



Pensiero materialista e fisica quantistica: Alexandre Kojève tra “dualismo ontologico” e “principio di indeterminazione”

Materialist thought and quantum physics: Alexandre Kojève between “ontological dualism” and the “uncertainty principle”

O pensamento materialista e a física quântica: Alexandre Kojève entre o “dualismo ontológico” e o “princípio da incerteza”

DOI: 10.20873/rpv7n2-46

Edoardo Raimondi

Orcid ID: 0000-0001-6580-1907
Email: edoardoraimondi1@gmail.com

Sommario

Intento del mio contributo è mostrare in che modo Alexandre Kojève, attraverso un hegel marxismo decisamente eterodosso, abbia tentato di tematizzare una forma di dualismo ontologico che potesse fondarsi su un materialismo altrettanto “dualistico” ed essenzialmente “indeterministico”. A tal fine, dividerò il mio saggio in tre parti. Nella prima, si vedrà come Kojève abbia tentato di ridefinire i presupposti “ontologici” sia del pensiero di Hegel sia di quello di Marx; nella seconda parte, mi soffermerò sul progetto kojèveiano di mise à jour dell’hegelianismo anche alla luce delle nuove scoperte della fisica quantistica; nella terza e ultima parte, cercherò di far emergere criticamente alcuni aspetti prettamente aporetici delle teorie kojèveiane.

Parole chiave

Kojève. Hegel. Marx. Dualismo ontologico. Fisica quantistica. Materialismo.

Resumo

O objetivo deste artigo é mostrar como Alexandre Kojève, através de um Hegelo-Marxismo decididamente heterodoxo, tentou tematizar uma forma de dualismo ontológico que poderia ser baseada em um materialismo ao mesmo tempo ‘dualista’ e essencialmente ‘indeterminista’. Para este fim, divido meu ensaio em três partes. Na primeira, veremos como Kojève tentou redefinir os pressupostos ‘ontológicos’ do pensamento tanto do Hegel quanto do de Marx; na segunda parte, focalizarei o projeto de Kojève de mise à jour do hegelianismo também à luz das novas descobertas da física quântica; na terceira e última parte, tentarei fazer emergir, de forma crítica, alguns aspectos puramente aporéticos das teorias de Kojève.

Palavras-chave

Kojève. Hegel. Marx. Dualismo ontológico. Física quântica. Materialismo.

Abstract

The aim of my contribution is to show how Alexandre Kojève, through a heterodox Hegelian Marxism, attempted to thematize a form of ontological dualism based on “dualistic” and “indeterministic” materialism. To this end, I divide my essay into three parts. In the first, we’ll see how Kojève attempted to redefine the “ontological” presuppositions of both Hegel’s and Marx’s thought; in the second part, I’ll focus on the Kojèveian project of Hegelianism’s *mise à jour* considering the new discoveries of quantum physics; in the third and last part, I’ll try to bring out some purely aporetic aspects of Kojève’s theories.

Keywords

Kojève. Hegel. Marx. Ontological dualism. Quantum physics. Materialism.

1. Rileggere Hegel e Marx: il dualismo ontologico di Kojève

Molto si è scritto sugli intricati seminari hegeliani tenuti da Alexandre Kojève tra il 1933 e il 1939 all’École Pratique d’Hautes Études, da cui nacque un’interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel che avrebbe influenzato un’intera generazione di studiosi cresciuti all’ombra della francese *Hegel renaissance*. Da quelle lezioni ne venne fuori una lettura fenomenologica, antropologica, “esistenziale” e “atea” della *Fenomenologia*, segnata tanto dagli studi hegeliani portati avanti da Alexandre Koyré (che, come noto, affidò all’amico Kojève quelle lezioni) quanto da Husserl e da Heidegger, scoperti in Francia sul finire degli anni Venti del Novecento¹. Ne conseguì, paradossalmente, un’interpretazione sostanzialmente *dualistica* e *soggettivistica* dell’hegelismo, che finì per stravolgere tanto il vero significato della dialettica quanto quello della cosiddetta negazione determinata². In questo scenario, la teologia kierkegaardiana di Jean Wahl³, un rinnovato interesse per la condizione umana, gli sviluppi

¹ Cfr. A. Koyré (1980, p. 133-167), in part. sulla famosa ipotesi di una hegeliana *fin de l’histoire* (pp. 166-167); A. Kojève (1996) (d’ora in poi: *LFS*, con la paginazione dell’edizione francese seguita da quella italiana tra parentesi quadre).

² Basti pensare alle ricadute della teoria, tutta kojèveiana, del “desiderio di desiderio” o “desiderio di riconoscimento” costruita a partire dalla lettura del IV capitolo della *Fenomenologia*. A riguardo cfr. più avanti.

³ Cfr. soprattutto J. Wahl (1972).

“freudiani” delle correnti surrealiste francesi, così come la reazione al riduzionismo epistemologico in voga sino a quel momento, non poterono non agire profondamente sull’“hegelismo” kojèveiano.

In quel contesto storico e teorico, però, a giocare un ruolo determinante fu anche la riscoperta del giovane Marx, le cui opere ben poterono prestarsi alle nuove tendenze fenomenologico-esistenziali. Più precisamente, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pubblicati per la prima volta nel 1932, permisero di “correggere” il Marx *monista* dell’ortodossia engelsiana in senso fenomenologico-esistenziale proprio grazie a Hegel – o meglio, grazie al *solo* Hegel *je-nese*. Di conseguenza, la *Fenomenologia dello spirito* iniziava a esser considerata come l’opera principale che aveva ispirato il giovane Marx dei *Manoscritti*, in cui quest’ultimo ne volle problematizzare, non a caso, la struttura teorica portante⁴. Ma quale la necessità teorica di fondo di questa eccentrica ed eterodossa lettura di Hegel (e di Marx)? Una delle finalità principali di Kojève almeno sino all’anno di I pubblicazione delle lezioni (1947), rimase pur sempre quella di restituire al soggetto umano non tanto una ormai insostenibile “posizione metafisica prestabilita” (cf. BUTLER, 2009, p. 7), ma piuttosto la possibilità di esercitare realmente la propria libertà storica e trasformatrice. Prima, però, occorreva ricomprendere criticamente il materialismo dialettico classicamente inteso rifiutandone, innanzitutto, il portato deterministico e meccanicistico, così da proporre una versione, al contrario, eminentemente *dualistica* e persino *indeterministica*⁵. Solo in tal modo la lezione “hegelo-marxista” sarebbe potuta diventare uno degli strumenti fondamentali per definire un nuovo *umanesimo* anti-sostanzialista, capace di riaffermare *in toto* il valore della soggettività agente, in grado di emanciparsi dalla propria condizione di subalternità attraverso la lotta liberatrice e il lavoro. Insomma, a questo livello, non

⁴ Pur criticando l’“idealismo” di Hegel (che sarebbe emerso in tutta la sua significatività nell’VIII capitolo della *Fenomenologia: il Sapere assoluto*), Marx riconobbe: “L’importante della *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque che Hegel intende l’autoprodursi dell’uomo come un processo, l’oggettivarsi come un opporsi, come alienazione [*Entäußerung*] e come soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l’essenza del *lavoro* e concepisce l’uomo oggettivo, l’uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*” (MARX, 1963, p. 263).

