction commentée de la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, republiée par R. Queneau « En guise d'introduction » dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947 (2° éd. augmentée 1962).]

1946

- « Christianisme et communisme », dans *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, p. 308-312. [Compte rendu de : Gaston Fessard, *France, prends garde de perdre ta liberté* (1946).]
- *Hegel, Marx et le christianisme*, dans *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, p. 339-366. [Compte rendu de : Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (1945).]

1947

- *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard 1947 (2° éd. augmentée, 1962).

1949

- « Difficultés et espoirs de l'OECE », dans *France-Illustration*, 206, 310, 24 septembre 1949. [L'article n'est pas signé, mais le manuscrit original se trouve dans les papiers de Kojève.]

1950

- « L'action politique des philosophes », dans *Critique*, n° 41, octobre 1950, p. 46-55 ; et n° 42, novembre 1950, p. 138-154. [Compte rendu de : Leo Strauss, *On Tyranny* (1948). Une version plus développée a été publiée dans la première édition française du livre de Strauss (*De la tyrannie*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais » lxxix, 1954, p. 387-397), sous le titre *Tyrannie et sagesse*, et reprise dans l'édition anglaise où a été publiée la correspondance Kojève-Strauss :

L. Strauss, *On Tyranny*, éd. par V. Gourevitch et M. S. Roth, New York, The Free Press, 1991 (tr. fr. : Paris, Gallimard, 1997).]

1952

- « Les romans de la sagesse », dans *Critique*, n° 60, mai 1952, p. 397-397. [Compte rendu de : Raymond Queneau, *Pierrot mon ami* (1942) ; *Loin de Rueil* (1945) ; *Le Dimanche de la vie* (1952).]

1955

- « Le concept et le temps », dans *Deucalion*, n° 5, octobre 1955, p. 11-20.

1956

- « Le dernier monde nouveau », dans *Critique*, n° 111-112, août-septembre 1956, p. 702-708. [Compte rendu de : Françoise Sagan, *Bonjour tristesse* (1954) ; *Un certain sourire* (1956).]

1964

- « The Emperor Julian and his Art of Writing », traduit en anglais par J. H. Nichols, dans *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, éd. par J. Cropsey, New York, Basic Books, 1964, p. 65-113. [La version originale en français, *L'empereur Julien et son art d'écrire*, a été publiée sous le même titre chez Fourbis (Paris, 1990).]
- « L'origine chrétienne de la science moderne », dans *Mélanges Alexandre Koyré*, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, vol. II : *L'Aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964, p. 295-306. [Prépublication dans la revue *Sciences*, n° 31, mai-juin 1964, p. 37-41.]
- « Nécessité d'une révision systématique des principes fondamentaux du commerce actuel », dans *Développement et civilisations*, n° 19, septembre 1964, p. 44.

1966

- « Pourquoi concret », dans *xx siècle*, n° 27, déc. 1966 (republié dans le 1974). [Version abrégée de « Les peintures concrètes de Kandinsky » (23 au 25 juillet 1936), publié dans son intégralité dans *Wassily Kandinsky, Correspondances avec Zervos et Kojève, Les Cahiers du musée national d'Art moderne (hors-série/archives)*, Paris, centre Georges-Pompidou, 1992, p. 177-193 (avec la traduction de la correspondance Kojève-Kandinsky : p. 143-75). Cet essai, publié une première fois dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, avril-juin 1985, a été en définitive publié comme livre chez La lettre volée (Bruxelles, 2001).]

1968

- « Entretien avec Alexandre Kojève », par Gilles Lapouge, dans *La Quinzaine littéraire*, n° 53, 1- 15 juillet 1968, p. 18-20. [Republié dans *La Quinzaine littéraire*, n° 500, 1-15 janvier 1988, p. 2-3.]
- *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. I, Paris, Gallimard, 1968.

II. OPERE POSTUME

- *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. II, Paris, Gallimard, 1972.
- *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. III, Paris, Gallimard, 1973.
- *Kant* (1952), Paris, Gallimard, 1973.
- *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), Paris, Gallimard, 1981.
- *L'Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* (1932), Paris, Le Livre de poche, 1990.
- *Le Concept, le Temps et le Discours* (1952), Paris, Gallimard, 1990.
- *L'Athéisme* (1931), trad. du russe par N. Ivanoff, Paris, Gallimard, 1998.
- *La Notion de l'autorité* (1942), éd. par François Terré, Paris, Gallimard, 2004.
- *Le Journal du philosophe* (1920-21), éd. Par Marco Filoni, A. Kojève, *Diario del filosofo*, Aragno, Torino 2013.

III. SCRITTI POSTUMI

- « Lettres à Georges Bataille », dans *Textures*, n° 6, 1970, p. 61-71.
- « Préface à l'œuvre de Georges Bataille », dans *L'Arc*, n° 44, 1971.
- « La spécificité et l'autonomie du droit », dans *Commentaire*, n° 9, 1980, p. 122-130.
- « Préface à la "Mise à jour du Système hégélien du Savoir" », dans *Commentaire*, n° 9, 1980, p. 131-135. [Il s'agit de la « Préface » au livre A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, éd. par B. Hesbois, Paris, Gallimard, 1990, p. 29-36.]
- « Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète », dans *Commentaire*, n° 9, 1980, p. 135-137. [Ce texte est tiré d'une conférence en allemand tenue à Düsseldorf le 16 janvier 1957 intitulée « Kolonialismus in europäischer Sicht ». Le texte intégral de cette conférence a été publié en allemand dans *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werke Carl Schmitts*, éd. par P. Tommissen, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, vol. VI, p. 126-40. Une version française de ce texte fut donnée par Kojève à certains de ses amis, et cette version intégrale n'a été que récemment publié dans *Commentaire*, n° 87, 1999, p. 557-565.]
- « Una lettera di Kojève su Platone », dans *Quaderni di Storia*, n° 12, 1980, p. 223-224.

[Lettre du 9 janvier 1958 adressée à Livio Sichirollo, traduite du français et commentée par A. Francioni.]

- « Deux lettres inédites d'Alexandre Kojève à Wassily Kandinsky », dans *Kandinsky* (catalogue de l'exposition) Paris, Centre Georges-Pompidou, musée national d'Art moderne, 1984, p. 64- 74. [Il s'agit de deux des lettres de la correspondance en russe comprenant 42 lettres et cartes postales de Kandinsky et 8 de Kojève, correspondance qui a été ensuite publiée dans son intégralité et en français dans *Wassily Kandinsky, Correspondances avec Zervos et Kojève (Les Cahiers du musée national d'Art moderne. Hors-série/Archives)*, Paris, 1992, p. 143-175.]
- Compte rendu de : Gaston Fessard, *Pax nostra. Examen de conscience international* (1936) et *La Main tendue ? Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?* (1937), dans B. Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève*, dissertation, université catholique de Louvain, 1985, p. 152-60.

[Cette version du compte rendu inédit provient du fonds Kojève. Une version légèrement modifiée a été retrouvée dans les archives de Fessard, et publiée dans G. Marcel, G. Fessard, *Correspondance (1934-1971)*, éd. par H. de Lubac, M. Rougier, M. Sales, introd. de X. Tilliette, Paris, Beauchesne, 1985, p. 510-516, puis républiée dans G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 131- 36.]

- Compte rendu de : Auguste Gregoire, *Immanence et transcendance. Questions de théodicée* (1939), dans B. Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève*, dissertation, université catholique de Louvain, 1985, p. 160-169.
- « Trois lettres à Gaston Fessard », dans G. Fessard, G. Marcel, *Correspondance (1934-1971)*, éd. par H. de Lubac, M. Rougier, M. Sales, introd. de X. Tilliette, Paris, Beauchesne, 1985, p. 506-510.
- « Correspondance entre Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao », dans *Genèses*, n° 2, 1990, p. 131-137. [Ensuite republiée dans G. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 64-68.]
- « L'empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française » (27 août 1945), *La Règle du jeu*, t. I, mai 1990, n° 1, p. 89-123. [Version tronquée.]
- « Note inédite sur Hegel et Heidegger », éd. par B. Hesbois, dans *Rue Descartes*, n° 7, 1993, p. 29-46.
- « Moscou : août 1957 », dans *Commentaire*, n° 62, 1993, p. 273-278. [Ce texte fut rédigé par Kojève le 27 septembre 1957, après un séjour à Moscou au mois d'août de la même année. Kojève le fit lire à certains de ses amis du ministère de l'Économie et des Finances, parmi lesquels Bernard Clappier et Olivier Wormser, qui à cette époque était ambassadeur de France à Moscou.]

- « Der Briefwechsel Kojève-Schmitt », dans *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werke Carl Schmitts*, éd. par P. Tommissen, Berlin, Duncker & Humblot, 1998, vol. VI, p. 100-124.
- I. Fetscher, « Weltgeist zwischen Tübingen und Paris. Die Hegel-Korrespondenz mit Alexandre Kojève », dans *Wolfgang Harich zum Gedächtnis*, éd. par S. Dornuf und R. Pitsch, vol. II, Munich, 2000, p. 214-230. [Ce texte contient la correspondance entre A. Kojève et I. Fetscher.]
- « La personalità di Kandinsky », dans A. Kojève, *Kandinsky*, éd. par M. Filoni, Macerata, Quodlibet, 2005. [Il s'agit du texte inédit « La personnalité de Kandinsky », écrit par Kojève le 21 juillet 1946.]
- Recensioni (1932-1937), in G. Chivilò (a cura di), *Oltre la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2012.

IV. LA BIBLIOTECA FILOSOFICA di ALEXANDRE KOJÈVE

La biblioteca filosofica di Kojève, che occupava fino al 2001 le mura del suo studio nell'appartamento di Vanves, è ora conservata al dipartimento dei Libri rari della Biblioteca nazionale di Francia.

Il catalogo recensisce i volumi secondo l'ordine che Kojève gli aveva donato in base a un sistema architettonico inteso in senso kantiano ; ovvero rispondendo a un'esigenza sistematica. Poiché un tale spirito sistematico può governare non solo l'opera filosofica, ma anche l'organizzazione di una biblioteca.

La descrizione bibliografica offre le caratteristiche seguenti : autore, titolo, luogo, editore ed anno di comparsa. In seguito a queste indicazioni troveremo, tra parentesi, la data (o le date) della lettura dell'opera da parte di Kojève, secondo le notazioni dell'autore stesso.

La sigla «D» è utilizzata per le opere dedicate ad altri autori :

- *Die fragmente der Vorsokratiker*, von Hermann Diels, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1912, band I-II. [2.VII.21 ; 14.X.56]
- Parmenides, *Lehrgedicht*, hrsg. von Hermann Diels, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1897. [28.X.31]
- Die Vorsokratiker, *Die Fragmente und Quellenberichte*, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953.
- Démocrite, *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, traduites et précédées d'une introduction par Maurice Solovine, Paris, Librairie Félix Alcan, 1928. [annotation : « L'essential : p. 19-45 (+ p. 163 s) » – p. 19-45 : *Principes de la nature et cosmologie* ; p. 163 s. : *Leucippe*. (14.X.56)]
- Antiphon, *Discours, suivis des Fragments d'Antiphon le sophiste*, traduit par Louis Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1923. [*Fragments d'Antiphon le sophiste*, p. 171-183 : 22.VII.60]
- Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, übertragen von Otto Kiefer, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1906.
- Xenophon, *Das Gastmahl*, verdeutscht von Benno von Hagen, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1911. [22.I.22]
- Platon, *Œuvres complètes*, tome I (*Introduction – Hippias Mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyphron – Criton*), Paris, Les Belles Lettres, 1941. [*Introduction* :

24.III.57 ; *Hippias Mineur* : 13.III.60, trad. all. 10.VIII.21 et 27.VIII.37 ; *Alcibiade* : 14.III.60 et 28.VII.65, trad. all. 11.VIII.21, 27.VIII.37 et 25.III.57 ; *Criton* : 13.III.60, trad. all. 2.VIII.21 et 15.VII.37]

– *Œuvres complètes*, tome II (*Hippias Majeur – Charmide – Lachès – Lysis*), Paris, Les Belles Lettres, 1921. [trad. all. 14.VIII.21, 5.IX.35 et 28.VIII.37]

– *Œuvres complètes*, tome III, 1^o partie (*Protagoras*), Paris, Les Belles Lettres, 1923. [31.VII.21, 1.VI.33 et 8.XI.36]

– *Œuvres complètes*, tome III, 2^o partie (*Gorgias – Ménon*), Paris, Les Belles Lettres, 1942. [*Gorgias* : trad. all. 4.VIII.21 et 14.VII.37 ; *Ménon* : trad. all. 5.VIII.21 et 17.VI.37]

– *Œuvres complètes*, tome IV, 1^o partie (*Phédon*), Paris, Les Belles Lettres, 1941. [3.XII.56 ; trad. all. 7.VIII.21 et 21.VIII.37]

– *Œuvres complètes*, tome IV, 2^o partie (*Le Banquet*), Paris, Les Belles Lettres, 1929. [trad. all. 12.VIII.21, 10.III.22 et 28.VIII.37]

– *Œuvres complètes*, tome IV, 3^o partie (*Phèdre*), Paris, Les Belles Lettres, 1933. [14.III.57 ; trad. all. 8.VIII.21 et 17.VII.36]

– *Œuvres complètes*, tome V, 1^o partie (*Ion – Ménexène – Euthydème*), Paris, Les Belles Lettres, 1931. [*Ion* : trad. all. 11.VIII.21, 5.XII.31 et 27.VIII.37 ; *Ménexène* : trad. all. 14.VIII.21 et 28.VIII.37 ; *Euthydème* : 10.XI.56 ; trad. all. 9.VIII.21 et 25.VIII.37]

– *Œuvres complètes*, tome V, 2^o partie (*Cratyle*), Paris, Les Belles Lettres, 1931. [18.X.56 ; trad. all. 6.VIII.21 et 23.VIII.37]

– *Œuvres complètes*, tome VI (*La République, livres I-III*), Paris, Les Belles Lettres, 1943. [8.XI.56 ; trad. all. 19.VIII.21 et 16.VIII.37]

– *Œuvres complètes*, tome VII, 1^o partie (*La République, livres IV-VII*), Paris, Les Belles Lettres, 1934. [8.XI.56 ; trad. all. 19.VIII.21 et 16.VIII.37]

– *Œuvres complètes*, tome VII, 2^o partie (*La République, livres VIII-X*), Paris, Les Belles Lettres, 1934. [8.XI.56 ; trad. all. 19.VIII.21 et 16.VIII.37]

– *Œuvres complètes*, tome VIII, 1^o partie (*Parménide*), Paris, Les Belles Lettres, 1923. [8.VI.52 et 4.IX.56 ; trad. all. 15.VIII.21, 5.XI.33 et 10.III.36]

– *Œuvres complètes*, tome VIII, 2^o partie (*Théétète*), Paris, Les Belles Lettres, 1924. [30.VI.56 ; trad. all. 15.VIII.21, 8.III.33 et 19.VIII.37]

– *Œuvres complètes*, tome VIII, 3^o partie (*Le Sophiste*), Paris, Les Belles Lettres, 1925. [26.IX.55 et 17.VII.56 ; trad. all. 21.VIII.21 et 16.VII.36 ; dans les dernières pages, deux plans sur *Platon, critique d'Aristote* : 21.VII.56]

Œuvres complètes, tome IX, 1^o partie (*Le Politique*), Paris, Les Belles Lettres, 1935. [12.VII.56 ; trad. all. 22.VIII.21 et 17.VII.36]

Œuvres complètes, tome IX, 2^o partie (*Philèbe*), Paris, Les Belles Lettres, 1941. [8.VIII.56 ; trad. all. 16.VIII.21 et 19.VIII.37]

Œuvres complètes, tome X (*Timée – Critias*), Paris, Les Belles Lettres, 1949. [*Timée* : 7.III.54 et 25.VII.56 ; trad. all. 20.VIII.21 et 17.VII.36 ; *Critias* : 25.VII.56 ; trad. all. 20.VIII.21 et 16 : VII.37]

Œuvres complètes, tome XI, 1^o partie (*Les Lois, livres I-II*), Paris, Les Belles Lettres, 1951. [12.VIII.56]

Œuvres complètes, tome XI, 2^o partie (*Les Lois, livres III-VI*), Paris, Les Belles Lettres, 1951. [12.VIII.56]

Œuvres complètes, tome XII, 1^o partie (*Les Lois, livres VII-X*), Paris, Les Belles Lettres, 1956. [12.VIII.56]

Œuvres complètes, tome XII, 2^o partie (*Les Lois, livres XI-XII*), Paris, Les Belles Lettres, 1956. [12.VIII.56]

Œuvres complètes, tome XIII, 1^o partie (*Lettres*), Paris, Les Belles Lettres, 1926. [trad. all. 22.VIII.21 et 24.VIII.37]

Œuvres complètes, tome XIII, 2^o partie (*Dialogues suspects*), Paris, Les Belles Lettres, 1930. [*Second Alcibiade* : 10.XI.56 ; trad. all. 11.VIII.21 et 27.VIII.37 ; *Hipparque ou l'homme cupide* : 11.XI.56 ; *Minos ou sur la loi* : 11.XI.56 ; *Les Rivaux* : 11.XI.56 ; *Théagès* : 13.XI.56 ; *Clitophon* : 13.VI.56]

Œuvres complètes, tome XIII, 3^o partie (*Dialogues apocryphes*), Paris, Les Belles Lettres, 1930. [14.XI.56]

Aristoteles, *Organon*, übersetzt von E. Rolfes, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [25.I.24 et 29.X.40]

The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross, volume III (*Meteorologica – De Mundo – De Anima – Parva Naturalia – De Spiritu*), Oxford, At the Clarendon Press, 1951 (1^{re} éd. 1931). [*Meteorologica* : trad. fr. 2.IX.39 ; *De Mundo* : trad. all. 21.V.22 ; *De Anima* : trad. all. 6.IX.21, 25.I.38 et 26.V.57 ; *De Sensu* : trad. all. 29.I.38]

The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross, volume V (*De Partibus Animalium – De Motu and De Incessu Animalium – De Generatione Animalium*), Oxford, At the Clarendon Press, 1949 (1st ed. 1912). [*De Partibus Animalium*, livre I : 13.I.57 ; trad. all. 4.XII.39 ; *De Motu Animalium* : 16.XI.56 ; *De Incessu Animalium* : 11.I.57 ; *De Generatione Animalium* : trad. all. 9.XII.39]

The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross, volume VI (*Opuscula*), Oxford, At the Clarendon Press, 1952 (1st ed. 1913). [*De Lineis Insecabilibus* : 30.XII.56 ; *Ventorum Situs et Cognomina* : 30.XII.56 ; *De Melisso – Xenophane – Gorgia* : 21.X.56]

The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross, volume VII (*Problemata*), Oxford, At the Clarendon Press, 1953 (1st ed. 1927).

