

Dalla dialettica Signore-Servo alla 'fine della storia': la lettura 'esistenziale' della *Fenomenologia dello spirito*

Riassunto:

Tra le 'riscoperte' novecentesche della *Fenomenologia dello spirito* un ruolo importante è stato svolto dalla interpretazione che ne ha dato l'esule russo Alexandre Kojève (1902-1968) nei suoi seminari parigini dal 1933 al 1939 che hanno visto la partecipazione di pensatori come Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron, Georges Bataille, Jean Hyppolite, André Breton e a Raymond Queneau. Nella sua *Introduzione alla lettura di Hegel*, Kojève interpreta la *Fenomenologia* come la 'trascrizione' filosofica del processo mediante il quale un animale si trasforma in *Homo sapiens*, entra nella Storia e, attraverso la lotta mortale per il 'riconoscimento', giunge a costituire un organismo statale in cui tutti i cittadini sono riconosciuti come liberi e uguali. La molla iniziale del processo è vista da Kojève nella *Begierde*, nel desiderio «antropogeno», in quanto si dirige verso altri desideri, e scatena la lotta per il riconoscimento da cui il singolo emerge o come Signore o come Servo. L'esito finale, il riconoscimento universale, segna la «fine della Storia», dato che questa è solo 'umana', ma insieme anche la «fine dell'Uomo», di quell'essere la cui essenza era la lotta per il riconoscimento. La 'fuoriuscita' dalla Storia è vista da Kojève non semplicemente come una ricaduta nella Natura, in quanto l'Uomo post-storico può distinguersi dagli altri animali perché egli è in grado di attribuire valori simbolici al mondo naturale entro cui vive.

Parole chiave: *Fenomenologia*, 'trascrizione' filosofica, riconoscimento.

Resumen:

Entre los «nuevos descubrimientos» de la *Fenomenología del espíritu* en el siglo XX, un rol importante ha tenido la interpretación que de la obra dio el ruso Alexandre Kojève (1902 – 1968), en los seminarios que dictara en París, desde 1933 hasta 1939, y que contaron con la participación de intelectuales y filósofos como Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron, Georges Bataille, Jean Hyppolite, André Breton y Raymond Queneau. En su *Introducción a la lectura de Hegel*, Kojève interpreta la *Fenomenología* como la «transcripción» filosófica del proceso mediante el cual un animal se transforma en *Homo sapiens*, entra a la historia y, a través

Universidad de Padua, Italia.

de la lucha mortal por el «reconocimiento», llega a constituir un organismo estatal en el cual todos los ciudadanos son reconocidos como libres e iguales. El momento inicial del proceso es visto por Kojève en la *Begierde*, en el desco «antropógeno», en cuanto este se dirige hacia otros deseos, desencadenando la lucha por el reconocimiento, de la que ha de destacarse el individuo, o como Señor, o como Siervo. El resultado final, el reconocimiento universal, marca el «final de la historia», dado que esta queda sólo «humana»; y, al mismo tiempo, también el «fin del hombre», de aquel ser cuya esencia era la lucha por el reconocimiento. La «salida» de la historia no es vista por Kojève simplemente como una recaída en la naturaleza, debido a que el Hombre post-histórico puede distinguirse de los otros animales porque está en capacidad de atribuir valores simbólicos al mundo natural, dentro del cual vive.

Palabras clave. Fenomenología, «transcripción» filosófica, reconocimiento.

Abstract:

Among the «rediscoveries» during the 20th century of the *Phenomenology of the spirit*, an important roll was developed by the interpretation of the Russian Alexandre Kojève (1902 – 1968), in his Parisians seminars from 1933 to 1939, in which several thinkers attend, for instance, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron, Georges Bataille, Jean Hyppolite, André Breton and Raymond Queneau. In his *Introduction to Hegel's Literature*, Kojève sees *Phenomenology* as the philosophical «transcription» of the process that an animal uses in order to become *Homo sapiens*, get into history, and through the mortal struggle for «acknowledgment», turns itself into an state organism, in which every citizen is said to be free and have equality. The point of departure is seen by Kojève in *Begierde*, inside the «anthropogenus» wish, that points onto other wishes and unfolds the struggle for acknowledgment, in which emerges the single man, like a Master or a Servant. The last goal, i.e. the universal knowledge, sets the «end of the story» because it is only «human», but also the «end of man», the end of that being whose essence laid on struggling to reach acknowledgment. According to Kojève, «way out» of history is not only a nature relapsing, because the post-historical Man can be easily distinguished from other animals, since it is able to give symbolic qualities to the natural world where it lives.

Keywords. Phenomenology, philosophical 'transcription', acknowledgment.

La 'riscoperta' novecentesca:

Con il crollo del marxismo si è aperta una nuova era nell'interpretazione di Hegel.¹ Il marxismo rivendicava una continuità, se non una primogenitura, nei confronti dell'hegelismo. Le nuove interpretazioni hegeliane si rifanno all'ermeneutica e a certe tendenze storicistiche avanzanti nella cultura americana. Un posto particolare occupa oggi l'interpretazione di Alexandre Kojève (1902-1968)² che, pur risalente agli Anni Trenta del Novecento, ha avuto una ripresa e un'interessante trasformazione all'interno di quei complessi, e in parte confusi, movimenti culturali che vanno sotto il nome di «fine della storia» e di «post-modernità».³ L'interpretazione di Kojève permette ora di capire l'evoluzione

¹ B. Croce, L'odierno «rinascimento esistenzialistico» di Hegel, in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, 2 ed., Bari, Laterza, 1967, 80-90; A. Negri, Hegel e il Novecento, Roma-Bari, Laterza, 1987; G. Bedeschi, Appunti per una storia delle interpretazioni della «Fenomenologia dello spirito», «Giornale critico della filosofia italiana», s. III, XXI (1967), 561-617; R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 1975; G. Bonacina, Note su Jean Hyppolite e Alexandre Kojève interpreti della Fenomenologia dello Spirito», «Il Pensiero», n.s. XXXI (1991), 73-99.

² A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947; 2 éd. 1968; trad. it.: *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito»* tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études, raccolte e pubblicate da Raymond Queneau. Edizione italiana a cura di G.F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996. Per una informazione generale su Kojève cfr. D. Auffret, *Alexandre Kojève, la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990; A. Bloom, *Kojève, le philosophe*, «Commentaire», 3 (1980), 9, 116-119; R. Dati, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, Napoli, La Città del sole, 1998.

