



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

Dipartimento di Scienze della comunicazione, Studi umanistici e internazionali: Storia,
Culture, Lingue, Letterature, Arti, Media

Corso di dottorato di ricerca in Studi umanistici

curriculum scienze umane

Ciclo XXXII

Storia, filosofia e politica alle soglie della postmodernità

Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/06

RELATORE

Chiar.mo Prof. Giovanni Bonacina

DOTTORANDO

Dott. Edoardo Raimondi

ANNO ACCADEMICO 2018/2019

Al professor Massimo Barale,

a Riccardo

in memoriam

INDICE

RINGRAZIAMENTI.....	5
---------------------	---

INTRODUZIONE.....	6
-------------------	---

CAPITOLO I

Eterodossie hegeliane

1.1	<i>Fino a Parigi.....</i>	10
1.2	<i>Tra teologia, fenomenologia ed esistenza.....</i>	17
1.3	<i>I seminari a Hautes Études.....</i>	23
1.4	<i>Hegel dopo Kojève e dopo il conflitto: Weil critico delle astrazioni esistenzialiste.....</i>	28
1.4.1	<i>I presupposti storico-filosofici dello Hegel di Weil.....</i>	35
1.5	<i>Quale Kojève?.....</i>	42
1.6	<i>Agire nella storia: «desiderio», «riconoscimento», «soddisfazione»</i>	50
1.6.1	<i>Hegel-Hobbes o Hegel-Freud? Due confronti mai conclusi.....</i>	55
1.6.2	<i>Il vero soggetto della Storia.....</i>	59
1.7	<i>Weil quasi kojèveiano.....</i>	62
1.8	<i>Dialettica e discorso.....</i>	71
1.8.1	<i>Lo Hegel di Kojève tra fenomenologia e platonismo.....</i>	74
1.8.2	<i>Nessun “metodo fenomenologico”: l’hegelismo aristotelico di Weil.....</i>	78
1.9	<i>Quale stato moderno? Il processo d’emancipazione storica dello schiavo e lo Stato universale e omogeneo.....</i>	87
1.9.1	<i>Fine della storia e antropoteismo: il lento congedo kojèveiano da Heidegger.....</i>	92
1.9.2	<i>Hegel tra Solov’ëv e Marx.....</i>	99
1.10	<i>Spirito, tempo storico e statualità: «Hegel e lo stato» oltre la Fenomenologia dello spirito di Kojève.....</i>	101
1.10.1	<i>Dall’Entfremdung religiosa alla Veräußerung materiale.....</i>	107
1.10.2	<i>L’illusione della Fenomenologia dello spirito e la non-fine della storia.....</i>	113
1.10.3	<i>Un realismo hegel-aristotelico: l’ipotesi weiliana.....</i>	117

CAPITOLO II

Filosofia, violenza e realtà.

Verso il tramonto della modernità.....	121
2.1 <i>Spirito oggettivo, Spirito assoluto</i>	123
2.2 <i>Agire è creare. Presupposti per una «teologia cristiana laicizzata»</i>	131
2.3 <i>Weil spiega Kojève: la secolarizzazione della teologia cristiana nella LF</i>	133
2.4 <i>Necessità e non necessità del Sapere assoluto</i>	142
2.4.1 <i>La «felice contraddizione» di Hegel</i>	147
2.5 <i>Approdi kojèveiani</i>	153

CAPITOLO III

Orizzonti *post* hegeliani

3.1 <i>Alla ricerca del senso della storia. Il “Sistema” tra teologia, politica e realtà</i>	159
3.2 <i>La mise à jour di Hegel: un progetto di lunga gestazione</i>	168
3.2.1 <i>Da Platone a Hegel via Kant:</i> <i>le tappe fondamentali della laicizzazione della teologia cristiana</i>	172
3.2.2 <i>La questione del libro e lo pseudo-marxismo kojèveiano</i>	186
3.3 <i>Da Hegel a Kant via Weil. La LF dopo l’Assoluto:</i> <i>le categorie dell’Opera e del Finito</i>	195
3.3.1 <i>La categoria de L’azione: da Hegel a Marx e da Marx a Kant</i>	203
3.4 <i>Realizzare la filosofia à la Kojève. L’ironia del filosofo tra ideologia e dissoluzione</i>	212
3.5 <i>Smitizzare la fine della storia. L’ipotesi kantiana posthegeliana di Weil</i>	221
3.5.1 <i>Realizzare la ragione critica:</i> <i>il Regno della libertà come Regno dei fini e il ruolo del filosofo tra modernità e postmodernità</i> ...230	
3.5.1.1 <i>Una “nuova” fin de l’histoire. Il Kant di Weil tra Aristotele, Hegel e Marx</i>	241

CONCLUSIONI.....259

BIBLIOGRAFIA.....261

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio in primo luogo il mio *tutor*, professor Giovanni Bonacina, che con pazienza e interesse ha seguito questa tesi dottorale sin dai suoi primi sviluppi, fornendomi preziose indicazioni. Voglio poi ringraziare tutti coloro che, in un modo o in un altro, hanno contribuito alla riuscita dell'opera attraverso consigli, conversazioni, seminari e progetti comuni: il professor Venanzio Raspa dell'Università di Urbino; il professor Patrice Canivez e la dottoressa Fatiha Iznasni, che mi hanno accolto per circa un mese nell'Institut Eric Weil dell'Università di Lille 3, permettendomi di accedere all'archivio Weil; i professori Claudio Tuozzolo, Stefania Achella e Giulio Lucchetta dell'Università di Chieti-Pescara, unitamente all'amico e ricercatore Piergiorgio Della Pelle e al professor Judikael Castelo Branco dell'Universidade Federal do Tocantins. Ringrazio anche il professor Federico Leoni e la dottoressa Ursula Vogt, che mi ha accolto con estrema disponibilità nell'Archivio Urbinate – Fondo Arturo Massolo dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo. Voglio dire grazie, infine, agli amici e colleghi Valerio Marconi, Matteo Gargani, Emiliano Alessandrone e Paola Bubici, alla quale devo la scoperta delle lettere inedite (qui da me parzialmente tradotte) inviate da Eric Weil ad Arturo Massolo tra il 1963 e il 1965.

Un ringraziamento particolare va naturalmente alla mia famiglia, agli amici di sempre e a Elisabetta: senza di loro non sarei riuscito ad affrontare al meglio, con coraggio ed entusiasmo, le difficoltà e i pericoli di questo nostro tempo critico.

INTRODUZIONE

La crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere:
in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati.

A. Gramsci, *Quaderni del carcere*

La presente trattazione intende mettere a confronto le interpretazioni hegeliane di Alexandre Kojève (1902-1968) e di Eric Weil (1904-1977), così da rintracciarne similitudini e differenze fondamentali e dimostrare come i due autori, finendo per dirigersi verso prospettive eminentemente *post* hegeliane, abbiano di fatto formulato due diverse teorie filosofico politiche rimaste emblematicamente agli antipodi, seppur sorte entrambe alle soglie della postmodernità.

Le risposte teoriche e pratiche che i due interpreti hanno offerto di fronte alla crisi del mondo moderno, da protagonisti della celebre *Hegel renaissance* francese iniziata sul finire degli anni Venti del Novecento, meritano ancora di essere indagate nella loro ragion d'essere fondamentale: un confronto che, sino ad ora, non sembra essere stato svolto in modo realmente esaustivo. Le ragioni che mi hanno spinto a interrogarmi su un tema del genere, dunque, sono molteplici. E non riguardano soltanto il bisogno di colmare una lacuna storiografica di fondo, soprattutto in relazione al pensiero weiliano. Ci si potrebbe chiedere, d'altra parte, perché concentrare una ricerca del genere su due interpreti di Hegel inscritti in un contesto storico e filosofico ampiamente studiato almeno sino a un decennio fa soprattutto in Italia, in Francia e negli Stati Uniti. Una prima risposta, che può valere solo in via introduttiva, è semplice ma tutt'altro che banale: il confronto tra le due recezioni di Hegel che si andranno ad analizzare potrà gettare nuova luce sui problemi fondamentali della condizione storica presente, quella che oggi ci troviamo a vivere tanto più tragicamente come spettatori sempre più consapevoli dell'eclissi della modernità. Un simile obiettivo, però, non potrebbe prescindere da un'accurata ricostruzione storico-filosofica delle correnti di pensiero che hanno influenzato tanto la *Hegel renaissance* nel suo complesso quanto Kojève e Weil, che di quella rinascita novecentesca furono di certo parti attive.

Tentare di comprendere con Hegel la storia, la filosofia e la politica di fronte alla crisi del mondo moderno, del resto, è stato l'obiettivo principale a cui hanno mirato tanto Kojève quanto Weil per tutto il corso delle loro avventure intellettuali. Entrambi francesi d'adozione, l'uno russo l'altro ebreo-tedesco, i due coetanei si conobbero a Parigi agli inizi degli anni Trenta vivendo intensamente tanto i dibattiti accademici della Parigi d'anteguerra, quanto gli avvenimenti storici del loro tempo critico. Durante il secondo conflitto mondiale, non a caso, entrambi decisero di entrare a far parte della

resistance, tanto più che la funzione e gli scopi della filosofia, per Kojève così come per Weil, non si sarebbero potuti più ridurre in alcun modo a una questione di gabinetto.

Realtà e discorso, prassi e teoria, storia e filosofia appaiono quindi come i termini fondamentali di un rapporto che rimase al centro degli interessi pratici e speculativi di entrambi gli interpreti hegeliani. A partire da qui, nel primo capitolo che seguirà vedremo come Kojève e Weil abbiano recepito il sistema di Hegel alla luce della loro formazione giovanile segnata almeno in parte da un neokantismo che si era sviluppato tra Karl Jaspers (il maestro di Kojève) ed Ernst Cassirer (il maestro di Weil). È cosa nota, poi, che i famosi seminari hegeliani all'École Pratique d'Hautes Études, affidati da Alexandre Koyré a Kojève nel 1933, segnarono di certo una data cruciale per la *Hegel renaissance*. La teologia kierkegaardiana di Jean Wahl, il platonismo di Koyré, la fenomenologia husserliana, le tesi principali dell'Heidegger di *Sein und Zeit*, la reazione al riduzionismo epistemologico e i nuovi interessi surrealisti per la psicanalisi, così come la scoperta della filosofia del giovane Marx, furono gli ingredienti essenziali che permisero a Kojève di rileggere la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel in chiave antropologica, fenomenologica ed esistenzialista. Ne conseguì una rivisitazione dell'hegelismo in ottica *dualistica e soggettivistica*, così come uno stravolgimento dell'oggettività della *dialettica* e del significato della hegeliana *negazione determinata*. Il comprovato tentativo di Koyré di ricondurre il *Geist* hegeliano sulla terra attraverso la fenomenologia husserliano-heideggeriana trovò così terreno fertile durante i seminari a Hautes Études, attraverso cui Kojève cercò di dimostrare ciò che Koyré, durante gli anni Trenta, aveva solo ipotizzato: la famosa teoria della *fin de l'histoire*. E così Kojève, facendo reagire su uno Hegel "fenomenologo" ed "esistenzialista" il pensiero di un giovane Marx ancora influenzato da Feuerbach (soprattutto quello dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*) riuscì a concludere il radicale ateismo della filosofia hegeliana. Ne derivò una vera e propria eterodossia "hegelo-marxista" che alimentò una concezione *teologica ed escatologica* della storia in grado di giustificare *laicamente* la presunta realizzazione del paradiso terrestre, il trionfo eterno della forma dello stato moderno in quanto "stato universale e omogeneo". Tuttavia, questa teologia laicizzata rimase inevitabilmente sospesa tra modernità e postmodernità, tra rivoluzione e reazione: non fu un caso che, soprattutto dopo gli anni '50, le tesi finali di Kojève sembrarono allontanarsi definitivamente da qualsiasi forma autentica di "hegelo-marxismo".