The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross, volume VIII (*Metaphysica*), Oxford, At the Clarendon Press, 1928. [22.VI.40 ; trad. all. 5.X.21 ; « lu dans l'ordre de Jaeger » : 30.XII.56 ; livre § : 5.VI.57]

The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross, volume IX (*Ethica Nicomachea – Magna Moralia – Ethica Eudemia*), Oxford, At the Clarendon Press, 1954 (1st ed. 1915). [*Ethica Nicomachea* : 19.VI.57 ; trad. all. 7.X.21 et 27.X.37 ; *Magna Moralia* : 13.I.57 ; *Ethica Eudemia* : 5.I.57]

The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross, volume X (*Politica – Oeconomica – Atheniensium Respublica*), Oxford, At the Clarendon Press, 1952 (1st ed. 1921). [*Politica*, livres I, II-III, VII- VIII : 28.VI.57, trad. all. 11.X.21 et 26.XII.37 ; *Oeconomica* : 11.I.57 ; *Atheniensium Respublica* : trad. all. 27.XII.37]

The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross, volume XII (*Select Fragments*), Oxford, At the Clarendon Press, 1952. [19.IX.56]

- Aristote, *Physique* (I-IV), tome premier, Paris, Les Belles Lettres, 1926. [29.IV.39 et 4.I.57]
- Aristote, *Physique* (V-VIII), tome second, Paris, Les Belles Lettres, 1932. [29.IV.39 et 4.I.57 ; livres VII-VIII : 7.VI.57]
- Aristote, *Physique II*, traduction et commentaire par Otto Hamelin, Paris, Vrin, 1931. [20.XI.56]
- Aristoteles, *Himmelsgebäude-Entstehen und Vergehen*, Leipzig, K. F. Koehlers Antiquarium, s. d. [1.XII.39 et 2.VI.57]
- *Aristoteles' Werke – Naturgeschichte der Tiere*, Berlin, Langenscheidtsche Verlagbuchhandlung, s. d. [3.XII.39]
- Aristote, *Art rhétorique et Art poétique*, Paris, Librairie Garnier, 1944.
- Theophrastus, *Metaphysics*, ed. by W. D. Ross and F. H. Fobes, Oxford, At the

Clarendon Press, 1929. [19.I.57]

- Théophraste, *Caractères*, Paris, Les Belles Lettres, 1931. [3.I.43]
- Epikur, *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus-Lehrbriefe-Spruchsammlung-Fragmente*, Zürich, Artemis Verlag, 1949. [29.VII.57 ; trad. fr. 5.II.57]
- Lucrèce, *De la nature*, Paris, Librairie Garnier, 1939. [6.II.57 ; trad russe : 15.VI.19]
- Stoa und Stoiker, *Die Gründer – Panaitios – Poseidonios*, Zürich, Artemis Verlag, 1950. [6.VIII.57]
- Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften I (Der Dialoge-Erster Teil : Buch I- VI)*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [1.II.57]
- Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften II (Der Dialoge-Zweiter Teil : Buch VII- XII)*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [1.II.57]
- Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften III (Briefe an Lucilius -Erster Teil : Brief 1-81)*, Leipzig, Felix Meiner, 1924. [1.II.57]
- Lucius Annaeus Seneca, *Philosophische Schriften IV (Briefe an Lucilius-Zweiter Teil : Brief 82-124)*, Leipzig, Felix Meiner, 1924. [8.V.57]
- Sénèque, *Traité philosophiques III (La Bienfaisance)*, Paris, Librairie Garnier, 1934. [11.V.57]
- Sénèque, *Traité philosophiques IV (Recherches sur la Nature)*, Paris, Librairie Garnier, 1935.
- Sénèque, *De la clémence*, Paris, Les Belles Lettres, 1921. [8.V.57]
- *Die Schrift von der Welt. Ein Weltbild im unris aus dem 1. Jahrhundert nach Chr.*, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1907. [21.I].22
- Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Paris, Librairie Garnier, 1933. [16.I.43]
- Epiktet, *Teles und Musonius – Wege zu Glückseligem Leben*, Zürich, Artemis Verlag, 1948. [10.VIII.57 ; trad. fr. 12.I.54]
- Cicéron, *De la Divination – Du Destin – Académiques*, Paris, Librairie Garnier, 1937. [30.IV.57]
- Cicéron, *Tusculanes*, Paris, Librairie Garnier, 1934. [14.I.43]
- Cicéron, *De la vieillesse – De l'amitié – Des devoirs*, Paris, Librairie Garnier, 1933. [12.I.43]
- Cicéron, *Du Bien suprême et des maux les plus graves*, Paris, Librairie Garnier, 1938. [5.V.57]

- Cicéron, *De la république – Des lois*, Paris, Librairie Garnier, 1932. [10.I.43]
- Cicero, *Über die Natur der Götter*, Leipzig, Felix Meiner, s. d. [28.IV.57]
- Plutarque, *Œuvres morales*, tomes I-V, Paris, Didier Libraire-éditeur, 1844. [13-14-15.VIII.57]
- Apulée, *Apologie – Florides – Traités philosophiques*, Paris, Librairie Garnier, 1933. [13-14.II.57]

Femmes pythagoriciennes, *Fragments et lettres*, Paris, L'Artisan du Livre, 1932. [15.III.57]

Proclus de Lycie, *Les Commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1948. [20.IV.58]

Guillaume de Saint-Thierry, *Un traité de la vie solitaire – Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, Paris, Vrin, 1946. [26.V.63]

Anselm Von Canterbury, *Cur Deus Homo – Warum Gott Mensch Geworden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. [8.III.63]

Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*, Paris, Les éditions du Cerf, 1961. [25.VIII.61]

Maïmonide, *Le Livre de la connaissance*, Paris, Presses universitaires de France, 1961.
Sextus Empiricus, *Against the Physicists, Against the Ethicists*, London-Cambridge (MA),

Heinemann LTD-Harvard University Press, 1953. [trad. fr. 8.I.54]

Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, London-Cambridge (MA), Heinemann LTD-Harvard University Press, 1957.

Damascius le Diadoque, *Problèmes et solutions touchant Les Premiers Principes*, t. I-III, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1898. [24.V.59]

Koptisch-Gnostische Schriften, Erster Band, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. [7.XI.57]

Damaskios aus Damaskos, *Das Leben des Philosophen Isidoros*, Leipzig, Felix Meiner, 1911. [6.IV.57]

Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres Complètes*, Paris, Aubier, 1943. [18-20.VII.59]

Sextus Empiricus, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1948. [8.I.54 ; trad. all. 2.I.54]

Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen Berühmter Philosophen*, Ersten Band : Buch I-VI, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [livres III-IV : 3.VIII.56 ; livre V : 8.II.57 ; livres II-VI : 10.II.57]

Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen Berühmter Philosophen*, Zweiter Band : Buch VII-X, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [2.II.57 ; livre X : 23.IV.29 ; livre IX : 10.I.54 ; livre

VIII : 20.IX.56 ; livre VII : 7.II.57 ; livres VIII-IX : 2.II.57]

Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, Paris, éditions du Cerf, 1948. [5.XI.57]
Ptolémée, *Lettre à Flora*, Paris, éditions du Cerf, 1949. [2.XI.57]

Philon, *Commentaire Allégorique des Saintes Lois après l'œuvre des six jours*, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909. [10.III.57]

Boèce, *La consolation de la Philosophie*, Paris, Librairie Garnier, 1937. [25.I.43] Proclus le Philosophe, *Commentaire sur le Parménide*, t. I-II, Paris, Ernest Leroux

éditeur, 1900. [30.III.58, 6.IV.58 et 10.IV.58] Plotin, *Ennéades*, I, Paris, Les Belles Lettres, 1924. [6.XI.40 et 16.X.57]

Plotin, *Ennéades*, II, Paris, Les Belles Lettres, 1924. [17.XI.40 et 29.IX.57] Plotin, *Ennéades*, III, Paris, Les Belles Lettres, 1925. [31.X.40 et 30.IX.57] Plotin, *Ennéades*, IV, Paris, Les Belles Lettres, 1927. [2.XI.40 et 30.IX.57] Plotin, *Ennéades*, V, Paris, Les Belles Lettres, 1931. [14.XI.40 et 15.IX.57] Plotin, *Ennéades*, VI (1^o partie), Paris, Les Belles Lettres, 1936. [16.XI.40 et 19.IX.57]

Plotin, *Ennéades*, VI (2^o partie), Paris, Les Belles Lettres, 1938. [10.XI.40, 11.III.56 et 11.V.57 ; « la trad. De Douillet a été lue le 28.IV.26 ; les extraits trad. en allemand par Duros ont été lus le 10.II.21 »]

Hermès, *Trismégiste*, Paris, Librairie académique Perrin et cie, 1925 (1^o éd. 1866). [16.II.57]

Aristote-Cléanthe-Proclus, *Hymnes philosophiques*, Paris, L'artisan du Livre, 1935. [4.IV.57]

Saint Augustine, *The City of God*, vol. I-II, London-New York, Dent & Sons-Dutton & Co., 1950. [3.XII.60]

Kaiser Julians, *Philosophische Werke*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1908. [31.III.57 et 3.III.58]

Libanius, *Apologie des Sokrates*, Leipzig, Felix Meiner, 1922. [31.III.57] Sextus Empiricus, *Pyrrhoneïschen Grundzügen. Erläuterungen*, Leipzig, Felix Meiner,

1881. [2.I.54] Sextus Empiricus, *Pyrrhoneïschen Grundzügen*, Leipzig, Felix Meiner, 1877. [2.I.54]

Jamblique, *Les Mystères des Égyptiens, des Chaldéens et des Assyriens*, Paris, Dervy, 1948. [27.III.57]

Augustine, *Later Works*, London, SCM Press LTD, 1955. [18.VI.61] *Schriften der Jüdisch-Hellenistischen Literatur-Die Werke Philos von Alexandria*, Breslau,

M. & H. Marcus, 1909. [8.III.57]

Synesios Von Kyrene, *Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959. [2.IV.60]

Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, vol. I-II, London-Cambridge (MA), Heinemann LTD-Harvard University Press, 1948. [13.XI.57]

Philo, *Works*, voll. II-III-IV-V-VII-VIII-IX, London-Cambridge (MA), Heinemann LTD-Harvard University Press, 1950-1954. [29.VI-31.VII.59 ; voll. VIII-IX : 31.XII.57]

Philostratus and Eunapius, *The lives of the Sophists*, London-Cambridge (MA), Heinemann LTD-Harvard University Press, 1952. [7.XII.57]

Saint Basile, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, Paris, Les Belles Lettres, 1952. [23.VII.60]

Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf, 1959. [27.V.63]

Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf, 1951. [14.VII.60]

Hippolyte de Rome, *Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, t. I-II, Paris, Les éditions Rieder, 1928. [10.IV.60]

Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947. [3.VII.60] *Œuvres de Saint Augustin*, tome I – *La Morale chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1936. [3.III.61]

Œuvres de Saint Augustin, tome II – *Problèmes moraux*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1937. [27.V.61]

Œuvres de Saint Augustin, tome III – *L'ascétisme chrétien*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1949. [6.VI.61]

Œuvres de Saint Augustin, tome IV – *Dialogue philosophique II*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1948. [9.III.61]

Œuvres de Saint Augustin, tome V – *Dieu et l'Âme*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1939. [11.III.61]

Œuvres de Saint Augustin, tome VI – *De l'Âme à Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1941. [17.III.61]

Œuvres de Saint Augustin, tome VII – *Dialogue philosophique IV*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1941. [19.III.61]

Œuvres de Saint Augustin, tome X – *Mélanges doctrinaux*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1952. [18.V.61] *Œuvres de Saint Augustin*, vol. XII-*Les Révisions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950. [23.X.61]

Œuvres de Saint Augustin, vol. XV – *La Trinité (Livres I-VII)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955. [11.X.61]

Œuvres de Saint Augustin, vol. XVI – *La Trinité (Livres VIII-XV)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950. [11.X.61]

- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate I*, Paris, Les éditions du Cerf, 1931. [15.V.60]
- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate II*, Paris, Les éditions du Cerf, 1954. [16.V.60]
- Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, Paris, Les éditions du Cerf, s. d. [11.V.60]
- Titus Flavius Klemens Von Alexandria, *Die Teppiche*, üb. von Franz Overbeck, Basel, Benno Schwabe & Co, 1936. [4.VI.60]
- Basile de Césarée, *Traité du Saint-Esprit*, Paris, Les éditions du Cerf, 1946. [12.VI.60]
- Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaméron*, Paris, Les éditions du Cerf, 1950. [6.VII.60]
- Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, livre III, Paris, Les éditions du Cerf, 1952. [17.IV.60]
- Lactantius, *De Ira Dei – Vom Zorne Gottes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957. [8.VI.60]
- *Des Origènes Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium*, München, Kösel & Pustet (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1926. [3.V.60]
- *Entretien d'Origène avec Héraclite*, Paris, Les éditions du Cerf, 1960. [27.VI.60]
- Saint Jean Chrysostome, *Contre les détracteurs de la vie monastique*, Paris, Librairie Lecoffre, 1933. [17.VII.60]
- Saint Jean Chrysostome, *Exhortations à Théodore*, Paris, Librairie Lecoffre, 1933. [17.VII.60]
- *Saint Jean Chrysostome, Dialogue sur le Sacerdoce – Discours sur le Mariage – Lettres à une jeune Veuve*, Paris, Librairie Garnier, 1933. [16.VII.60]
- Origène, *Homélie sur l'Exode*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947. [20.V.60]
- Origène, *Homélie sur les Nombres*, Paris, Les éditions du Cerf, 1951. [28.V.60]
- Origène, *Homélie sur Josué*, Paris, Les éditions du Cerf, 1960. [5.II.61]
- Marius Victorinus, *Traité Théologique sur la Trinité*, voll. I-II, Paris, Les éditions du Cerf, 1960. [19.II.61]

- Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, livre I, Paris, Les éditions du Cerf, 1960. [23.VII.60]
- *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, ed. by W. Telfer, London, SCM Press LTD, 1955. [13.XI.60]
- *Early Medieval Theology*, ed. by G.E. McCracken, London, SCM Press LTD, 1957. [28.X.62]
- Origen, *Contra Celsum*, Cambridge, University Press, 1953. [23.X.60]
- Athanase d'Alexandrie, *Contre les Païens et Sur l'Incarnation du Verbe*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947. [13.VII.60]
- Origène, *Homélie sur la Genèse*, Paris, Les éditions du Cerf, 1944. [18.V.60]
- Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947. [12.VII.60]
- Grégoire de Nysse, *La Création de l'Homme*, Paris, Les éditions du Cerf, 1944. [27.VI.60]
- Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, Paris, Les éditions du Cerf, 1942. [19.VI.60]
- Grégoire de Nazianze, *Les Discours théologiques*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte éditeur, 1942. [9.VII.60]
- Grégoire de Nazianze, *Poèmes et lettres*, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte éditeur, 1941. [10.VII.60]
- Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, Paris, Les éditions du Cerf, 1943. [18.IV.60]
- Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 1954. [29.V.60]
- Tertullian, *Private und Katechetische Schriften*, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1912. [23.IV.60]
- Tertullian, *Apologetische-Dogmatische und Monanistische Schriften*, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1915. [9.V.60]
- *Dionysius Areopagita-Gregorius Thaumaturgus-Methodius von Olympus*, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1911. [7.VI.60]
- *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, Band II, München, Kösel Verlag
- (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1913. [18.IV.60]
- Eusebius Hieronymus, *Ausgewählte Schriften*, Band I, München, Kösel Verlag

- (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1914. [17.XI.60]
- Aurelius Augustinus, *Ausgewählte Schriften*, Band IV, München, Kösel Verlag
- (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1913.
 - *Ausgewählte Schriften*, Band V, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1913.
 - *Ausgewählte Schriften*, Band VI, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1914. [5.I.61]
 - *Ausgewählte Schriften*, Band VII, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1914. [4.V.40]
 - *Ausgewählte Schriften*, Band VIII, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1925. [22.I.61]
 - *Ausgewählte Schriften*, Band IX, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1917.
 - *Ausgewählte Schriften*, Band X, München, Kösel Verlag (« Bibliothek der Kirchenväter »), 1917. [2.III.61]
- A.-M. Goichon, *Introduction à Avicenne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933. [11.XI.65]
- Saint Basile, *Lettres*, tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1957. [30.VII.60]
- Hilaire de Poitiers, *Traité des Mystères*, Paris, Les éditions du Cerf, 1947.
- Irénée de Lyon, *Démonstration de la Prédication apostolique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1959. [20.VII.60]
- Ibn Gabirol (Avicembron), *La Source de Vie*, livre III, Paris, Vrin, 1950.
- Saint Bonaventure, *La triple Voie*, Paris, éditions Franciscaines, 1942. [30.VII.43]
- Saint Bonaventure, *Œuvres spirituelles II — De la Vie parfaite*, Gembloux (Belgique), Duculot éditeur, 1931. [22.VI.63]
 - *Œuvres spirituelles III – Le Christ Jésus*, Gembloux-Paris, Duculot éditeur-S. François D'Assise, 1932. [22.VI.63]
 - *Œuvres spirituelles IV – La Perfection morale d'après l'évangile*, Gembloux-Paris, Duculot éditeur-S. François D'Assise, 1936. [29.VI.63]
- Bonaventura, *Pilgerbuch der Seele zu Gott – Die Zurückführung der Künste auf die Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. [16.VI.63]
- Bonaventura, *Das Sechstageswerk*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

[16.IX.65]

- Hugo von St. Viktor, *Religiöse Seister*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1924. [7.VI.63]
- Saint Thomas d'Aquin, *Richesse et Pauvreté*, Montréal, éditions de l'Arbre, 1945. [11.VII.63]
- Saint Thomas d'Aquin, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1947. [4.IV.65]
- Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*, Band I, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1933.
- Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*, Band II-III, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1954.
- Avicenne, *Le Livre de Science I*, Paris, Les Belles Lettres, 1955. [13.XI.65]
- *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, Vrin, 1927.
- *Die Methaphysik des Averroes*, Halle, Max Niemeyer, 1912.
- Bahya Ibn Paqûda, *Introduction aux devoirs des cœurs*, Paris, Desclée de Brouwer, s. d.
- Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1959. [9.VI.63]
- *Lettres complètes d'Abélard et d'Héloïse*, Paris, Librairie Garnier, s. d. [21.II.63]
- Abélard, *Œuvres Choisies*, Paris, Aubier, 1945. [24.III.63]
- Johannes Scotus Erigena, *Eintheilung der Natur*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1874. [11.XI.62]
- Saint Anselme de Cantorbéry, *Fides Quaerens Intellectum*, texte et traduction par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1930. [31.XII.62]
- Saint Anselme, *Œuvres Philosophiques*, Paris, Aubier, 1947. [6.I.63]
- Saint Anselme, *Lettres spirituelles choisies*, Paris, Desclée de Brouwer, 1926. [26.I.63]
- Guillaume de Saint-Thierry, *Œuvres Choisies*, Paris, Aubier, 1944. [24.V.63]
- Maxime le Confesseur, *Centuries sur la Charité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1943. [29.VII.60]
- Saint Thomas Aquinas, *Basic Writings*, vol. I-II, New York, Random House, 1945.
- Saint Thomas Aquin, *Contra Gentiles*, livres I-IV, Paris, P. Lethielleux, 1950-1961.
- Saint Thomas Aquin, *Commentaire du Traité de l'Ame d'Aristote*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1923. [4.XII.63]

- *Die Hauptlehren des Averroes*, Bonn, Marcus & Webers Verlag, 1913.
- Ibn Sina (Avicenne), *Livre des Directives et Remarques*, Paris, Vrin, 1951.
- Thomas Von Aquino, *Untersuchungen über die Wahrheit*, üb. von Edith Stein, band I-II, Louvain-Freiburg, Nauwelaerts-Herder Verlag, 1952-1955. [28.II.65]
- Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, Teil I-II, Leipzig, Felix Meiner, 1915-1918.
- G.W. Leibniz, *Lettres et Fragments Inédits*, Paris, Alcan, 1934.
- *Leibnizens mathematische Schriften*, Band I-II, Berlin, Verlag von A. Ascher & Comp., 1848- 1850.
- *Leibnizens mathematische Schriften*, Band III.1-VII, Halle, Druck und Verlag von H.W. Schmidt, 1855-1963.
- G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band I-VII, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890.
- Malebranche, *Œuvres Complètes*, tome I-II, Paris, Imprimerie et Librairie De Sapia, 1837. [De la Vérité : 21.XI.24]
- Descartes, *Œuvres Complètes*, tome I-XII et Index, publié par Adam & Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913.
- Erasme de Rotterdam, *Essai sur le libre arbitre*, Paris-Alger, Presses Universitaires de France- éditions Robert & René Chaix, 1945.
- Nicolas De Cues, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1942.
- Nicolas Cusanus, *Vom Wissen des Nichtswissens*, Hellerau, Verlag Jacob Hegner, 1919. [4.IV.32]
- Jacob Böhme, *Sämmtliche Werke*, Band I-II, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [30.XII.24]
 - *Sämmtliche Werke*, Band III, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922.
 - *Sämmtliche Werke*, Band IV, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [3.I.25]
 - *Sämmtliche Werke*, Band V, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [3.I.25]
 - *Sämmtliche Werke*, Band VI, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [5.I.25]
 - *Sämmtliche Werke*, Band VII, Leipzig, Verlag von J.U. Barth, 1922. [7.I.25]

- *The Renaissance Philosophy of Man*, ed by E. Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall, Chicago, Phoenix Books, 1956.
- Giordano Bruno, *Gesammelte Werke*, Band I, Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904.
 - *Gesammelte Werke*, Band II, Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904.
 - *Gesammelte Werke*, Band III, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904. [19.X.32]
 - *Gesammelte Werke*, Band IV, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1906. [21.X.32]
 - *Gesammelte Werke*, Band V, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1907.
 - *Gesammelte Werke*, Band VI, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1909.
- Pietro Pomponazzi, *Les Causes des Merveilles de la Nature ou Les Enchantements*, Paris, Les éditions Rieder, 1930.
- Césalpin, *Questions péripatéticiennes*, Paris, Alcan, 1929.
- Marsilius Ficinus, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Leipzig, Felix Meiner, 1915.
- Giovanni Pico della Mirandola, *Ausgewählte Schriften*, Jena und Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1905.
- Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Band I, München, Otto Wilhelm Barth, 1923.
- Paracelsus, *Sämtliche Werke*, Band VI-VII, München, Otto Wilhelm Barth, 1922-1923.
- Agrippa von Nettesheim, *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*, Band I-II, München, Georg Müller, 1913.
- Theophrastus Paracelsus, *Volumen Paramirum und Opus Paramirum*, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904.
- Theophrastus Paracelsus, *Das Buch Paragranum*, Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1903.
- Pierre Charron, *De la Sagesse*, Amsterdam, s. éd., MDCCLXXXII.
- Bacon, *Œuvres*, 1^{re}-2^e partie, Paris, Charpentier éditeur, 1843-1845.

- G.W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, Band I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
- Johann Umos Comenius, *Das Labyrinth der Welt und Das Paradies des Herzens*, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1908.
- Johann Umos Comenius, *Das einzig Notwendige*, Jena und Leipzig, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1904.
- Spinoza, *Opera*, I-IV, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, s. d.
- Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1939. [20.XII.40]
- George Berkeley, *A New Theory of Vision*, London-New York, Dent & Sons-Dutton & Co, 1954.
- John Locke, *Über den Richtigen Gebrauch des Verstandes*, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [16.IV.24]
- John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Band I, Leipzig, Felix Meiner, 1913. [21.II.24]
- *Versuch über den menschlichen Verstand*, Band II, Leipzig, Felix Meiner, 1911. [15.IV.24]
- George Berkeley, *Versuch einer neuen Theorie der Gesichtswahrnehmung und Die Theorie der Gesichtswahrnehmung*, Leipzig, Felix Meiner, 1912. [19.IV.24]
- George Berkeley, *Alciphron*, Leipzig, Felix Meiner, 1915. [25.IV.24]
- George Berkeley, *Siris*, Leipzig, Felix Meiner, 1913. [26.IV.24]
- David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [10.V.24]
- David Hume, *Essay. Moral, Political and Literary*, vol. I-II, London, Longmans Green & Co., 1889.
- David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, At the Clarendon Press, 1955.
- Robert Boyle, *The Sceptical Chymist*, London-New York, Dent & Sons-Dutton & Co, 1949.
- Shaftesbury, *Untersuchung über die Tugend*, Leipzig, Felix Meiner, s. d.
- Shaftesbury, *Ein Brief über den Enthusiasmus*, Die Moralisten, Leipzig, Felix Meiner, s.d.
- Pierre Bayle, *Choix de textes*, Paris, Egloff, 1948.
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, tome I-II, Paris, Librairie Garnier, s. d.

- Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*, Paris, éditions la Bruyère, 1943.
- Fontenelle, *De l'origine des fables*, Paris, Alcan, 1932.
- Fontenelle, *Éloge des savants*, Paris, Librairie Hatier, s. d.
- Salomon Ibn Gabirol, *La Couronne royale*, Paris, Éditions Dervy, 1953.
- Fontenelle, *Œuvres choisies*, Paris, Larousse, s. d.
- Voltaire, *Mélanges philosophiques*, s. l., s. éd., MDCCLXV.
- Voltaire, *Mélanges de philosophie*, s. l., s. éd., MDCCLVII.
- (Anonyme), *Système de la Nature*, Londres, s. éd., MDCCLXXVII.
- Giambattista Vico, *Die Neue Wissenschaft*, München, Allgemeine Verlagsanstalt, 1924.
- Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme Machine*, Paris, Bossard, 1921.
- Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Colin, 1924.
- Condillac, *Traité des sensations*, Paris, Librairie Delagrave, 1885.
- Salomon Maimon, Darmsdadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer Neuen Theorie des Menschlichen Vorstellungsvermögens*, Darmsdadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Helvetius, *Œuvres complètes*, tome I-VII, s. l., Aux Deux-Ponts chez Sanson & Compagnie, MDCCLXXXIV.
- *L'Encyclopédie*, extraits par J. Voilquin, Paris, Larousse, s. d.
- Christian Wolff, *Physicalischen Schriften*, Band I-II, Halle, Rengerischen Buchhandlung, 1746- 1752.
- Johann Balthasar Kölbele, *Schreiben an den herrn Moses Mendelssohn*, Frankfurt am Main, Andreäischen Schriften, 1770.
- Moses Mendelssohn, *Phädon*, Berlin und Stettin, Friedrich Nicolai, 1768.
- Moses Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften*, Berlin, Haude und Spener, 1786.
- Carl Leonhard Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Leipzig, Reclam, s. d.
- D'Alembert, *Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751*, Leipzig, Felix Meiner, 1912. [11.II.31]

- Johann Georg Hamann, *Der Magus im Norden*, Wiesbaden, Insel Verlag, 1950.
- Friedrich Heinrich Jacobi, *Œuvres philosophiques*, Paris, Aubier, 1946.
- Schiller, *Philosophische Schriften und Gedichte*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1910.
- Goethe, *Philosophie aus seinem Werken*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905.
- Herder, *Philosophie*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906.
- Lessing, *Philosophie*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1909.
- Wilhelm von Humboldt, *Ausgewählte philosophische Schriften*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1910.
- Franz von Baader, *Schriften*, Leipzig, Insel Verlag, 1921. [14.I.25]
- Franz Baader und sein Kreis, *Ein Briefwechsel*, Leipzig, Wolfenmänderer Verlag, 1924.
- Jacob Friedrich Fries, *System der Logik*, Leipzig, Felix Meiner, 1914.
- Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Band I, Leipzig, Felix Meiner, 1914.
- Bernard Bolzano, *Was ist Philosophie ?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Franz von Baader, *Über den begriff der Zeit-Über den Zwiespalt des Religiösen Glaubens und Wissens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958.
- Eduard Beneke, *Lehrbuch der Psychologie des Naturwissenschaft*, Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1877.
- Eduard Beneke, *Grundlegung zur Physik der Sitten*, Berlin, E. S. Mittler, 1822.
- Eduard Beneke, *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens*, Berlin, E. S. Mittler, 1820.
- Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Band I-II, Leipzig, Hirzel Verlag, 1870.
- Emmanuel Kant, *La Dissertation de 1770*, Paris, Vrin, 1942.
- Emmanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer.
 - Band I, 1910
 - Band II, 1912 [III.41]

– Band III, 1911 [*Kritik der Reinen Vernunft* : 21.IX.21, 3.III.23, 30.III.23, 6.VIII.25, 20.VII.41]

– Band IV, 1911 [*Prolegomena* : 25.IX.21, 8.III.23, 8.VIII.25, 24.VII.41 ; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* : 27.IX.21, 5.III.23, 30.VII.41 ; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* : 28.IX.21, 10.III.23, 25.VII.41, 10.XII.52]

– Band V, 1913 [*Kritik der praktischen Vernunft* : 30.IX.21, 8.III.23, 11.VIII.25, 15.VIII.41 ; *Kritik der Urtheilskraft* : 11.X.21, 7.V.22, 15.III.23, 15.VIII.25, 28.VIII.41]

– Band VI, 1914 [*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* : 11.I.23, 18.VIII.25, 23.XII.41 ; *Die Metaphysik der Sitten* : 14.I.23, 3.I.41]

– Band VII, 1917 [*Der Streit der Fakultäten* : 16.I.23, 3.I.42 ; *Anthropologie in pragmatischer Ainsicht* : 18.I.23, 20.II.42]

– Band VIII, 1912 [1-25.IV.41]

– Band IX, 1923 [IV.41]

– Band X, 1922

– Band XI, 1922

– Band XII, 1922

– Band XIII, 1922

– Band XIV, 1911

– Band XV, 1913

– Band XVI, 1914

– Band XVII, 1926

– Band XVIII, 1928

- Johann Nicolas Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Berlin, Reuther & Reichard, 1913.
- Friedrich Schleiermacher, *Sämmtliche Werke*, Band I, Berlin, G. Reimer, 1843.
- Johann Gottlieb Fichte, *Sämmtliche Werke*, Band I-XI, Leipzig, Maner & Müller, s. d.
- Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Sämmtliche Werke*, Band I-VIII, Stuttgart und Augsburg, Cotta Verlag, 1856-1861.
- *Aus Schelling Leben in Briefen*, Band I-III, Leipzig, Hirzel Verlag, 1869-1870.