⁵ Del resto già George Bataille, dopo aver conosciuto Queneau e sotto l’influenza dei circoli surrealisti parigini, volle elaborare nel ‘32 un articolo per rileggere l’hegelismo “alla luce della fenomenologia husserliano-heideggeriana”. Il tutto, per «arricchire e rinnovare» la “sclerotizzata dialettica materialista”, attinta da un certo hegelo-marxismo ortodosso. Cfr. R. Salvadori (1980, p. XII), quindi G. Bataille (1973, pp. 277-290).

potrebbe che delinearci un Marx sempre più distante dal “naturalismo” engelsiano, interessato maggiormente a preservare un umanesimo non astratto⁶. Non è un caso che nell’esergo alla raccolta dei seminari, Kojève volle inserire una citazione tratta precisamente dai *Manoscritti economico-filosofici* – opera, peraltro, in cui la presenza di Feuerbach e del suo “ateismo umanistico” restava ancora determinate (cfr. *LFS*, p. 9 [p. 15]).

Quel che è certo è che l’“umanizzazione” della dialettica, la rilettura del movimento storico come processo d’emancipazione dell’uomo in virtù della lotta rivoluzionaria e del lavoro, rimanevano istanze strettamente legate al concetto hegeliano di “negatività”, kojèveianamente riletto attraverso un *dualismo ontologico* di matrice sostanzialmente heideggeriana (e, in qualche modo, kantiana), capace di svincolare la storicità autenticamente umana dalla mera determinazione naturale. Kojève lo lasciò ben intendere nelle sue lezioni:

Sembra, d'altronde, che un dualismo ontologico sia indispensabile per spiegare lo stesso fenomeno della Storia [...]. Il primo tentativo (d'altronde, assai insufficiente) di un'ontologia (o, più esattamente, di una metafisica) *dualistica* (“identica” e “dialettica”) è stato fatto da Kant; e in questo sta la sua grandezza senza uguali, paragonabile a quella di Platone, che ha posto i principi dell'ontologia (monista) “identica”. Dopo Kant Heidegger sembra sia stato il primo a porre il problema d'una duplice ontologia. Non si ha l'impressione che egli sia andato al di là della *fenomenologia* dualistica svolta nel primo volume di *Sein und Zeit* (che è solo un'introduzione all'ontologia che dev'essere esposta nel secondo volume, non ancora apparso). Ma ciò basta a farlo riconoscere come un grande filosofo. Quanto all'ontologia dualistica, essa sembra essere il principale compito filosofico dell'avvenire. Non è finora stato fatto quasi nulla (*LFS*, pp. 486-487, nota 1 [pp. 604-605, nota 1]).

È a partire da qui che il citato IV capitolo della *Fenomenologia* – in cui si era tematizzata la “lotta per il riconoscimento” tra due autocoscienze – poteva diventare il centro apicale di tutta l’elaborazione hegeliana. Il soggetto della trasformazione, l’Io [*ce Moi*] – capace di generare un “divenire intenzionale [*devenir intentionnel*], evoluzione voluta [*voulue*], progresso cosciente e volontario [*progrès conscient et volontaire*]” (*LFS*, p. 13 [p. 19]) – non poteva che scoprire il Servo di hegeliana memoria, la vera soggettività storica in grado di testimoniare una *differenza ontologica* determinante tra l’uomo come tale e la pura naturalità animale (il puro

⁶ Sul problema dell’“umanesimo” novecentesco ed europeo come forma di secolarizzazione di istanze prettamente teologico-cristiane cfr. sicuramente S. Geroulanos (2010, pp. 6-7).

“esser dato”), in virtù del lavoro e della lotta rivoluzionaria per il riconoscimento di sé. Una simile conclusione, quindi, derivava da due premesse principali: l’Uomo – prima nella figura del Signore e poi, in modo decisivo, nella figura del Servo – è capace di desiderare di desiderare, differenziandosi essenzialmente da ogni altro tipo di animale e sancendo, così, un radicale dualismo ontologico tra attività e passività, tra temporalità e spazialità, tra desiderio autenticamente umano – davvero *antropogenico* – e bisogno meramente animale⁷. Insomma, l’azione in quanto tale non potrebbe rivelarsi realmente “umana” se essa non fosse capace di *creare negativamente* da sé, *ex nihilo* nuovi mondi storici, tanto più che “l’Uomo, il quale differisce essenzialmente dalla Natura solo nella misura in cui egli è ragione (Logos) o Discorso coerente dotato d’un senso che rivela l’Essere, è egli stesso non già Essere-dato, bensì Azione creatrice (=negatrice del dato)” (*LFS*, p. 533 [p. 661]). È in questo modo che si sarebbe potuti approdare all’hegeliana *fin de l’histoire*, testimoniata dall’apparizione concreta dello stato napoleonico post-rivoluzionario – di cui Hegel aveva parlato nel VI capitolo della *Fenomenologia* – finalmente in grado di garantire il riconoscimento “universale e omogeneo” di tutti e di ciascuno. Si trattava, per Kojève, della prefigurazione effettiva di ciò che Marx avrebbe poi chiamato “regno della libertà” (cfr. *LFS*, pp. 434-435 [p. 541, nota 1])⁸.

Ad ogni modo, per l’interprete occorreva risolvere un problema non meno cruciale. Si trattava, infatti, di correggere quanto Hegel aveva erroneamente sostenuto nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, “tradendo” l’impianto presuntamente dualistico della *Fenomenologia*. Nell’ultimo libro enciclopedico, infatti, Hegel avrebbe riproposto un obsoleto *monismo* ontologico speculare, non a caso, a quello che sarebbe stato rielaborato – in chiave prettamente materialista – dall’ortodossia marxista: “Nell’*Enciclopedia*, Hegel dice che *ogni* entità può

⁷ Sulla teoria del “desiderio di desiderio”, volutamente costruita su fondamenti evidentemente estranei all’hegelismo e ispirati, piuttosto, a un’intricata commistione teorica tra il pensiero hobbesiano e quello freudiano (così come da tutte le loro derivazioni concettuali) cfr. sicuramente R. Bodei (1991, pp. VII-XXIX); S. Borutti, (2003, pp. 79-86); J. Butler (2009, pp. 67-88); G. F. Frigo (2006, pp. 75-97); R. B. Pippin (2011); D. Pirotte (2005, pp. 77-110). Per una critica propriamente marxista e marxiana della teoria del “desiderio di desiderio” cfr. rispettivamente T. D. Thao (1948, pp. 492-519); R. Finelli (2019, pp. 131-45).

⁸ Nella seconda edizione dell’opera (1968), Kojève cambiava radicalmente prospettiva. La *fin de l’histoire*, ormai coincideva con la definitiva “ri-animalizzazione” dell’uomo, con l’avvento degli «animali post-storici della specie *Homo sapiens*». Per di più, l’autore si era convinto che «l’*American way of life* era il genere di vita proprio del periodo post-storico», che prefigurava un futuro «eterno presente» “omogeneizzante” e omologante in senso deteriore. Cfr. *LFS*, p. 436 sgg. [pp. 542 sgg].

“sopprimersi” da sé ed è quindi dialettica. Ma, nella *PhG*, afferma che soltanto la realtà *umana* è dialettica, la Natura essendo determinata dalla sola Identità [...]. Personalmente, condivido il punto di vista della *PhG* e non ammetto la dialettica dell’Essere naturale, del *Sein*” (*LFS*, p. 474, nota 1 [p. 588, nota 2])⁹. Alla luce di tutto ciò, in Kojève si faceva sempre più impellente la necessità di ri-scrivere il compiuto Sistema del sapere hegeliano per *aggiornarlo* al dualismo ontologico. Occorreva, innanzitutto, ripercorrere le tappe fondamentali della storia della filosofia occidentale che avevano permesso a Hegel di approdare alla Saggezza assoluta, di giungere cioè alla supposta riconciliazione totale tra uomo e mondo, tra negatività e positività.