In tal senso Weil, uno degli uditori dei seminari kojèveiani, almeno fino agli anni '50 condivise chiaramente alcuni degli assunti del commento di Kojève a Hegel, *in primis* l'idea che il soggetto principale della Storia non potesse che essere l'uomo *alienato*, quel *servo* di hegeliana memoria in costante ricerca di *riconoscimento* e di *soddisfazione* concreta: la lotta rivoluzionaria per il riconoscimento di sé e la funzione del lavoro si confermavano le molle del divenire storico, così comprensibile come processo d'emancipazione universale messo in moto dai protagonisti della modernità, quelle soggettività storiche spinte concretamente a esercitare la propria negatività. Anche per Weil, quindi, il momento apicale di tale processo, come aveva affermato lo Hegel di Kojève, si era rivelato essere quello della rivoluzione

francese, evento epocale che aveva portato a piena maturità lo sviluppo del mondo moderno attraverso l'affermazione politica del principio di uguaglianza universale tra gli uomini. Tuttavia, ciò non impedì a Weil di mettere in discussione sin da subito le conclusioni hegel-kojèveiane, che avevano condotto a una vera e propria *ideologia della fine*: fine della storia e della filosofia che, con Hegel, si era trasformata in saggezza assoluta, avendo rivelato una volta per tutte la Verità incarnata dell'esistenza umana. Pur ammettendo con Kojève che nella *Fenomenologia dello spirito* si era effettivamente affermato il raggiungimento del fine universale della Storia – il compiuto riconoscimento di tutti e di ciascuno nel mondo reale – Weil sostenne che non era da quell'opera hegeliana che si doveva iniziare se si voleva comprendere davvero il sistema di Hegel. Prendendone piuttosto in considerazione gli scritti della maturità (quelli del sistema *compiuto*), Weil cercò di dimostrare come la filosofia della storia hegeliana non potesse esser ridotta a una “teologia laicizzata”, elemento che, al contrario, tanto gli sviluppi dell'esistenzialismo francese quanto un certo marxismo ortodosso avevano già posto *in nuce* in modo differente.

Il dualismo soggettivistico di Kojève, del resto, era in qualche modo riuscito a ricondurre il pensiero hegeliano a dettami teorici non solo di stampo kantiano e heideggeriano, ma ancor prima di matrice essenzialmente platonica (e cristiana). La ben nota teoria del *desiderio di desiderio*, scaturita illecitamente dalla lettura del IV capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, mostrava così il risvolto “antropologico” di un dualismo fenomenologico e ontologico di matrice husserliana e heideggeriana, che già Koyré aveva utilizzato per rileggere Hegel. Ne derivò un soggettivismo essenzialmente *astratto* che finì per relegare la dialettica oggettiva di Hegel al solo ambito della temporalità umana. Insomma, in tale scenario interpretativo il pensiero del giovane Marx finiva per fondersi con quello di uno Hegel umanista ed esistenzialista, là dove si trattava di riaffermare i diritti della *libertà* umana e agente per scongiurare le teorie economiciste e riduzioniste della storia imposte dal dogma marxista. Tenendo ben a mente tali presupposti storici e filosofici, l'esegesi di Weil cercò innanzitutto di ricomprendere il legame fondamentale tra *bisogno* e *desiderio* – elementi che la lettura kojèveiana aveva pericolosamente scisso – non dimenticando di salvaguardare il valore della hegeliana dialettica oggettiva. In buona sostanza, per Weil si trattava sì di riaffermare il valore della soggettività moderna, libera e ragionevole, ma anche di non rinunciare a un *monismo ontologico* capace di garantire la *concretezza oggettiva* dei soggetti storici della trasformazione. Ed è così che Weil si rivolgeva ad Aristotele e non a Platone per sviscerare il significato di un nuovo *realismo* hegeliano.

In ogni caso, l'esperienza della guerra totale e delle tirannidi moderne aveva messo definitivamente in crisi le principali categorie filosofico-politiche della modernità – “uomo” come ente necessariamente e sostanzialmente razionale, “storia” come progresso teleologicamente orientato e orientabile, “lavoro” come strumento principe dell'emancipazione umana. Tutto ciò, allora, doveva fare i conti con la questione della *violenza* nel mondo, con il rifiuto della Ragione e della Verità in quanto termini di un

discorso solo *metafisicamente* assumibile. Come vedremo nel secondo capitolo, fu soprattutto in virtù di tale problema cruciale che le tesi *posthegeliane* di Kojève e di Weil finirono per dirigersi verso prospettive radicalmente differenti. Si trattava, in ultima analisi, di ricomprendere il significato del sapere assoluto hegeliano: se Weil ne avrebbe fornito una nuova lettura *non* metafisica, attraverso la rivalutazione (di certo *non* di stampo esistenzialista) di Kant e di Marx, Kojève avrebbe riconfermato la sua concezione teologico-secolare della storia, che non poté che radicalizzarsi attraverso la *narrazione ideologica* della fine “universale e omogenea”, che Weil rigettò senza esitazioni.

Storia, teologia, politica e pensiero sistematico: queste saranno alcune delle parole chiave che contribuiranno a definire i problemi fondamentali del terzo e ultimo capitolo della presente ricerca. In questo quadro, seppur entrambi gli interpreti ben seppero riconoscere le nuove tendenze culturali che s’imponavano nel dibattito francese a cavallo degli anni Sessanta, i differenti epiloghi delle loro letture hegeliane avrebbero prodotto due teorie filosofico politiche rimaste agli antipodi: se Kojève, nel bene e nel male, sembrò giustificare di fatto vecchie e nuove forme di tirannide alla luce della fine della storia e della filosofia, Weil intese salvaguardare la funzione *critica* del pensiero filosofico attraverso la tematizzazione di un *dopo* Hegel *diverso* da Hegel. Del resto, era stata proprio la questione della violenza nel mondo a mostrare che la ricomprensione del pensiero hegeliano – non il suo rifiuto – sarebbe stata tanto più necessaria attraverso la rilettura di Aristotele, di Marx, di Kant e del secolo dei Lumi.

Una breve nota introduttiva, infine, sul metodo d’indagine qui adottato. Innanzitutto, ho confrontato i testi hegeliani oggetto d’interpretazione con le produzioni esegetiche di entrambi i filosofi. Si è trattato, infatti, non solo di ricostruire tematicamente e cronologicamente il pensiero di Kojève e di Weil, ma anche di indagare quanto più accuratamente possibile le principali teorie filosofiche che, soprattutto tra gli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta, avevano influenzato le due interpretazioni hegeliane messe a confronto. Va da sé che i contenuti dei seminari kojèveiani, a cui Weil aveva assistito, non hanno potuto che rappresentare un primo punto di partenza. In tal senso, apparirà chiaro anche come le rispettive formazioni giovanili di Kojève e di Weil avessero giocato un ruolo non secondario nei processi esegetici messi in atto. Lì dove possibile, le traduzioni italiane di Hegel, di Marx e di altre opere classiche qui adottate sono state confrontate con i rispettivi testi originali. Lo stesso metodo è stato applicato alle opere di Kojève e di Weil. Ho tradotto, invece, tutti i testi degli autori citati non ancora editi in lingua italiana. Per conferire una più ampia uniformità e una maggiore chiarezza al testo, ho tradotto in italiano anche le parti citate dalle opere critiche straniere.

Un’ultima avvertenza: come si specificherà nel corso della trattazione, la sigla «LF» indicata nell’Indice sta per E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris 1950, trad. it. di Livio Sichirollo, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1997.

CAPITOLO I

Eterodossie hegeliane

1.1 Fino a Parigi

Alexandre Kojève ed Eric Weil si conobbero a Parigi, con ogni probabilità nel corso del 1933. Ma i percorsi che li condussero in Francia, all'interno di una situazione storico-filosofica segnata dalla rinascita degli studi hegeliani, conservano origini teoriche e culturali differenti. Il primo, invero Aleksandr Kožëvnikov nato a Mosca nel 1902, fuggì dalla Russia subito dopo lo scoppio della rivoluzione d'ottobre, per raggiungere dapprima la Germania. Recepì la portata dei dibattiti sul pensiero di Kant ad Heidelberg, ascoltò le lezioni di Heinrich Rickert e conobbe Karl Jaspers, sotto la cui guida tenne la sua dissertazione di dottorato nel 1926 con un lavoro sul pensiero del teologo Vladimir Sergeevič Solov'ëv, il così detto «Hegel russo» – tesi che segnerà una tappa fondamentale del suo *iter* accademico e speculativo¹. Fu così che la mistica e la teologia, le commistioni tra platonismo e cristianesimo, l'interesse per il Buddismo e per le opere di Dostoevskij rappresentarono gli elementi basilari che andarono a costituire l'*humus* culturale di Kojève, tanto che egli non poté fare a meno di rimanere membro eminentemente spirituale di una vera e propria «nazione apocalittica», come già notò Jacob Taubes nel suo carteggio con Carl Schmitt².

Weil, tedesco di origine ebraica nato a Parchim in Meclemburgo nel 1904, si formerà invece tra Berlino e Amburgo, entrando in diretto contatto con il circuito intellettuale che si strinse attorno alla biblioteca di Aby Warburg e con colui che sarebbe diventato il suo maestro: Ernst Cassirer, con cui si

¹ Cfr. J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve Verlag, Berlin 1987, p. 69, trad. it. in *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di Elettra Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996, p. 76. Nipote del celebre pittore Vasilij Kandinskij, il giovane Kožëvnikov, passando dapprima per la Polonia, approdò a Berlino nell'estate del 1920 con l'amico George Witt e iniziò a seguire i corsi in filosofia ad Heidelberg già dal 1921. Sulla significatività del vissuto rivoluzionario, come della successiva fase di *terrore* che ne conseguì, si è soffermato particolarmente D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset & Fasquelle, Paris 1990, pp. 39-78. Per la formazione intellettuale di Kojève, come testimoniato dal suo originario *diario filosofico*, furono di fondamentale importanza anche quei "salotti" moscoviti in cui si sviluppò l'epilogo del risveglio filosofico russo, iniziato nell'Ottocento con il movimento degli slavofili, e che videro ospitare, agli inizi del Novecento, i membri della nuova borghesia russa. Cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 34-101. Sugli anni della sua formazione universitaria, tra Heidelberg e Berlino, cfr. sempre *ivi*, pp. 102-68. Per quanto riguarda la prima versione della tesi dottorale del giovane studente che, nel frattempo, germanizzò il cognome (per poi francesizzarlo) cfr. A. Koschewnikoff, *Die religiöse Philosophie Wladimir Solomjew's*, Dissertation, Berlin-Heidelberg, 1924-1925: una copia è depositata presso la biblioteca della Ruprecht-Karls Universität di Heidelberg.

² J. Taubes, *Ad Carl Schmitt*, cit., p. 76. Cfr. quindi M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 47. Sul legame tra Kojève e Schmitt tornerò tra non molto.

laureò nel 1928 con una tesi sul pensiero di Pietro Pomponazzi³. Interessi imprescindibili resteranno quelli per il Rinascimento italiano e per il pensiero aristotelico, di certo maturati in un ambiente storico e sociale caratterizzato da un «umanesimo borghese di stampo weimariano», come ben sottolineato da Giuseppe Bevilacqua⁴. Tuttavia, nonostante i diversi assunti filosofici di base, che si riveleranno essenziali per le rispettive letture hegeliane, Kojève così come Weil poterono assimilare la valenza dei dibattiti neokantiani che si andarono affermando in Germania agli inizi del Novecento, introiettandone soprattutto la nozione filosofica di “sistema”⁵.

Fu quindi nella capitale francese che i due finirono per incontrarsi, grazie a un importante amico comune che già nel '32 fu nominato direttore della sezione di Scienze Religiose dell'École Pratique des Hautes Études: il russo Alexandre Koyré. Se il connazionale Kojève, in realtà, ebbe modo di conoscerlo già nel '26 a Berlino, Weil, fuggito a Parigi agli albori del regime nazista, riuscì a entrarvi in contatto iniziando a frequentare assiduamente proprio gli ambienti accademici della Scuola⁶. Fatto sta che

³ Cfr. E. Weil, *Des Pietro Pomponazzi Lebre von dem Menschen und der Welt* (1928), dissertazione poi pubblicata con il titolo *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, n. 1-2, 1932, trad. fr. di G. Kirscher, J. Quillien e L. Bescond, *Eric Weil. La philosophie de Pietro Pomponazzi*, Vrin, Paris 1985, pp. 13-61.

⁴ Cfr. G. Bevilacqua, *In limine*, testo redatto al Seminario su Eric Weil che ebbe luogo nel novembre 1979 presso la Scuola Normale superiore di Pisa dapprima in «Annali» della Scuola, 1981, fasc. 4, poi in *Eric Weil. Questioni tedesche*, a cura di Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1982, p. 6. Weil si iscrisse all'università di Berlino nel 1922, per poi giungere ad Amburgo, studiando matematica, medicina e filosofia. Per una ricostruzione della vita e della formazione originaria dello studente, come dei rapporti con il maestro Cassirer, cfr. L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 13-18; Id., *Eric Weil e la sua opera, oggi*, in E. Weil, *Masse e individui storici*, trad. it. di M. V. Ferriolo, Feltrinelli, Milano 1980, poi Editori riuniti, Roma 2000, pp. 7-19; M. Perine, *Filosofia e Violência. Sentido e Intenção da Filosofia de Eric Weil*, Loyola, São Paulo 1987, cap. I; M. Filoni, *Eric Weil. Pensare il mondo. Filosofia Dialettica Realtà*, C.R.T., Pistoia 2000, pp. 143-47. Sull'importanza formativa che assunse la frequentazione della biblioteca Warburg cfr. invece M. Lejbowicz, *Eric Weil et l'histoire de l'astrologie: éléments d'un itinéraire*, in *Cahiers Eric Weil. L'avenir de la philosophie. Violence et langage. Huit études sur Eric Weil*, a cura di J. Quillien, Presses universitaires de Lille, Lille 1987, pp. 93-6. Fu così che Weil poté entrare in contatto con i maggiori esponenti della cultura tedesca degli anni Venti: cfr. quindi G. Bevilacqua, *In limine*, cit., pp. 6-7.