- *Aus Fichtes Leben in Briefen*, Berlin, Reuther & Reichard, 1918.
- Franz Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Heidelberg, Carl Winter, 1917.
- Johann Gottlieb Fichte, *Philosophie des Maurerei*, Leipzig, Meiner, 1923.
- Johann Gottlieb Fichte, *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, Leipzig, Meiner, 1924.
- Johann Gottlieb Fichte, *Briefwechsel*, Band I-II, Leipzig, Haessel, 1925.
- Schelling, *Werke*, Band I-VI, München, Beck und Didenbourg, 1927.
- Fr. W. J. von Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Band I-II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.
- Friedrich Schlegel, *Schriften und Fragmente*, Stuttgart, Alfred Kröner, 1956.
- Walther Rehm, *Novalis*, Frankfurt/M-Hamburg, Fischer Bücherei, 1956.
- Carl Gustav Carus, *Grundzüge Allgemeiner Naturbetrachtung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954.
- Carl Gustav Carus, *Psyche*, Jena, Eugen Diederichs, 1926.
- *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Stuttgart, Frommanns Verlag, 1936. [p. 303-388 : 10.III.41 ; p. 1-302 : 16.I.42]
- « Hegel-Archiv », hrsg. von Georg Lasson, Band I-II, Leipzig, Felix Meiner, 1912.
- G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Band I : *Erste Druckschriften*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1928. [2, 9, 18.X.33]
 - *Sämtliche Werke*, Band II : *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [1923, 1925, 1933-1939]
 - *Sämtliche Werke*, Band III : *Wissenschaft der Logik*, teil I, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [7.XII.23 et 25.VI.42]
 - *Sämtliche Werke*, Band IV : *Wissenschaft der Logik*, teil II, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [14.XII.23 et 18.XII.42]
 - *Sämtliche Werke*, Band V : *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [31.VII.25 et 2.II.43]
 - *Sämtliche Werke*, Band VI : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [5.I.24 et 12.II.43]

- *Sämtliche Werke*, Band VII : *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1913. [19-21.VI.34]
- *Sämtliche Werke*, Band XII, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I : *Begriff der Religion*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1925. [4.XI.25]
- *Sämtliche Werke*, Band XIII, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 1 : *Die Naturreligion*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1927.
- *Sämtliche Werke*, Band XIV, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 2 : *Die Religion der Geistigen Individualität*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1927.
- *Sämtliche Werke*, Band XVIII : *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [p. 1-239 : 5.IV.35 ; p. 239-359 : 11.VI.42]
- *Sämtliche Werke*, Band XIX : *Jenenser Realphilosophie I*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig, Felix Meiner, 1932. [10.VI.35 et 19.IV.42]
- *Sämtliche Werke*, Band XX : *Jenenser Realphilosophie II*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig, Felix Meiner, 1931. [20.VI.35 et 3.V.42]
- G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band II : *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1937. [annotation : « Denyse Mosséri, 1938 » ; mais le livre est un peu annoté par Kojève ; 25.XI.40]
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XI : *Berliner Schriften 1818-1831*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1956.
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XII : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1955.
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XXVII : *Briefe von und an Hegel I*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1952.
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XXVIII : *Briefe von und an Hegel II*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1953.
 - *Sämtliche Werke*, Neue Kritische Ausgabe, Band XXIX : *Briefe von und an Hegel III*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1954.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Weltgeschichte*, Band I : *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [8.I.24 et 21.VIII.25]

– *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band II : *Die Orientalische Welt*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1919. [25.VIII.25]

– *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band III : *Die Griechische und die Römische Welt*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [28.VIII.25]

– *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band IV : *Die Germanische Welt*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1920. [31.VIII.25]

• G. W. F. Hegel, *Werke*, Band I, 2 : *Philosophische Abhandlungen*, hrsg. v. C. L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1845.

– *Werke*, Band VI : *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse I*, hrsg. v. L. Von Henning, Berlin, Duncker & Humblot, 1840. [18.XII.]

– *Werke*, Band VII, 1 : *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse II*, hrsg. v. C.L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1842. [26.XII.23]

– *Werke*, Band VII, 2 : *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse III*, hrsg. v. L. Boumann, Berlin, Duncker & Humblot, 1845. [30.XII.23]

– *Werke*, Band X : *Vorlesungen über die Aesthetik I*, hrsg. v. H.C. Hotho, Berlin, Duncker & Humblot, 1835. [15.I.24 et 19.IX.25]

– *Werke*, Band X : *Vorlesungen über die Aesthetik II*, hrsg. v. H.C. Hotho, Berlin, Duncker & Humblot, 1837. [20.I.24 et 25.IX.25]

– *Werke*, Band X : *Vorlesungen über die Aesthetik III*, hrsg. v. H.C. Hotho, Berlin, Duncker & Humblot, 1838. [24.I.24 et 6.X.25]

– *Werke*, Band XII : *Philosophie der Religion II*, Berlin, Duncker & Humblot, 1832. [23.XI.25]

– *Werke*, Band XIII : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, hrsg. v. C.L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1840.

– *Werke*, Band XIV : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, hrsg. v. C.L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1842.

– *Werke*, Band XV : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, hrsg. v. C.L. Michelet, Berlin, Duncker & Humblot, 1844.

– *Werke*, Band XVI : *Vermischte Schriften I*, Berlin, Duncker & Humblot, 1834.

– *Werke*, Band XVII : *Vermischte Schriften II*, Berlin, Duncker & Humblot, 1835.

- *Werke*, Band XIX : *Briefe von und an Hegel*, Theil I-II, hrsg. v. K. Hegel, Leipzig, Duncker & Humblot, 1887. [18.XII.23]
- *Werke*, Band XVIII : *Philosophische Propädeutik*, hrsg. v. K. Rosenkranz, Berlin, Duncker & Humblot, 1840.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner, 1930.
- *Register zu Hegel's Vorlesungen über die Aesthetik*, Mainz, Fabersche Buchhandlung, 1844.
- Hermann Kohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohr, 1907. [28.IX.33]
- Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Band I : *Entweder/Oder I*, Jena, Eugen Diederichs, 1922.
 - *Gesammelte Werke*, Band II : *Entweder/Oder II*, Jena, Eugen Diederichs, 1922.
 - *Gesammelte Werke*, Band III, Jena, Eugen Diederichs, 1923.
 - *Gesammelte Werke*, Band IV : *Stadien auf dem Lebensweg*, Jena, Eugen Diederichs, 1914. [23.I.25]
 - *Gesammelte Werke*, Band V : *Der Begriff der Angst*, Jena, Eugen Diederichs, 1912. [16.I.25]
 - *Gesammelte Werke*, Band VI : *Philosophische Brocken-Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift I*, Jena, Eugen Diederichs, 1910. [30.I.25]
 - *Gesammelte Werke*, Band VII : *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II*, Jena, Eugen Diederichs, 1910. [4.II.25]
 - *Gesammelte Werke*, Band VIII, Jena, Eugen Diederichs, 1924.
 - *Gesammelte Werke*, Band IX, Jena, Eugen Diederichs, 1924.
 - *Gesammelte Werke*, Band X, Jena, Eugen Diederichs, 1922.
 - *Gesammelte Werke*, Band XI, Jena, Eugen Diederichs, 1922.
 - *Gesammelte Werke*, Band XII, Jena, Eugen Diederichs, 1923.
- Sören Kierkegaard, *Erbauliche Reden*, Band III, Jena, Eugen Diederichs, 1924.
- Sören Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Innsbruck, Brenner Verlag, 1923.
- Sören Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, Brenner Verlag, 1914.

- Sören Kierkegaard, *Die Krisis und eine Krisis im Leben einer Schauspielerin*, Innsbruck, Brenner Verlag, 1922. [3.VIII.30]
- Sören Kierkegaard, *Der Pfahl im Fleisch*, Innsbruck, Brenner Verlag, 1922.
- Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Band I : *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, München, Piper, 1911. [13.III.24 ; « seminar Maier : 1924 ; seminar von Bubnoff : 1925 »]
 - *Sämtliche Werke*, Band II : *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, München, Piper, 1911. [20.III.24 ; « seminar Maier : 1924 ; seminar von Bubnoff : 1925 »]
 - *Sämtliche Werke*, Band III : *Der Satz vom Grunde, Über den Willen in der Natur, Die beiden Grundprobleme der Ethik*, München, Piper, 1912. [7-24.III.24 ; « seminar von Bubnoff : 29.V.25 et 17.VII.25 »]
 - *Sämtliche Werke*, Band IV, München, Piper, 1913.
 - *Sämtliche Werke*, Band V, München, Piper, 1913.
 - *Sämtliche Werke*, Band VI, München, Piper, 1923.
 - *Sämtliche Werke*, Band IX, München, Piper, 1913.
 - *Sämtliche Werke*, Band X, München, Piper, 1913.
 - *Sämtliche Werke*, Band XIII, München, Piper, 1926.
- Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Band I-X, Stuttgart, Frommanns, 1903-1911.
- David Friedrich Strauss, *Der Alte und der neue Glaube*, Leipzig, Hirzel, 1872.
- Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, Otto Wigand, 1901. [4.XII.53]
- Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive*, tome I-VI, Paris, Schleicher éditeurs, 1908.
- Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, Paris, Garnier, s. d.
- Richard Avenarius, *Kritik der Reinen Erfahrung*, Band I-II, Leipzig, Reisland, 1907-1908.
- Richard Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt*, Berlin, Guttentag, 1917.
- Richard Avenarius, *Der Menschliche Weltbegriff*, Leipzig, Reisland, 1912.
- Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Jena, Fischer, 1922. [15.VI.29]

- Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, J.A. Barth Verlag, 1920. [8.VI.29]
- J. Moleschott, *Kreislauf des Lebens*, Mainz, Victor von Kabern, 1863.
- Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung*, Leipzig, Thomas Verlag, 1902.
- Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Stuttgart, Kröner, 1921. [25.IX.29]
- Christopher Jacob Boström, *Grundlinien eines philosophische Systems*, Leipzig, Felix Meiner, 1923.
- J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, Band I-XIX, Langensalza, Hermann Beyer, 1887-1912.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Metaphysik*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1883.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Naturphilosophie*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1889.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1912.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der praktischen Philosophie*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1899.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Ästhetik*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1906.
- Hermann Lotze, *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie*, Leipzig, Hirzel Verlag, 1922.
- Hermann Lotze, *System der Philosophie I : Logik*, Leipzig, Felix Meiner, 1912. [25.VIII.24]
- Hermann Lotze, *System der Philosophie II : Metaphysik*, Leipzig, Felix Meiner, 1912. [1.IX.24]
- Hermann Lotze, *Mikrokosmos I*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [4.VI.24]
- Hermann Lotze, *Mikrokosmos II*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [8.IX.24]
- Hermann Lotze, *Mikrokosmos III*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. [15.IX.24]
- Hermann Lotze, *Der Instik*, Leipzig, Meiner, s. d. [13.IX.28]
- Gustav Theodor Fechner, *Zend-Avesta oder Über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, Band I-II, Leipzig, Leopold Voss, 1920-1921.
- Gustav Theodor Fechner, *Nanna oder Über das Seelenleben der Pflazen*, Leipzig, Leopold Voss, 1921.
- Gustav Theodor Fechner, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1919.

- Gustav Theodor Fechner, *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1910.
- Gustav Theodor Fechner, *Vorschule der Aesthetik*, Band I-II, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1876.
- Gustav Theodor Fechner, *Über die Seelenfrage*, Leipzig, Leopold Voss, 1907.
- Gustav Theodor Fechner, *Leben nach dem Tode*, Leipzig, Leopold Voss, 1911.
- Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, band I-II, Leipzig, Hermann Haacke, 1899- 1900.
- Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, Carl Duncker, 1876. [31.III.24]
- Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Kategorienlehre*, Band I-III, Leipzig, Felix Meiner, 1923.
- Eduard von Hartmann, *System der Philosophie im Grundrisse*, Band I-VIII, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1907-1909. [2-13.VIII.24]
- Eduard von Hartmann, *Über die Dialektische Methode*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1910.
- Eduard von Hartmann, *Das Religiöse Bewusstsein der Menschheit*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1906.
- Eduard von Hartmann, *Die Religion des Geistes*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1907.
- Eduard von Hartmann, *Briefe über die Christliche Religion*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1905.
- Eduard von Hartmann, *Die Krisis des Christenthums in der Modernen Theologie*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Der Spiritismus*, Leipzig, Hermann Haacke, 1898.
- Eduard von Hartmann, *Aesthetik*, Band I-II, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Studien und Aufsätze*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Ethische Studien*, Leipzig, Hermann Haacke, 1898.
- Eduard von Hartmann, *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus*, Leipzig,

Alfred Kröner, 1914.

- Eduard von Hartmann, *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, Leipzig, Alfred Kröner, 1914.
- Eduard von Hartmann, *Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Philosophische Fragen der Gegenwart*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Moderne Probleme*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Leipzig, Hermann Haacke, s. d.
- Eduard von Hartmann, *Schelling's philosophisches System*, Leipzig, Hermann Haacke, 1897. [22.X.23]
- Eduard von Hartmann, *Neukantismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1910.
- Eduard von Hartmann, *Lotze's Philosophie*, Leipzig, Wilhelm Friedrich, 1888. [17.IX.24]
- Rudolf Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquino*, Bad Sachsa im Harz, Hermann Haacke, 1910.
- Avicenna, *Die Metaphysik*, Halle-New York, Haupt Verlag, 1909.

- Friedrich Nietzsche, *Werke*, Band I-XIX, Stuttgart, Alfred Kröner, 1910-1923. [*Jenseits von Gut und Böse* : 14.II.25 ; *Zur Genealogie der Moral* : 16.II.25 ; *Also sprach Zarathustra* : 12.II.25 ; *Der Willen zur Macht* : 19.II.25 et 24.II.25]
- Maine de Biran, *Œuvres I-V*, Paris, Alcan, 1920-1925. [« éd. Vrin : 14.I.27 »]
- Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1921. [2.X.24 et 20.VI.31]
- Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Alcan, 1921. [6.X.24 et 21.III.32]
- Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1922. [2.X.24]
- Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1920. [9.X.24]
- Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.
- Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

- Henri Bergson, *Le Rire*, Paris, Alcan, 1922. [13.VI.31]
- Henri Bergson, *Durée et Simultanéité*, Paris, Alcan, 1922. [26.IX.28]
- Salluste le Philosophe, *Des Dieux et Du Monde*, Paris, Éditions Véga, 1931. [4.IV.57]
- Pythagore, *Les Vers d'Or*, Paris, L'Artisan du Livre, 1925. [3.IV.57]
- Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Bruno Cassirer, 1918.
- Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, Bruno Cassirer, 1910.
- Hermann Cohen, *Logik der Reinen Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1914. [30.VI.24]
- Hermann Cohen, *Ethik des Reinen Willens*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921. [8.VII.24]
- Hermann Cohen, *Ästhetik des Reinen Gefühls*, Berlin, Bruno Cassirer, s. d. [15.VII.24]
- Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System des Philosophie*, Giessen, Töpelmann, 1915. [17.VII.24]
- Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft*, Leipzig, Gustav Fock, s. d.
- Franz Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Band I-II, Leipzig, Felix Meiner, 1924-1925.
- Franz Brentano, *Versuch über die Erkenntnis*, Leipzig, Felix Meiner, 1925.
- Franz Brentano, *Die Vier Phasen der Philosophie*, Leipzig, Felix Meiner, 1926.
- Franz Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1911. [30.IV.56]
- Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Felix Meiner, 1921.
- Franz Brentano, *Die Lehre Jesu*, Leipzig, Felix Meiner, 1922.
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Band I, Halle, Max Niemeyer, 1913. [22.V.24 et 30.IV.30]
 - *Logische Untersuchungen*, Band II, Teil I, Halle, Max Niemeyer, 1913. [29.V.24 et 29.VII.30]
 - *Logische Untersuchungen*, Band II, Teil II, Halle, Max Niemeyer, 1921. [31.V.24 et 5.VIII.30]
- Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Niemeyer, 1922. [5.VI.24 et 15.VIII.30]
- Edmund Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1929.

- Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. [trad. fr. 8.VI.31]
- Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. v. Martin Heidegger, Halle, Max Niemeyer, 1928.
- *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hrsg. v. E. Husserl, Halle, Max Niemeyer, 1927.
- Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, Mohr, 1916. [15.I.31]
- Frédéric De Towarnicki, *Deux documents sur Martin Heidegger*, « Les Temps Modernes », 1946. [extrait]
- Martin Heidegger, *Was heisst Denken ?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954.
- Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953.
- Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1956.
- Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1951.
- Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1951.
- Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1950.
- Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1949.
- Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik ?*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1949.
- Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1949.
- Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954. [22.X.56]
- Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Günther Neske, 1959.
- Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie ?*, Pfullingen, Günther Neske, 1956.
- Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Günther Neske, 1957.
- Martin Heidegger, *Hebel – Der Hausfreund*, Pfullingen, Günther Neske, 1956.
- Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske, 1959.
- Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Günther Neske, 1957.

- Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Günther Neske, 1954.
- Martin Heidegger, *Nietzsche*, Band I-II, Pfullingen, Günther Neske, 1961.
- Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den « Humanismus »*, Bern, Francke Ag. Verlag, 1947. [25.VIII.48]
- Charles Serrus, *La Langue, le Sens, la Pensée*, Paris, PUF, 1941. [27.I.52]
- Paul Chauchard, *Le Langage et la Pensée*, Paris, PUF, 1958.
- Harold Goad, *Language in History*, Baltimore, Penguin, 1958.
- Edmond Ortigues, *Le Discours et le Symbole*, Paris, Aubier, 1962. [D]
- William Stanley Jevons, *Leitfaden der Logik*, Leipzig, Barth, 1924.
- Yvon Belaval, *Les Philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard, 1952. [D]
- Jean Perrot, *La Linguistique*, Paris, PUF, 1953. [26.VI.53]
- Hermann Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Darmstadt, WB, 1960.
- Joseph Vendryès, *Le Langage*, Paris, La renaissance du Livre, 1921. [2.XII.51]
- Antoine Grégoire, *La Linguistique*, Paris, Librairie Delagrave, 1939. [4.IV.43]
- Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, Honoré Champion, 1926. [9.XII.51]
- Walther v. Wartburg, *Problèmes et méthodes de la linguistique*, Paris, PUF, 1946. [22.XI.51]
- J. Marouzeau, *La Linguistique*, Paris, Paul Geuthner, 1950. [18.XI.51]
- Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, WB, 1956.
- Ernst Cassirer, *Die Begriffsform im Mythischen Denken*, Leipzig, Teubner (« Studien der Bibliothek Warburg »), 1922. [10.II.52]
- *Die Sprache*, hrsg. von Bayerischen Ak., Darmstadt, WB, 1959.
- Albert Dauzat, *La Philosophie du langage*, Paris, Flammarion, 1949. [10.II.52]
- Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923. [26.VIII.32 et 10.II.52]
- G. Révész, *Origine et préhistoire du langage*, Paris, Payot, 1950. [27.XII.51]

- Mario Pei, *Histoire du langage*, Paris, Payot, 1954.
- Jules Senger, *L'Art oratoire*, Paris, PUF, 1952. [26.VI.53]
- Albert Dauzat, *Les Étapes de la langue française*, Paris, PUF, 1944. [12.XII.51]
- Charles Higounet, *L'Écriture*, Paris, PUF, 1955.
- Pierre Guiraud, *La Sémantique*, Paris, PUF, 1959.
- Julius Stenzel, *Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition*, Darmstadt, WB, 1958.
- Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, London, George Allen & Unwin LTD, 1951.
- Federico Enriquès, *L'Évolution de la logique*, Paris, Ciron, 1926. [27.VIII.26]
- Ferdinand Tönnies, *Philosophische Terminologie*, Leipzig, Thomas, 1906. [31.VII.55]
- [Collectif], *Psychologie du langage*, Paris, Alcan, 1933. [10.I.52]
- Henri Delacroix, *Le Langage et la Pensée*, Paris, Alcan, 1924. [23.I.52]
- C. K. Ogden, I. A. Richard, B. Malinowski, F. G. Crookshank, *The Meaning of Meaning*, London- New York, Trubner & Harcourt, 1945. [3.II.52]
- Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abelande*, Band I-III, Darmstadt, WB, 1957.
- Antoniette Virieux-Reymond, *La Logique et l'Épistémologie des stoïciens*, Chambéry, Éditions Lire, s. d.
- Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, Mohr, 1925. [11.II.52]
- Louis Liard, *Les Logiciens anglais*, Paris, Alcan, 1890. [27.XI.55]
- John Stuart Mill, *A System of Logic*, vol. I-II, London, J.W. Parker, 1846. [10.IX.26 et 23.IX.26]
- Friedrich Überweg, *System der Logik*, Bonn, Adolph Marcus, 1874. [1.IX.26]
- Gottlob Frege, *Begriffsschrift und Andere Aufsätze*, Darmstadt, WB, 1964.
- Christoph Sigwart, *Logik*, Band I-II, Tübingen, Mohr, 1921. [10.XII.22 et 18.XII.22]
- Alexandre Pfänder, *Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1921. [10.VIII.21]
- Livio Sichirollo, *Logica e dialettica*, Milano, Elzeviriana, 1957.
- Harald Höffding, *Der Relationsbegriff*, Leipzig, Reisland, 1922. [30.VII.55]

- Hans Driesch, *Die Logik als Aufgabe*, Tübingen, Mohr, 1913. [18.XII.55]
- Alois Riehl, *Beiträge zur Logik*, Leipzig, Reisland, 1923. [14.XII.55]
- Wilhelm Schuppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910.
- Günter Ralfs, *Das Irrationale im Begriff*, Tübingen, Mohr, 1925. [18.XII.55]
- Rudolf Zocher, *Die objective Geltungslogik und der Immanenzgedanke*, Tübingen, Mohr, 1925. [18.XII.55]
- Emil Lask, *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen, Mohr, 1912. [15.IX.27]
- Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen, Mohr, 1911. [12.IX.27]
- Wilhelm Windelband, *Beiträge zur Lehre vom Negativen Urtheil*, Tübingen, Mohr, 1921. [30.VII.55]
- Christoph Sigwart, *Philosophische Abhandlungen*, Tübingenm Mohr, 1900. [25.I.23 et 10.XII.55]
- Robert Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1957.
- Alexandre Koyré, *Épiménide le menteur*, Paris, Hermann et Cie, 1947. [3.XII.55]
- D. Hilbert-W. Ackermann, *Grundzüge der Teoretischen Logik*, Berlin, Springer, 1928. [1.V.28]
- Rudolf Carnap, *L'Ancienne et la Nouvelle Logique*, Paris, Hermann et Cie, 1933. [6.X.43]
- Jakob Gordin, *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*, Berlin, Akademie Verlag, 1929. [10.XII.55]
- Heinrich Rickert, *Zur Lehre von der Definition*, Tübingen Mohr, 1915. [31.VII.55]
- Arnold Reymond, *Les Principes de la logique et la Critique contemporaine*, Paris, Boivin & Cie, 1932. [6.VIII.55]
- Marcel Boll et Jacques Reinhart, *Les Étapes de la logique*, Paris, PUF, 1946. [20.XI.55]
- Paul Lorenzen, *Formale Logik*, Berlin, De Gruyter, 1958.
- Jean Cahuvineau, *La Logique moderne*, Paris, PUF, 1957.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge, 1955.
- Jean Piaget, *Traité de logique*, Paris, Colin, 1949. [13.XI.55]

- « Les Études Philosophiques », numéro spécial « Logique », PUF, 1956. [extrait]
- Rudolf Eucken, *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Dürr'schen Buchhandlung, 1906.
- [Collectif], *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1923. [3.II.56]
- Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1921. [11.III.25]
- Johann Eduard Erdmann, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, Band I-II, Berlin, Hertz, 1866. [Band I : 15.II.25 ; Band II : 23.VI.25]
- Friedrich Ueberwegs, *Grundrisse der Geschichte der Philosophie*, Band I-V, Berlin, Mittler, 1914-1923.
- Wilhelm Windelband, *Geschichte der Antiken Philosophie*, München, Beck, 1912. [17.I.22 et 8.IX.25]
- Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, Band I-III, Leipzig, Von Veit & Comp., 1909-1912. [Band I : 13.V.22 ; Band II : 18.V.22 ; Band III : 21.V.22]
- *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaft*, hrsg. v. A. Ruge, Tübingen, Mohr, 1912. [30.IX.26]
- Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, voll. I-VI, Leipzig, Reisland, 1889-1921. [Seul le cinquième livre (Band III, teil 2) porte l'indication de la date de lecture : 23.III.57 ; mais tous les autres ont été lus dans les années 1920.]
- Eduard Zeller, *Grundrisse der Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, Reisland, 1920. [6.V.22]
- Karl Joël, *Geschichte der Antiken Philosophie*, Band I, Tübingen, Mohr, 1921. [27.VII.21 et 2.VIII.21]
- Max Horten, *Einführung in die Höhere Geisteskultur des Islam*, Bonn, Cohen, 1914. [13.IV.56]
- T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, Fromann, 1901. [8.IV.56]
- Max Horten, *Die Philosophie des Islam*, München, Reinhardt, 1924. [27.VI.25]
- Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964.
- Eduard Zeller, *Religion und Philosophie bei den Römern*, Berlin, Lüderick, 1872.
- Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, At the Clarendon Press, 1952. [7.X.56]

- Gustav Kafka, *Aristoteles*, München, Reinhardt, 1922. [8.IV.25]
- Gustav Kafka-Hans Eibl, *Der Ausklang der Antiken Philosophie*, München, Reinhardt, 1928. [2.XII.57]
- Gustav Kafka, *Die Vorsokratiker*, München, Reinhardt, 1921. [7.X.56]
- Gustav Kafka, *Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis*, München, Reinhardt, 1921. [4.IV.25]
- Goffredo Quadri, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, Payot, 1947.
- Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München, Reinhardt, 1933.
- Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1947. [2.V.56]
- Hans Eibl, *Augustin und die Patristik*, München, Reinhardt, 1923. [15.IV.25 et 4.XII.61]
- Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York, Meridian Books, 1958.
- Otto Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, Engelmann, 1911.
- Albert Stöckl, *Geschichte der Christlichen Philosophie*, Mainz, Kirchheim, 1891. [26.II.56 et 21.XII.61]
- John Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919. [17.I.54]
- Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band I-III, Mainz, Kirchheim, 1864- 1866. [Band I : 12.IV.26 ; Band II : 24.IV.26 ; Band III : 30.IV.26]
- Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1944. [14.V.55]
- Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, I-II, Paris, Payot, 1922. [9.V.25]
- Gordon Leff, *Medieval Thought*, Baltimore, Penguin Books, 1958.
- Johannes M. Verweyen, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1921. [4.III.56]
- Maurice De Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1913.
- François Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1905.
- Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres, 1921. [11.III.56]
- Martin Grabmann, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Band I-II, Freiburg iB, Herder, 1909-1911.

- Paul Vignaux, *La Pensée au Moyen Âge*, Paris, Colin, 1938. [10.XI.42]
- Walter Frost, *Bacon und die Naturphilosophie*, München, Reinhardt, 1927.
- August Riekel, *Die Philosophie der Renaissance*, München, Reinhardt, 1925.
- Johann Eduard Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Band I-VII, Stuttgart, Fromann, 1931-1934.
- Wilhelm Windelband, *Die Blütezeit der Deutschen Philosophie*, Band I-II, Leipzig, Von Breitkopf & Härtel, 1919. [Band I : 21.X.24 ; Band II : 23.X.24]
- Richard Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1921. [19.V.25]
- Heinrich Gompertz, *Sophistik und Rhetorik*, Darmstadt, WB, 1965.
- Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, Band I-XI, Heidelberg, Winter, 1909-1912. [*Spinoza* : 5.VI.22 ; *Leibniz, Kant, Fichte* : 16.V.23 ; *Schelling* : 8.X.23 ; *Hegel* : 13.II.24 et 24.III.25 ; *Schopenhauer* : 27.III.24 ; *Bacon* : 5.IV.24]
- Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band IV : *Die Jugendgeschichte Hegels*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1921. [30.X.32]
- Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Band I-II, Tübingen, Mohr, 1921-1924. [Band I : 24.III.25 ; Band II : 1.IV.25]
- Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Teil I, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1923. [17.VII.55]
- Richard Königswald, *Die Philosophie von der Renaissance bis Kant*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1923. [4.VI.55]
- Fritz Lieb, *Das Westeuropäische Geistesleben im Urteile Russischer Religionsphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1929.
- Ossip-Lourié, *La Philosophie russe contemporaine*, Paris, Alcan, 1905.
- Alexandre Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, Vrin, 1950.
- Guido de Ruggiero, *Italienische Philosophie*, Breslau, Hirt, 1925.
- Carl Güttler, *Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie des Auslandes*, München, Reinhardt, 1922.
- Carl Güttler, *Einführung in die Geschichte der Philosophie seit Hegels*, München, Reinhardt, 1921.
- *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Band I-II, hrsg. v. W.

Windelband, Heidelberg, Winter, 1904-1905.

- Wilhelm Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1909.
- Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich-New York, Europa Verlag, 1941. [6.II.47]
- Stanley Rosen, *Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven and London, Yale University Press, 1974. [Le livre est dédié à Kojève ; cet exemplaire porte une dédicace de la main de Rosen à Nina Ivanoff.]
- Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1965. [20.III.66]
- Livio Sichirollo, *Tre saggi di storiografia filosofica*, Milano, Trevisini, 1957.
- E.R. Doods, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press, 1957.
- Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Gallimard, 1962.
- Leopold Ziegler, *Das Grundproblem des Nachkantischen Rationalismus*, Leipzig, Drugulin, 1905.
- Ernst von Aster, *Geschichte des neueren Erkenntnistheorie*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1921. [18.VI.56]
- Friedrich Albert Lange, *Geschichte der Materialismus*, Band I-II, Leipzig, Brandstetter, 1921.
- Albert Lange, *Das Kausalproblem*, Köln, Bachem, 1904.
- Hermann Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Leipzig, Meiner, 1913. Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, Eugen Diederichs, 1906. [24.VII.55]
- Leopold Ziegler, *Der Abendländische Rationalismus und der Eros*, Jena, Eugen Diederichs, 1905. [23.VII.55]
- Adolf Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, Bethge, 1846. [30.VII.55]
- Else Wentscher, *Geschichte des Kausalproblems*, Leipzig, Felix Meiner, 1921. [16.VII.25]
- Jonas Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems*, Leipzig, Engelmann, 1896.
- Edgar Salin, *Platon und die griechische Utopie*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1921.
- Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Band I-III, Berlin, Bruno Cassirer, 1922. [Band I : 7.VII.26 ; Band II : 17.VII.26]

; Band III : 23.VII.26]

- Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Berlin, Stille, 1922. [28.V.55]
- Karl Reinhardt, *Parmenides*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1959. [30.X.60]
- Mario Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, Blackwell, 1954. [11.XI.57]
- Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Band I-II, Berlin, Weidmann, 1920.
- Costantin Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München, Beck, 1910.
- Hans Räder, *Platons Philosophische Entwicklung*, Leipzig, Teubner, 1920.
- Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, Meiner, 1921.
- Karl Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*, Zürich, Rhein Verlag, 1950. [7.IV.59]
- Wilhelm Windelband, *Platon*, Stuttgart, Fromann, 1920.
- Raoul Richter, *Der Skeptizismus in der Philosophie*, Band I-II, Leipzig, Dürr, 1904. [25.IX.55]
- Heinrich von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Band I-II, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1862-1864.
- Walter Tritsch, *Das Künstlerische Element in der Platonischen Philosophie*, Jena, Universitätsbuchdruckerei, 1917.
- Gustav Entz, *Pessimismus und Weltflucht bei Platon*, Tübingen, Mohr, 1911.
- Heinrich Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen, Mohr, 1921.
- Heinrich von Stein, *Verhältniss des Platonismus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1875.
- Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, PUF, 1951. [22.IV.57]
- Stephan Odon Haupt, *Wirkt die Tragödie auf das Gemüt oder den Verstand oder die Moralität der Zuschauer ?*, Berlin, Simion Nf., 1915.
- Albert Goedeckemeyer, *Aristoteles' praktische Philosophie*, Leipzig, Dieterich, 1922.
- Erich Frank, *Plato und die Sogenannten Pythagoreer*, Darmstadt, WB, 1962. [4.XI.62]
- Alexandre Koyré, *Newton, Galilée et Platon*, in *Annales*, n° 6, 1960. [Extrait : 10.XI.64]
- Eric Weil, *La Place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1951. [Extrait : 20.XI.55]