³ Cfr. J.-M. Rey, *Kojève ou la fin de l'histoire*, «Critique», n. 264, 1969, 437-459; B. Cooper, *The End of History. An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto, University of Toronto Press, 1984; H. Schröter /S. Gürtler (Hg.), *Parabel. 5: Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?*, Münster, Edition Liberación, 1986; P. Sloterdijk, *Nach der Geschichte*, in: *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, hrsg. von W. Welsch, Weinheim, VCH Acta Humaniora, 1988, 262-273; T. Jung, *Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistorie in kritischer Absicht*, Münster, Waxmann, 1989; S. Meier, *Posthistorie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 7, Basel, Schwabe, 1989, coll. 1140-1141; L. Niethammer, *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1989; J. Baudrillard, *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilée, 1992; F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992; A. Demandt, *Endzeit. Die*

di certi filoni del pensiero novecentesco e di collegarli alla speculazione di Hegel:⁴ è il caso di pensatori come Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron, Georges Bataille, Jean Hyppolite, André Breton e a Raymond Queneau, tutti partecipanti al corso kojèviano tra il 1933 e il 1939.⁵

Il punto di vista di Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* – e di Kojève nella sua *Introduzione* – è che finora la filosofia si è limitata a decrivere l'essere, lasciando fuori il soggetto umano che lo indagava, come se questo fosse un puro occhio rispecchiante il mondo. In realtà, le teorie filosofiche non riguardano in primo luogo una realtà oggettiva alla cui comprensione i pensatori passati si sono arrovellati, ma rispecchiano le diverse forme che il rapporto uomo-mondo ha assunto nelle varie epoche storiche. Il soggetto stesso è momento di un essere che lo comprende e di cui egli è coscienza. La sua formazione è la ricapitolazione della storia del sapere e della cultura umana, di quel processo cioè che aveva portato un individuo della specie *Homo sapiens* a diventare soggetto autocosciente e infine libero cittadino dello Stato universale e omogeneo, annunciato dal rombo dei cannoni di Napoleone alla battaglia di Jena. A quel rombo la penna del filosofo Hegel poneva la parola fine al libro che era la trascrizione filosofica di quel processo, appunto la *Fenomenologia dello*

Zukunft der Geschichte, Berlin, Siedler, 1993; M. Meyer, *Ende der Geschichte*, München/Wien, Hanser, 1993; Bolz Norbert, *Die Zeit nach dem Ende der Geschichte*, «Zeitschrift für Didaktik der Philosophie», 15, 1993, 82-88; V. Steenblock, *Das 'Ende der Geschichte'. Zur Karriere von Begriff und Denkvorstellung im 20. Jahrhundert*, «Archiv für Begriffsgeschichte», XXXVII, 1994, 333-351; J.-C. Monod, *Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire*, in: J. Benoist/F. Merlini (éd.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, 179-202; M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca book, 1999; B.H. Lévy, *Réflexions sur la guerre, le mal et la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 2001.

⁴ Cfr. R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974; V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarant-cinq ans de philosophie française, 1933-1978*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979; M.S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1988; G. Jarczyk-P.-J. Labarrière (éds.), *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, 28-30; 61-178.

⁵ Cfr. G. Fessard, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, publié par M. Sales, Paris, P.U.F., 1990, 269-270.

spirito, la Bibbia che racchiude e svela gli *arcana* del nuovo Dio, l'Uomo.⁶

La *Fenomenologia* è il percorso dell'esperienza umana soggettiva e contemporaneamente dell'esperienza storica dell'umanità: è come un grande «romanzo di formazione» che ci rivela il cammino che abbiamo percorso per essere ciò che siamo e insieme ci fa prendere coscienza del progressivo innalzarsi dell'umanità alla coscienza e alla verità assolute. Chi partecipava ai seminari di Kojève sulla *Fenomenologia* veniva introdotto a una dottrina, che il commentatore mostrava di condividere come fosse la sua stessa dottrina,⁷ ma all'interno della quale sapeva far rientrare tutto: passato e presente, Oriente e Occidente.⁸ Remo Bodei ha osservato che l'hegelismo di Kojève è così «onnipervasivo» e così «eterodosso» rispetto alla tradizione culturale francese da «risultare paradossalmente atipico, quasi un'altra filosofia che si formava per coagulazione attorno al nome di Hegel, pur presentandosi come l'unica autentica interpretazione di essa».⁹

La Fenomenologia è 'fenomenologica':

Secondo Kojève, la *Fenomenologia* può essere considerata sotto tre punti di vista: come introduzione pedagogica, ed è l'aspetto meno interessante; come introduzione soggettiva, riflettente cioè il cammino percorso da Hegel per arrivare al Sapere; oppure oggettivamente, come l'esposizione in cui lo Spirito prende coscienza che esso è storicamente giunto alla sua compiuta realizzazione. Dunque, se la Storia è la realizzazione dello Spirito, la *Fenomenologia* ne è l'esposizione e il suggello.

⁶ Kojève parla 'metaforicamente' di «antropo-teismo» in riferimento all'essere umano: si tratta di una «metafora» perché in realtà quest'essere «non è l'essere *divino*, è proprio l'essere *umano*». Kojève, *Introduzione* cit., p. 472, nota 1.

⁷ Cfr. A. Patri, *Dialectique du maître et de l'esclave*, «Le Contrat social», 4, 1961, 231-235.

⁸ Per lui era semplicemente la 'descrizione' fenomenologica della realtà e del suo processo costitutivo.

⁹ R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, *Introduzione* a A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, nuova edizione, Torino, Einaudi, 1991, VII.

Questa prospettiva scaturisce dalla convinzione di Kojève che la *Fenomenologia*, se correttamente intesa, rappresenta l'attuazione del procedimento 'fenomenologico' indicato da Edmund Husserl (1859-1939):¹⁰ la descrizione cioè di quell'«oggetto» che è l'uomo nella sua esistenzialità: «l'uomo quale appare (*erscheint*) a se stesso nella e mediante la sua esistenza. E la stessa *Fenomenologia* è la sua ultima «apparizione»». ¹¹ In Hegel questa consapevolezza è in parte oscurata dal pregiudizio monistico, ben esemplificato dalla *Scienza della logica*, secondo cui l'ontologia abbraccia sia l'uomo sia la natura, mentre nella *Fenomenologia* a questa posizione si affianca, contrastandola, la tradizione giudaico-cristiana, articolantesi nelle idee di libertà, individualità, morte.¹² Ecco perché Kojève può senza tema affermare che la *Fenomenologia* è un'indagine «esistenziale» proprio nel senso in cui lo è quella di Martin Heidegger (1889-1976).¹³ Come *Sein und Zeit*, anche la *Fenomenologia* ha come scopo quello di sgombrare il terreno in

¹⁰ Dell'interesse e della conoscenza della fenomenologia husserliana sono testimonianze una serie di recensioni, contemporanee al corso sulla *Fenomenologia*, che Kojève pubblicò nella rivista «Recherches philosophiques»: rec. a G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig – Berlin, 1931, «Recherches philosophiques», 2, 1932-1933, 470-475; rec. a R. Zocher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik der intuitionistischen Ontologismen der Immanenz-Idee*, München, 1932, «Recherches philosophiques», 2, 1932-1933, 477-480; rec. a W. Illeemann, *Husserls vor-phänomenologische Philosophie. Mit einer monographischen Bibliographie Edmund Husserls*, Leipzig, 1932, «Recherches philosophiques», 3, 1933-1934, 428-429; rec. a F. Weidauer, *Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls. Erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie* (Leipzig 1933), «Recherches philosophiques», 3, 1933-1934, 429. Si veda inoltre L. Franco, *Husserl e Kojève: appunti per un confronto su tempo e storia*, «Fenomenologia e società», 18, 1995, 2-3: 244-56.