⁵ Sull'iter accademico di Kojève «fra neokantismo ed esistenzialismo», che si sviluppò tra i dibattiti epocali della scuola del Baden, cfr. in particolare M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 109-38; sui caratteri essenziali della diramazione marburghese del neokantismo, in cui invece s'iscrissero Cassirer e il suo giovane allievo, cfr. G. Bevilacqua, *Presentazione a Eric Weil. Questioni tedesche*, cit., p. 17. Del resto, già nel '33, Weil riuscì a pubblicare per la rivista «Kant Studien» una recensione sul Kant di Gerhard Krüger – *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* il titolo del libro, edito nel 1931. Qui Weil rintracciò tutte una serie di tematiche kantiane che, come vedremo in seguito, egli avrebbe poi sviluppato nel corso negli anni Sessanta, lì dove il punto di partenza restava uno: come aveva ben visto Krüger, per Kant «la filosofia è una questione che coinvolge il mondo dei viventi, non una questione di gabinetto»; essa pone come suo inizio la «Lebenserfahrung, esperienza vivente e vissuta, che dà la vita e che l'informa». Cfr. G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, Mohr 1931. La recensione di Weil fu ripresa e rivista nella prefazione alla trad. fr. di M. Régnier, *Critique et moral chez Kant*, Beauchesne, Paris 1961; cfr. quindi «Prefazione» a G. Krüger, *Critique et morale chez Kant*, in E. Weil, *Problèmes Kantiani* (1963, II ed. riveduta e ampliata 1970), trad. it. di Pasquale Venditti, QuattroVenti, Urbino 1980, pp. 185-90 (la parte qui citata è in *ivi*, p. 187).

⁶ Sul primo incontro tra i due russi – divenuti poi anche cognati – cfr. la testimonianza dell'amica comune Denyse Harari, che andò in onda sul programma radiofonico di Jean Daive, *Une vie, une oeuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire*, trasmesso da France-Culture, Bibliothèque National, Paris II novembre 1986. Il racconto è riportato anche in D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., p. 154; M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 16. Kojève, grazie all'appoggio di Koyré, riuscì a conquistarsi il titolo di *élève diplômé* dell'École nel '33, presentando una rielaborazione in francese della sua tesi di dottorato, diventata *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XIV, n. 6, 1934, pp. 534-54 e XV, 1935, nn. 1-2, pp. 110-52, trad. it. di Luana Salvarani, *La metafisica religiosa di Vladimir Solov'ev*, in *Alexandre Kojève. Sostituirsi a Dio. Saggio su Solov'ev*, cura e introduzione di Marco Filoni, Medusa, Milano 2009, pp. 21-92. E Weil, fuggito dalla Germania nazista nel corso dello stesso anno, ma prima dell'avvento effettivo del regime, sarebbe riuscito a guadagnarsi il medesimo diploma solo nel '38, con un lavoro su *Pic de La Mirandole et la critique de l'astrologie*, il cui direttore di ricerca fu ancora Koyré. Cfr. E. Weil, *Pic de La Mirandole et la critique de l'astrologie* (1938), ora nel medesimo volume francese che ha raccolto *La philosophie de Pietro Pomponazzi*, cit., pp. 65-177.

l'estrema generosità dell'amico permise ai due francesi d'adozione di scorgere in lui una solida e valida guida accademica, tanto da consacrarsi all'unisono come autentici «*esprit supérieurs*», i cui destini finirono per incrociarsi definitivamente. A ribattezzarli in quel modo, d'altra parte, fu Raymond Aron, anch'egli tra i protagonisti della cosiddetta *Hegel renaissance*⁷. Del resto, sarebbe stato proprio il nome di Hegel ad accomunare profondamente Koyré, Kojève e Weil: i tre, pertanto, iniziarono dapprima a collaborare per la rivista «*Recherches Philosophique*», che Koyré stesso contribuì a fondare e a rendere attiva dal 1934 fino al 1937 e i cui volumi rappresentano tuttora una preziosa testimonianza del dibattito filosofico e scientifico degli anni Trenta – per Weil costituirono, peraltro, «un elemento di continuità con l'ambiente di Cassirer»⁸. Ma se da un lato, circa vent'anni dopo, Weil avrebbe deciso di dedicare proprio a Koyré una delle sue opere più significative – la *Logique de la philosophie*⁹ – dall'altro il legame di quest'ultimo con Kojève si fece sempre più stretto già sul finire del '32, e non solo per ragioni puramente personali. Nello stesso anno, infatti, Koyré aveva iniziato un seminario sulla filosofia della religione di Hegel, ma, chiamato poco dopo al Cairo per incarichi di ricerca, scelse di affidare la prosecuzione di quelle lezioni al suo connazionale¹⁰. Fu così che presero vita i famosi seminari

Sull'itinerario franco-tedesco lungo il quale si svilupparono i due studi sul problema dell'astrologia rinascimentale cfr. M. Lejbowicz, *Eric Weil et l'histoire de l'astrologie: éléments d'un itinéraire*, cit., p. 94. Per quel che riguarda la datazione della partenza di Weil dalla Germania cfr. M. Palma, *Foto di Gruppo con servo e signora. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelveccchi, Roma 2017, p. 102, nota 15; H. J. Hennecke, *Von Pöchlarn nach Paris: Erich Weil in Deutschland von 1933. Wert und Würde der erzählenden Biographie*, in Y. Bizeul, *Gewalt, Moral, und Politik bei Eric Weil*, Lit, Hamburg 2006, pp. 19-44, 43. Sul periodo tedesco dell'allievo di Cassirer cfr. anche A. Deligne, *Eric Weil: Einführung in das Werk*, ivi, pp. 45-58; 46-9 e nota 7.

⁷ Cfr. R. Aron, *Mémoires* (1983), trad. it. di Oreste Del Buono, *Memorie. 50 anni di riflessione politica*, Mondadori, Milano 1984, p. 94; M. Filoni, *Kojève mon ami*, Aragno, Torino 2013, p. 64. C'è da ricordare che Weil conobbe Aron già in Germania, dal momento che quest'ultimo li aveva vissuti «dal 1930 al 1933» e aveva potuto assistere «al crollo della Repubblica di Weimar» al «successo di Hitler» e all'«inarrestabile ascesa del nazionalsocialismo». Cfr. *ibidem*; R. Aron, *Memorie. 50 anni di riflessione politica*, cit., pp. 100-101. Il legame tra i due autori è testimoniato anche da A. Clément, *A la mémoire d'Eric Weil (1904-1977)*, in «*Critique*», 33, n. 360 1977, pp. 554-57. Sempre nelle sue *Mémoires*, Aron rivelò: «Ho avuto la fortuna di aver per amici, nella mia giovinezza, tre uomini di cui non potevo nascondere neppure a me stesso la superiorità: Jean Paul Sartre, Eric Weil, Alexandre Kojève [...]. Eric Weil, il cui nome è conosciuto appena da qualche migliaio di persone, possedeva una cultura eccezionale, quasi senza falla. Polemizzai varie volte con lui sugli avvenimenti piuttosto che sulla filosofia. Quando, invece, le nostre conversazioni approdavano alla filosofia, avvertivo quasi fisicamente la presenza di una forza intellettuale superiore alla mia, la capacità di spingersi più lontano, in profondità, di metter a posto un sistema. Già a quel tempo conoscevo meglio di me i grandi filosofi». *Op. cit.*, pp. 752. Sul rapporto tra Aron e Weil cfr. anche R. Colquhoun, *Raymond Aron. The Philosopher in History*, vol. II, Sage Publications, London 1986, pp. 647-62.

⁸ L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, cit., p. 18. Le vicende editoriali della rivista, che si susseguirono fino allo scoppio della guerra, sono state ricostruite da G. Jarczyk, P. J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, pp. 127-36 e 245 nota 3, da cui si evince che Koyré, ancora nel 1939, aveva l'intenzione di riprendere la pubblicazione dei volumi: cfr. quindi G. Chivilò, *A. Kojève. Oltre la fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*, Mimesis, Milano 2012, pp. 12-3. Un'ampia documentazione sulla valenza di quei nuovi «laboratori hegeliani» è stata offerta da A. Bellantone, *Hegel in Francia: 1817-1941*, II vol., Rubbettino, Soveria Manelli 2006, pp. 509-657. Occorre ricordare che una prima disamina delle principali linee guida che orientarono gli studi delle «*Recherches Philosophique*» fu offerta da L. Lavelle, *La filosofia francese tra le due guerre*, trad. it. di Pia Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1949, pp. 136-41.

⁹ Si tenga presente che la *Logique* weiliana venne considerata da Jean Wahl come un'autentica «Fenomenologia dello Spirito 1950»: ne vedremo le ragioni. Cfr. intanto M. Palma, *Foto di Gruppo con servo e signora. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, cit., p. 103; E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris 1950, trad. it. di L. Sichirollo, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1997. D'ora in poi indicherò quest'opera con la sigla LF.

¹⁰ Avvenimento di cui Kojève parlò a Leo Strauss nel carteggio che i due intrapresero agli inizi degli anni Trenta: cfr. *L'epistolario fra Strauss e Kojève*, in *Sulla tirannide*, a cura di Victor Gourvetch e Michael S. Roth, ed. it. a cura di Gian Franco Frigo, trad. it. di Davide De Pretto, Adelphi, Milano 2010, in particolare pp. 248-256. Sul rapporto Kojève-Strauss tornerò a breve.

kojèveiani sulla *Phänomenologie des Geistes*, le cui linee teoriche portanti finirono per rappresentare, di fatto, una sintesi eccentrica e intricata degli sviluppi esegetici che, dalla fine degli anni Venti fino agli inizi degli anni Trenta, avevano caratterizzato la lettura francese del pensiero hegeliano. Ovviamente, a quelle lezioni, partecipò anche Eric Weil.

Già dal 1930, d'altra parte, Koyré si concentrò sullo studio di alcuni testi del filosofo tedesco, producendo così tre scritti che andarono a rappresentare, senza ombra di dubbio, un vero e proprio spartiacque storico-speculativo: si tratta del *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, relazione presentata al I Congresso hegeliano tenutosi all'Aja nell'aprile del '30, della *Nota sulla lingua e la terminologia hegeliane* del 1931 e di *Hegel a Jena*, testo cruciale uscito nel 1934¹¹; studi che finirono per mettere sul piatto questioni che sarebbero diventate capitali sia per Kojève sia per Weil. Lungi, dunque, dal volerne ripercorrere ancora una volta la disamina, sarà sufficiente metterne in risalto alcuni aspetti che ritorneranno in modo determinante nelle due interpretazioni hegeliane. Prima di tutto, bisogna dire che l'operazione koyreiana volle essere una reazione a quella precisa vulgata interpretativa che, passando per Dilthey e per Nohl, era approdata in Francia attraverso Rosca e Wahl, ponendo entusiasticamente l'accento sul recupero degli *Scritti teologici giovanili* del filosofo di Stoccarda¹². Sta di

¹¹ Cfr. rispettivamente A. Koyré, *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* (1930), dapprima pubblicato nelle *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses von 22 bis 25. April im Haag*, Mohr, Tübingen 1931 e poi raccolto nelle *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961, riedito per Gallimard, Paris 1972, trad. it. di Roberto Salvadori, *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, in *Interpretazioni hegeliane*, La nuova Italia, Firenze 1980, pp. 3-27; Id., *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, dapprima in «Revue philosophique», n. 11-12, 1931, e apparso in occasione del centenario hegeliano; poi in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961, riedito per Gallimard, Paris 1971, trad. it. di Roberto Salvadori, *Nota sulla lingua e la terminologia hegeliane*, in *op. cit.*, pp. 29-53; Id., *Hegel à Jena*, dapprima in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» (1934), poi in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, cit., trad. it. di Roberto Salvadori, *Hegel a Jena*, in *op. cit.*, pp. 133-167. Si tenga presente che, dopo la redazione di questi articoli, Koyré non avrebbe più scritto su Hegel. Cfr. in merito J. Wahl, *Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France*, in «Hegel Studien», Beiheft 3, *Hegel-Tage. Royaumont 1964, Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Von H. G. Gadamer, pp. 15-26.