2. La mise à jour di Hegel: fisica quantistica, energologia e “dualismo materialista”

Esporre un sistema del sapere compiuto e aggiornato in virtù delle esigenze del proprio tempo fu il progetto che Kojève tentò di portare a termine per tutta la sua vita. Tuttavia, l’autore riuscì a terminare solo alcune parti introduttive di quella che avrebbe dovuto essere un’esposizione completa della Saggezza discorsiva hegeliana: un unico, grande libro che non fu mai concluso¹⁰. Un progetto onnicomprensivo, dunque, che si sarebbe potuto realizzare soltanto

⁹ Kojève aveva già fatto riferimento al § 81 dell’*Enciclopedia*, in cui si legge: «Il movimento *dialettico* è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni [*Bestimmungen*] finite e il loro passaggio nelle opposte». (HEGEL, 2009, p. 96). Cfr. quindi *LFS*, p. 473 [p. 587].

¹⁰ L’aggiornamento del “Sistema del sapere” hegeliano – grande opera incompiuta – avrebbe dovuto assumere un’architettura precisa, come Kojève confidò a Leo Strauss in una lettera dell’11 agosto ’52 (cfr. STRAUSS; KOJÈVE, 2010, p. 282). Il *Système du savoir* kojèveiano, quindi, si sarebbe dovuto dividere in due parti: una prima, formata da tre introduzioni e una seconda che avrebbe dovuto contenere l’*Exposé* vera e propria. Le tre introduzioni si dividono rispettivamente in una *psicologica*, in una *logica* e in una *storica*. Come ha ricordato Marco Filoni «di queste tre, solamente le prime due sono state completate – poi raccolte e pubblicate postume» in A. Kojève, *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir* (1990). La terza introduzione storica, invece, è a sua volta costituita dai tre tomi della cosiddetta *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne*: questa ripercorre alcuni momenti essenziali della storia della filosofia occidentale ed è divisa in 1. *Les Présocratiques*, che uscì per Gallimard nel 1968; 2. *Platon-Aristote*; 3. *La philosophie hellénistique. Les Néo-platoniciens*, che furono pubblicati rispettivamente nel 1972 e nel 1973 sempre per Gallimard. A queste tre sezioni sarebbe dovuta seguire una storia della filosofia cristiana, di cui Kojève terminò solo la parte relativa a Kant, anche questa postuma: cfr. A. Kojève (1973). A quest’ultima avrebbe dovuto agganciarsi la disamina su Hegel, come annunciato nell’ultima pagina del *Kant*, su cui tornerò a breve. Con ogni probabilità, Kojève avrebbe voluto riprendere quanto era stato raccolto nelle *LFS*. Della seconda parte del *Système*, l’*Exposé*, “sono state ritrovate fra le carte di Kojève solo singole parti e appunti sparsi”. L’*Introduzione* alla terza introduzione storica del *Sistema del sapere*, poi, fu scritta intorno al 1957, come lasciò intendere l’autore stesso nella breve *Prefazione* del 30 dicembre 1967: “Le pagine riprodotte in questo libro dovevano far parte di un’esposizione completa (“enciclopedica”) della saggezza hegeliana, intitolata: *Sistema del sapere*. Quest’esposizione doveva avere tre *Introduzioni*. Le pagine che seguono, riprodotte così come furono scritte una decina d’anni fa, costituiscono l’inizio della *Terza introduzione*, che sarebbe stata una

attraverso l'aggiornamento chiarificatore del sistema dell'*Enciclopedia* hegeliana. Si trattava, prima di tutto, di sviluppare gli assunti dualistici che l'interprete aveva già voluto intravedere nella *Fenomenologia dello spirito*:

Sistema della scienza [=Sapere] è il titolo di un'opera che Hegel inizia nel 1805 (?), ma di cui pubblicherà soltanto (nel 1806) la *Prima parte*: la *Fenomenologia dello spirito*. Secondo i suoi progetti, si sarebbe dovuto trattare di un'esposizione di tutta la Filosofia sublimata [*sublimée*] in Saggi o in Sapere (=Scienza) definitivi (con un grado massimo di esplicazione). Tuttavia, egli avrebbe realizzato tale progetto (del resto modificato) solo più tardi (nel 1817) intitolandolo: *Enciclopedia delle scienze [=del Sapere] filosofiche*. In tal senso, affermando che il presente libro espone il “Sistema del Sapere”, ho voluto indicare che esso riproduce essenzialmente (in una nuova forma) l'*Enciclopedia* di Hegel, ma utilizzando tutti gli scritti di quest'ultimo con lo scopo di esporre l'*insieme* della Filosofia nel suo contenuto *definitivo*. Tale contenuto è precisamente il “Sapere” che costituisce la “Saggi”, un Sapere che – seppur costituitosi progressivamente nel corso della Storia – non subirà più modificazioni di fondo durante tutta la durata del tempo in cui esso sarà stato compreso dagli uomini (KOJÈVE, 1990, p. 62).

Ciò che Kojève si preparava a esporre, dunque, era sì il *Sistema del sapere* hegeliano, ma “sensibilmente modificato nella sua forma, cioè trans-formato”: da qui l'uso dell'espressione *mise à jour* (cfr. KOJÈVE, 1990, p. 62). Del resto, come scrisse esplicitamente il filosofo, si trattava di “contribuire alla diffusione universale dell'hegelismo” (KOJÈVE, 1990, p. 63). Fu precisamente per questo che egli redasse un'Introduzione *al Sistema del Sapere*, al fine di parafrasare [*paraphraser*] quest'ultimo e renderlo, così, “facilmente e pienamente ‘comprensibile’ all'autore e quindi, in linea di principio, a tutti i suoi *contemporanei*” (KOJÈVE, 1990, p. 63). Non si trattava, però, solo di una questione terminologica. Esporre in modo essoterico – e nel proprio tempo – i contenuti del Sistema, infatti, sarebbe stato possibile proprio “correggendo” i presupposti della *Filosofia della natura* della vecchia *Enciclopedia* hegeliana¹¹. Tuttavia,

storia (“ragionata”) della Filosofia nel suo insieme, e cioè da Talete a Hegel. Questa terza introduzione del *Sistema del Sapere* avrebbe avuto il titolo: *Introduzione storica del concetto nel tempo in quanto introduzione filosofica del tempo nel concetto (situazione e ruolo di Kant nella storia della filosofia)*” (cfr. FILONI, 2005, pp. 230-232).

¹¹ Si tenga anche conto di quanto Kojève scrisse in una recensione del '36 al libro di Alfred Delp *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (1935): “In realtà, il volume I di *Sein und Zeit* non è che un tentativo di riprodurre – rettificandola – l'antropologia fenomenologica ('esistenziale') della *Phänomenologie des Geistes*, in vista di un'ontologia (volume II, non ancora apparso) che deve sostituire l'ontologia falsata della *Logik* di Hegel” – operazione di cui, infine, si sarebbe voluto far carico lo stesso Kojève (Cfr. KOJEVE, 2012, pp. 111-134, in part. p. 130).

quest’aggiornamento al dualismo ontologico avrebbe finito per svelare un’ulteriore dimensione del discorso, quella che Kojève definì con il nome di *energologia*:

In quest’introduzione filosofica non occorre interpretare l’Energologia di Hegel, dal momento che intendo esporla più avanti. Ma dato che si tratterà di un’esposizione *aggiornata*, cioè di un’*interpretazione* del testo hegeliano, qualche considerazione in merito potrà e dovrà esser fatta qui. L’aggiornamento dell’Ontologia di Hegel non ha comportato, da parte mia, che delle modifiche terminologiche e qualche aggiustamento puramente formale. Ma non sarà lo stesso per quanto riguarda la sua Energologia. Non soltanto la terminologia... (KOJÈVE, 1973, p. 220).