- Harald Höffding, *Bemerkungen über den platonischen Dialog Parmenides*, Berlin, Simion Nf., 1921.
- Heinrich Barth, *Das Problem des Ursprungs in der platonischen Philosophie*, München, Kaiser, 1921.
- Aline Lion, *TMTM and the A Priori*, Oxford, Blackwell, 1935.
- Herman Siebeck, *Aristoteles*, Stuttgart, Frommann, 1910. [18.I.57]
- Siegfried Marck, *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven*, München, Beck, 1912.
- Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Giessen, Töpelmann, 1909. [22.IV.56]
- Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, Frommann, 1922. [14.V.56]
- Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Darmstadt, WB, 1959. [27.VI.56]
- Otto Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, Alcan, 1920. [29.IV.56]
- Julius Stenzel, *Kleine Schriften*, Darmstadt, WB, 1957. [27.VI.56]
- Werner Jaeger, *Aristotle*, Oxford, At the Clarendon Press, 1950. [30.IX.56]
- Friedrich Stählin, *Die Stellung der Poesie in der platonischen Philosophie*, München, Beck, 1901.
- Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, Band I-II, Breslau, Marcus, 1921. [28.I.57]
- Karl Reinhardt, *Poseidonios*, München, Beck, 1921. [29.I.57 ; annotation : « livre prétentieux et arbitraire. En fait, le soi-disant « P. » c'est de l'Aristote retrouvé ? »]
- Franz Brentano, *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Darmstadt, WB, 1960. [1.VI.60]
- François M. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne*, Paris, Vrin, 1947. [17.XI.57]
- Julius Stenzel, *Studien zue Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau, Trewendt & Granier, 1917. [23.IV.56]
- Harry Austryn Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. I-II, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1948. [28.XI.57]
- Henri Guyot, *L'Infinité divine*, Paris, Alcan, 1906. [2.III.57]
- Oskar Söhngen, *Das Mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung*, Leipzig, Kröner, 1923. [7.I.58]

- Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der Antiken Weltanschauung*, Jena, Eugen Diederichs, 1907. [25.XI.21]
- Fritz Heinemann, *Plotin*, Leipzig, Meiner, 1921. [20.XI.40 et 14.V.56]
- Max Wundt, *Plotin*, Leipzig, Kröner, 1919. [17.X.57]
- Gustav Falter, *Beiträge zur Geschichte der Idee : Philon und Plotin*, Gieszen, Töpelmann, 1906. [7.I.58]
- Georg Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julian*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1907.
- Laurence Ja Rosán, *The Philosophy of Proclus*, New York, Cosmos, 1949. [23.X.57]
- Émile Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1925. [27.II.56]
- Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1932. [28.VII.57]
- Max Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1948. [22.VII.57]
- Max Pohlenz, *Die Stoa. Erläuterung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955. [22.VII.57]
- Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, Paris, Vrin, 1953. [30.I.57]
- Stössel, *Salomon ben Gebirol*, Leipzig, Drugulin, 1881.
- J. Münz, *Moses Ben Maimon. Sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a. M., Kauffmann, 1912.
- Moses Ben Maimon, *Schriften*, Band I-II, Leipzig, Fock, 1908 et 1914.
- Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz*, Berlin, Schocken, 1935.
- Karl Bornhäuser, *Die Vergottungslehre*, Gütersloh, Bertelsmann, 1903.
- Leo Strauss, *Maimonides' Statement on Political Science*, in « Proceedings of the American Academy for Jewish Research », vol. XXII, 1953. [Extrait]
- Franz Diekamp, *Die Gotteslehre des Heiligen Gregor von Nyssa*, Münster, Aschendorff, 1896. [2.XII.61]
- Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949. [5.XI.28 et 26.XI.61]
- Johannes Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, Schöningh, 1919. [25.X.61]
- Karl Holl, *Augustins Innere Entwicklung*, Berlin, Akademie Verlag, 1923. [12.XII.61]

- Artur Schneider, *Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena*, Teil I-II, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1921.
- Karl Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, Tübingen, Mohr, 1922. [27.XI.61]
- Alexandre Koyré, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, Leroux, 1923. [13.VIII.31]
- Hans Leisegang, *La Gnose*, Paris, Payot, 1951. [27.X.57]
- Walter Köhler, *Die Gnosis*, Tübingen, Mohr, 1911. [25.X.57]
- Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Tandenhoeck & Ruprecht, 1907. [1.XI.57]
- Gerhard Huber, *Das Sein uns das Absolute*, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1955. [19.XI.61]
- Leo Strauss, *How Farabi read Plato's Laws*, Extrait de « Mélanges Louis Massignon », Institut Français de Damas, 1957. [15.I.58]
- Leo Strauss, *Farabi's Plato*, reprinted from « Louis Ginzberg Jubilee Volume American Academy for Jewish Research », New York, 1945. [10.VI.46]
- Constantin Sauter, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik*, Freiburg i. B., Herder, 1912.
- Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris Calmann-Lévy, s. d.
- Adolf Hausrath, *Peter Abälard*, Leipzig, Beitzkopf und Härtel, 1895.
- Jacob Guttman, *Die Scholastik des Dreizehnten Jahrhunderts*, Breslau, Marcus, 1902.
- Martin Grabmann, *Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i. B., Herder, 1919.
- Théodore de Régnon, *La Métaphysique des causes*, Paris, Retaux, 1906.
- Étienne Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1953.
- Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952. [2.IV.56]
- Étienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1948.
- Alexandre Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin 1929. [D]
- Werner Elert, *Die Voluntaristische Mystik Jacob Böhmes*, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1913. [2.I.25]

- *Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik, Heidelberg, Winter, 1921.*
- Paul Hantamer, *Jacob Böhme*, Bonn, Friedrich Cohen, 1924. [17.III.25]
- Fritz Schultze, *Geschichte der Philosophie der Renaissance*, Jena, Mauke, 1874.
- Richard Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Breslau, Koenner, 1880.
- Johann Uebinger, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, Münster und Paderborn, Schöningh, 1888. [30.V.32]
- Christoph Sigwart, *Kleine Schriften*, Freiburg i. B., Mohr, 1889.
- Heinz Pflaum, *Die Idee der Liebe Leone Ebreo*, Tübingen, Mohr, 1926. [11.IX.26]
- Erich Weil, *Des Pietro Pomponazzi Lehre vom der Menschen und der Welt*, dissertation Phil. Fak. Hamburgischen Universität, Hamburg, 1928. [28.IV.36]
- Alois Riehl, *Giordano Bruno*, Leipzig, Engelmann, 1900.
- Hans Heussler, *Francis Bacon*, Breslau, Koenner, 1889.
- Cay Von Brockdorff, *Descartes*, München, Reinhardt, 1923.
- Alexandre Koyré, *Descartes und die Scholastik*, Bonn, Friedrich Cohen, 1923. [1.ix.31]
- Alexandre Koyré, *Trois leçons sur Descartes*, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1937. [D]
- Gustav Samtleben, *Geulincx ein Vorgänger Spinozas*, Halle, Schmidt, 1885.
- Georg Stieler, *Nikolaus Malebranche*, Stuttgart, Frommann, 1925.
- Juda Reiner, *Malebranche's Ethik*, Berlin, Mayer & Müller, 1896.
- Bernhard Alexander, *Spinoza*, München, Reinhardt, 1923.
- Heinz Heimsoeth, *Die Methode des Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, Giessen, Töpelmann, 1912.
- Otto Hamelin, *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1921.
- Karl Jungmann, *René Descartes, eine Einführung in seine Werke*, Leipzig, Eckardt, 1908. [29.III.22]
- Alexandre Koyré, *Le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant, Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris. [Extrait : 25.IV.50]
- Gerhard Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, Darmstadt, WB, 1962.

- Franz Erhardt, *Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, Leipzig, Reisland, 1908. [30.VII.23]
- Theodor Camerer, *Die Lehre Spinozas*, Stuttgart und Berlin, Cotta, 1914. [24.III.23]
- Anna Tumarkin, *Spinoza*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1908.
- August Baltzer, *Spinozas Entwicklungsgang*, Kiel, Lipsius & Tischer, 1888.
- Carl Gebhardt, *Spinozas Abhandlung*, Heidelberg, Winter, 1905.
- Gustav Theodor Richter, *Spinozas Philosophische Terminologie*, Leipzig, Barth, 1913.
- Rudolf Strack, *Notwendigkeit und Freiheit*, Berlin, Ebering, 1921.
- Leo Strauss, *How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise*, reprinted from *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. XVII, 1948.
- Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946. [D]
- Gerhard Stammler, *Leibniz*, München, Reinhardt, 1930.
- Herman Schmalenbach, *Leibniz*, München, Drei Masken, 1921. [10.XI.22]
- Eduard Dillmann, *Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre*, Leipzig, Reisland, 1891.
- Albert Görland, *Der Gottesbegriff bei Leibniz*, Gießen, Töpelmann, 1907.
- Martial Guérout, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1934.
- Willy Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, Heidelberg, Carl Winter, 1909.
- Wilhelm Bolin, *Pierre Bayle. Sein Leben und seine Schriften*, Stuttgart, Frommann, 1905.
- Jean Delvolvé, *Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle*, Paris, Alcan, 1906. [8.XI.36]
- Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes*, Stuttgart, Frommann, s. d. [7.IV.24]
- Richard Hoenigswald, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, München, Reinhardt, 1924.
- Robert Reininger, *Locke, Berkeley, Hume*, München, Reinhardt, 1922. [14.V.24]
- Rudolf Metz, *George Berkeley*, Stuttgart, Frommann, 1925.
- Erich Cassirer, *Berkeleys System*, Gießen, Töpelmann, 1914. [29.IV.24]
- Anton Thomsen, *David Hume*, Berlin, Juncker, 1912.

- Cay Von Brockdorff, *Die Englische Aufklärungsphilosophie*, München, Reinhardt, 1924.
- Goerg Von Gizycki, *Die Philosophie Shaftesbury's*, Leipzig und Heidelberg, Winter, 1876.
- Oskar Ewald, *Die Französische Aufklärungsphilosophie*, München, Reinhardt, 1924.
- Cay Von Brockdorff, *Die Deutsche Aufklärungsphilosophie*, München, Reinhardt, 1926.
- Paul Sakmann, *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt*, Stuttgart, Frommann, 1910.
- Pierre Naville, *D'Holbach*, Paris, Gallimard, 1943.
- Hans Pichler, *Über Cristian Wolffs Ontologie*, Leipzig, Dürr, 1910.
- Julius Baumann, *Wolffsche Begriffsbestimmungen*, Leipzig, Dürr, 1910.
- Robert Reininger, *Kant*, München, Reinhardt, 1923.
- Ernst Cassirer, *Kants Leben und Werke*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921. [5.II.23]
- Klaus Reich, *Kant*, Leipzig, Meiner, 1937.
- Albert Zubersky, *Salomon Maimon*, Leipzig, Meiner, 1925.
- Friedrich Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg, Winter, 1912.
- Friedrich U. Schmid, *Jacobi*, Heidelberg, Winter, 1908.
- Heinz Heimsoeth, *Fichte*, München Reinhardt, 1923.
- Xavier Léon, *La Philosophie de Fichte*, Paris, Alcan, 1902. [24.V.23]
- Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin und Leipzig, Göschen, 1917. [31.I.23]
- Heinrich Rickert, *Kant als Philosoph des modernen Kultur*, Tübingen, Mohr, 1924.
- Georg Simmel, *Kant*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1921.
- Pierre Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931.
- Benno Erdmann, *Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien*, Berlin, Sitzungberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1915.
- Hans Vaihinger, *Die transzendente Deduktion der Kategorien*, Halle, Max Niemeyer, 1902.
- Jacob Hessing, *Das Selbstbewusstwerden des Geistes*, Stuttgart, Frommann, 1936. [7.VII.37]

- Albert Lewkowitz, *Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller*, Leipzig, Dürr, 1910.
- Wilhelm Purpus, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nürnberg, Sebald, 1905.
- Anton Bullinger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, München, Ackermann, 1904.
- Wilhelm Purpus, *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1908. [17.X.34 et 27.II.41]
- Hermann Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1924.
- Robert Falckenberg, *Die Realität des Objektiven Geistes bei Hegel*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1916.
- Benedetto Croce, *Lebendes und Totes in Hegels Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1909. [3.III.24]
- Rudolf Unger, *Hamann und die Aufklärung*, Band I-II, Jena, Diederichs, 1911.
- Julius Hamberger, *Die Cardinalpunkte der Franz Baader'schen Philosophie*, Stuttgart, Steinhopf, 1855.
- Willy Moog, *Hegel und die hegelsche Schule*, München, Reinhardt, 1930.
- Heinrich Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, München, Reinhardt, 1929.
- Emil Lask, *Gesammelte Schriften*, Band I, Tübingen, Mohr, 1923.
- Georg Gurwitsch, *Fichtes System der Konkreten Ethik*, Tübingen, Mohr, 1924.
- Wilhelm Windelband, *Fichte's Idee des deutschen Staates*, Tübingen, Mohr, 1921.
- Friedrich Alfred Schmid, *Fichtes Philosophie*, Freiburg i. B., Ragozy, 1904. [31.V.23]
- Martha Horneffer, *Die Identitätslehre Fichtes*, Leipzig, Meiner, 1925.
- Fritz Medicus, *Fichte*, Berlin, Reuther & Reichard, 1905. [22.V.23]
- Willy Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre*, Berlin, Reuther & Reichard, 1902. [30.V.23]
- Georg Mehlis, *Schellings Geschichtsphilosophie*, Heidelberg, Otto Petters, 1907.
- Max Adam, *Schellings Kunstphilosophie*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1907.
- Wilhelm Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie*, Heidelberg, Winter, 1911.
- Otto Braun, *Schellings Geistige Wandlungen*, Leipzig, Von Quelle & Meyer, 1906.

- Ludwig Roach, *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Band I-II, Berlin, Mittler & Sohn, 1859. [Band I : 13.X.23 ; Band II : 18.X.23]
- Constantin Frank, *Schelling's positive Philosophie*, Göttingen, Schettler, 1879. [1.XI.23]
- Karl Groos, *Die Reine Vernunftwissenschaft*, Heidelberg, Georg Weiss, 1889. [23.X.23]
- Georg Wehrung, *Die Dialektik Schleiermachers*, Tübingen, Mohr, 1920.
- [Collectif], *Schleiermacher der Philosoph des Glaubens*, Berlin, Hilfe, 1910. [1.XII.24]
- Johannes Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, Meiner, 1932.
- Georg Lasson, *Hegel als Geschichtesphilosoph*, Leipzig, Meiner, 1920.
- Paul Hohlfeld, *Die Krause'sche Philosophie*, Jena, Costenoble, 1879.
- Harald Höffding, *Sören Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart, Frommann, 1902. [7.II.25]
- Theodor Haecker, *Kierkegaard und die Philosophie des Innerlichkeit*, München, Schreiber, 1913.
- Albert Bärthold, *Die Bedeutung des Ästhetische Schriften Sören Kierkegaards*, Halle, Fricke, 1879.
- Albert Bärthold, *Zur theologischen Bedeutung Sören Kierkegaards*, Halle, Fricke, 1880.
- D. P. Morand, *Sören Kierkegaard*, Jena, Eugen Diederich, 1909.
- Friedrich Jodl, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Frommann, 1921.
- Wilhelm Bolin, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Cotta, 1891.
- Meinhard Hasselblatt, *Jakob Friedrich Fries*, München, Rösl & Cie, 1922.
- John Henry Mackay, *Max Stirner*, Berlin, Zack, 1910.
- Kurd Lasswitz, *Gustav Theodor Fechner*, Stuttgart, Frommann, 1910.
- Max Wentscher, *Fechner und Lotze*, München, Reinhardt, 1925.
- Otto Braun, *Eduard von Hartmann*, Stuttgart, Frommann, 1909. [15.VIII.24]
- Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin, Georg Bondi, 1919.
- Raoul Richter, *Friedrich Nietzsche*, Leipzig, Meiner, 1917. [28.II.25]
- Siegbert Flemming, *Nietzsches Metaphysik*, Berlin, Simion Nf., 1914. [3.III.25]
- Wilhelm Stein, *Nietzsche und die bildende Kunst*, Berlin, Carl Heymann, 1925.

- Charles M. Douglas, *John Stuart Mill*, Freiburg i. B. und Leipzig, Mohr, 1897.
- Otto Gaupp, *Herbert Spencer*, Stuttgart, Frommann, s. d.
- Günther Jacoby, *Der Pragmatismus*, Leipzig, Dürr, 1909.
- Walter Kintel, *Hermann Cohen*, Stuttgart, Strcker & Schröder, 1924. [23.VII.24]
- Werner Illema, *Husserls vor-phänomenologische Philosophie*, Leipzig, Hirzel, 1932. [27.XII.33]
- *La Phénoménologie*, « Journée d'études de la Société thomiste, I » 12 septembre 1932, Juvisy, Les éditions du Cerf, s. d. (mais 1933). [7.I.34]
- Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945. [25.V.46 : dans la dernière page, où Niel écrit : « l'hégélianisme présente autre chose qu'un intérêt d'histoire purement littéraire... », Kojève ajoute de sa main : « oui ; c'est encore un pro-jet, c'est-à-dire une Action en puissance qu'il s'agit d'actualiser. C'est, si l'on veut, un "article de loi" agissant. Et c'est dire (?) que le texte hégélien a encore une valeur de propagande »]
- Carmelo Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni, 1959.
- Heinrich Meier, *An der Grenze der Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1909.
- Karl Jaspers, *Nietzsche*, Berlin und Leipzig, De Gruyter, 1935.
- Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Darmstadt, WB, 1962.
- Moses Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Band I-III, Leipzig, Felix Meiner, 1923-1924.
- Henri Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, Paris, Seuil, 1961. [D]
- Eric Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963.
- Georges Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard 1946. [D]
- Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962. [D]
- François Chatelet, *La Naissance de l'Histoire*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962. [D]
- Eugène Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964.
- François Bourricaud, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris, Plon 1961. [D]
- Alphonse De Waelhens, *La Philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, Nijhoff, 1961.