¹² La *Hegel renaissance* ebbe inizio agli albori degli anni Venti del Novecento, come ricordò Koyré nel suo *Rapporto*: cfr. A. Koyré, *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, cit., pp. 3-20. Ma si dovette aspettare Wahl affinché ci si accostasse al pensiero hegeliano «da un'angolazione completamente diversa». Cfr. *ivi*, p. 21, quindi J. Wahl, *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), trad. it. di Franco Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972. Il testo cruciale che permise a Wahl di porre in primo piano la figura della *coscienza infelice*, mostrata nel IV capitolo della *Phänomenologie des Geistes*, a dimostrare l'autentico spirito romantico, mistico e cristiano di Hegel, fu principalmente il *Leben Jesu* – riscoperto dall'originario lavoro di Wilhelm Dilthey, che nel 1905 fece pubblicare il suo *Die Jugendgeschichte Hegels*, in «Abh. Der Kgl. Preuss. Ak. Der Wissenschaften» Berlin 1905, poi in *Dilthey's Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Leipzig 1921. Si ricordi che i primi scritti giovanili hegeliani vennero editi nel 1907, grazie a Hermann Nohl – benché Koyré ne facesse risalire l'uscita a due anni prima. Cfr. A. Koyré, *Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia*, cit., p. 21. Non bisogna dimenticare neppure che, in quel contesto storico-filologico, a giocare un ruolo determinante furono anche le ricerche del fin troppo misconosciuto Dimitriu Rosca (non citato da Koyré) che nel 1928 aveva tradotto proprio il *Leben Jesu*, «corredandola di una significativa introduzione critica» sulla scorta del materiale fornito da Nohl e da P. Rocques (cfr. *ivi*, p. XIV). Quest'ultimo, nel 1912, aveva redatto il suo *Hegel, sa vie et ses oeuvres* – opera, questa volta, citata nel rapporto koyreiano in quanto «eccellente libro» e «[...] finora unica monografia francese dedicata a Hegel». Cfr. *ivi*, p. 13 nota 32; cfr. quindi la trad. it. di Nicola Vaccaro ed Edoardo Mirri, *Hegel. Scritti teologici giovanili*, Micromegas Guida editori, Napoli 1972, pp. 107-188. La *Vita di Gesù* fu redatta tra il 9 maggio e il 24 luglio del 1795 e sarebbe andata così a costituire l'«unica opera completa del periodo bernese». *Ivi*, p. 107.

Sulle origini teologiche e mistiche del pensiero hegeliano, cfr. almeno E. De Negri, *Teologia e storicismo, Introduzione a I principî di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenesse. Prefazione alla fenomenologia*, La nuova Italia, Firenze 1949, pp. VIV-XXXVII; G. della Volpe, *Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, in *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana*, Le Monnier, Firenze 1929. Tra i contributi più recenti che sono tornati a interrogarsi sulla problematicità della questione, anche in relazione alle origini del sistema, bisogna ricordare almeno S. Achella, *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, Editoriale scientifica, Napoli 2008. A dispetto di tutte le letture più canoniche del pensiero del giovane Hegel, qui l'autrice ha

fatto che quel comprovato tentativo di dimostrare l'estrema religiosità romantica di Hegel, addirittura assumibile come precursore di Kierkegaard ed erede testamentario di una precisa tradizione mistica, cristiana e teologico-trinitaria, appariva già nella sua più profonda inadeguatezza e unilateralità¹³. Fu proprio Koyré a metterlo in luce: se era innegabile, infatti, che Hegel si fosse affidato anche al modello teologico, *in primis* per riuscire a render conto della natura oggettiva della dialettica, ciò fu dovuto nondimeno alla sua «profonda irreligiosità», che anzi lo rese «ancora più idoneo ad approfittare delle lezioni concettuali della teologia»¹⁴. Il russo non avrebbe potuto essere più chiaro: quando si apprestò a recensire il testo di Wahl *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, secondo cui il filosofo tedesco si sarebbe ispirato principalmente a consolidati filoni della dottrina mistica, rispose: «È ben vero [...] che il ritmo del pensiero di Hegel imita e ricalca quello del pensiero mistico, il ritmo dell'esperienza di Lutero e delle visioni metafisiche di Boehme. Ma se fosse stato solo questo» aggiunse «allora il pensiero di Hegel [...] sarebbe stato ben misero»¹⁵.

Koyré aveva da ridire anche sull'altro fronte dell'esegesi, quello attraverso cui si faceva retroagire il pensiero *esistenziale* di Kierkegaard sullo Hegel giovane e frammentario, a volerne esaltare – in modo a dir poco sorprendente – la genuina e romantica anti-sistematicità: «Il fine che orientava la meditazione hegeliana», tuttavia, «era il sistema» – tagliò corto il russo – «indubbiamente fin dal 1800 tutta la sua opera era dominata dall'idea di sistema. Disconoscerlo, non significa forse commettere una ingiustizia verso il filosofo e misconoscere lo slancio più profondo e vigoroso del suo pensiero?»¹⁶. E infine, sempre su quella medesima linea, una chiosa che non poteva lasciar spazio ad alcun dubbio interpretativo: «Devo confessare che, malgrado il libro di Wahl, non credo molto alla disperazione

voluto mettere a riparo il filosofo tedesco «da una interpretazione della sua idea di religione esclusivamente in una dimensione teologico-dottrinarina, e rivelandone invece l'aspetto filosofico-politico e la sua vocazione a farsi strumento di comprensione del proprio tempo. Le forme rappresentative della religione e il rapporto che essa istituisce tra uomo e Dio costituiscono, infatti, secondo il giovane Hegel, schemi che tendono a riprodursi nel rapporto tra gli individui e lo Stato e, più in generale, tra i singoli e la comunità politica» (*ivi*, p. 9). A riguardo si veda anche R. Finelli, *Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio: A. Kojève e J. Lacan*, in «Consecutio Rerum», n. 7, IV, 2019, pp. 131-45. Seppur da un altro punto di vista, anche Finelli ha argomentato che «la fonte del pensiero di Hegel non è, come da molti pure autorevoli interpreti s'è voluto dire, teologica e mistica, bensì è profondamente *pratico-politica*: nel senso elevatissimo del termine, quale intento di realizzare il regno di Dio sulla terra, attraverso una rivoluzione culturale e morale che, oltre la Rivoluzione francese, attingesse senso appunto da un'antropologia priva di estremizzazioni e di polarità antitetiche» (*ivi*, p. 132).

¹³ Fu in quel modo, tuttavia, che s'innescò anche la celebre *Kierkegaard renaissance*, che finì chiaramente per legarsi con il risorgere degli studi hegeliani. Cfr. J. Wahl, *Hegel et Kierkegaard 1931*, dapprima in «Revue philosophique», 1931, n. 11-12, apparso anche questa volta in occasione del centenario hegeliano; trad. it. di Roberto Salvadori, *Hegel e Kierkegaard 1931*, in *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 55- 117. Il medesimo saggio venne riassunto per il III Congresso hegeliano internazionale che si tenne a Roma nell'aprile del 1933, dapprima in *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses von 19. Bis 23. April in Rom*, Tübingen 1934, poi pubblicato da Wahl come Appendice al cap. IV delle *Etudes kierkegaardienes*, Paris 1938 (II e III ed. 1949, 1967), pp. 159-171, trad. it. di Roberto Salvadori, *Hegel e Kierkegaard 1933*, in *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 119-32. Del resto, negli assunti fondamentali che ne derivarono, e *in primis* nella questione paradigmatica della *condition humaine*, si sarebbe riconosciuto di lì a poco tutto l'esistenzialismo francese.

¹⁴ Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 145, nota 48. Il romanticismo giovanile di Hegel, dunque, costituì solo un punto d'inizio. Si trattava, piuttosto, dello «sforzato di comprendere, l'*Anstrengung des Begriffs*: ecco l'intero Hegel, il filosofo meno mistico e meno religioso del suo tempo. Anche le *Theologische Jugendschriften* avrebbero dovuto chiamarsi piuttosto *Anti-theologische Jugendschriften*», e cioè *Scritti anti-teologici giovanili*. Cfr. *ivi*, p. 136, nota 17.

¹⁵ Cfr. A. Koyré, rec. a J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, in «Revue philosophique», 7-8, 1930, p. 136, trad. it. parziale di Roberto Salvadori, in *Introduzione a Interpretazioni hegeliane*, cit., p. XVII.

¹⁶ *Ibid.*

vissuta di Hegel». Ché il suo fu «un tragico pensato» e «non un tragico vissuto». Hegel, d'altro canto, sapeva «di aver bisogno di lotta, di opposizioni e di sofferenze per nutrire il movimento dello spirito», ma il tragico, «reale per l'uomo» non lo è «affatto per Dio. Per Dio – come per Hegel – la tragedia è già superata»¹⁷. In sostanza, per Koyré, quella situazione *tragica e paradossale* dell'esistenza umana – perennemente dilacerata tra finitezza e infinità – era stata già definitivamente superata dalla filosofia hegeliana stessa. O, almeno, tale ne sarebbe stata la vera pretesa di fondo¹⁸.

Koyré tornò a ribadirlo sia nel suo secondo scritto hegeliano del '31 – in cui pose l'accento sulla funzione essenziale della *Sprache* in quanto esserci *temporale* dello spirito intrinsecamente dialettico – sia nel suo saggio decisivo del '34, *Hegel a Jena*: come si vedrà, lo studio che avrebbe definitivamente spianato la strada al metodo interpretativo kojèveiano poneva le basi della famosa tesi sulla *fin dell'histoire* hegeliana. Occorre, dunque, soffermarvisi più attentamente.

Per prima cosa, Koyré volle esplicitare ancor meglio il suo approccio esegetico, ritornando a far luce sulle implicazioni storico-filosofiche che avevano segnato i caratteri della *Hegel renaissance*: se, infatti, dopo la riscoperta degli *Scritti teologici giovanili* vi era stata una vera e propria «infatuazione» per il giovane Hegel, ciò avrebbe nondimeno comportato il rischio di misconoscere lo Hegel della *Logica*, quello prettamente speculativo¹⁹. Ma vi era pure un'altra ragione per la quale Koyré fu spinto a ritenere addirittura «pericoloso porre gli *Scritti giovanili* alla base dell'ermeneutica hegeliana»; ché tra il *Systemfragment* francofortese del 1800 e la *Fenomenologia* del 1807 si collocava «tutta la produzione di Hegel a Jena: i corsi e gli articoli di un periodo di lavoro intellettuale» che l'esegeta definì senza esitazioni «particolarmente intenso e fecondo», «indubbiamente definitivo per la sua formazione» nonché «più importante di quelli di Berna o Francoforte»²⁰. A partire da tale premessa, quindi, Koyré si accinse a rivalutare interamente la *Jenenser Logik*, laboratorio fondamentale che avrebbe consentito a Hegel di dar conto in modo esaustivo della natura del movimento dialettico e della negatività *determinata* del reale. Se dunque Hegel, già a Francoforte, aveva scorto l'Assoluto come dimensione operativa del «legame del legame e del non legame», furono solo le successive rielaborazioni jenesi a consentirgli di approdare alla formulazione logica che sanciva «l'identità dell'identità e della non identità» – di cui avrebbe mostrato le implicazioni fondamentali proprio nella matura *Scienza della logica*²¹. Tale risultato,

¹⁷ Cfr. *ibid.* il recensore arrivò a mettere in discussione la legittimità stessa delle intenzioni fondamentali di Wahl, operando un radicale ribaltamento di prospettiva: «Un Hegel più umano; ma occorre a ogni costo umanizzare Hegel? La sua grandezza risiede proprio nella sua inumana freddezza. Non nel fatto di aver chiamato “amore” quel che in seguito avrebbe chiamato “nozione”, ma, al contrario, nell'aver finito col chiamare “nozione” quel che aveva cominciato col chiamare “amore”». *Ivi*, pp. XVII-III.

¹⁸ Al contrario, il paradosso tipicamente kierkegaardiano nutre la *vita* della coscienza religiosa: secondo tale prospettiva *anti-dialettica*, infatti, non può esserci mediazione logica definitiva tra finitezza e infinità, poste in un rapporto perennemente *eterogeneo*. Per Kierkegaard, è la *personalità* stessa che continuerà ad opporsi costantemente a quella simile pretesa. Cfr. J. Wahl, *Hegel et Kierkegaard 1931*, cit., pp. 59-60.