Cosa aveva in mente Kojève quando parlò di energologia? Grazie alle sue *Introduzioni al Sistema del sapere*, sappiamo che essa si sarebbe dovuta chiarificare di pari passo all’aggiornamento dell’hegelismo, ponendosi così a metà strada tra la fenomenologia e l’ontologia propriamente detta. L’energologia, dunque, avrebbe dovuto rivelare in modo sistematico la *realtà oggettiva* dell’essere, realtà che poteva determinarsi soltanto in virtù dell’*interazione* tra forze fra esse *opposte*. Kojève, del resto, parlando di “energologia” volle riferirsi a entità prettamente *fisico-materiali*, ricomprese alla luce della nuova rivoluzione quantistica.

Per cogliere a fondo il senso di tale nozione, allora, occorre ritornare indietro al 1932, un anno prima dell’inizio dei seminari a Haute Études. In quel periodo, infatti, Kojève redasse il manoscritto su *L’idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, in cui sembrò confermarsi sin da subito la prospettiva sistematica del filosofo (KOJÈVE, 1990, 2018). Uno dei problemi fondamentali che egli pareva avere in mente, dunque, era proprio quello di come poter elaborare un nuovo materialismo che, alla luce delle nuove teorie quantistiche, riuscisse a sbarazzarsi di un obsoleto meccanicismo iper-determinista. Si trattava, quindi, di riconsiderare con nuovi occhi una vecchia questione epistemologica: come poter determinare oggettivamente la realtà a fronte della relazione inscindibile tra soggetto osservatore (negatività) e oggetto osservato (positività)? Come poter rintracciare, di conseguenza, un correlato materiale in grado di spiegare tale *opposizione* strutturale e, al contempo, non riducibile a leggi puramente meccaniche? In buona sostanza: come dar conto della realtà oggettivo-causale dei fenomeni se i sistemi conoscitivi applicati dal soggetto osservatore modificano essi stessi l’oggetto osservato? Kojève, rifacendosi alle teorie della neonata fisica moderna, propose un esempio calzante:

L'idea del rapporto causale biologico non può essere applicata al mondo fisico, perché le entità fisiche differiscono in maniera *essenziale* dalle entità biologiche per le quali questa idea era stata definita. Il mondo degli elettroni non ha struttura causale non perché gli elettroni sono “particelle piccolissime”, ma perché sono “particelle” che sono nello stesso tempo “onde”, cioè perché in fondo non sono né l'una né l'altra cosa. Passare dal mondo biologico al mondo fisico non significa solo cambiare scala, ma anche e innanzitutto passare a una diversa regione ontologica, riferita a un nuovo soggetto specifico (KOJÈVE, 2018, p. 133).

Tale *dualismo* tra regioni ontologiche distinte, come già visto, è precisamente quanto Kojève volle ritrovare nella *Fenomenologia dello spirito*, elemento fondamentale che, di contro, avrebbe dovuto correggere l'errore dell'enciclopedia *Filosofia della natura*. Non è un caso che nelle sue lezioni del 1934-35, Kojève affermò che fu proprio Hegel a cogliere come i metodi delle scienze *non* filosofiche avessero ridotto tale dualismo fondamentale a pura astrazione:

Nella misura in cui lo scienziato pensa o conosce il proprio oggetto, ciò che esiste realmente e concretamente è sempre *l'insieme* dell'Oggetto conosciuto dal Soggetto o del Soggetto che conosce l'Oggetto. L'Oggetto isolato è una mera astrazione, per cui non ha un aspetto fisso e stabile [...] ma si deforma o si perturba continuamente [...]. Lo stesso può dirsi dell'“oggetto” della psicologia, della gnoseologia e della filosofia volgari, che è il Soggetto artificialmente isolato dall'Oggetto: cioè, di nuovo, un'astrazione (LFS, p. 454 [p. 564]).

L'esegeta aggiunse che una diversa interpretazione della scienza, liberata così da astrazioni di sorta, rappresentava uno dei punti programmatici su cui aveva voluto insistere lo Hegel della *sola Fenomenologia*. Sta di fatto che quella medesima interpretazione non astratta della scienza, infine, era stata “ammessa dalla stessa scienza. Nella fisica quantistica essa è espressa in forma matematica dalle relazioni d'indeterminazione di Heisenberg” (LFS, p. 454 [p. 564])¹². La scienza non filosofica (e non hegeliana), pertanto, non avrebbe mai potuto formulare un discorso *sensato* sulla realtà umana, giacché incapace di cogliere quest'ultima in quanto interazione/opposizione *immanente* tra soggetto osservatore e oggetto osservato. Inversamente il sistema di Hegel, a maggior ragione nella sua forma aggiornata, sarebbe stato in grado di continuare a comprendere siffatta dimensione umana, anche attraverso l'esposizione di

¹² D'altronde, secondo Slim Charfeddine «è con un gesto altamente provocatorio che Kojève riabilita la filosofia della natura hegeliana. Il suo “aggiornamento” ha per scopo di mostrare che quest'opera [la *Filosofia della natura*] conserverebbe i fondamenti di un pensiero corretto della natura se noi ne eliminassimo alcuni passaggi errati». (CHARFEDDINE, 2010, pp. 196-234, in part. p. 197).

un'energologia completa e finita. Quest'ultima, infatti, avrebbe (ri)mostrato la struttura autentica di tale realtà oggettiva, quella *dialetticamente risultata* dall'azione reciproca di negatività (dell'uomo) e positività (dell'esser dato). Ancora nel '32, Kojève aveva chiarito in tal senso che “l'esperienza è un'interazione reale (fisica) tra il sistema osservante e il sistema osservato, ed è il risultato di questa interazione che costituisce il risultato dell'esperienza” (KOJÈVE, 2018, p. 199). Più avanti, l'autore ricordò che la relazione di Heisenberg – quella di cui sarebbe tornato a parlare nelle *LFS* – è “da una parte, l'espressione del realismo propriamente fisico, dell'opposizione reale tra soggetto e oggetto, i due essendo reali e irriducibili, e, dall'altra, la descrizione del carattere essenziale della realtà fisica, che è dualista, poiché questa realtà è l'interazione tra il soggetto e l'oggetto” (KOJÈVE, 2018, p. 201). Tanto più che una nuova meta-fisica, da svolgersi sulla base della fisica quantistica, avrebbe dovuto considerare “la situazione ontologica di questo stesso reale, cioè dell'insieme formato dall'oggetto e dal soggetto fisici in interazione” (KOJÈVE, 2018, p. 201)¹³.

A tal proposito, precisò Kojève, tale soggetto non avrebbe potuto più essere quello puramente gnoseologico e astratto. La soggettività che doveva essere chiamata in causa era, piuttosto, quella realmente *fisica e agente* – la stessa che nelle *LFS* sarebbe risultata capace di *desiderare*. E pertanto “essendo tale soggetto così diverso dal soggetto geometrico (sistema di coordinate) e dal soggetto biologico (l'uomo in quanto animale), il mondo fisico è dunque una realtà *sui generis*, essenzialmente diversa dal mondo geometrico [...] e dal mondo biologico, dato a un essere vivente” (KOJÈVE, 2018, p. 201)¹⁴. La scissione fra essere natural-animale ed essere umano – in grado di creare nuove realtà sistematiche e pur sempre inteso nella sua fisicità spazio-temporale – è qui già posta *in nuce*. Ne sarebbe derivato quel dualismo ontologico

¹³ Stando a questo testo del '32, mi sembra palese una certa caratterizzazione kantiana dell'impostazione teorica proposta da Kojève. D'altra parte, come dapprima analizzato, fu proprio durante le sue lezioni hegeliane del '34-'35 che il russo volle rifarsi anche al pensiero di Kant per introdurre il dualismo ontologico.