¹¹ Kojève, *Introduzione* cit., 49.

¹² Al proposito si vedano le due Appendici: La dialettica del reale e il metodo fenomenologico in Hegel e L'idea della morte nella filosofia di Hegel, in Kojève, *Introduzione* cit., 555-655; 656-717.

¹³ «Per Hegel, l'essenza non è indipendente dall'esistenza; né l'uomo esiste al di fuori della storia. La *Fenomenologia* è dunque «esistenziale» come quella di Heidegger.» Kojève, *Introduzione* cit., 49. Sui rapporti Heidegger-Kojève, oltre alla lettura di *Sein und Zeit*, possono gettare luce le recensioni kojéviane a A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existenzialontologie* (Leipzig 1934), «Recherches philosophiques», 4, 1934-1935, 400-402; a A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg i.B. 1935, «Recherches philosophiques», 5, 1935-1936, 415-419; a A. Fischer, *Die Existenzphilosophie*

vista di un'ontologia che non pretende di avere carattere universale, comprendendo cioè anche la Natura come pensava Hegel nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*,¹⁴ bensì riguardante unicamente l'uomo in quanto spirito, cioè in quanto essere storico. Essa è quindi un'«antropologia dialettica»,¹⁵ il cui oggetto è la realtà umana, che è tale proprio perché, a differenza della Natura, è immersa nella diacronicità, consustanziata di storia.

Certo, l'Uomo è anche l'Essere-dato e Natura: egli esiste anche «in sé», come esistono gli animali e le cose. Ma soltanto nella e mediante l'Azione che egli è specificamente umano, e *esiste e appare* in quanto tale, cioè in quanto Essere-per-sé o come un essere autocosciente e capace di parlare di sé e di ciò che non è: «egli è *per sé*, è cioè un'azione libera. Agendo, egli realizza e manifesta la Negatività o la sua Differenza dall'Essere-dato naturale. Sul piano «fenomenologico», la Negatività non è dunque altro che la *Libertà* umana, ossia ciò per cui l'Uomo si differenzia dall'animale.¹⁶

Di conseguenza essa non si traduce in un'indagine psicologica o semplicemente ontologica, ma si caratterizza come la 'descrizione' dell'«essenza» integrale dell'uomo, concretamente rappresentata dalla realizzazione di tutte le sue possibilità: conoscitive, affettive, pratiche.¹⁷ Queste, proprio perché storiche e storicizzate, sono uniche e irripetibili, e, una volta realizzatesi, le esauriscono,

Martin Heideggers. *Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken*, Leipzig 1935, «Recherches philosophiques», 6, 1936-1937, 396-397. È interessante notare che una posizione analoga incontriamo in Alexandre Koyré, di cui Kojève frequentava i corsi («[...] nella caratterizzazione del *Dasein* come un essere che non è ciò che è, ed è ciò che non è, Heidegger si incontra con Hegel». A. Koyré, *L'évolution philosophique de Martin Heidegger*, in Id., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1981, 280 nota 1.); ma sul tema si vedano le differenti posizioni di D. Pirotte, *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, «Les Études philosophiques», 1993, 2, 205-221 e D. Auffret, *Alexandre Kojève* cit., 381-385.

¹⁴ Come è noto, nella presentazione sistematica del suo pensiero, che l'*Enciclopedia*, 1817, 1827, 1830, offre nella sua forma più concentrata, la Natura come «l'essere-altro dell'idea» viene ad assumere un ruolo centrale tra il momento logico e il mondo dello spirito. Sulla struttura dell'opera cfr. H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, C. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser, H. Schnadelbach, *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften»*, 1830. *Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000.

¹⁵ Kojève, *Introduzione* cit., 610.

¹⁶ Kojève, *Introduzione* cit., 613.

¹⁷ Kojève, *Introduzione* cit., 50.

evitando la cattiva infinità di una possibilità che non trapassa mai pienamente in atto.

In principio era il Desiderio:

Non è nell'autoriflettentesi coglimento di sé come pensante, né in un'opposizione all'oggetto cosale che, secondo la rilettura kojèviana di Hegel, si origina l'autocoscienza. L'Io infatti non può sorgere dall'assorbimento 'teorico' della coscienza nell'oggetto contemplato ma da qualcosa che lo inquieta, un impulso (*Begierde*) che gli fa sperimentare la mancanza di cui soffre e lo riconduce a sé. Per Kojève dunque la *Begierde*, il desiderio di cui parla Hegel incarna nella sua dinamica l'elemento «antropogeno»¹⁸ che genera l'Io, l'autocoscienza:

E' il Desiderio (cosciente) di un essere che costituisce quest'essere in quanto Io e lo rivela in quanto tale, spingendolo a dire: «Io...». E' il Desiderio che trasforma l'Essere, rivelato a se stesso mediante se stesso nella conoscenza (vera), in un «oggetto», rivelato a un «soggetto» da un soggetto diverso dall'oggetto e opposto ad esso.¹⁹

Secondo Hegel, desiderare una cosa significa voler assimilare, «interiorizzare» una realtà estranea: assimilare è «negare» l'estraneità dell'oggetto cosale. La dinamica del desiderio è dunque in sé annichilente, si può soddisfare solo negando, distruggendo l'oggetto su cui esso si dirige: *«il Desiderio, assunto come tale, cioè prima della sua soddisfazione, è in realtà solo un niente rivelato, un vuoto irreali. [...] il Desiderio è la rivelazione di un vuoto, la presenza dell'assenza di una realtà [...]»*.²⁰

Ma «antropogeno» non è il desiderio che punta a 'consumare' un oggetto cosale, ma quello che si dirige su di un oggetto non-naturale, oltrepassante la pura datità.²¹ In questo momento originario, ciò che oltrepassa

¹⁸ Kojève, *Introduzione* cit., 19.

¹⁹ Kojève, *Introduzione* cit. 17-18.

²⁰ Kojève, *Introduzione* cit. 19.