¹⁹ Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 136.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 137.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 146. Hegel, cinque anni dopo aver scritto il *Leben Jesu* – precisamente il 14 settembre del 1800 – redasse a Francoforte ciò che a noi è pervenuto tramite Nohl con il titolo di “Frammento di sistema”, anche detto “Frammento

dunque, era stato raggiunto anche in virtù delle critiche originarie rivolte ai sistemi di Fichte e di Schelling; e se quest'ultimi avevano individuato «il valore positivo del negativo» – commenta Koyré – «il ruolo della negazione, del *no* in quanto opposto al *sì* (del *no* in virtù del quale il *sì* che lo supera acquista il proprio senso affermativo e positivo)»; se i due filosofi avevano compreso che «l'unità reale, vivente, “organica” della vita e dello spirito, non consiste nell'astrazione, ma nell'unificazione del molteplice», cionondimeno entrambi non seppero «collocare il *no* al suo vero posto: cioè nell'Assoluto positivo medesimo». Non a caso l'Assoluto fichtiano «sopprime il *no*», mentre quello schellinghiano «lo ignora»: ne risultarono, di conseguenza, ancora due Assoluti *separati*, «trascendenti all'essere e alla ragione: immobili e incoscienti»²². In tal senso, l'opera hegeliana non poteva far altro che prepararsi a riconciliare una volta per tutte la scissione fra l'uno e il molteplice, fra l'infinito e il finito, collocando così «nell'eternità il tempo, il movimento, l'*irrequietezza*» che Hegel considerò «l'essenza stessa del reale»²³.

Ed è così che i riconosciuti assunti teologici di fondo, che non cessarono di operare agli albori del sistema, avrebbero dovuto, per lo Hegel di Koyré, esser superati altrettanto dialetticamente. In altri termini, si trattava ancora una volta di riconciliare il *tempo* con l'*eternità*, dissolvere definitivamente quel paradosso esistenziale che sarebbe riapparso, di contro, proprio in Kierkegaard: bisognava, altresì, riunificare effettivamente la sfera della soggettività con quella dell'oggettività. D'altra parte, Koyré mostrava come la *Phänomenologie des Geistes* avesse sviluppato esaustivamente un altro concetto portante individuato a Jena, quello che pareva affermare: «*Geist ist Zeit*», Spirito è Tempo²⁴. Se da un lato si poté sancire in tal modo la radicale temporalità dello Spirito – che nella vera accezione hegeliana più nulla avrebbe avuto a che vedere con una dimensione astratta e trascendente dell'esistenza – dall'altro Koyré dovette necessariamente recuperare alcuni elementi già fatti emergere dalla lettura teologico-esistenziale di Wahl:

sistematico». Lì sostenne: «Io dovrei allora dire che la vita è l'unione dell'unione e della non-unione: e così ogni espressione è il prodotto della riflessione». G. W. F. Hegel, *Systemfragment*, Frankfurt 1800, trad. it. di Enrico De Negri, *op. cit.*, p. 30. Una volta attraversato il periodo jenese, Hegel sarebbe tornato a ribadire nel *libro I* della *Wissenschaft der Logik*: «L'analisi del cominciamento dunque, questi opposti, l'essere e il non essere, sono immediatamente uniti. Vale a dire che il cominciamento è la loro unità indifferente, indistinta. L'analisi del cominciamento ci darebbe quindi il concetto dell'unità dell'essere col non essere, – o in forma riflessa, il concetto dell'unità dell'esser differente e del non essere differente – oppur quello dell'identità dell'identità colla non identità. Questo concetto si potrebbe riguardare come la prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell'Assoluto». G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I ed. 1812, II ed. 1831, trad. it. di Arturo Moni, revisione e nota introduttiva di Claudio Cesa, Laterza, Bari 1968, p. 60. I *libri II-III* furono pubblicati per la prima volta, invece, tra il 1813 e il 1816. Koyré, così, intese mostrare il rapporto eminentemente dialettico e unitario che sarebbe sussistito tra gli scritti del periodo francofortese e quelli della fase jenese – da cui la produzione apicale della *Phänomenologie*. Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 140.

²² Cfr. *ivi*, p. 146. Qui Koyré non poteva che far riferimento allo scritto jenese sulla *Differenz* dei sistemi filosofici di Fichte e di Schelling, datato 1801: cfr. la trad. it. di Enrico De Negri, *op. cit.*, pp. 42-53.

²³ Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 146.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 159. L'autore lo aveva già ribadito a margine nella sua *Nota sulla lingua e la terminologia hegeliana*: «All'epoca di Jena, Hegel aveva scritto: *Geist ist Zeit*». Ciononostante, quella frase – abbozzata nel quaderno che comprende i corsi universitari del 1803-4 sulla *Filosofia della natura* – era stata già ricostruita da Johannes Hoffmeister come *Geist ist in der Zeit*. Si stabilì, così, una differenza sostanziale fra le due interpretazioni filologiche che sarebbe risultata determinante per gli esiti della recezione koyreiana. Cfr. A. Koyré, *Nota sulla lingua e la terminologia hegeliana*, cit., p. 50; Id., *Hegel a Jena*, cit., p. 159.

L'irrequietezza dell'essere [...] sembra esser stata la più profonda intuizione metafisica di Hegel [...]. L'essere è inquieto, cioè non riposa in se stesso, non è se stesso; esso è altro da sé, insoddisfatto di sé; o meglio: l'essere non riposa in se stesso, ma si sfugge e si rinnega, per divenire altro da sé e, quindi, realizzarsi nella e attraverso la negazione di sé. Abbiamo detto altrove, e approfittiamo per ripeterlo, che questa intuizione ci sembra essere essenzialmente quella dell'uomo, ed anche essenzialmente quella del tempo²⁵.

Irrequietezza di un essere radicalmente segnato dalla negatività, perché essenzialmente inscritto nella temporalità: si stava parlando, evidentemente, del fatto dell'*esistenza* umana – quella che sarebbe stata proprio la *Phänomenologie* a rivelare nella sua struttura dialettica fondamentale. È solo l'individuo storico, infatti, che può negare attivamente l'esser dato e progredire nel tempo verso la riconciliazione concreta con l'Altro da sé. In questa prospettiva, quindi, non stupisce affatto che quell'impiego irreligioso della lezione teologico-cristiana abbia finito per mostrare la «duplice origine» della filosofia hegeliana stessa, da cui sarebbe derivato il suo presunto «costante dualismo»²⁶. Koyré spiegava: «Mentre infatti la dialettica teologica è una dialettica dell'intemporale, quella storica è una dialettica del tempo» e se la prima comporta «il primato del passato, poiché nel *nunc aeternitatis* tutto è già realizzato», la seconda implica «il primato del futuro, giacché nel *nunc* storico il presente ha senso solo in relazione al futuro che essa proietta dinanzi a sé, preannuncia e realizzerà sopprimendolo»²⁷. In sostanza, per Koyré, l'autore della *Phänomenologie des Geistes* aveva ricompreso, di fatto, un dualismo essenziale, laddove solo la realtà dell'esistenza finita sarebbe stata in grado di estrinsecarsi effettivamente come procedere storico-dialettico, in quanto dimensione concreta della drammatica condizione umana: il motore di tale movimento universale, costantemente in atto, si confermava quel senso di profonda *insoddisfazione* che ancora non cessava di attanagliare gli individui storici e particolari.

1.2 Tra teologia, fenomenologia ed esistenza

Se era vero, del resto, che il giovane Hegel si sia avvalso dei dettami concettuali della teologia, così si spiega definitivamente perché la «categoria principale della coscienza “storica” non» sia «il ricordo, ma l'attesa, l'annuncio, la promessa», ciò che può assicurare la *proiezione* continua di se stessi verso un

²⁵ *Ivi*, pp. 146-7, nota 53. Koyré, allora, ammise: «È possibilissimo, ed anche molto probabile, che le meditazioni sui temi paracelsiani e boehmiani aiutò Hegel a prendere coscienza del ruolo della negazione, del *No*, rimandando così alle «profondissime considerazioni di J. Wahl». *Ivi*, p. 146, nota 52. Tuttavia, come ha colto Michael Roth: «Laddove lo Hegel di Wahl, in ultima analisi, cerca la riconciliazione nella promessa della mediazione divina tra soggetto e oggetto, lo Hegel di Koyré si volge alla Ragione, alla ricerca della coerenza, di cui si avverte la dolorosa assenza nella vita degli individui o delle comunità. Quando lo Hegel di Koyré si volge alla Ragione, egli guarda all'umanità, alla storia. Se l'interpretazione di Wahl è esistenziale e teologica, quella di Koyré è storica e antropologica. Per Wahl, la storia del progresso è scritta nel linguaggio dell'eternità; per Koyré questa storia può farsi sensata solo se viene compresa nel discorso degli uomini – temporali e storici». M. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press (Ithaca and London), New York 1988, pp. 6-7.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 145, nota 48.

²⁷ *Ibid.*

avvenire di speranza e di soddisfazione non ancora raggiunte, ma pur sempre raggiungibili²⁸. Tant'è che «il primo esempio di tale coscienza» era «quello di Abramo analizzato da Hegel nei suoi *Scritti teologici*», elemento che già Wahl aveva ritrovato, non a caso, in Kierkegaard²⁹. Tuttavia, il conseguente paradosso esistenziale che ne sarebbe derivato, per Hegel, avrebbe dovuto già risolversi una volta per tutte: occorre appodare all'inveramento dell'eternità *nel* tempo storico e alla realizzazione di quell'Assoluto che, ad ogni modo, avrebbe finito ancora per mostrarsi «immobile quanto il suo essere». L'Assoluto, in via definitiva, non poteva che rimanere «compromesso, o, se si preferisce, sintesi della storia e della teologia, movimento eterno, eternamente compiuto. Idea la cui derivazione boehmiana ci sembra incontestabile, e che, in Boehme, è il risultato d'un analogo compromesso»³⁰. Sembra evidente, pertanto, che solo una volta messa così in discussione la struttura del “tempo” hegeliano, Koyré abbia voluto avvalersi anche del pensiero di Husserl e di quello di Heidegger. Rispetto al primo, il russo non ebbe esitazioni, ché attraverso la *Jenenser Philosophie* – la strada «che dal *Systemfragment* francofortese conduce alla *Fenomenologia dello spirito*» – si sarebbe potuta rinvenire la «tecnica della “presa di coscienza”», che avrebbe costituito «il motore dialettico della *Fenomenologia*»³¹. Quest'ultima, che ha da fare i conti con una realtà prettamente umana, sarebbe quindi riuscita a render ragione del «dualismo dei procedimenti di pensiero», ulteriore conseguenza di un «metodo d'analisi fenomenologica» che approderà alla «soppressione – come di un'inutile impalcatura – di queste analisi, che pure sottendono la costruzione»³². D'altro canto, in riferimento al termine “fenomenologico” tematizzato nel suo saggio edito nel '34, Koyré non lasciò spazio ad alcun dubbio: «Usiamo questo termine nel significato conferitogli da Husserl. Infatti – cosa stranissima e inopinata – il metodo di Hegel è innanzi tutto fenomenologico. La *Fenomenologia dello spirito* è una fenomenologia, nonché un'antropologia filosofica»³³. Quella che avrebbe rappresentato l'opera apicale di Hegel si rivelava, così, portatrice di un'antropologia – logica conseguenza di quella precedente elaborazione che era sembrata sancire «*Geist ist Zeit*» e che condusse Koyré ad affermare senza mezzi termini:

È chiaro che la “dialettica” hegeliana è una fenomenologia. E ancora una volta è bastato a Hegel rendersi conto di quel che effettivamente faceva per concepire l'idea della *Fenomenologia dello spirito*, che, almeno nelle sue parti migliori, non è altro che una descrizione visionaria della realtà spirituale, un'analisi delle strutture

²⁸ Cfr. *ibid.*

²⁹ Cfr. *ibid.*; G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, *op. cit.*, pp. 355-58. Nella versione del '31 di *Hegel e Kierkegaard*, Wahl aveva scritto: «In *Timore e tremore*, Kierkegaard fa un altro passo: l'individuo appare nella religione come superiore al generale. Abramo che sacrifica il figlio si è innalzato al di sopra delle leggi morali e generali per obbedire al proprio sentimento religioso. Il pensiero non è più in grado di seguirlo. Abramo sta con Dio in un rapporto assolutamente privato. Giacché parlare significa manifestare il generale, egli mantiene il silenzio». J. Wahl, *Hegel e Kierkegaard 1931*, *cit.*, p. 78.

³⁰ Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, p. 147, nota 54.

³¹ *Ivi*, p. 137.

³² *Ivi*, p. 138.

³³ *Ivi*, p. 138, nota 24.

essenziali dello spirito *umano*, della costituzione – nel e attraverso il pensiero e l'attività dell'*uomo* – del mondo umano in cui egli vive³⁴.