¹⁴ Poi un'anticipazione di quanto l'autore avrebbe tentato di sviluppare in virtù dei suoi seminari hegeliani: «Simili considerazioni sono già al limite della fisica, e quanto alla questione – particolarmente importante e difficile – di sapere come queste differenti regioni ontologiche si mettano in relazione le une con le altre e costituiscano la realtà assoluta, essa è una questione puramente filosofica (metafisica o ontologica) che non tenteremo di discutere in questo contesto». (KOJÈVE, 2018, p. 201-202).

che, in fin dei conti, avrebbe potuto trovare la propria legittimità in un nuovo materialismo altrettanto dualista, capace di comprendere il carattere *sui generis* del soggetto-negatività¹⁵.

Ecco perché era precisamente su questo livello di discorso che doveva entrare in gioco la nozione di energologia¹⁶. Tutto ciò iniziò a delinarsi in modo più preciso nel corso degli anni Cinquanta, proprio attraverso le *Introduzioni* al sistema del sapere. Nel secondo volume dell'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, quello dedicato alla ricapitolazione del pensiero di Platone e di quello di Aristotele, Kojève scrisse:

“[...] la Fisica [...] si occupa esclusivamente della Realtà-oggettiva, cioè dell'Essere in quanto *sdoppiato o moltiplicato* in se stesso in e da un'*opposizione-irriducibile* interna o “immanente”. In quanto oggettivamente-reale, l'Essere è dunque strutturato in e da una de-composizione in due elementi-constitutivi *differenti* tra loro al punto da essere *contrari* – l'uno sarà Non-a se l'altro è A. L'elemento “tetico” (A) può esser chiamato Vuoto o Spazio-tempo e l'elemento “antitetico” Pieno o Materia (KOJÈVE, 1972, p. 172).

Dunque, l'energologia avrebbe dovuto stabilire una “relazione discorsiva tra la Realtà-oggettiva e l'Esser dato” (KOJÈVE, 1972, p. 173), rivelare cioè quelle determinazioni di senso immanenti e risultate da un dualismo propriamente “dialettico” e costantemente in atto. L'opposizione irriducibile tra il positivo e il negativo, tra il pieno e il vuoto, tra lo spazio e il tempo sarebbe andata così a costituire la base fisica reale a partire dalla quale la coscienza, umana e discorsiva, avrebbe potuto sviluppare legittimamente la propria libertà a fronte dell'esser dato, del positivo e dell'immediato. Per Kojève, però, il primo filosofo ad aver introdotto il concetto di “energologia” nel pensiero occidentale era stato Platone. Che riuscì a coglierne l'importanza grazie a Democrito:

¹⁵ Non è un caso che nel coevo scritto sull'*Ateismo* (1931), Kojève avesse già constatato il *fatto irriducibile e inconfutabile* della libertà dell'uomo: «La libertà è un fatto inconfutabile, è la datità intuitiva da cui la filosofia deve partire. Lo scopo è “mostrare” l'intuizione, descrivere e analizzare il contenuto dell'intuizione stessa [...]. La libertà è un fatto, e tale resta anche se di tale fatto non si può parlare (*Logos*), vale a dire se esso è irrazionale, se è un paradosso o addirittura un iper-paradosso». Si capisce come *avrebbe dovuto* essere lo Hegel di Kojève a risolvere tale situazione paradossale una volta per tutte. Cfr. A. Kojève (2008, p. 102, nota 138).

¹⁶ Si trattava, insomma, di scardinare il monismo *naturalistico* su cui si basava il canonico materialismo dialettico. In merito cfr. Pirotte (2005, pp. 59-60). Per Geroulanos, invece, fu anche l'«indeterminismo quantistico» a distanziare nettamente Kojève dal pensiero di Marx (cfr. Geroulanos, 2010, p. 170). Tanto più che «l'interpretazione diffusa secondo cui Kojève sarebbe un pensatore marxista» avrebbe «scarsa evidenza». Cfr. (cfr. Geroulanos, 2010, p. 135).

Sembra che fu Platone il primo a far beneficiare la filosofia della scoperta della Realtà-oggettiva grazie a Democrito [...] non c'è alcun dubbio che [il Sistema platonico] si distingua dai Sistemi precedenti per il fatto che esso riserva un posto a un'Energologia, situata – come è giusto che sia – tra l'Onto-logia e la Fenomeno-logia. Senza dubbio, la separazione “sistemica” fra le tre *-logie* fondamentali non era ancora netta e precisa – e nessuna delle tre adeguata. Ma dopo Platone, la Filosofia non si sarebbe più accontentata di distinguere tra Mondo fenomenico o uomini *viventi* e parlanti e Aldi-là “invisibile”, che può rivelarsi agli uomini solo nel e grazie al Discorso (*Logos*) (KOJÈVE, 1972, p. 46-47).

Per Kojève, quindi, fu proprio Platone a distinguere per primo tra l'esser-dato – ciò di cui si parla all'interno dell'esistenza fenomenica – e la struttura oggettiva della realtà, essenzialmente diadica, dacché composta da elementi che “si *distinguono* anche gli uni dagli altri, *opponendosi* gli uni agli altri in modo *irriducibile*” (KOJÈVE, 1972, p. 47). Tali sostanze *di per sé* monadiche – dacché immobili, eterne e statiche – non erano altro che le Idee. Quest'ultime, allora, avevano pur sempre conservato alcune delle caratteristiche intrinseche degli atomi democritei, finendo per andare a costituire un universo speculare (e trascendente) a quello realmente fisico. Ecco perché, secondo Kojève, il pensiero platonico poté solo intuire la nozione di energeo-logia, dal momento che il suo portato essenzialmente teista non avrebbe potuto far altro che condurre, più propriamente, a un'*Ideo-logia* (cfr. KOJÈVE, 1972, p. 75).

Si capisce che per il materialismo democriteo “il carattere inalterabile e indivisibile degli atomi si traduce in un'*opposizione*-irriducibile tra essi, ciò che assicura e rivela (in e per la Forza e la Resistenza) la loro *realtà-oggettiva* – la quale è un Mondo “materiale” in cui c'è movimento, inter-azione e *forze* alteranti – che, tuttavia, non alterano gli atomi” (KOJÈVE, 1972, p. 75). Inversamente, “nel Mondo “ideale” di Platone non ci sono *forze* di sorta giacché non v'è alcuna inter-azione, dato che non sussiste alcun movimento” (KOJÈVE, 1972, p. 75)¹⁷.

¹⁷ Come scriveva Kojève qualche righe prima: «Platone s'ispira, quel tanto che basta, alla nuova fisica inaugurata da Democrito per introdurre (per primo) nella Filosofia l'Energologia in quanto tale, parlando [in modo imperfetto] della Realtà-oggettiva propriamente detta, cioè “essenzialmente” differente tanto dall'Esser-dato quanto dall'Esistenza-empirica. Platone, infatti, dice in modo chiaro, se non esplicito (almeno negli scritti che possediamo) che il *Cosmos noetos*, a costituire esso solo la Realtà-oggettiva (che egli chiama “Essere-che-è; *ontos on*) distinto radicalmente tanto dal Bene trascendente o divino (*Agathon*) quanto dal Mondo fenomenico (*Cosmos aisthetos*), è Unità *strutturata*, di cui gli elementi-costitutivi *differiscono* gli uni dagli altri senza per questo possedere una propria *struttura* (“interna”) [...]. In ogni caso, emerge chiaramente che, rispetto ad Aristotele, Platone ammette non soltanto l'unicità, ma anche l'*unità* del Mondo ideale. Infatti, lungi dal formare un ammasso caotico, le Idee si ordinano attraverso una gerarchia una e unica nel suo insieme. E tale insieme ideale