²¹ Come sottolinea Kojève «l'Io del Desiderio è un vuoto che non riceve un contenuto positivo reale se non mediante l'azione negatrice che soddisfa il Desiderio, distruggendo, trasformando e assimilando il non-Io desiderato.» Kojève, *Introduzione* cit. 18.

la naturalità può essere solo un altro desiderio. Il desiderio puramente cosale genera un Io cosale; il desiderio non-naturale genera un Io non-naturale. Si tratta del desiderio di un desiderio:

Il Desiderio umano deve dirigersi verso un altro Desiderio. Perché ci sia Desiderio umano, occorre dunque che prima di tutto ci sia una pluralità di Desideri (animali). Detto altrimenti, perché dal Sentimento di sé possa nascere l'Autocoscienza, perché la realtà umana possa costituirsi all'interno della realtà animale, occorre che questa realtà sia essenzialmente multipla.²²

Questo desiderio è dunque 'alleggerito' di ogni pesantezza materiale o biologica, in quanto non si dirige verso oggetti fisici, né si precipita a colmare l'avvertito nulla d'una mancanza dolorosa e menomante, ma è intepretato come desiderio di un altrui desiderio:

Perché l'uomo sia veramente umano, perché si differenzi essenzialmente e realmente dall'animale, occorre che in lui il suo Desiderio umano prevalga effettivamente sul suo Desiderio animale. Ora, ogni Desiderio è desiderio di un valore. Il valore supremo per l'animale è la sua vita animale. [...] L'uomo «risulta» umano quando rischia la vita per soddisfare il suo Desiderio umano, cioè quel Desiderio che si rivolge a un altro Desiderio. Ora, desiderare un Desiderio è voler sostituire se stesso al valore desiderato da questo Desiderio.²³

Il desiderio di desiderio è in sé desiderio di riconoscimento: una situazione esistenziale altamente conflittuale, uno scontro che non può prevedere la conciliazione. Si tratta della trascrizione 'esistenzialistica' della lotta per il riconoscimento (*Anerkennung*) e della conseguente dialettica Signoria-Servitù, descritta nella sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito*²⁴ e che sta a fondamento dello sviluppo della coscienza e della della storia umana. Da questa interpretazione 'esistenzialistica' risulta così che la vera molla del processo dialettico non è una cogenza logica o l'attualizzarsi di una potenzialità inscritta

²² Kojève, *Introduzione* cit. 19.

²³ Kojève, *Introduzione* cit. 21

²⁴ Cfr. «Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù», in G.F.W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. de Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. I, 153-164.

nella natura razionale dell'Io, bensì l'impulso arazionale, negatore e nientificante il proprio oggetto, del Desiderio (*Begierde*), anche se un desiderio 'dematerializzato', in quanto diretto su un altro desiderio.²⁵ Solo così la 'soddisfazione' di un tale desiderio a seguito di uno scontro mortale può diventare per il soggetto il luogo del «riconoscimento» del proprio valore assoluto.²⁶ Infatti, solo grazie a questa «soddisfazione-riconoscimento» del desiderio di desiderio un animale si eleva all'umanità: il desiderio è dunque «antropogeno.»²⁷

Ma la 'positività' di tale desiderio sta tutta nella sua forza 'negatrice': ogni desiderio è in sé 'nichilista', in quanto 'annienta' il suo oggetto; il desiderio di desiderio è «antropogeno» solo in quanto 'annienta' la naturalità dell'individuo desiderante e lo trasforma in uomo: ogni forma di *Bildung* racchiude in sé, costitutivamente, un momento 'nichilistico' nei confronti di ciò che in noi è ancora natura, animalità (pulsioni, istinti, inclinazioni, 'debolezze'). Quella naturalità che per l'animale è tutto e che invece colui che diventerà uomo può disprezzare, mettendola in gioco nella lotta per il riconoscimento. La lotta per la vita e per la morte è dunque il banco di prova per dimostrare se si è (diventati) uomini o se si ha paura di perdere la vita (animale) e si preferisce pre-umani.²⁸

²⁵ Secondo Bodei, Kojève adopererebbe impropriamente il termine di dialettica, in quanto nella figura della Fenomenologia che egli comincia a commentare (cap. IV, sezione Λ) non ci si riferisce ancora alla storia o all'antropologia: Hegel non intenderebbe descrivere il passaggio dall'animalità all'umanità; il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza viene impiegato per mostrare l'astrattezza del rapporto tra soggetto e oggetto, isolatamente presi. Cfr. Bodei, *Il desiderio e la lotta* cit., XXIV.

²⁶ Come sostiene Kojève: «Desiderare il Desiderio di un altro è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io rappresento sia il valore desiderato da quest'altro: io voglio che egli riconosca il mio valore come suo valore, voglio che egli mi riconosca come un valore autonomo.» (*Introduzione* cit. 21)

²⁷ Kojève, *Introduzione* cit. 20.

²⁸ Secondo l'efficace formulazione di Kojève: «Tutti i Desideri dell'animale sono, in ultima analisi, una funzione del desiderio che esso ha di conservare la sua vita. Il Desiderio umano deve dunque prevalere su questo desiderio di conservazione. Detto altrimenti, l'uomo non risulta umano se egli non rischia la propria vita (animale) in funzione del suo Desiderio umano. È in e mediante questo rischio che la realtà umana si crea e si rivela in quanto realtà; è in e mediante questo rischio ch'essa risulta, cioè si mostra, si dimostra, si verifica e dà buona prova

Dal risultato di questa lotta per il riconoscimento prende avvio la storia, che è solo la storia dell'animale desiderante diventato uomo. Secondo Kojève, si tratta di un processo che corrode l'immobile identità di un essere naturale altrimenti sempre uguale a se stesso e lo consegna a un 'divenire' se stesso che si dilata in un processo storico che non può essere infinito, perché finito e mortale ne è il protagonista. Hegel ha sostenuto che la vera speculazione è quella che mostra come la Sostanza sia in sé il Soggetto; ora questo processo passa attraverso l'attività negatrice del dato propria dell'uomo: in realtà la *Fenomenologia* è secondo Kojève

Una descrizione fenomenologica, metafisica e ontologica dell'Uomo considerato come Individuo libero storico. Ora, descrivere l'Uomo come Individuo libero storico significa descriverlo come «finito» in se stesso e per se stesso, sul piano ontologico; come «mondano» o spaziale e temporale, sul piano metafisico; e come «mortale», sul piano fenomenologico. Su quest'ultimo piano, l'Uomo «appare» come un essere che è sempre cosciente della propria morte, spesso l'accetta liberamente e, con cognizione di causa, talvolta se la dà egli stesso. Così, la filosofia «dialettica» o «antropologica» di Hegel è, in ultima analisi, *una filosofia della morte* (o, il che poi è la stessa cosa, dell'ateismo).²⁹

La *Fenomenologia dello spirito* è dunque secondo Kojève un'antropologia, l'unica, autentica antropologia possibile, proprio perché ricostruisce geneticamente il processo che ha portato l'uomo ad essere se stesso. È un'antropologia finitistica e atea, perché considera l'uomo come essenzialmente 'mortale', negatività negatrice (in quanto struttura desiderante): un uomo immortale infatti non si sottoporrebbe alla lotta per la vita e per la morte, non abbisognerebbe di alcun 'riconoscimento', non avrebbe bisogno del processo storico (intessuto di lotte e sangue) per diventare se stesso: l'«uomo immortale» sarebbe «un cerchio quadrato». ³⁰ Anche l'attività umana, oltre alla lotta, il lavoro, assume in questa prospettiva i caratteri della negatività, più precisamente quelli della 'negazione' della Natura: la Natura esiste per essere trasformata dal lavoro

di sé in quanto essenzialmente differente dalla realtà animale, naturale.» (*Introduzione* cit. 21).