In *Hegel a Jena*, pertanto, Koyré pose fortemente l'accento sui paragrafi 258 e 259 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, i cui contenuti avrebbero rappresentato gli esiti naturali di precise istanze originarie: «Il tempo, unità negativa dell'esteriorità» scriveva lo Hegel ormai maturo «è alcunché di semplicemente astratto e ideale. – Il tempo è l'essere che, mentre è, *non è*, e mentre *non è*, è»³⁵; Koyré ne concluse che il tempo concreto sarebbe andato a costituire un'autentica «realtà spirituale», intrinsecamente dialettica e fautrice di «arricchimento, vita, vittoria». È esso stesso a farsi «spirito e concetto»³⁶. Uno degli aspetti decisivi della filosofia di Hegel, dunque, sarebbe stato quello di aver posto il «carattere dialettico del tempo», tantoché essa «sembra proprio che [...] sia stata, nelle sue intuizioni più profonde, una filosofia del tempo, e quindi dell'uomo»³⁷. Se in effetti l'impellenza fondamentale del filosofo di Stoccarda era stata quella di mostrare la realtà di un «tempo *umano*», il «tempo dell'uomo»³⁸, allora si doveva pur sempre dar conto della conseguente dimensione dell'avvenire che quella stessa struttura temporale implicava. L'esegeta riusciva a trovare conferma di tutto ciò prendendo ancora una volta in esame quei due paragrafi dell'*Enciclopedia*, ma questa volta facendovi palesemente giocare il filtro recettivo heideggeriano:

Le dimensioni del tempo, il *presente*, il *futuro* e il *passato*, sono il *divenire* come tale dell'esteriorità [...]. Lo sparire immediato di queste differenze nella *individualità* è il *presente*, come ora [*questo istante, als Jetzt*]. Il quale *ora*, essendo, come l'individualità, insieme *esclusivo* e affatto *continuo* negli altri momenti, non è altro che questo trapasso del suo essere in niente e del niente nel suo essere. Il presente *finito* è l'*istante* [...] l'unità concreta, e quindi come ciò che è affermativo³⁹.

³⁴ *Ivi*, p. 159. E a margine, Koyré ribadì: «Insistiamo sul termine *umano*, perché, ancora una volta, correttamente intesa, la *Fenomenologia dello spirito* è un'*antropologia*». *Ivi*, p. 159, nota 95. Le considerazioni di Finelli possono ben chiarire la questione: «La dialettica hegeliana, ben diversamente da quella antica, è infatti *catastrofe esistenziale del finito* e conclusione della cattiva infinità dei rovesciamenti nel radicamento del proprio Sé attraverso il riconoscimento dell'Altro. È, nella prima teorizzazione della sua genesi, dialettica non logico-ontologica ma *drammatico-antropologica* [...]. Essa è costituita da un processo in tre fasi che si struttura: a) nel riconoscimento fallace di un finito in una identità iniziale, espulsiva dell'altro e paurosa della vita; b) nella perdita di tale identità attraverso l'invasività dell'altro e il togliimento del proprio confine/limite protettivo; c) nell'interiorizzazione, ora positiva, dell'altro come costitutivo del proprio Sé. Tale processualità è il contenuto della nuova, originale e immanente definizione di ciò che per Hegel è Spirito, *Geist*; processualità *immanente* di contro ad ogni definizione *trascendente* e tradizionale della spiritualità. Ed appunto tale definizione di *Geist* costituisce il canone, l'impianto categoriale, che guida il procedere del pensiero hegeliano dai manoscritti giovanili fino al suo costituirsi a sistema, attraverso il passaggio, non vale sottolineare quanto fondamentale, dell'argomentazione *drammatico-antropologica* all'argomentazione *logico-ontologica*». R. Finelli, *op. cit.*, p. 133.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, trad. it. di Benedetto Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Bari 2009, p. 233, § 258. Cfr. quindi A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 148.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 156.

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 148.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 157.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 235, § 259. Cfr. quindi A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 148.

Tra le righe dei relativi sviluppi esegetici si nascondevano sin troppo chiaramente alcuni dei principali assunti di *Sein und Zeit*, opera redatta sette anni prima e che ispirò l'accostamento koyreiano della proliferazione degli *ora* puntuali alla nozione heideggeriana di “estasi”⁴⁰. Koyré ne dava conferma in una nota, in cui precisava: «l'uso del termine *Aussersichsein* – l'esser fuori di sé di quelle «differenze *estrinseche*, cioè esterne a se stesse» quali il passato, il presente e il futuro, «differisce solo per la forma tedesca da quello di “estasi” reso celebre da una recente teoria» – evidentemente, quella elaborata da Martin Heidegger⁴¹. Essenziale finitudine degli individui, immersi nella dimensione della concreta negatività storico-spirituale, che l'antropologia filosofica della *Fenomenologia* sarebbe riuscita a disvelare come procedere dialettico-progressivo dell'esistenza umana diretta verso la riconquista consapevole dell'eternità, della presenza e della soddisfazione totale, dapprima soltanto agognate e proiettate al di là di loro stessi: ecco gli elementi fondamentali che sarebbero scaturiti da quella “sconvolgente” interpretazione, che avrebbe di certo alimentato un dibattito critico senza precedenti. E con cui, di fatto, Kojève avrebbe voluto fare i conti fino in fondo. Rimaneva, ad ogni modo, un problema: se infatti «l'ora hegeliano, nonostante sia istantaneo e non implichi alcuno spessore, è un istante *diretto* [...] verso il futuro»⁴², come si spiegava l'identità *finale* della Storia e della Logica, ossia ciò che restava pur sempre la «peculiarità del sistema hegeliano»⁴³?

Si introduceva così un altro elemento di discussione: la *circolarità* del sistema medesimo, garanzia basilare del *ritorno* dello Spirito in se stesso. Koyré si riferiva principalmente al rapporto essenziale tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica*: il circolo sistematico che egli si accingeva a descrivere, tematizzando l'identità fra storicità e logicità del reale, sarebbe potuto sorgere in virtù degli approdi teorici complementari di quelle sole due opere⁴⁴. Ed è così che il *Sapere Assoluto* – titolo dell'VIII capitolo della *Fenomenologia* – poté affermare finalmente la ri-conciliazione *concreta e definitiva* fra il soggetto e l'oggetto, fra il tempo e l'eternità, fino a mostrare che il «movimento puro di tale

⁴⁰ Si veda in merito M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 36, 46. Per Vegetti, Koyré avrebbe tentato «di fare reagire la categoria dell'esser-fuori-di-sé sul modello del tempo proposto da Heidegger, in modo da ridurre l'*Aufhebung* al movimento fluido delle estasi che fonda l'unità di logica e storia» (*ivi*, p. 36). Non è un caso che il russo, nel corso dei suoi studi hegeliani, traduca il verbo *aufheben* ora con il termine francese *surmonter*, ora con quello di *supprimer*: una scelta dovuta alla supposizione di un effettivo rapporto *te(le)ologico* tra il procedere prettamente storico e il compimento *finale* dell'eternità. Cfr. a riguardo C. Melica, *Koyré e l'aufheben hegeliano*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di Carlo Vinti, Edizioni scientifiche italiane – Università degli Studi di Perugia, Napoli 1994, pp. 399-406. Cfr. quindi M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, trad. it. di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 395. L'operazione illecita dell'interprete, però, fu subito evidente: Heidegger, infatti, aveva affermato che: «Se v'è un luogo nel quale è un controsenso scorgere un qualche avviso della problematica di *Essere e tempo*, quello è il pensiero hegeliano. Difatti la tesi: *l'essenza dell'essere è il tempo* – è proprio il contrario di ciò che Hegel ha cercato di dimostrare in tutta la sua filosofia». M. Heidegger, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, seminario del 1930-31, trad. it. di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 1988, p. 208.

⁴¹ Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, p. 148, nota 61. Lungo il corso del suo scritto Koyré faceva più volte riferimento al pensiero heideggeriano: cfr. in particolare *ivi*, p. 159, nota 93, in cui l'autore confessava che «sarebbe stato interessante confrontare l'analisi del tempo di Bergson», un raffronto che al pari di quello «fra le rispettive analisi di Hegel e di Heidegger non può esser fatto in questa sede».

⁴² *Ivi*, p. 157.

⁴³ *Ivi*, p. 158.

⁴⁴ Koyré lo aveva già fatto intendere nella sua *Nota sulla lingua e la terminologia hegeliane*. Cfr. in particolare *op. cit.*, p. 31, nota 9.

esteriorizzazione [*Entäußerung*], considerato nel contenuto, costituisce la *necessità* [*Notwendigkeit*] del contenuto stesso»⁴⁵. A tale livello, ciò implicava che «da differenza abbandonata a se stessa» – precisamente «il tempo senza quiete e senza tregua» – crolla «entro se stessa: il tempo è allora la quiete oggettiva dell'*estensione*, e questa è l'autouguaglianza pura, è l'Io». In altri termini, «l'Io non è semplicemente il Sé, ma è l'*autouguaglianza del Sé*, e tale uguaglianza è l'unità perfetta e immediata con se stesso, vale a dire *questo* soggetto è altrettanto *la sostanza* [*dies Subjekt ist ebensosehr die Substanz*]»⁴⁶. Per Koyré, quindi, ne sarebbe conseguito un vero e proprio *arresto* del «movimento incessante della dialettica temporale», a sopprimere «l'inquieta tensione dell'istante»: il tempo «si “conclude”, si compie e, compendosi, è naturale che cada interamente nel passato», nel ricordo riappropriante e rammemorante dell'esperienza svolta dalla coscienza⁴⁷. Tutto ciò, d'altra parte, poteva risultare soltanto dal fatto che il tempo hegeliano «non è né “immagine mobile di un'eternità immobile”, né mezzo omogeneo, né numero del movimento», ma si rivela un «Kronos divoratore dei suoi prodotti [...] principio della creazione e del nuovo», il «solo eterno, in quanto spirito, ed il solo reale, in quanto essenzialmente presente»; un presente che quindi si fa definitivamente «vittorioso su quel passato che ingloba e rende *presente*: ancora una volta questo tempo non è quello delle formule e degli orologi, ma il tempo storico, essenzialmente umano». Del resto, sarebbe stato lo stesso Hegel a dirci che «siamo *noi* a proiettarci nel futuro, negando il nostro presente e facendone un passato [...]. È in *noi*, nella *nostra* vita, che si realizza il *presente* dello spirito [...]. Solo perché l'uomo è essenzialmente negatore, è possibile la dialettica della storia, anzi la storia stessa. È perché l'uomo dice di *no* al suo ora – o a se stesso – che ha un futuro»⁴⁸. Ed è così che si giungerebbe alla *fine* di questo stesso tempo prettamente umano, dal momento che il circolo logico-concreto si compirebbe una volta per tutte e l'avvenire, di conseguenza, finirebbe per non esser più realmente tale. Lo Spirito assoluto, che ha permesso alla *Wissenschaft* di portare alla luce la struttura sostanziale e necessaria del divenire umano, si realizza compiutamente nella realtà storica concreta, sancendone l'identità definitiva: un risultato che per Koyré, evidentemente, discendeva da quel compromesso di boehmiana memoria tra storia e teologia da cui Hegel era stato pur sempre ispirato. Insomma, il sistema sembrava pervenire, effettivamente, al compimento del tempo

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807, trad. it. di Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2009, p. 644.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 642-43.

⁴⁷ Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 158. Ovviamente, l'esegeta richiamava la funzione essenziale della *Erinnerung* anche nella *Nota sulla lingua e la terminologia hegeliane*. Si veda nello specifico *op. cit.*, pp. 43-6.

⁴⁸ Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 165. E sempre in virtù del paragrafo 258 dell'*Enciclopedia*, l'interprete poteva allora concludere: «Anche l'uomo, infatti, è uno strano essere che “è quel che non è e non è quel che è”; che si rinnega in ciò che è a vantaggio di ciò che non è, o non è ancora; che rinnega il presente da cui parte cercando di realizzarsi nel futuro, e vive per il futuro trovandovi – o, almeno, cercandovi – la propria “verità”; che esiste solo in questa perpetua trasformazione del futuro nell'ora, e cessa di essere il giorno in cui non c'è più futuro, niente è più avvenire, tutto è già avvenuto o già “compiuto”». *Ivi*, p. 157.

concreto, alla *fin de l'histoire*: esiti che, come è noto, ebbero più a che fare con l'esegesi stessa di Koyré che con l'autenticità del pensiero hegeliano nel suo complesso⁴⁹.