In buona sostanza, siffatta struttura diadica della realtà oggettiva – che Platone aveva trasceso al di là del mondo sensibile, con l'intento di garantire un fondamento di verità eterno all'esistenza fenomenica e data – doveva essere riportata sulla terra, temporalizzata. In tal modo, la negatività (dell'uomo) sarebbe rimasta la vera fonte di libera creazione *nella* positività data, a cui il soggetto non avrebbe potuto che opporsi in modo irriducibile. Tutta la storia della filosofia occidentale, fino a Hegel, sarebbe consistita, quindi, in questo processo progressivo di laicizzazione della Verità oggettiva delle Cose, di quella stessa Verità che era stata scorta, in prima battuta, dall'Ide-logia/Energo-logia platonica – a costituire la forma assoluta e trascendente della realtà: il *Cosmos noetos*. Non è affatto un caso che per Kojève "nel Sistema platonico, questo Cosmo occupa un posto omologo a quello che occupa, nel Sistema del Sapere hegeliano, ciò che chiamo Realtà-oggettiva (doppia) che si situa in qualche modo "tra" l'Esser-dato (trinitario) e l'Esistenza-empirica (monadica)" (KOJÈVE, 1972, p. 71)¹⁸. E ancor più esplicitamente: "Nel Platonismo, la "Teoria delle Idee" o "Ideo-logia" sostituisce ciò che sarà, nel Sistema del Sapere, l'Energologia, che serve da *trait d'union* tra la Fenomeno-logia e l'Onto-logia (se si vuol concedere il mio aggiornamento terminologico di tale Sapere)" (KOJÈVE, 1972, p. 71).

Si capiscono perfettamente le ulteriori conclusioni kojèveiane: "Senza dubbio, è soltanto nel e grazie al sistema del sapere hegeliano che le tre *-logie* sono state sviluppate in modo corretto e completo. Sino a Hegel escluso, questi tre discorsi filosofici che si sovrappongono l'uno sull'altro sono stati sempre e ovunque più o meno "confusi" e in-definiti". Tuttavia, solo "dopo Platone si riservò a ciascuno di essi una collocazione nel Sistema filosofico, cosicché il compito della filosofia era, ormai, quello di colmare completamente e in modo adeguato il triplice quadro stabilito dal Platonismo sistematico" (KOJÈVE, 1972, p. 47). Insomma, sarebbe stato questo stesso platonismo a stabilire inequivocabilmente il fine supremo del discorso filosofico *tout court*. Ecco perché Kojève si apprestò a ri-dire il discorso platonico con il suo "linguaggio hegeliano", sviluppando separatamente "l'Ontologia e la Fenomenologia platoniche" e "cominciando

gerarchizzato costituisce la struttura "interna" della totalità realizzata o chiusa su se stessa: l'idea-di-bene». (KOJÈVE, 1972, pp. 73-74).

¹⁸ Sul rapporto speculare che sussisterebbe tra il sistema platonico e quello hegeliano cfr. anche Kojève (1972, p. 74).

dalla prima” (KOJÈVE, 1972, p. 47). Tra le due, l'autore volle inserire “l'Energologia che il Platonismo autentico sviluppa (in modo inadeguato e incompleto) nella forma specifica d'una *Ideologia*” (KOJÈVE, 1972, pp. 47-48)¹⁹. La saggezza hegeliana, di conseguenza, avrebbe sancito il compimento di tale procedere progressivo, ch  l'ideale rivelato in prima istanza da Platone era stato finalmente realizzato sulla terra: le tre *-logie* erano state completate in concreto.

3. L'indeterminabile “fine della storia”. Un'aporia kojèveiana?

La perfetta coincidenza tra Negatività (pensiero) e Positività (realtà) era quanto lo Hegel di Kojève era riuscito a mostrare alla fine della storia: il regno del *Logos* era stato realizzato sulla terra e sarebbe stato l'ultimo Libro enciclopedico, anche attraverso la sua *mise à jour*, a darne eterna testimonianza. Il processo essenzialmente dualistico che avrebbe condotto a tale coincidenza definitiva – quella, in termini propriamente hegeliani, tra Spirito oggettivo e Spirito assoluto – non poteva non chiamare in causa, quindi, anche il rapporto tra le *parole* e le *cose*. Nella I *Introduzione al Sistema del sapere* – e cioè l'introduzione psicologica del Concetto – Kojève pose in rilievo, anche sotto quest'aspetto, la sostanziale dualità tra il linguaggio, in quanto specchio della negatività creatrice, e la realtà data. Questa prima introduzione, del resto, intendeva mostrare l'origine prettamente antropologica e temporale del *senso*, quindi della parola “concetto”:

La Realtà-cosale *distaccata* (in e per la sua durata nel tempo) dal suo *hic et nunc* “naturale” e *ricongiunta* (da un Atto umano di cui non parliamo in questa introduzione) all'*hic et nunc* “magico” d'una Realtà nozionale (=Nozione che esiste e dura nel tempo in quanto Morfema), è *Senso*. La Realtà nozionale che possiede tale Senso si riferisce in “rapporto” alla Realtà cosale che ha tale Senso per Essenza; tale Realtà cosale “corrisponde”, così, a questa Realtà nozionale. La Cosa (ormai) *distaccata* dal suo *hic et nunc* “naturale” (=cosale) e non (ancora) *ricongiunta* a un *hic et nunc* “magico”

¹⁹ Insomma, il Platone di Kojève si faceva addirittura precursore della *Fenomenologia* hegeliana: «Se vogliamo servirci della terminologia hegeliana e “moderna” (che, del resto, non è la mia), occorre dire che l'Antropologia di Platone non è una Psicologia o un discorso sull'*Anima*, ma una “Fenomenologia dello Spirito” o una “Scienza dell'esperienza della Coscienza” (l'altro titolo della *PhG* di Hegel), ossia un discorso (vero) sul modo in cui si considera (o dovrebbe considerarsi) l'uomo che parla per dire il *vero* (o che, quantomeno, vorrebbe poterlo fare). Resta il fatto che se il fine o l'intenzione della Fenomenologia di Platone sono autenticamente “hegeliani” *ante litteram*, il risultato o la soluzione che vi si trovano sono specificatamente platonici. Al contrario di Hegel, Platone non volle ammettere a nessun costo che lo “Spirito” (o il *Logos*) “è” ed è il “Tempo” (*Geist ist Zeit*)». (*ivi*, p. 130). Di questa presunta uguaglianza “hegeliana” tra Spirito e Tempo aveva già parlato Koyré: cfr., per es., A. Koyré (1980, p. 159).

(=nozionale) non ha alcun *hic et nunc* e non *esiste* neppure "in alcun momento" e da "nessuna parte". Ma, al contempo, non essendo neppure Niente puro, essa è (sussiste in quanto) "entità" *sui generis* che è "ovunque e sempre" (= "necessariamente"). *Ciascuna* di queste "entità" è "dappertutto e sempre" e così anche il loro *insieme* è anch'esso "sempre e ovunque". Prese nel loro *insieme*, tali "entità" costituiscono, pertanto, un *solo e medesimo* Tutto, che è la loro "Totalità-integrata" (= "Unitotalità") (KOJÈVE, 1990, pp. 166-167)²⁰.