²⁹ Kojève, *Introduzione* cit. 669.

³⁰ Kojève, *Introduzione* cit. 228, nota 1.

servile: essa è lo stimolo che permette di superare l'*impasse* in cui rimarrebbe immobilizzata la struttura Signore-Servo una volta costituitasi mediante la lotta per il riconoscimento. Infatti, senza il lavoro che 'nega', trasforma la Natura, non si realizzerebbe la libertà autentica, che non può essere quella del Signore bensì quella di chi, per paura della morte, si è condannato a 'negare' la Natura mediante il lavoro. La citazione di Marx («Hegel ...intende il *lavoro* come l'*essenza*, come l'autoconfermantesi essenza dell'uomo»³¹) che funge da motto al commento kojéviano rivela ora il suo senso: il lavoro è l'*essenza* dell'uomo, un'essenza che si manifesta e si conferma proprio grazie al lavoro.³² È la spia di una coloritura marxistica, non però nel senso di un'immediata trasposizione della figura del Servo in quella del proletario, ma nella 'rivendicazione' di quanto di Hegel vi è in Marx sotto la struttura economicistica.³³

Ma è nella lettura 'religiosa' dei passaggi da un momento all'altro del processo e delle figure fenomenologiche che risalta l'originalità dell'interpretazione di Kojève. Basti qui ricordare la magistrale analisi della figura della *Coscienza infelice* (cap. IV della *Fenomenologia*), cioè della coscienza tipicamente religiosa in quanto risultato della scissione tra l'Io empirico, collegato all'empiricità, e l'Io trascendente, spirituale e immortale. È la scissione su cui sorge la Religione stessa; e, in quanto vissuta come insopprimibile, è la fonte dell'infelicità dell'uomo: sopprimerla infatti significherebbe riconciliarsi con se stessi e guadagnare la libertà. Essa è dunque la ripresa interiorizzata dell'opposizione Signore-Servo e della Lotta per il riconoscimento, su cui si basa la coscienza. Cedendo il Mondo al Signore, il Servo non può cercarne e

³¹ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, K. Marx - F. Engels, Gesamtausgabe (MEGA), 1. Abt., Bd. 2: Werke - Artikel- Entwürfe. März 1833 bis August, 1844, Berlin, Dietz, 1982, 405.

³² Kojève, *Introduzione* cit. 15.

³³ Il tema della trasformazione della natura mediante la tecnica è in quegli stessi anni coniugato in varie forme, basti pensare ai saggi di Ernst Jünger in cui l'operaio diventa il simbolo della potenza dell'organizzazione tecnico-economica: E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932; *Die Totale Mobilmachung*, in: *Blätter und Steine*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934; su cui si veda ora M. Heidegger, *Zu Ernst Jünger Der Arbeiter*. Hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M., Klostermann, 2004.

possederne uno se non nell'Aldilà: rifugge dalla servitù terrena in una ultraterrena; ma per lui Dio rimane un Signore ancora più esigente, di quello terreno.³⁴

È questa la posizione tipica di ogni teologia, alla quale però la filosofia di Hegel, per il quale l'essere dell'uomo sta nella sua azione, non può che opporsi decisamente. Anche se non lo dichiara apertamente, la sua filosofia non può che essere atea, giacché l'uomo si realizza in quanto uomo solo quaggiù, riacquistando la sua libertà nella lotta contro il Signore, facendosi riconoscere essere libero tra esseri liberi. Quando l'uomo comprende che egli non è nulla fuori della sua concreta esistenza nel mondo in cui vive, nasce e muore, allora egli ha lasciato lo stadio dell'autocoscienza (e dell'infelicità) ed è pervenuto a quello della Ragione, in cui non c'è posto per la religione.

Gli atteggiamenti esistenziali corrispondenti a queste posizioni 'teologiche' sono esemplificati nel mondo antico dallo stoicismo e dallo scetticismo, in quello cristiano dalla coscienza infelice, in quello moderno dall'intellettuale 'borghese' nella versione cristiana o in quella atea (cap. V della *Fenomenologia*). Entrambe queste posizioni sono puramente soggettivistiche e individualistiche, in quanto dirette eredi dell'atteggiamento stoico, ripreso poi da quello cristiano. Secondo questa posizione l'uomo raggiunge lo scopo supremo, la sua soddisfazione assoluta, indipendentemente dalle condizioni sociali e politiche in cui è costretto a vivere e che non è chiamato a modificare. L'intellettuale borghese ateo si ricostruisce un aldilà nel mondo storico-empirico postulando i valori assoluti del Vero, del Bello e del Bene, di cui l'intellettuale può compiacersi, come il cristiano si crogiolava nell'infelicità terrena.

È la laicizzazione dell'ideale cristiano, ma secondo Hegel-Kojève altrettanto illusoria e ingannevole. L'autentica prospettiva hegeliana richiede invece che l'uomo possa realizzarsi pienamente solo come cittadino di uno Stato universale e perfetto. La Rivoluzione del 1789, negando l'ideale astratto dell'intellettuale cristiano-borghese, trasformerà il Mondo dei Borghesi nel Mondo dei Cittadini, i falsi ideali nella vera filosofia, che è la Scienza hegeliana.

³⁴ Cfr. Kojève, *Introduzione* cit., 143-170.

In Napoleone si realizza l'ideale dell'individualità, in quanto in lui la particolarità si fa riconoscere dal mondo che egli stesso ha creato, mentre Hegel nella *Fenomenologia* la colloca alla sommità della Storia ripercorsa e ricapitolata (cap. VI della *Fenomenologia*).

Signoria e Servitù o l'affermarsi dell'Umanità:

Come si è accennato, l'uomo 'compare', secondo l'interpretazione kojéviana del cap. IV della *Fenomenologia*, solo grazie alla lotta per il riconoscimento tra due desideri antropogeni. Ma quella lotta mortale produce il suo senso solo quando uno dei due individui non sopporta la paura e, preferendo salvare la sua realtà biologica, riconosce la superiorità di chi quella morte disprezza: con quest'atto egli lo eleva a suo signore, ne diventa il servo pur di poter continuare a godere della vita naturale. In tal modo, Kojève sottolinea che la nascita della coscienza è necessariamente accompagnata dall'angoscia e dalla morte.