Tuttavia l'interprete, una volta intuiti tali possibili risultati paradossali, non si volle spingere più avanti; si limitò piuttosto a constatare che se «il tempo è dialettico e si costruisce *a partire dal futuro*, esso – checché dica Hegel – è eternamente incompiuto. O meglio, il presente stesso – che è già futuro – è alcunché di inafferrabile»⁵⁰. In buona sostanza, nella prospettiva di Koyré, la pretesa di inverare la mediazione totale tra finito e infinito si era rivelata illegittima, la riconciliazione fra i due estremi restava effettivamente irrealizzabile. Una filosofia della storia, infatti, era possibile con Hegel, ma nello stesso tempo «il carattere temporale della dialettica la rende impossibile dal momento che, lo si voglia o meno, la filosofia della storia ne costituisce un arresto. Non si può prevedere il futuro, e la dialettica hegeliana non ce lo consente, poiché la dialettica, espressione del ruolo creativo della negazione, ne esprime insieme la libertà»⁵¹. In via definitiva «la sintesi è imprevedibile: è impossibile costruirla; si può solo analizzarla», tanto più per il fatto che «la filosofia hegeliana, il “sistema”, sarebbero possibili solo se la storia fosse terminata, se non ci fosse più futuro, se il tempo potesse fermarsi»⁵². E aggiungeva l'autore: «Può darsi che Hegel l'abbia creduto. Può anche darsi», esitava in conclusione, «che abbia creduto che fosse non solo la condizione essenziale del sistema – solo sul far del crepuscolo la nottola di Minerva inizia il suo volo – ma anche che fosse *già* realizzata, che la storia fosse effettivamente terminata e che proprio per questo egli potesse – avesse potuto – suggellarla»⁵³.

Per Koyré, in ultima analisi, Hegel avrebbe pensato davvero di esser pervenuto definitivamente alla compenetrazione di tempo ed eternità nell'Essere, ormai in quiete e a quel punto solo da contemplare; avrebbe preteso, pertanto, che quelle figure mostrate nel loro sviluppo dialettico, all'interno della *Fenomenologia*, non restassero figure [*Gestalten*] di essenzialità da (ri)comprendersi sul piano speculativo – quello chiarito dalla *Scienza della logica* e pur sempre *a partire* dal movimento continuo e contraddittorio del reale – ma configurazioni che avrebbero testimoniato, in concreto, l'assimilazione *definitiva* della realtà da parte del Pensiero. Da qui la conseguente fine del tempo storico, negazione finale della negatività concreta, e la rivelazione della verità eterna nel Sapere assoluto⁵⁴. Si tenga sin da ora presente

⁴⁹ Sono note anche le diverse critiche che vennero mosse all'interpretazione koyreiana. Per ora, basterà ricordare ciò che scrive Matteo Vegetti, sintetizzando la problematica fondamentale: in effetti Koyré tentò di sovrapporre «il modello storico-fenomenologico a quello logico-categoriale», utilizzando «il primo per interpretare il secondo. In realtà, non da ogni attimo scaturisce l'eternità, ma da quello appreso nel concetto, sul piano della *Darstellung* filosofica, che si svolge intemporalmente. Solo l'ora concettuale è eterno, perché solo nel pensiero filosofico avviene l'autosoppressione della concezione finita o dimensionale del tempo». M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 40, nota 12. Tornerò su questo punto in relazione all'interpretazione kojèveiana.

⁵⁰ A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 166.

⁵¹ *Ivi*, p. 166. Mi soffermerò più avanti sui risvolti estremamente problematici dell'espressione “ruolo *creativo*” della negazione, a rivelarne, quindi, il carattere essenzialmente *libero*: sarà un elemento determinante che ritornerà nello Hegel di Kojève e che Weil, indirettamente, rimetterà in discussione.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 166-67.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 167.

⁵⁴ Edoardo Mirri, sotto questo punto di vista, ha chiarito il limite dell'interpretazione di Koyré: «Ancora una volta si direbbe davvero che in tutta questa lettura del Koyré manchi una considerazione del fondamentale concetto hegeliano di “figura”;

che laddove Alexandre Kojève avrebbe assunto *in toto* la struttura interpretativa fondamentale utilizzata da Koyré – portandone alle estreme conseguenze gli approdi teorici cruciali – sarebbe stato invece Eric Weil a rimetterla criticamente in discussione, ripartendo *in primis* dal problema della «nottola di Minerva»: l'elemento speculativo cruciale che probabilmente fece vacillare per un attimo anche le convinzioni ultime dello stesso Koyré.

1.3 I seminari a Hautes Études

E così i seminari sulla *Phänomenologie des Geistes*, che iniziarono nel 1933 e si protrassero fino al settembre del 1939, presupponevano interamente lo Hegel koyreiano, allorquando Kojève, in un'aula dell'École Pratique d'Hautes Études, cominciò a interloquire con una platea decisamente d'eccezione. Lo ascoltarono, per diversi semestri accademici, anche George Bataille, Henry Corbin, Gaston Fessard, Jacques Lacan, Raymond Polin, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, Weil, tra i più assidui, ma vi furono pure Raymond Aron, Robert Marjolin, Oliver Wormser, Leo Strauss. A questi nomi, attestati sull'annuario e sul registro delle iscrizioni della Scuola, vanno aggiunti sicuramente quelli di Jean Hyppolite, André Breton e Hanna Arendt⁵⁵. Da quegli incontri, infine, venne alla luce l'*Introduction a la lecture de Hegel*, pubblicata nel 1947 grazie all'insistenza dell'editore Gaston Gallimard e in virtù del lavoro di raccolta e di ricostruzione delle lezioni portato a termine da Queneau, che peraltro avrebbe dedicato alla filosofia di Kojève ben tre romanzi⁵⁶. Risultò evidente, ad ogni modo, che Kojève volle

manchi la considerazione del fatto che la *Fenomenologia dello spirito*, proprio in quanto “fenomenologia”, è presentazione delle “figure” del divenire dello spirito e non di questo divenire stesso; che tutta la storia – e finanche la storia della filosofia – è per Hegel “figura” dello svolgimento del pensiero che solo nella “logica” si presenta “puro nell'elemento del pensiero”, come si dichiara già nell'inizio dell'*Enciclopedia*; e che addirittura la “filosofia della natura” e finanche la “filosofia dello spirito” in un'importante aggiunta al 24 dell'*Enciclopedia* sono dichiarate “figure” dello svolgimento dell'idea quale si palesa, puro, nella *Scienza della logica*. E. Mirri, *Koyré ed Hegel*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., p. 140. Cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 38-40, §§ 24-25.

⁵⁵ Cfr. L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, cit., p. 19; M. Filoni, *Kojève mon ami*, cit., p. X; l'elenco attestato dei partecipanti si trova in D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, cit., p. 238, nota 1; e in Michael Roth, *op. cit.*, pp. 225-27. Auffret ha notato che in questa lista manca il nome di Jean-Paul Sartre, «che conobbe il Seminario solo grazie all'articolo di *Mesures*» del 14 gennaio 1939 – articolo che poi sarebbe stato inserito nella raccolta delle lezioni con il titolo *En guise d'introduction* (e che riguarda il commento di Kojève alla sezione A del cap. IV della *Phänomenologie*: cfr. *ibid.*). Sartre ne sarebbe rimasto «fortemente impressionato», come testimoniato da Simone de Beauvoir: cfr. a riguardo D. Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Puf, Paris 2005, p. 20. Tuttavia, si è anche ipotizzato che Sartre (come molti altri) avesse ascoltato di persona le tesi kojèveiane su Hegel, ipotesi avvalorata, per esempio, da Stefanos Geroulanos: «La lista dei partecipanti, pubblicata da Roth in *Knowing and History* [...], è di certo incompleta. Si dovrebbero aggiungere, infatti, gli uditori del Collegio di Sociologia dove Kojève diede spiegazione dei “concetti hegeliani” (coloro che presero parte a questa discussione furono Claude Levi-Strauss, Michel Leiris, Roger Caillois e altri *habitué* del Collegio, tra cui – cosa interessante – Walter Benjamin)». S. Geroulanos, *An Atheism that is not humanist. Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford (California) 2010, p. 133, nota 6.

⁵⁶ E cioè *Pierrot mon ami* (1942), *Loin de Rueil* (1944) e *Le dimanche de la vie* (1951), che Kojève stesso recensì con il saggio *Les romans de la Sagesse*, in «Critique», n. 60, 1952, trad. it. di Antonio Gnoli, *I romanzi della saggezza. Raymond Queneau*, in *Alexandre Kojève. Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004, pp. 101-14. Per una disamina del pensiero di Queneau alla luce di quello di Kojève, cfr. M. Palma, *op. cit.*, pp. 131-44. Tornerò più avanti su quest'ultimo punto. Per il momento, oltre a ricordare la riluttanza di Kojève a pubblicare le sue lezioni, bisogna anche sottolineare la posizione a riguardo di Geroulanos, il quale non crede che la ricostruzione di Queneau sia del tutto affidabile: «[...] Queneau sostituisce [*supplanted*] le letture scritte di Kojève con dei suoi riassunti (non sempre affidabili), che cancellano la maggior parte dell'elaborazione interpretativa di Kojève» (cfr. S. Geroulanos, *op. cit.*, p. 135). Tuttavia, sembra essere più accurata l'analisi di Pirotte, che si discosta dalla tesi

utilizzare il metodo interpretativo già adottato dall'amico Koyré, prima di tutto continuando a considerare la *Fenomenologia* come opera apicale del pensiero hegeliano, in quanto portatrice di un'autentica antropologia fenomenologico-esistenziale⁵⁷. «La mia trattazione è stata concepita come una prosecuzione del corso di Koyré sulla filosofia della religione di Hegel» dichiarò Kojève «basandomi sulle idee guida del suo corso»⁵⁸. Si capisce allora che se la *Fenomenologia* hegeliana «è “esistenziale” come quella di Heidegger»⁵⁹, essa si rivela automaticamente «un'antropologia filosofica». Più esattamente «una descrizione sistematica e completa, *fenomenologica* nel senso moderno (husserliano) del termine, degli atteggiamenti esistenziali dell'Uomo, fatta in vista dell'analisi *ontologica* dell'Essere in quanto tale»; un'analisi che, in una simile prospettiva, non poté che andare a costituire ancora una volta «il tema della *Logica*»⁶⁰. Ritroviamo, così, l'ulteriore esplicito riferimento al saggio koyreiano *Hegel à Jena*: «Il testo decisivo sul Tempo si trova nella “Filosofia della Natura” della *Jenenser Realphilosophie*. Questo testo è stato tradotto e commentato da Koyré in un articolo nato dal suo Corso sugli scritti giovanili di Hegel: articolo decisivo, che sta all'origine e alla base della mia interpretazione della *PbG*»⁶¹.

di Geroulanos dimostrando l'affidabilità dell'opera: «Delle 600 pagine che costituiscono l'*Introduction*, almeno un terzo è formato dal testo integrale dei seminari, pubblicati sull'*Annuaire de l'École des Hautes Études*, sulla base di una versione stenografata che Kojève consegnò a Queneau. Un altro terzo riporta in appendice il testo integrale di quattro conferenze relative ai corsi del 1933-1935, sotto il titolo «La dialettica del reale e il metodo fenomenologico» (1934-1935) e «L'idea della morte nella filosofia di Hegel» (1933-1934). Il resto è suddiviso in tre corpi testuali distinti. Innanzitutto, vi sono gli appunti di Queneau, posti all'inizio dell'opera, che raggiungono il centinaio di pagine. In secondo luogo, vi è un numero considerevole di annotazioni in cui si spiegano gli aspetti propriamente “kojèveiani” della lettura del signore, e più precisamente una lunga nota unitaria sull'Eternità, il Tempo e il Concetto (p. 336-380). Infine, c'è la traduzione commentata della sezione A del capitolo IV della *Fenomenologia dello spirito*. È qui che Kojève elabora (con una parafrasi spezzettata da parentesi quadre e corsivi) la sua teoria del *Desiderio antropogeno*, una sorta di corpo estraneo innestato sul testo hegeliano, da lui stesso tradotto». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁷ Cfr. 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*, Gallimard, Paris 1947, trad. it. di Gian Franco Frigo, *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*, Adelphi, Milano 1996. D'ora in poi indicherò quest'opera con la sigla LFS.

Nonostante la dichiarata adesione di Kojève all'impostazione interpretativa di Koyré, Roth ha evidenziato differenze non di poco conto tra le due letture hegeliane: «Quando Kojève prese in mano i seminari di Koyré, egli utilizzò alcuni concetti-chiave posti dall'interpretazione di quest'ultimo. Eppure, il modo in cui Kojève li presentò fu del tutto differente. Kojève spinse tali concetti all'estremo, cercando di mostrarne una plausibilità capace di restituire una lettura corretta del filosofo classico. Insomma, se la lettura di Hegel fatta da Koyré è originale, quella di Kojève è violenta; se il primo mette in luce le difficoltà dei testi, il secondo le fa esplodere. In tal senso, sarebbe un grave errore cercare di comprendere o di valutare il lavoro di Kojève sulla base della conformità al testo hegeliano, seppur il commento alla *Fenomenologia* sia una traduzione dell'originale tedesco. Al contrario, Kojève riconobbe in Hegel un linguaggio di cui egli poteva appropriarsi per rivolgersi ai problemi filosofici che più gli interessano. Tale appropriazione, dunque, è hegeliana nella misura in cui essa risulta da un confronto con i testi di Hegel, di cui Kojève punta a realizzare il senso più profondo, pur segnalandone delle criticità che Hegel stesso non sarebbe riuscito a risolvere». M. S. Roth, *op. cit.*, pp. 96-7. Tornerò più avanti sulle «criticità» indicate da Roth.