Ora, il processo di comprensione della Storia a mezzo del discorso avrebbe potuto condurre alla Verità oggettiva del Tutto soltanto se esso fosse giunto alla propria fine; se, dunque, avesse restituito in modo ostensivo l'ultima Immagine di Senso possibile della realtà dell'esistenza umana. Parimenti, affinché tale movimento logico-discorsivo potesse pervenire a siffatto risultato la storia concreta avrebbe dovuto essere effettivamente terminata. È quanto il discorso uni-totale di Hegel aveva dimostrato e riflesso in sé. Insomma, l'ultimo Libro possibile, scritto dal saggio Hegel nel mondo degli uomini, avrebbe testimoniato in eterno l'umanizzazione definitiva del mondo naturale, il trionfo e la sintesi della lotta e del lavoro tecnicamente efficaci. Da qui in poi, la Verità oggettiva delle Cose si sarà *scritta* nel tempo e si sarà *ri-scritta* eternamente nella ripetizione perpetua del *già detto*. Ora, l'azione del Saggio e della Scienza che egli incarna "si distacca dall'Uomo e passa nel Libro". Ed è così che il "movimento-dialettico", cessando d'essere movimento del Mondo o Storia, diventa movimento della *Parola-Concetto* o "Dialettica" nel senso corrente" (Cfr. *LFS*, p. 410 [p. 511]). Ciò implicava, dunque, l'esaurimento totale di contraddizioni oggettive e di conflitti sociali realmente creatori di nuovi mondi storici, tanto più che "il Mondo e l'Uomo non possono più "muoversi"". In altri termini, diceva Kojève,

²⁰ L'atto autenticamente antropogeno, dunque, implica necessariamente la *simbolizzazione* dell'esser dato, la creazione di una concatenazione di nozioni sensate «che rendono *concepibili* le Cose», le quali, *alla fine del Discorso*, rivelano così il loro *concetto*, il loro vero significato, la loro vera essenza finita e umanizzata (cfr. A. Kojève, 1990, p. 168). Matteo Vegetti, quindi, ha potuto concludere che per Kojève si trattava innanzitutto di mostrare «l'origine della significazione, l'azione autocreata del linguaggio», ciò di cui non poteva dar ragione, per esempio, un Aristotele, dacché quest'ultimo sarebbe rimasto «prossimo a una concezione biologista dell'essere». L'atto linguistico auto-creativo presuppone, infatti, «la nozione hegeliana-cristiana della libertà come libera autodeterminazione ontologica dell'uomo. Il gesto linguistico trae allora la sua specificità dal fatto di "enunciare" la liberazione dell'uomo dalla necessità naturale: rimbalzando indietro esso fa del sottomesso un "Servo" ai suoi stessi "orecchi", così come la parola normativa proferita dalla figura dominante la inventa quale "Signore"». (VEGETTI, 1999, p. 192). Per quel che riguarda l'*indeterminatezza* (la *presenza-assenza*) della negatività umana in atto – ribadita anche a tale livello da Kojève – si veda la prospettiva (heideggeriana) di Giorgio Agamben (2019, p. 82): «Proprio perché il mondo si è aperto per l'uomo soltanto attraverso la sospensione e la cattura della vita animale, l'essere è già sempre traversato dal nulla, la *Lichtung* è già sempre *Nichtung*».

“il Mondo è *morto*; è *passato*, con tutto ciò che implica, ivi compreso l’Uomo”, il quale al pari del Mondo non può più “fungere da supporto materiale al Concetto “dialettico” che continua a “vivere” o a “muoversi””. Ne conseguiva che “il supporto materiale del “movimento” perpetuo del Concetto è oramai nel *Libro* che s’intitola *Logik*: questo Libro (*Bibbia*) è il Logos eterno incarnato” (Cfr. *LFS*, pp. 410-411 [p. 511]).

A questo punto, però, è sull’ “hegelo-marxismo” di Kojève che occorre interrogarsi. Abbiamo visto come al fondo delle intenzioni dell’autore ci fosse il desiderio di ridefinire la dottrina del “materialismo dialettico”, in chiave anti-deterministica e anti-meccanicistica – si parla di quello stesso materialismo dialettico che affondava le sue radici nel ribaltamento della vecchia *Filosofia della natura* hegeliana (e, di conseguenza, di tutto il sistema di Hegel)²¹. In tal senso, il dualismo ontologico di cui Kojève parlò a più riprese avrebbe dovuto ridefinire parte del pensiero di Hegel e, quindi, parte di quello di Marx. Si fa chiaro definitivamente che quel che Kojève andava ricercando erano le condizioni di possibilità per un nuovo, vero umanesimo, lo stesso che avrebbe dovuto restituire alla soggettività storica *in azione* il proprio valore intrinseco²². Sarebbe stata, allora, una conseguente “ipertrofia” soggettivistica a mettere sotto scacco

²¹ Basti ricordare quanto scritto da Engels nel suo *Feuerbach*: cfr. F. Engels, (1969, in part. p. 1112).

²² Jean-Paul Sartre fu uno dei primi intellettuali francesi a seguire tale prospettiva programmatica, soprattutto durante l’immediato Il dopo guerra. Si veda, per es., *L’esistenzialismo è un umanesimo* uscito nel ’46. Tuttavia, Geroulanos non ha mancato di parlare di un vero e proprio «antiumanesimo» kojèveiano, che avrebbe inaugurato, piuttosto, un’«antropologia negativa» finalizzata a dissolvere l’unitarietà dell’Io e la nozione stessa di «natura umana». Siffatti elementi, per Geroulanos, emergerebbero attraverso tre questioni principali: lo stesso «*dualismo ontologico* di Kojève e la sua definizione di uomo in quanto *negazione del dato*»; la «sua idea di *omogeneità* e le relative ricadute teoriche sui concetti di negatività e di antropoteismo»; infine il «suo interesse per lo sviluppo di un’antropologia moderna che discende dai dogmi giudaico-cristiani e culmina nella “fine della storia”» (GEROULANOS, 2010, p. 134). Occorre precisare, però, che per Kojève l’esigenza del *moi* desiderante e creatore (non già immediatamente del *Je*) di svilupparsi in quanto divenire *nel tempo* non naturale, non avrebbe affatto comportato la rinuncia a concepire una soggettività storica “forte”, in grado di riappropriarsi in modo *intenzionale* e *unitario* tanto di se stessa quanto della propria storicità. Semmai, tale concezione “anti-naturalistica” (e “anti-sostanzialista”) dell’uomo avrebbe finito per rafforzare la prospettiva antropocentrica (e persino antropoteista) di Kojève. Del resto, la negatività creatrice, la spinta alla libertà che senso avrebbero avuto se non si fosse raggiunto il riconoscimento universale di tutti e di ciascuno? A riguardo si vedano le posizioni di Judith Butler in *Soggetti di desiderio*, lì dove l’autrice non dimentica di soffermarsi sull’influenza esercitata dal giovane Marx su Kojève – soprattutto in relazione alla funzione essenziale del *lavoro* – come sugli evidenti legami con il pensiero sartriano (cfr. BUTLER, 2009, pp. 70-88). Da un lato, dunque, è vero che Kojève «mette in discussione [...] l’idea che il soggetto umano occupi una “posizione” preordinata e afferma, con una vena esistenzialistica, che qualsiasi sia tale posizione, essa è *creata* da quel soggetto»; dall’altro però «se il desiderio è concepito come non-naturale, come trascendenza dal puro dato sensibile, la sua “posizione” resta un’astrazione metafisica piuttosto che una situazione esistenziale concreta [...]. Il suo soggetto diviene un agente creativo astratto, paradigmatico per la stessa figura del filosofo; la negazione più che una ricerca incarnata, è uno sforzo per divenire pura libertà [...]. La distinzione

l’oggettività della dialettica medesima. D’altra parte, il materialismo *indeterministico* che ne risultò avrebbe finito per rivelare l’uomo stesso in quanto differenza irriducibile, non più assimilabile ai dettami della dialetticità storica di stampo propriamente hegel-marxiano²³.

Ma, allora, è precisamente la teoria della “fine della storia” a fare problema, a creare un’aporia forse irrisolvibile in tutto l’impianto teorico kojèveiano. Da un lato, perché la messa a tema di un “materialismo indeterministico” escluderebbe di per sé qualsiasi forma finale di assimilazione dell’Uomo (e del Discorso) alle Cose, a un ordine di senso compiuto e definitivo quale che sia; dall’altro, perché lo stesso tentativo compiuto da Kojève di *scrivere nuovamente* l’ultimo Libro enciclopedico metterebbe fatalmente in scacco la teoria della chiusura assoluta e della storia e del discorso. Ma non è proprio quest’aporia “kojèveiana” a restituirci in modo nitido l’immagine del conflitto paradossale e tragico dell’uomo (post)moderno? Lo stesso che si trova condannato (forse liberato?) all’indeterminatezza fisica e metafisica? In questa sede, non è di certo possibile trovare risposte più o meno esaustive a queste domande. Esse, però, possono ben indicare la strada per un lavoro ancora da farsi.