- Eric Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961.
- François Chatelet, *Logos et praxis*, Paris, Sedes, 1962. [D]
- Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Darmstadt, WB, 1963.
- Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, The Free Press, 1958. [5.IV.59]
- Leo Strauss, *The City and the Man*, Chicago, Mc Nally & Co., 1964. [26.VII.64]

V. DESCRIZIONE SOMMARIA del FONDO «ALEXANDRE KOJÈVE»

Questo fondo, che proviene dalla donazione effettuata dalla compagna di Kojève, Nina Ivanoff, che è stata anche la sua erede, si compone di ventuno grandi e pesanti faldoni d'archivio di cui il contenuto si compone nella maniera seguente:

Boîte I. *Journal d'un philosophe*. Manuscrit. Cours et travaux à l'université de Heidelberg et à Berlin.

Boîtes II, III et IV. Cahiers de cours et notes de lecture (une cinquantaine de cahiers), datant des séjours à Heidelberg, Berlin (1921-1925) et Paris (1927-1931).

Boîtes V-VI. *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjews*. Thèse (Berlin, 1925).

Boîte VII. Divers textes relatifs à Soloviev (1928-1934).

Boîte VIII. Comptes rendus d'ouvrages. De 1927 à 1956.

Boîte IX. Écrits sur la science.

Boîtes X-XI. Cours sur la *Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, à l'École pratique des hautes études.

Boîte XII. Écrits à caractère philosophique.

Boîte XIII. Écrits à caractère politique.

Boîtes XIV-XVII. *Le Système du Savoir*. Sont inclus dans cet ensemble la matière de ce qui sera publié en trois volumes sous le titre d'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (Gallimard, 1968-1973) et du volume publié par Raymond Queneau sous le titre de *Kant* en 1973.

Boîte XVIII. Écrits sur le droit.

Boîte XIX.

L'Athéisme.

Boîte XX. Correspondance générale.

Boîtes XXI.

Varia.

A questi archivi si deve aggiungere un enorme manoscritto, inedito, di circa ottocento pagine, redatto in russo e intitolato : *Sofia, philo-sofia i fenomeno- logia*, tentativo di sintesi del *Système du savoir* all'attenzione del popolo russo. È datato 1941.

BIBLIOGRAFIA

I. SCRITTI su KOJÈVE

Altini C., *Fino alla fine del mondo moderno. La crisi della politica nelle lettere di Carl Schmitt e Alexandre Kojève*, «Filosofia politica», n. 2, pp. 209-222 (2003).

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

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

Barre R., *Entretien*, in Auffret, *Alexandre Kojève* cit., pp. 416-423.

Bataille G., *Hegel, la mort et le sacrifice*, in *Œuvres complètes*, vol. 12, Gallimard, Paris 1970 (trad. it. *Hegel, la morte, il sacrificio*, in Ciampa e Di Stefano (a cura di), *Sulla fine della storia* cit., pp. 71-93, poi in Bataille G., *L'aldilà del serio e altri saggi*, a cura di F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000, pp. 149-168).

Bellantone A., *Hegel en France*, voll. 1 e 2, Hermann, Paris 2011.

Bibard L., *Kojève, l'homme qui voulait tout savoir*, Lemieux Éditeur, Paris 2016. Cfr. anche Libération, recensione di S. Blin, *Alexandre Kojève, à contre-courant*, 27 ottobre 2016.

Bibard L., *La science, la religion et la politique chez Alexandre Kojève*, tesi di dottorato sostenuta nel 1995 all'Université Paris I Panthéon-Sorbonne sotto la direzione di Bernard Bourgeois e pubblicata in seguito con il titolo seguente : Bibard L., *La sagesse et le féminin : Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, Paris 2005.

Bitbol M.- Gayon J. (a cura di), *L'epistemologie française, 1830-1970*, PUF, Paris 2006.

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

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

Brachet T., *Personne ne va rire...36 variations sur Kojève*, in AA. VV., *La non-philosophie des*

contemporains, Kimé, Paris 1995, pp. 145-165.

Butler J., *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Butler J., *Sujets du désir*, PUF, Paris 2011.

Cooper B., *The End of History. An Essay on Modern Hegelianism*, University Press, Toronto 1982.

D'Agostino F., *Introduzione a A. Kojève, Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 9-19.

Darbon M., « Hegelianisme, marxisme, existentialisme », *Les Etudes*, vol. IV, 3-4 (1949), pp. 346-370.

De Lussy F. (a cura di), *Hommage à Alexandre Kojève*, Actes de la "Journée A. Kojève" del 28 gennaio 2003, Édition de la Bibliothèque nationale de France, Paris 2007.

Desanti J., « Hegel, est-il le père de l'existentialisme », *Nouvelle Critique*, 56 (1954), pp. 91-109.

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

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

Dornuf S., *Die Forderung des Tages. Zu Alexandre Kojèves West-Berliner Strippvisite 1967*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», n. 50, pp. 313-316 (2002).

Dornuf S., *Schikanen des Weltgeistes: Hegel-Napoleon, Kojève-Stalin*, in Arndt A., Bal K. e Ottmann H. (a cura di), *Phänomenologie des Geistes* («Hegel-Jahrbuch» 2002), Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 169-175.

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

Dufrenne M., « Actualité de Hegel », *Esprit*, vol. XVII, 9 (1948), pp. 91-109.

Fessard G., *Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: Hyppolite et Kojève*, «Études», n. 12, pp. 368-373 (1947).

Filoni M., *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; tr. e ed. fr. Filoni M., *Le Philosophe du dimanche: la vie et la pensée d'Alexandre*

Kojève, Gallimard, Paris 2010.

Filoni M., *Il libero gioco del negoziatore* in A. Kojève, *La nozione di autorità*, Adelphi, Milano 2011, pp. 131-143.

Filoni M., *Kojève mon ami*, Aragno, Torino 2013.

Franco L., *Kojève: il Libro, la tradizione e la rottura della continuità storica*, «Il Centauro», nn. 13-14, pp. 135-159 (1985).

Franco L., *Husserl e Kojève: appunti per un confronto fra tempo e storia*, «Fenomenologia e Società», nn. 2-3, pp. 244-256 (1995).

Gnoli A., *Kojève, l'occulto maestro del 900*, in Kojève, *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2002, pp. 253-267.

Goldford J., «Kojève's Reading of Hegel», *International Philosophic Quarterly*, vol. XXII, 4 (1982), pp. 275-294.

Guibal F., *Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa «relève» par Éric Weil*, «Reveu philosophique de Louvain», n. 4, pp. 183-194.

Helfer I., *La lutte pour la reconnaissance et la fin de l'histoire: la lecture de Kojève*, in Arndt, Bal e Ottmann (a cura di), *Phänomenologie des Geistes*, («Hegel-Jahrbuch» 2002), Akademie Verlag, Berlino 2002, pp. 183-194.

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

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

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

Kervégan J.-F., *Alexandre Kojève. Il diritto, il linguaggio e il potere della Saggezza*, in «Linguaggio e potere», Leussein, I 2012, in linea.

Koyré A., *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* (1930), ripreso in Id., *Études*

d'histoire de la pensée philosophique, Gallimard, Paris 1971, pp. 225-251 (trad. it. in *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 3-27).

Lucchelli J.-P., *Le premier Lacan: cinq lettres inédites de Lacan à Kojève*, in *Cliniques Méditerranéennes* 2016/2 (n° 94), pp. 297-308.

Macherey P., *Divagations hégéliennes de Raymond Queneau*, in Id., *À quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, PUF, Paris 1990, pp. 53-73.

Miller J.-A., *La Cause du désir, revue de l'École de la Cause Freudienne*, in corso di pubblicazione.

Ottmann H., *Kojève und Carl Schmitt. Neue Nachrichten vom Ende der Geschichte und vom Ende der Staattenpolitik*, in Arndt, Bal e Ottmann (a cura di), *Phänomenologie des Geistes*, («Hegel Jahrbuch» 2002), Akademie Verlag, Berlino 2002.

Patri A., *Dialectique du maître et de l'esclave*, «Le Contrat social», vol. 5, n. 4, pp. 231-235 (1961).

Planck M., *Initiation à la physique*, Flammarion, Paris, 2^eed. 1989.

Pirotte D., *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, in «*Les Études philosophiques*», n. 2, pp. 205-221 (1993).

Pirotte D., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, PUF, Paris 2005.

Polizzi G., *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in Vinti C. (a cura di), *Koyré. L'avventura intellettuale*, ESI, Napoli 1994, pp. 387-397.

Rejs E., *Kozevnikov, kto vy?*, Russkij Put', Moskva, 2000.

Riley P., «Introduction to the Reading of Alexandre Kojève», *Political Theory*, vol. 9, 1 (1981), pp. 5-48.

Roth M. S., *Knowing and history. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca-London 1988.

Roth M. S., *Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96^e Année, No. 3, Histoire de la philosophie (Juillet-Septembre 1991), Presses Universitaires de France, pp. 407-422.

Salvadori R., *Hegel in Francia*, De Donato, Bari 1974.

Scholz D., *Alexandre Kojève et Gaston Fessard sur l'autorité et la politique*, in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 2016/3 (Tome 141), Presses Universitaires de France, pp. 343-362.

Sichirolo L., *Snobismo di un hegeliano*, in Id., *I libri gli amici*, Il lavoro editoriale, Ancona 2002.

Soler L., *Alexandre Kojève et l'épistémologie*, in M. Bitbol-J. Gayon (a cura di), *L'épistémologie française 1830-1970*, pp. 375-395, PUF, Paris 2006.

Tommissen P., *Kojève und Schmitt*, in Id. (a cura di), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, vol. 6, Duncker & Humblot, Berlin 1998, pp. 94-100.

Tranch-Duc-Thao, *La «Phénoménologie de l'esprit» et son contenu réel*, «Les Temps modernes», vol. 36, n. 4, pp. 493-519 (1948).

Vegetti M., *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, JacaBook, Milano 1999.

Vegetti M., *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999.

Vespa M., *Temporalità e negazione: Kojève, Heidegger e la fenomenologia dello spirito*, «Archivio di filosofia», nn. 1-3, pp. 853-878 (1996).

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

II. TESTIMONIANZE e MEMORIE

Une vie, une œuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire, programma radiofonico di Jean Daive, trasmesso da France-Culture (Bibliothèque Nationale, Paris, II novembre 1986; testimonianze di Denyse Harari, Nina Kousnetzoff, Monette Martinet, Edgar Faure, Bernard Clappier, Jean-Michel Rey, François Valéry, Jean-Pierre Brunet).

Aron R., *Mémoires*, Juillard, Paris 1983 (trad. it. *Memorie. 50 anni di riflessioni politiche*, a cura di O. Del Buono, Mondadori, Milano 1984).

Bataille G., *Choix de lettres 1917-1962*, Gallimard, Paris 1997.

Blin S., *Alexandre Kojève, à contre-courant*, Libération, 27 ottobre 2016, in linea.

Bloom A., *Kojève, le philosophe*, «Commentaire», n. 9, pp. 116-119 (1980).

Gnoli A. e Volpi F., *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano 1997.

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

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

Ortigue E., *Pour l'honneur d'Alexandre Kojève*, «Le Monde», 4 ottobre 1999, p. 17.

Ortigue E., *Sur la philosophie et la religion. Les entretiens de Courances*, propos recueillis par P. Le Quellec-Wolff et M. Taforeau, Presses Universitaires, Rennes 2003.

III. OPERE di ALTRI AUTORI

Achella S., *Il lume del ricordo. Erinnerung e decisione nella filosofia hegeliana*, in *Itinerari. Quaderni di studi di etica e politica*, 2 2013, Editrice Itinerari, Lanciano 2013, pp. 19-40.

Achella S., *Un « mistero incomprensibile » : il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, in *Etica & Politica/ Ethics & Politics*, XIV, 2012, 2, pp. 8-27.

Aczel D., *Why Science Does Not Disprove God*, Harper Collins, New York 2014 ; tr. It. Di P.L. Gaspa, *Perchè la scienza non nega Dio*, Cortina, Milano 2015.

Agostino d'Ipbona, *Confessionum Libri*, www.augustinus.net .

Akademie Textausgabe. *Riproduzione fotomeccanica dell'edizione delle Opere complete di Kant dell'Accademia prussiana delle scienze*, Berlin, De Gruyter, 1968-1977; cfr. <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>.

Arendt H., *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, Viking Press, New York 1992; tr. fr. Arendt H., *Eichmann à Gerusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris 2002.

Bataille G., *Choix des lettres. 1917-1962*, a cura di M. Surya, Gallimard, Paris 1997.

Beckh H., *Buddhismus. Buddha und Seine Lehre* (Il buddismo : Budda e la sua dottrina), 2 voll., Berlin-Leipzig 1916.

Bin R., *A discrezione del giudice. Ordine e disordine. Una prospettiva quantistica*, Franco Angeli, Milano 2013.

Bin R., *Gli effetti del diritto dell'Unione nell'ordinamento italiano e il principio di entropia*, in *Scritti in onore di F. Modugno*, I, Napoli 2011, pp. 363-383.

Bin R., *Ordine delle norme e disordine dei concetti (e viceversa). Per una teoria quantistica delle fonti dei diritto*, in *Il diritto costituzionale come regola e limite del potere. Scritti in onore di L. Carlassare*, I, Napoli 2009, pp. 35-60.

Bloch E., *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1982.

Bohr N., *Physique atomique et connaissance humaine*, Folio Essais, Paris 1991.

Bonito Oliva R., *La questione del nichilismo e la questione del soggettivo* ; in R. Bonito Oliva e G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 261-282.

Born M., *Structure atomique de la matiere. Introduction à la physique quantique*, Armand Colin, Paris 1971.

Bourgeois B., *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, Vrin, Paris 1986.

Capra F., *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1972.

- Cartesio R., *Opere filosofiche*, vol. 2, *Meditazioni metafisiche-Obbiezioni e risposte*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Cassirer E., *Déterminisme et indéterminisme dans la physique moderne*, articolo in linea.
- Cassirer E., *La teoria della relatività di Einstein*, Castelveccchi, Roma 2015.
- Cimmarusti C., *Hegel e la dialettica trinitaria tra la Scienza della logica e la Fenomenologia dello Spirito*; in *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Comunità San Leonino, Firenze 2015, pp. 283-298.
- Cimmarusti C., *Inconscient et intersubjectivité. Hypothèses pour une antropologie relationnelle à partir de Hegel*, Atto di congresso, Hegel-Kongress, Bochum 2016, in corso di pubblicazione.
- Cimmarusti C., *Tra pensiero e azione: libertà e intersoggettività in Hegel*, in P. Dalla Vigna (a cura di), *Libertà e intersoggettività*, Mimesis, Milano 2011, pp. 7-23.
- Coda P., *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.
- Costa S., *Il diritto al traguardo dell'escatologia*, in S. Cotta, *Itinerari esistenziali del diritto*, Morano, Napoli 1972, pp. 107-124.
- Croce B., *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*, Girard et Brière, Paris 1910.
- D'Agostino F., *Introduzione a A. Kojève, Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 9-19.
- D'Agostini F., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Feltrinelli, Milano 1997.
- De Broglie L., *Nouvelles perspectives en microphysique*, Champs Flammarion, Paris 1993.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968.
- Del Giudice E., *Una via quantistica alla teoria dei sistemi*, in L. Urbani-Ulivi (a cura di), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 47-70.
- Dolto F., «Notes sur le stade du miroir», 16 giugno 1936, documento inedito.
- Dworkin R., *Justice in Robes*, tr. it. di S. F. Magni, Roma-Bari 2006.
- Dworkin R., *Hard Cases*, in 88 *Harv. L. Rev.*, 1075 (1975).
- Dworkin R., *L'Empire du droit*, PUF, Paris 1994.
- Dworkin R., *Prendre les droits au sérieux*, PUF, 1995 [*Taking Rights seriously*, Harvard UP, 1977]
- Dworkin R., «Principes, politiques, procédures», in Dworkin, *Une question de principe*, PUF, p. 97-132.
- Dworkin, *Une question de principe*, PUF, 1996.