Detto altrimenti, allo stato nascente, l'uomo non è mai semplicemente uomo. Sempre, necessariamente ed essenzialmente, egli è o Padrone o Schiavo. Se la realtà umana non può generarsi se non in quanto sociale, la società non è umana - almeno alla sua origine - se non a condizione di implicare un elemento di Signoria e un elemento di Servitù, esistenze autonome ed esistenze dipendenti. Ecco perché che parlare dell'origine dell'Autocoscienza, è necessariamente parlare dell'autonomia e della dipendenza dell'Autocoscienza, della Signoria e della Servitù.³⁵

Il processo innescato con la lotta per il riconoscimento tenderà a soddisfare il desiderio antropogeno non nella figura coscienziale del Signore, che una volta esaurita la funzione di far apparire l'uomo, di passare dallo stato di natura a quello della storia, non è più in grado di svolgersi, ma in quella del servo che mediante l'azione negatrice del lavoro perviene a liberarsi. Si tratta di un processo che non solo modifica la realtà storico-sociale, ma che comporta anche la progressiva conoscenza della realtà fino a pervenire al sapere assoluto.

³⁵ Kojève, *Introduzione* cit., 21.

Infatti, la verità non si realizza «se non mediante l'azione negatrice che, distruggendo il Mondo che non corrisponde all'idea, creerà grazie a questa stessa distruzione il Mondo conforme all'ideale».³⁶

Morte, Negatività, Storia:

Pervenuto a essere soggetto in grado di dire «Io» mediante la lotta di puro prestigio che prevede l'uccisione dell'altro e la messa in gioco della propria esistenza biologica, l'uomo è la negatività stessa nel mondo naturale, che trasforma con il lavoro, e soprattutto in quello storico che si costruisce sulle lotte sanguinose per il riconoscimento.

L'accettazione senza riserve del fatto della morte, o della finitezza umana cosciente di se stessa, è la fonte ultima di tutto il pensiero hegeliano, che non fa che trarre tutte le conseguenze, anche le più remote, dell'esistenza di questo fatto. Secondo questo pensiero, è solo accettando volontariamente il pericolo della morte in una Lotta di puro prestigio che per la prima volta l'Uomo fa la sua presenza nel Mondo naturale; e solo rassegnandosi alla morte, rivelandola con il proprio discorso, l'Uomo perviene alla fine al Sapere assoluto o alla Saggezza, portando così a compimento la Storia.³⁷

Nella «Prefazione» alla *Fenomenologia*, Hegel aveva sottolineato con grande forza la funzione veritativa della negatività, anche di quella sua forma assoluta che è la morte:

[...] non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito.³⁸

L'azione umana è per sua natura annientatrice, portatrice di morte: «se l'Uomo è Azione e l'Azione è Negatività che «appare» come Morte, l'Uomo non è, nella sua esistenza umana oparlante, che una *morte*: più o meno differita, e cosciente di se stessa».³⁹ Secondo l'interpretazione di Kojève, l'uomo è un

³⁶ Kojève, *Introduzione* cit., 361.

³⁷ Kojève, *Introduzione* cit., 670.

³⁸ Hegel, *Fenomenologia* cit., I, 26.

³⁹ Kojève, *Introduzione* cit., 680.

prodotto della morte inferta e accettata, della negatività che nientifica senza tuttavia annullare se stessa, ma aprendo nel reale quell'altro mondo che è il mondo della storia. L'azione negatrice è inoltre rivelatrice: 'saggia' il valore d'essere della realtà; senza l'accettazione della morte non vi sarebbe sapere assoluto.

La morte genera l'Uomo nella Natura, e la morte lo fa avanzare fino al suo destino finale: la condizione del saggio pienamente cosciente di sé e, quindi, cosciente della propria finitezza. Così, l'Uomo non perviene alla Saggezza o alla pienezza dell'autocoscienza fintanto che [...] finge di ignorare la Negatività, che è il fondamento dell'esistenza umana, e si manifesta in lui e a lui non solo come lotta e lavoro, ma anche come morte o finitezza assoluta.⁴⁰

La morte dell'uomo non è puramente 'animale', non è semplice corruzione di un organismo biologico, come succede nell'animale, ma rappresenta un andare-oltre la fine della propria esistenza esteriore, perché può essere cosciente, liberamente accettata o voluta: anch'essa come la *Begierde* è antropogena.

La libertà e la storicità propriamente dette sono intimamente connesse con la morte: soltanto un essere mortale può essere libero e storico, a condizione che accetti l'idea e la realtà della propria morte e che possa rischiare la propria vita senza alcuna necessità, in funzione di un'«idea» o di un «ideale».⁴¹

In questo senso la morte dell'uomo non è mai 'naturale' come nell'animale e nella pianta in cui arriva alla conclusione di un ciclo inscritto nella loro natura.

La morte dell'uomo è per così dire sempre prematura e violenta e, dato che l'uomo non è di per sé 'naturale, rappresenta qualcosa di non 'dato'.

In altri termini, l'Uomo muore sempre in qualche modo prematuramente (il che giustifica in una certa misura il suo desiderio di sopravvivenza), cioè prima di aver esaurito tutte le possibilità del suo essere (o, meglio, della sua azione negatrice o

⁴⁰ Kojève, *Introduzione* cit., 681.

⁴¹ Kojève, *Introduzione* cit., 700.

creatrice). L'animale può annientarsi dopo aver realizzato tutto ciò di cui era capace, tanto che un prolungamento della sua vita non avrebbe più alcun senso: la sua morte è allora «naturale». Ma l'Uomo muore sempre, se si vuole, di morte «violenta», giacché la morte gli impedisce di fare ancora qualcos'altro che non ha fatto.⁴²

Come sostiene Hegel: «muore l'animale; la morte dell'animale è il divenire della coscienza»,⁴³ o nella prospettiva antropologica di (Hegel)-Kojève: «L'uomo è la malattia mortale della Natura»⁴⁴

Solo grazie al fatto di essere mortale, e 'mortifero', l'uomo può essere libero, può creare una storia ed essere un individuo irripetibile.⁴⁵ La «capacità della morte» (*Fähigkeit des Todes*),⁴⁶ sua e degli altri, assicura al singolo uomo un'assoluta libertà e lo pone al di sopra di ogni costrizione; la morte è anzi per Hegel la manifestazione della libertà pura.⁴⁷

La morte è anche il fondamento della Storia in quanto prodotto di esseri mortali: per chi è immortale non c'è storia; e la morte, nel senso della lotta cruenta, è il motore della storia, mediante il quale il potere politico costituito fa sentire agli individui «il loro signore: la morte».⁴⁸

La libertà e la storicità propriamente dette sono intimamente connesse con la morte: soltanto un essere mortale può essere libero e storico, a condizione che accetti l'idea e la realtà della propria morte e che possa rischiare la propria vita senza alcuna

⁴² Kojève, *Introduzione* cit., p. 652.