Fonti

AGAMBEN, G. **L’aperto**. L’uomo e l’animale. Bollati Boringhieri: Torino, 2019.

BATAILLE, G. Critique des fondements de la dialectique hégélienne. In: G. BATAILLE, **Ouvres complètes**. Vol. I. Gallimard: Paris, 1973, pp. 277-290.

BODEI, R. **La dialettica e l’idea della morte in Hegel**. Trad. P. Serini. Einaudi: Torino, 1991.

BORUTTI, S. Metafisica del desiderio. **Aut Aut**, n. 315, 2003, pp. 79-86.

BUTLER, J. **Soggetti di desiderio**. Trad. G. Giuliani, presentazione di A. Cavarero. Laterza: Roma, 2009.

operata da Kojève tra il sensibile e il “propriamente umano” lo porta ad assumere una posizione idealista che ricrea il paradosso di determinatezza e libertà che Hegel sembrava aver risolto nella *Fenomenologia*» (BUTLER, 2009, p. 78). La Storia finisce così per esser definita da Kojève «in termini normativi: essa non è un mero insieme di eventi, ma piuttosto un insieme di *progetti* che effettivamente trasformano gli esseri naturalmente dati in costruzioni sociali. La storia è un insieme di *atti* in cui viene realizzata un’idea o una possibilità, qualcosa viene creato dal nulla, ha luogo un’antropogenesi». (BUTLER, 2009, pp. 83-84).

²³ Come ha intuito Geroulanos, il fondamento dell’azione umana, essenzialmente libera e, per questo, in grado di creare autentici processi storico-dialettici, restava intrinsecamente correlato a quell’«indeterminismo quantistico» che Kojève sembrò problematizzare a più riprese: cfr. Geroulanos (2010, pp. 151, nota 54; 152). Per Butler, quindi, è precisamente il desiderio di desiderio a indicare «una differenza ontologica tra la coscienza e il suo mondo». (BUTLER, 2009, p. 77). Sullo pseudo-marxismo di Kojève, cfr. anche Vegetti (1999, in part. p. 122).

- CHARFEDDINE, S. La mise à jour de philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève. La théorie des Primats. **Meta II**, n. 1, 2010, pp. 196-234.
- ENGELS, F. Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca. In: **Opere di Marx ed Engels**. Trad. L. Gruppi. Editori Riuniti: Roma, 1969.
- FILONI, M. L'uomo d'un solo libro. In: KOJEVE, A. **Introduzione al Sistema del sapere**. Il concetto e il tempo. Neri Pozza: Vicenza, 2005
- FINELLI, R. Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio: A. Kojève e J. Lacan. **Consecutio Rerum**, n. 7, IV, 2019, pp. 131-45.
- FRIGO, G. F. Dalla dialettica Signore-Servo alla 'fine della storia': la lettura esistenziale della Fenomenologia dello spirito. **Apuntes Filosóficos**, n. 29, 2006, pp. 75-97;
- GEROULANOS, S. **An Atheism that is not humanist**. Emerges in French Thought. Stanford University Press: Stanford, 2010.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia delle scienze filosofiche**. Trad. B. Croce. Laterza: Roma-Bari, 2009.
- KOJEVE, A. Alfred Delp, S.J.: esistenza tragica. Sulla filosofia di Martin Heidegger. In: KOJEVE, A. *Oltre la fenomenologia*. Recensioni (1932-1937). A cura di G. Chivilò. Mimesis: Milano, 2012, pp. 111-134.
- KOJÈVE, A. **Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne 1**. Les Présocratique, Gallimard : Paris, 1968
- KOJÈVE, A. **Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne 2**. Platon-Aristote; Gallimard : Paris, 1972.
- KOJÈVE, A. **Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne 3**. La philosophie hellénistique. Les Néo-platoniciens, Gallimard : Paris, 1973.
- KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel**. Leçons sur la “Phénoménologie de l'Esprit” professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études et publiées par Raymond Queneau. Gallimard: Paris, 1968.
- KOJEVE, A. **Introduzione al Sistema del sapere**. Il concetto e il tempo. Trad. it. parz. di M. Filoni. Neri Pozza: Vicenza, 2005.
- KOJÈVE, A. **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. Trad. G. F. Frigo. Adelphi: Milano, 1996.
- KOJÈVE, A. **Kant**. Gallimard: Paris, 1973.
- KOJÈVE, A. **L'ateismo**. A cura di Elettra Stimilli e Marco Filoni. Trad. di Claudia Zonghetti. Quodlibet: Macerata, 2008.
- KOJÈVE, A. **L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna**. A cura di Mauro Sellitto. Trad. S. Moreno. Adelphi: Milano, 2018.
- KOJÈVE, A. **Le concept, le temps et le discours**. Introduction au système du savoir. Gallimard: Paris, 1990.
- KOYRÉ, A. Hegel a Jena. In: **Interpretazioni hegeliane**. Trad. R. Salvadori. La Nuova Italia: Firenze, 1980, pp. 133-167.
- MARX, K. Manoscritti economico-filosofici del 1844. In: MARX, K. **Opere filosofiche giovanili**. Trad. G. della Volpe. Editori Riuniti: Roma, 1963.
- PIPPIN, R. B. **Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit**. Princeton, 2011;
- PIROTTE, D. **Alexandre Kojève**. Un système anthropologique. PUF: Paris, 2005.

SALVADORI, R. *Introduzione*. In: **Interpretazioni hegeliane**. Trad. R. Salvadori. La Nuova Italia: Firenze, 1980.

STRAUSS, L.; KOJÈVE, A. **Sulla tirannide**. A cura di Victor Gourevitch e Michael S. Roth. Trad. G. Franco Frigo. Adelphi: Milano, 2010.

THAO, T. D. La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel. **Les Temps Modernes**, v. 36, 1948, pp. 492-519;

VEGETTI, M. **La fine della storia**. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève. Jaca Book: Milano, 1999.

WAHL, J. **La coscienza infelice nella filosofia di Hegel**. Trad. F. Occhetto. Istituto Librario Internazionale: Milano, 1972.

Recebido em: 02/07/2022

Aprovado em: 08/11/2022

Edoardo Raimondi

Dottore di ricerca (PhD) in Studi Umanistici –Filosofia (SSD M-FIL 06, Ciclo XXXII) presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, con una tesi dal titolo Storia, filosofia e politica alle soglie della postmodernità. Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil, sotto la guida del professor Giovanni Bonacina. È inoltre Cultore della materia e borsista di ricerca presso l'Università degli Studi “G. d'Annunzio” di Chieti-Pescara in seno al Di-partimento di Scienze giuridiche e sociali. Ha svolto un periodo di ricerca all'estero presso L'Institut Eric Weil dell'Università di Lille 3. Ha pubblicato per diverse riviste scientifiche, tra cui «Itinerari» (I, 1, Mimesis 2019), «Dianoia» (28, XXIV, 2019) e «Materialismo storico» (1, IV, 2018). Suoi contributi sono apparsi per ETS (in *Il Velo scolpito. Dialoghi tra filosofia e letteratura*, a cura di Danilo Manca, postfazione di Antonio Prete, Pisa 2013, pp. 105-116) e per Carabba (in *Scheria. Scritti di antropologia politica. Potere ed esclusione*. vol,I, Lan-ciano 2018, pp. 69-84).