- Einstein A., *Autobiografia scientifica*, in *Opere Scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati-Boringhieri, Torino 1988, pp. 61-106.
- Einstein A.- Born M., *Briefwechsel 1916-1955*, Nymphenburger, München 1969, tr. It. di G. Scattone, *Einstein-Born. Scienza e vita*, Einaudi, Torino 1973.
- Einstein A., *I fondamenti della teoria della relatività generale*, in *Opere Scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- Einstein A., *Mein Weltbild*, Querido, Amsterdam 1934, tr. It. di R. Valori, *Come io vedo il mondo*, Giachini, Bologna 1955 e poi Newton Compton, Roma 1975.
- Einstein A., *Religione cosmica*, Morcelliana, Brescia 2016.
- Einstein A., *The Principle of Relativity*, Dover, New York 1973.
- Enrico G., *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e il rapporto con la natura*, Donzelli, Roma 2010.
- Feinberg J., “Legal rights”, in Feinberg, *Social Philosophy*, Prentice Hall, 1973, pp. 55-67.
- Ferrari M., *Introduzione al neocriticismo*, Laterza, Bari 1997.
- Ferreira P.G., *The Perfect Theory: A Century of Geniuses and the Battle over General Relativity*, Houghton Mifflin, Harcourt 2014; tr. it. di C. Capararo & A. Zucchetti, *La teoria perfetta. La relatività generale: un'avventura lunga un secolo*, Rizzoli, Milano 2014.
- Ferry L. et Renaut A., « Droits-libertés et droits-créances », *Droits* 2 (1985), pp. 75-84.
- Fessard G., *Journal de la conscience française 1940-1944*, a cura di M. Sales, Prefazione di R. Rémond, Plon, Paris 2001.
- Freud S., *L'Io e l'Es*, in OSF, vol. 9.
- Freud S., *Una difficoltà della psicoanalisi*, in OSF, vol. 8.
- Fukujama F., *La fine della uomo*, Rizzoli Libri, Milano 2003 *storia e l'ultimo*.
- Fuller L., *The Morality of Law*, Yale UP, 1964.
- Fuller L., « Positivism and Fidelity to the Law. A Reply to Professor Hart », *Harvard Law Review* 72 (1958).
- Giannetto E.R.A., *Saggi di storie del pensiero scientifico*, Sestante for Bergamo University Press, Bergamo 2005.
- Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.
- Hacker P. M. S. & Raz J. (eds), *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*, (1977).
- Hart H. L. A., *Le Concept du droit*, 2^e éd., Presses Univ. Saint-Louis, 2005 [*The Concept of Law*, Oxford UP, 1961 ; 2^e ed., 1994].

- Hart H. L. A., « Positivism and the Separation of Laws and Morals » (1958), in Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford UP, 1983, pp. 49-87.
- Hart H. L. A., « Are there any natural rights? », *The Philosophical Review* 64-2 (1955). Traduction : « Existe-t-il des droits naturels ? », *Klesis* 21 (2011), p. 239-254 (in linea: www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-Philosophie-analytique-du-droit-10-Hart.pdf).
- Hart H. L. A., *Law, liberty and morality*, Stanford UP, 1963.
- Hart H. L. A., « Kelsen Visited », in *Essays on Jurisprudence and Philosophy*, pp. 286-308.
- Hart H. L. A., « Kelsen's doctrine of the unity of law », in *Essays on Jurisprudence and Philosophy*, pp. 309-342.
- Hart H.L.A., "Are there any natural rights?", *The Philosophical Review* 64-2 (1955).
- Hart H.L.A., "Legal rights", in Hart, *Essays on Bentham*, Oxford UP, 1982, pp. 162-193.
- Hart H.L.A., "Natural rights: Bentham and John S. Mill," in Hart, *Essays on Bentham*, pp. 79-104.
- Hegel G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. fr. di De Gandillac M. (a cura di), Gallimard, Paris 1970.
- Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), in coll. Con H.-Ch. Lucas e U. Rameil, a cura di W. Bonspian e K. Grotzsch, Meiner, Hamburg 2000; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987.
- Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ora in *Vorlesungen über Philosophie Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Edition und Kommentar in G. Bde hrsg.von K.H. Ilting, Stuttgart, frommann-holzboog; trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2004; trad. fr., *Principes de la philosophie du droit*, Edizione critica a cura di J.-F. Kervégan, PUF, Paris 1998.
- Hegel G.W.F., *La Fenomenologia dello Spirito*, 1, [Traduzione, introduzione e note di E. De Negri], La Nuova Italia, Firenze 1974. Per quanto riguarda le edizioni e le traduzioni della *Fenomenologia dello Spirito* l'Edizione originale è : *System der Wissenschaft von G. Wihl. Fr. Hegel, Erster Teil, Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, bei Joseph Anton Goebhardt, 1807 ; la traduzione italiana utilizzata nel corso di questo lavoro oltre a quella di E. Negri è V. Cicero [Traduzione, introduzione e note a cura di], Bompiani, Milano 2000] .
- Hegel G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. B. Bourgeois (a cura di), Vrin, Paris 2016.
- Hegel G. W. F., *La philosophie de l'esprit* (1805), PUF, Paris 1982.
- Hegel G. W. F., *La filosofia dello spirito jense*, G. Cantillo (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1971.

- Hegel G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, vol. 15, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (trad. it. Estetica, 2 voll., Einaudi, Torino 1997).
- Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik: ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996; trad. it., voll. II G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Heidegger M., *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962.
- Heidegger M., *Hölzwege*, Klett-Lotta Verlag, Stuttgart, 2004; trad. it., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- Heidegger M., *Kants These über das Sein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt-sur-le-Main, 1963.
- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt-sur-le-Main, 1965.
- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt-sur-le-Main, 1977.
- Heisenberg W., *Fisica e Filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1961.
- Hyppolite J., *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968*, 2 voll., Paris 1971 (1991).
- Hyppolite J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, V. Cicero (a cura di), Bompiani, Milano 2005.
- Hyppolite J., *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1961.
- Hohfeld W. N., *Fundamental legal Conceptions as applied in judicial Reasoning*, Yale UP, 1964.
- Honneth A., *Reification. A new look at an old idea*, Oxford university press, New-York 2008.
- Honneth A., *The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts*, Polity press, Cambridge 2004.
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1976.
- Kant I., *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova ed. riveduta e accresciuta da R. Assunto e R. Hohnenger, Laterza, Bari 1953.
- Kelsen H., *Théorie pure du droit*, 2^e éd. (1962), Bruylant/LGDJ, 1999 ; trad. It. R. Treves (a cura di), Kelsen H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000.
- Kelsen H., *Théorie générale du droit et de l'Etat* (1945), Bruylant/LGDJ, 1997.
- Kelsen H., *Théorie générale des normes* (1979), PUF, 1996.
- Kelsen H., « La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique » (1928), in *Théorie générale du droit et de l'Etat*, LGDJ, 1997, pp. 437-492.
- Kelsen H., « La notion et la méthode de la théorie pure du droit », *Revue de métaphysique et de morale*, 41 (1934), pp. 183-204.

- Kelsen H., « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? » (1953), *Droit et Société*, 22 (1992), pp. 551-568 [en ligne]
- Kelsen H., « Justice et droit naturel », in *Le droit naturel (Annales de philosophie politique*, 3), PUF, 1959, pp. 1-123 [testo originale francese].
- Kelsen H., *Qu'est-ce que la justice ?*, postfazione a *Droit et morale*, Markus Haller, 2012.
- Kervégan J.-F., *Avoir des droits : pourquoi, qui, comment, lesquels ?*, *Introduction*, in linea.
- Kervégan J.-F., *Che fare di Carl Schmitt ?*, Laterza, Roma-Bari 2016.
- Kervégan J.-F., *Figures du droit dans la Phénoménologie de l'Esprit*, in *Reveu Internationale de Philosophie*, automne 2006, pp. 182-202.
- Kervégan J.-F., «Hegel et l'Etat de droit», *Archives de Philosophie*, 50 (1987), pp. 55-94.
- Kervégan J.-F., *Hegel et l'hégélianisme*, PUF ("Que sais-je?"), 2005.
- Kervégan J.-F., *La place de la Phénoménologie de l'Esprit dans le « Système de la science » hégélien*, testo di conferenza, Pisa, Febbraio 2016.
- Kervégan J.-F., *La raison des normes. Essai sur Kant*, Vrin, Paris 2015.
- Kervégan J.-F., *La rationalité normative : impulsions hégéliens* ; in *Raison politiques* 2016/1 (n°61), *La reconnaissance*, pp. 69-85.
- Kervégan J.-F., *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris 2007.
- Kervégan J.-F., *Qu'apportent les theories de la reconnassaince à la philosophie du droit*, atto di conferenza.
- Kervégan J.-F., *Variazioni kelseniane*, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli 2016.
- Kervégan J.-F.- Sandküler H.-J., *Manuel de l'idéalisme allemand*, Les Éditions du Cerf, Paris 2015.
- Kirchner D., *Sittlichkeit and Harmony : Hegel's Normative View of the Self*, in corso di pubblicazione.
- Kragh G., *Cosmology and Controversy. The Historical Development of Two Theories of the Universe*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Kramer M. et al. (eds), *The legacy of H. L. A. Hart*, Oxford UP, 2008.
- Lacan J., *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)* ; Einaudi, Torino 1978.
- Lacan J., *Séminaire II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Seuil, Paris 1978.
- Lacan J., *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Einaudi, Torino 2008.
- Lacan J., *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, Biblioteca Einaudi, Torino 2003.
- Lacan J., *Kant avec Sade* in *Écrits II, Texte intégral*, Éditions du Seuil, Paris 1966.

- Lacan J., *La cosa freudiana. Senso del ritorno a Freud in psicoanalisi* ; in Scritti, vol. 1, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.
- Lacan J., *La Psychanalyse 1 (Travaux des années 1953-1955)*, Paris, PUF 1956.
- Lacan J., *Les Complexes familiaux* (1938), Paris, Navarin 1984.
- Lacan J., *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in Scritti, 2 voll. Trad. it. G. Contri (a cura di), Biblioteca Einaudi, Torino 2002, vol. 1.
- Langevin P., *La pensée et l'action*, Éditions Français Reunis, Paris 1950.
- Laplace P. S., *Essai philosophique sur les probabilités*, Cambridge, Cambridge 2009.
- Leibniz G.W., "Ubi pro ratione stat voluntas": Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae, II, § 4; trad. it. di C.M. De Juliis, *Il nuovo metodo di apprendere e insegnare la giurisprudenza*, Milano 2012.
- Lyons D., "Human rights and the general welfare", *Philosophy and public affairs* 6-2 (1977); in Lyons, *Rights, Welfare and Mill's moral Theory*, Oxford UP, 1994, pp. 147-175.
- Löwith K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, Einaudi, Torino 2000.
- Luhmann N., « De la fonction des droits subjectifs », in *Trivium* (in linea), 3/2009.
- Mac Gregor M.C., *L'électrone énigmatique*, in linea.
- Mallarmé S., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1945.
- Marzolla F. (a cura di), *L'incontro tra lo psicoanalista Jung e il fisico Pauli*, in linea.
- Merleau-Ponty M., *Senso e non senso* (1948), Il Saggiatore, Milano 1962.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1885-87*, Adelphi, Milano 1975.
- Oliveri R., *La teoria della relatività e le sue interpretazioni filosofiche*, Imperia, Ennepilibri 2008.
- Ott. H., *Die Weltanschauungsprofessuren (Philosophie und Geschichte) an der Universität Freiburg-besonders im Dritten Reich*, «Historisches Jahrbuch», n. 108, pp. 157-173 (1988).
- Pagès C., *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, CNRS Éditions, Paris 2015. Picavet E., *Kelsen et Hart. La norme et la conduite*, PUF 2000.
- Raz J., « Two Views of the Nature of the Theory of Law », in *Hart's Postscript*, pp. 1-37.
- Raz J., « Legal Positivism and the Sources of Law », in Raz, *The Authority of Law*, Clarendon Press, pp. 37-52.
- Recalcati M., *Il vuoto centrale. Quattro brevi discorsi per una teoria psicoanalitica dell'istituzione*, Poiesis Editrice, Bari 2016.
- Recalcati M., *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012.
- Recalcati M., *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica : struttura e soggetto*, Cortina, Milano 2016.
- Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002.

- Roudinesco É., *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero* ; tr. It. Raffaello Cortina, Milano 1995 ; testo originale : Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie. Histoire d'un système de pensée*, Fayard, Paris 1993.
- Roudinesco É., *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, Seuil, Paris 1986, 2 voll.
- Roudinesco É., *Lacan envers et contre tout*, Seuil, Paris 2011.
- Roudinesco É., «*L'analyse, l'archive*», Éditions de la Bibliothèque nationale de France, Paris 2001.
- Samuel G., *Epistemology and Method in Law*, Aldershot-Burlington Vt., 2003.
- Sartre J.-P., *La Trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, tr. It. EGEA, Milano 1992.
- Schmitt C., *Die Einheit der Welt* (1952), in *Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (a cura di G. Maschke), Duncker & Humblot, Berlin 1995 (raccolta di 39 testi).
- Schilpp P.A. (a cura di), *Albert Einstein scienziato e filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 1958.
- Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Boston 1997.
- Selleri F., *Le grand débat de la théorie quantique*, Flammarion, Paris 1986.
- Senofonte, *Ierone*, trad. it. di G. Tedeschi, con una nota di L. Canfora, testo greco a fronte, traduzione latina di E. da Rotterdam, Sellerio, Palermo 1991. Cfr. anche Senofonte, *Ierone o della tirannide*, Introduzione, traduzione e commento di F. Zuolo, Roma, Carocci ed., 2012.
- Shapiro S., «*On Hart's Way out*», in *Hart's Postscript*, pp. 149-191.
- Sparzani A. (a cura di), *Il carteggio Jung e Pauli*, Moretti & Vitali, Bergamo 2016.
- Tribe L., «*The Curvature of Constitutional Space : What Lawyers can learn from Modern Physics*», *Harvard Law Review*, vol. 103, No. 1, 1989, pp. 1-39.
- Troper M., *Pour une théorie juridique de l'Etat*, PUF, 1994.
- Waldron J., «*Normative (or Ethical) Positivism*», in *Hart's Postscript*, pp. 411-433.
- Zizek S., *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, Ponte alle Grazie, Milano 2013.

RINGRAZIAMENTI

« Pensare è la capacità di distinguere il bene dal male »

Hannah ARENDT

Giunta al termine di questo lavoro su Kojève e del mio percorso dottorale non posso che *ringraziare*.

Rendere grazie.

Ringrazio il Professor Massimo Marassi per aver creduto in me e nei miei progetti. Lo ringrazio per avermi trasmesso e insegnato un metodo di lavoro e di ricerca basato sull' "Andare ai testi" degli autori e per la passione per la singolarità che caratterizza la cifra più alta della sua « fede filosofica ».

Ringrazio quindi il Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e la Scuola di dottorato in « Studi umanistici. Tradizione e contemporaneità » per i numerosi anni di formazione alla meravigliosa arte del pensiero.

Ringrazio il Professor Jean-François Kervégan per aver reso possibile il mio sogno di dottorato in cotutela con l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne; il mio lavoro agli Archivi della Bibliothèque Nationale de France e la mia immersione nella cultura parigina.

Lo ringrazio, inoltre, per le lezioni della sua altissima umiltà e profonda sensibilità. Ringrazio, dunque, l'Équipe di NoSoPhi e i partecipanti del Séminaire Hegel della Sorbona: in un intreccio fecondo tra idealismo tedesco, filosofia del diritto e filosofia politica questi luoghi sono divenuti propizi per l'accadere del mio lavoro.

Ringrazio il Professor Massimo Recalcati per la sua lezione su Lacan, il suo insegnamento e la sua testimonianza.

L'incontro con la psicoanalisi e con l'evento dell'inconscio ha determinato una torsione significativa nelle mie ricerche filosofiche e nella mia interpretazione di Hegel. Ciò emerge già dal titolo della presente ricerca.

Ringrazio, infine, Francesco, Giulia e Leonardo Maria per l'amore, l'amicizia e la grazia con cui mi hanno accompagnata e sorretta in questo viaggio di verità italo-francese.

« The End is the result of the effort » : grazie a tutti e a ciascuno.