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburg 1976, S. 172.

⁴⁴ *Introduzione*, S. 689.

⁴⁵ «[...] l'uomo non è solo *mortale*, è la *morte* incarnata», per cui «la morte umana, la morte dell'uomo, e, di conseguenza, tutta la sua esistenza veramente umana, sono, se si vuole, un *suicidio*.» Kojève, *Introduzione* cit., 709.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in Hegel, *Werke* in zwanzig Bänden, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, Bd. 2, 479.

⁴⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 6: *Jenaer Systementwürfe I*, hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle, Hamburg, Meiner, 1975, 315; e Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, hrsg. von R.-P. Horstmann, Hamburg, Meiner, 1976, 275.

⁴⁸ Hegel, *Fenomenologia* cit., vol. II, 15.

necessità, in funzione di un' «idea» o di un «ideale».49

Il soggetto che siamo abituati a concepire come trasparente autocoscienza si rivela invece, interpretato a partire dalla sua originaria animalità, come negatività pura, come morte che annienta il momento particolare per poter pervenire a cogliersi come spirito in sé e per sé. Secondo Hegel, infatti,

l'Uomo si eleva «per la prima volta» al di sopra del semplice sentimento-di-sé (*Selbstgefühl*) e perviene all'autocoscienza umana (*Selbstbewußtsein*), alla coscienza discorsiva e concettuale in generale, mediante il «rischio della vita» accettato senz'alcuna necessità, con l'andare alla morte senz'esservi costretto. (...) Se non fosse volontariamente mortale (cioè, libero, individuale e storico, vale a dire totale o dialettico), l'Uomo non potrebbe né pensare, né parlare: non differirebbe dunque in niente dall'animale.⁵⁰

Fine della storia:

Kojève fa propria l'affermazione hegeliana che il sapere è tale solo in quanto è sistema, ed è sistema in quanto è circolo, ma un circolo in cui Hegel introduce l'esistenza, la durata, la temporalità: «Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo».51 In ciò sta il fondamento del mutamento, della possibilità di distinguere tra essenza ed esistenza, del darsi effettivo, non puramente logico, di un prima e di un poi, di un'evoluzione irreversibile da un punto A al successivo B: in una parola, della storia. In ciò sta il valore fondamentale della *Er-innerung*,⁵² della memoria che tiene uniti, interiorizzandoli i momenti della diacronicità: senza memoria non ci sarebbe progresso, senza di essa non ci sarebbe Storia.

⁴⁹ Kojève, *Introduzione* cit., 700.

⁵⁰ Kojève, *Introduzione* cit., 649-650.

⁵⁰ Kojève, *Introduzione* cit., 649-650.

⁵¹ Hegel, *Fenomenologia* cit., vol. I, p. 15. E ancora: «Che il vero sia l'effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come *Spirito*.» (Ivi, 19).

⁵² Cfr. Hegel, *Fenomenologia* cit., vol. II, 304-305.

Dunque, la Verità si realizza nella e con la Storia, ma la Storia è il processo in cui le varie autocoscienze giungono a costituirsi come tali, a riconoscersi cioè reciprocamente come soggetti liberi e autonomi. Questa prospettiva abolisce ogni trascendenza rispetto al suo processo costitutivo che è la Storia, e fonda una verità che è uni-totale e circolare, in quanto in grado di rammemorare il suo intero cammino. Alla fine della Storia, che è storia della coscienza servile, tutto si è manifestato, niente è rimasto incompiuto od oscuro, e portatori di questa verità sono tutti i soggetti storici. Ogni elemento 'aristocratico' della filo-sofia che connotava la ricerca antica è qui sparito, perché presuppone l'impossibilità del Logos di rivelarsi compiutamente e universalmente.

Ma proprio questa struttura racchiude in sé il suo oltrepassamento: un oltrepassamento che non può essere solo teorico, saputo, ma deve realizzarsi concretamente. Se ciò fosse impossibile, significherebbe che il reale rimane sempre identico a sé, che la Storia non esiste, è pura illusione. La circolarità nel tempo del sapere filosofico comporta quindi il compimento della storia della filosofia, come pure della filosofia della storia e della Storia *tout court*. Se la Storia è il processo umano del riconoscimento, il compimento di questo processo, il raggiungimento del sapere assoluto, esposto nella *Fenomenologia dello spirito*, esposizione che solo «la pienezza dei tempi» consente, allora anche la Storia «si compie». ⁵³ Nell'interpretazione di Kojève

Questa fine della storia è segnata dall'avvento della Scienza sotto forma di un Libro, cioè dall'apparizione, nel Mondo, del Saggio e del Sapere *assoluto*. Questo sapere assoluto, essendo l'*ultimo* momento del Tempo, o meglio ancora in quanto Tempo o Storia, il Sapere *divenuto* non è più temporale o storico: è *eterno*; o, se si vuole, è l'*Eternità* stessa autorivelatasi; è la Sostanza di Parmenide-Spinoza che si rivela con un *Discorso* (e non con il Silenzio), proprio perché è il *risultato* di un *divenire* storico; è l'Eternità *generata* dal Tempo. ⁵⁴

⁵³ Cfr. J.-R. Seba, Histoire et fin de l'histoire dans la 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel, «Revue de métaphysique et de morale», 1980, 27-47; M.S. Roth, Natural Right and the End of History. Leo Strauss and Alexandre Kojève, «Revue de métaphysique et de morale», 1991, 3, 407-422; G. Barberis, Kojève e la fine della storia, «Teoria politica», n. 3, 2001, 110-130.

⁵⁴ Kojève, *Introduzione* cit., 473.

La «fine della Storia» comporta anche secondo Kojève la «fine dell'uomo», in quanto non consente e non giustifica più l'Azione antropogena, che è la lotta per l'affermazione e il riconoscimento. In questo senso l'eroe della *Fenomenologia* è Napoleone, che con il suo impero universale instaura il riconoscimento universale di tutti da parte di tutti; Hegel, il filosofo, ha fornito la 'trascrizione' filosofica, l'autentica comprensione filosofica di ciò che accadeva sul campo di battaglia di Jena nel 1806.

Ma la fine delle lotte cruente, delle guerre, della lotte di classe, delle lotte tra i ruoli, comporta il 'blocco' del perfezionamento umano: l'«essenza umana» ha esaurito le sue 'potenzialità'; e la filosofia che ha seguito passo passo questo processo prendendone coscienza giunge a sua volta al suo compimento: la saggezza si tramuta in statica contemplazione. Se, infatti, la saggezza, in quanto «sofia», è il compimento e la fine della filo-«sofia», in seno allo Stato universale e omogeneo non è più 'giustificato, e quindi non ha più spazio, il 'filo-sofo', ma non si 'giustifica' nemmeno l'uomo, se l'uomo è il risultato della multiforme lotta per il riconoscimento. Il cittadino dello Stato universale e omogeneo è ormai pienamente e totalmente «umano»: la lotta per il riconoscimento che aveva 'generato' l'*Homo sapiens* ha raggiunto il suo scopo, e può sparire. Ma, come sottolinea Kojève,

Ciò che scompare è l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e l'Errore, o in generale il Soggetto *opposto* all'Oggetto. Infatti, la fine del Tempo umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'Individuo libero e storico, significa molto semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine. Il che praticamente vuol dire: la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni cruente. E anche la scomparsa della *Filosofia*, infatti, l'Uomo non cambiando più se stesso in maniera essenziale, non ha più ragione di cambiare i principi (veri) che stanno alla base della sua conoscenza del Mondo e di sé.⁵⁵

Si prospetta ora una nuova situazione, quella 'post-umana', 'post-storica', di fronte a una Natura che continua a esistere nella sua eternità a-storica, dal momento che.

⁵⁵ Kojève, *Introduzione* cit., 541, nota.

La scomparsa dell'Uomo alla fine della Storia non è [...] una catastrofe cosmica: il Mondo naturale resta quello che è da tutta l'eternità. E non è nemmeno una catastrofe biologica: l'Uomo resta in vita come animale che è in *accordo* con la Natura o con l'Essere-dato.⁵⁶

È la situazione che ha fatto parlare di «fine della storia» e di «fine dell'uomo», e che è stata variamente sviluppata da uditori di quel Seminario,⁵⁷ o ripresa da recenti studiosi in cui prevale l'interesse sociologico e politico nei confronti degli ultimi avvenimenti.⁵⁸

Paradossalmente nella lettura kojèviana della *Fenomenologia* assistiamo a un processo che dall'animale desiderante mediante la lotta per il riconoscimento porta all'Uomo (Signore e/o Servo); a partire da questo stadio, il Servo si 'umanizza' compiutamente nella Storia e, come filo-sofo raggiunge la Sagghezza: diventa insomma lo Spirito assoluto che ricapitola in sé e quindi sa l'intera Storia. L'interpretazione che assegnava alla lotta (e alla morte) un ruolo decisivo per lo sviluppo dell'animale-uomo rivela ora la sua carica 'utopica', in quanto prefigura uno stadio dell'umanità «in cui gli uomini (riconoscendosi reciprocamente senza riserve), non lottano più e lavorano il meno possibile (dato che la Natura è stata definitivamente domata, cioè armonizzata con l'Uomo)».⁵⁹

A questo punto però il processo si arresta, l'Uomo ora esce dalla Storia e 'ritorna' alla Natura: lo spirito assoluto che si è realizzato nella storia e incarnato nel saggio assume fattezze zoomorfe; al pari della compiuta felicità, che 'sopprime' l'Uomo storico, e lo consegna 'soddisfatto' a una naturalità astorica, perché sempre identica a sé.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Come nel saggio di Georges Bataille, *Hegel, l'uomo et l'histoire*, in «Monde Nouveua-paru», 1956 (trad. it. *Hegel, l'uomo e la storia*, in G. Bataille - A. Kojève - J. Wahl - E. Weil - R. Queneau, *Sulla fine della storia*, Napoli, Liguori, 1985, 11- 35).

⁵⁸ La formulazione più popolare ci è fornita dal già citato saggio di F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, 1992. Fukuyama si richiama espressamente a Kojève, che considera il più grande interprete hegeliano del XX secolo.

⁵⁹ Kojève, *Introduzione* cit., 541, nota.

In una nota, aggiunta nel 1968 alla seconda edizione dell'opera, Kojève riconferma la validità di massima della prospettiva precedentemente adottata;⁶⁰ ma vi apporta un 'correttivo' importante, quando riconosce che l'Uomo alla fine della Storia non necessariamente scompare come uomo. Se infatti egli ricadesse semplicemente in una forma di animalità.

Bisognerebbe dire che gli animali post-storici della specie *Homo sapiens* (che vivranno nell'abbondanza e in piena sicurezza) saranno *contenti* in funzione del loro comportamento artistico, erotico e ludico, visto che, per definizione, essi se ne accontenteranno. Ma c'è di più. *L'annientamento definitivo* dell'Uomo *propriamente detto* significa anche la scomparsa definitiva del Discorso (*Logos*) umano in senso proprio. [...] Ciò che allora scomparirebbe non sarebbe soltanto la Filosofia e la ricerca della Saggezza discorsiva, ma anche questa stessa Saggezza. Infatti, non si avrebbe più, in questi animali post-storici, *conoscenza* [discorsiva] del Mondo e di sé.⁶¹

Ma ciò contraddirebbe l'assunto kojèviano che l'Uomo post-storico è il Saggio che incarna nella sua stessa esistenza il sapere assoluto (di sé e del mondo). La conclusione sarà allora che l'Uomo post-storico non è (necessariamente) un 'animale' come gli altri animali, a patto però che egli sia in grado di attuare una 'stilizzazione' delle sue forme di vita (sul modello della civiltà giapponese): a patto cioè che egli sappia staccare le «forme» dai loro «contenuti», non più però come avveniva prima, nell'epoca storica, per

⁶⁰ «All'epoca in cui redassi la Nota precedente (1946), il ritorno dell'Uomo all'animalità non mi sembrava impensabile in quanto prospettiva futura (del resto, più o meno prossima). Ma, poco dopo (1948), ho compreso che la fine hegel-marxista della Storia, lungi dall'essere ancora di là da venire, era già un presente. Osservando ciò che succedeva attorno a me e riflettendo su ciò che successe nel mondo dopo la battaglia di Jena, ho compreso che Hegel aveva ragione a considerarla la fine della Storia propriamente detta. In e con quella battaglia, l'avanguardia dell'umanità ha virtualmente raggiunto il termine e lo scopo, cioè la fine dell'evoluzione storica dell'Uomo. Ciò che si è prodotto dopo non è stato che un'estensione nello spazio della potenza rivoluzionaria universale attualizzata in Francia da Robespierre-Napoleone. Dal punto di vista autenticamente storico, le due guerre mondiali, col loro seguito di piccole e grandi rivoluzioni, hanno avuto solo l'effetto di allineare, sulle posizioni storiche europee (reali o virtuali) più avanzate, le civiltà arretrate delle province periferiche.» Kojève, *Introduzione* cit., 542, nota.

⁶¹ Kojève, *Introduzione* cit., 541-542, nota.

Dalla dialettica Signore-Servo alla 'fine della storia': la lettura 'esistenziale' della Fenomenologia...

trasformare la realtà (i «contenuti»), bensì per «*opporre* se stesso, come «forma» pura, a sé e agli altri, considerati come «contenuti» qualsiasi.»⁶²

L'uomo post-storico può dunque sopravvivere come *animal symbolicum*.

⁶² Kojève, *Introduzione* cit., 544, nota.