⁵⁸ Cfr. LFS, p. 72.

⁵⁹ *Ivi*, p. 49.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 72.

⁶¹ *Ivi*, p. 456. In questo quadro, non bisogna dimenticare che 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 hegelomarxismo ortodosso. Cfr. R. Salvadori, *Introduzione a Interpretazioni hegeliane*, cit., p. XII, quindi G. Bataille, *Critique des fondements de la dialectique hégélienne*, in «Critique sociale», 5, 1932, ora in G. Bataille, *Ouvres complètes*, vol. I, Paris 1973, pp. 277-90. Fu così che si iniziò a innescare un'insolita commistione teorica tra il pensiero di Hegel, quello di Husserl e quello di Heidegger: una vera e propria ibridazione interpretativa che finì per dar vita alla cosiddetta generazione delle “3 H”. A chiarirne l'origine è stato, tra gli altri, Roth: «Un buon numero di studenti, nel 1930, aderì alle posizioni di

In via definitiva, la nozione di “spirito” in quanto temporalità radicale finiva per spalancare le porte a un Hegel intrinsecamente *ateo* e *dualista*, fautore di una dialettica storica, umana e di una “filosofia della morte” – questione che, come si vedrà, indusse Kojève a riconsiderare criticamente gli approdi dello stesso pensiero heideggeriano. Per di più, la tematizzazione del procedere storico-dialettico segnato dalla funzione della negatività, finiva per riconnettersi direttamente al problema del linguaggio: l'uomo, unico tra gli esseri biologici capace di «non essere quel che è ed essere quel che non è», è in grado di sviluppare *discorsi* per cogliere la propria realtà, quindi afferrare il modo in cui lui stesso la comprende e la modifica; unico ambito del reale dal carattere intrinsecamente dialettico poiché, di fatto, oggettivamente umano, sociale, sorto dalla negazione del dato naturale attraverso un atto di *libertà*; un dire “No” che, in ultima analisi, rivela l'Io [*ce Moi*] come «divenire intenzionale [*devenir intentionnel*], evoluzione voluta [*voulue*], progresso cosciente e volontario [*progrès conscient et volontaire*]]⁶². E poi,

Koyré e di Wahl, secondo cui l'approccio neokantiano alla storia, attraverso lo studio dello sviluppo del pensiero scientifico, aveva dimenticato di considerare delle componenti cruciali del mondo reale. Nel 1930, forze politiche diverse entrarono in competizione fra loro per definire cosa fosse il “progresso”: il terreno principale dello scontro, però, aveva poco a che fare con l'epistemologia. Simone de Beauvoir accusò la prospettiva neokantiana di ignorare l'“avventura dell'umanità”, mentre Sartre e Merleau-Ponty si convinsero che l'impostazione epistemologica fosse una forma di “pensiero astratto” destinata a fallire di fronte al mondo concreto. Era in Germania, quindi, che essi avevano trovato un movimento filosofico che pareva sorgere dal desiderio di restituire un senso a questo mondo. La fenomenologia di Husserl e il suo sviluppo esistenzialista svolto da Heidegger, attrasse molti giovani filosofi francesi, primi fra tutti Sartre, Merleau-Ponty e Aron. Koyré stesso studiò filosofia ad Heidelberg prima di arrivare a Parigi, e l'analisi di Heidegger in *Sein und Zeit* sulla comprensione hegeliana del tempo fu un tema essenziale che riemerse nell'articolo di Koyré sullo stesso problema (si tratta, evidentemente, di *Hegel à Jena, n.d.r.*) [...]. In Germania, e poi in Francia, lo sviluppo della fenomenologia e dell'esistenzialismo rappresentò una vera e propria ribellione contro la riduzione neokantiana della filosofia all'epistemologia. Husserl si appellò al ritorno alle “cose stesse” e le ricerche ontologiche di Heidegger sull'essere-nel-mondo tentarono di proiettare la filosofia verso questioni che i problemi della conoscenza scientifica, tradizionalmente, non ponevano». M. S. Roth, *op. cit.*, p. 9. Si ricordi che nel 1929, nella cittadina svizzera di Davos, ebbe luogo la famosa “disputa” tra Heidegger e Cassirer, tra “esistenzialismo” e “neokantismo”. Sui contenuti di quel congresso cfr. *ivi*, pp. 9; 60-1. Altra corrente di pensiero che influenzò la recezione di Hegel in Francia e che, al contempo, propose un'altra concezione della filosofia (in contrasto con l'epistemologia) fu, come accennato, quella del surrealismo: a riguardo cfr. almeno *ivi*, pp. 10-12, in cui si sottolinea l'accostamento surrealista tra Hegel e Freud – operazione ermeneutica da cui Kojève, come vedremo, non rimase affatto immune. Non si dimentichi che, sempre nel '29, Husserl tenne a Parigi due conferenze sulla fenomenologia da cui la pubblicazione dei *Discorsi parigini* in *Meditazioni cartesiane*. Da qui l'affermarsi, in senso “fenomenologico-esistenziale”, del problema della “soggettività” e del suo rapporto con l'“oggettività”. In merito cfr. almeno M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 174.

⁶² Cfr. *LFS*, p. 19. Il passo si colloca in *In guisa d'introduzione*, dapprima tradotto da Paolo Serini, in *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1982, pp. 3-33. In tal senso, Queneau e Bataille già avevano concordato sul fatto «che non può esistere una dialettica della natura, giacché la dialettica nasce esclusivamente dalla condizione umana, sul terreno delle esperienze vissute, e quindi concerne unicamente le scienze umane». Cfr. R. Salvadori, *Introduzione a Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. XII-III. È evidente come Queneau, Bataille e Kojève contribuirono alla rivisitazione radicale del *materialismo dialettico* tematizzato da Engels *in primis* nell'*Anti-Dühring* del 1878 (cfr. F. Engels, *Anti-Dühring*, 1978, trad. it. di Valentino Gerrattana, *Anti-During*, Editori Riuniti, Roma 1985), poi ripreso, per es., in *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*. La concezione deterministica della storia che ne risultò – a ricalcare l'oggettività delle leggi universali spiegate dalle scienze naturali classiche – si basava, infatti, sull'oggettività e la *priorità* logico-materiale della dialettica della natura sulla dialettica dello spirito di hegeliana memoria. Non a caso, Engels riconsiderò proprio l'*Essenza del cristianesimo* di Feuerbach: «Allora apparve l'*Essenza del cristianesimo* di Feuerbach. D'un colpo essa ridusse in polvere la contraddizione (quella tra natura e spirito, o tra pensiero e realtà, *n.d.r.*) rimettendo sul trono senza preamboli il materialismo. La natura esiste indipendentemente da ogni filosofia; essa è la base sulla quale siamo cresciuti noi uomini, che siamo pure *prodotti* della natura; oltre alla natura e agli uomini, non esiste nulla [...]». F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, I. ed. in «Die Neue Zeit», 1886, II ed. 1888, trad. it. di Luciano Gruppi, in *Opere di Marx ed Engels*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 1112 (l'ultimo corsivo è mio).

Come ha giustamente lasciato intendere Judit Butler, anche Kojève si sarebbe opposto a questa forma di “materialismo dialettico”, tornando a far valere – attraverso la *Fenomenologia dello spirito* – i diritti (fenomenologici ed esistenziali) della soggettività, sempre intesa come agente radicalmente *libero* e *intenzionale*. Cfr. J. Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in*

naturalmente, c'era la questione della “fine della storia”, che portata alle sue più estreme conseguenze condusse alla presunta coincidenza fra Spirito assoluto e Stato “universale e omogeneo”. D'altro canto, bisogna tener ferma un prima e imprescindibile premessa, di cui si potrà dar conto seguendo gli sviluppi dell'esegesi weiliana: quell'esito nevralgico del commento kojèveiano derivò, in modo alquanto intricato, da una lettura sostanzialmente teologico-platonica del pensiero hegeliano, pensiero che, al contempo, avrebbe finito per laicizzare radicalmente quella supposta struttura operativa fondamentale. Se Kojève, del resto, rimase profondamente influenzato dalla dottrina proposta dal teologo Solov'ëv, Koyré, figura intellettuale rimasta costantemente alle spalle di Kojève, approdò alle proprie letture hegeliane in virtù dei suoi interessi conclamati tanto per il pensiero mistico quanto per quello platonico⁶³.

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 fenomenologiche ed esistenzialiste. Più precisamente, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pubblicati per la prima volta nel 1932, permisero di “correggere” il Marx dell'ortodossia engelsiana in senso fenomenologico-esistenzialista proprio attraverso Hegel: 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 volle analizzare, non a caso, la struttura stessa della *Fenomenologia*⁶⁴. Ed è così che la lezione hegelomarxiana poteva diventare uno degli strumenti fondamentali per definire un nuovo *umanesimo* anti-

Twentieth-Century France, Columbia University Press, New York 1999 (I ed. 1987), trad. it. di Gaia Giuliani, presentazione di Adriana Cavarero, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma 2009, pp. 7-10.

⁶³ Come già ebbe a dire Gaspare Polizzi «all'interno del progetto filosofico di Koyré le letture hegeliane non sono il prodotto di un interesse estrinseco ed episodico; esse rinviano strettamente ai precedenti studi sulla mistica speculativa ed hanno la loro ragion d'essere nella visione unitaria del pensiero scientifico, filosofico e religioso che motiva l'intera ricerca storiografica di Koyré». G. Polizzi, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 387-88. Ulteriore conferma del tutto è anche il fatto che Koyré si esprime accuratamente proprio sul pensiero di Jacob Boehme, dedicandovi la tesi di *doctorat és lettres* discussa nel '27 e pubblicata nel '29. Cfr. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme* (1929), Vrin, Paris, 1979. L'opera fu poi recensita da Wahl l'anno successivo: cfr. J. Wahl, rec. a A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, in «Revue philosophique», 3-4, 1930, pp. 315-6. E così il russo, avendo voluto promuovere un nuovo modo di intendere la storia della scienza, nel '44 avrebbe pubblicato la sua *Introduction à la lecture de Platon*, Paris 1944, trad. it. di Livio Sichirrollo, *Alexandre Koyré. Introduzione alla lettura di Platone*, Vellechi, Firenze 1973, pp. 1-135. Al libro precedettero i celebri *Études Galiléennes*, a mostrare i caratteri sostanzialmente platonici delle teorie rivoluzionarie di Galileo Galilei. In merito cfr. A. Koyré, *Galilée et Platon*, Paris 1966, trad. it. di Livio Sichirrollo, *Galileo e Platone*, in *appendice a Alexandre Koyré. Introduzione alla lettura di Platone*, cit., pp. 139-74; E. Berti, *Matematismo e platonismo nella scienza moderna*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 225-240. Sull'altro fronte, a rimarcare l'influenza determinante che esercitò la dottrina teologica solov'ëviana sull'impianto esegetico allestito da Kojève, è stato in tempi più recenti M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 147-68.

⁶⁴ Pur criticando l'“idealismo” di Hegel (che sarebbe emerso in tutta la sua significatività proprio 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*». K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte [Kritik der Hegeischen Dialektik und Philosophie überhaupt]*, 1932, trad. it. di Galvano Della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 – Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in genere*, in *Karl Marx. Opere filosofiche giovanili. 1. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico; 2. Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 263.

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 lavoro⁶⁵.

Questo vero e proprio «scasso ermeneutico» portato a termine da Kojève non poté fare a meno di insistere in maniera altrettanto unilaterale su particolari aspetti speculativi, evidentemente funzionali a forzare il teso hegeliano⁶⁶. Basti pensare a come, ancora a partire dalla *Fenomenologia*, l'interprete abbia voluto scorgere l'importanza di concetti come quelli di *desiderio* di *desiderio*, di *lotta*, di *lavoro*, di *alienazione religiosa*, di *riconoscimento*, di *soddisfazione*, finendo per schiacciare oltremodo il discorso hegeliano su quello marxiano – facendone trasparire, pur sempre, persistenti connotazioni feuerbachiane⁶⁷. Si rivelava quindi come tale operazione ermeneutica volesse continuare a mostrare, *a qualsiasi prezzo*, l'insita *materialità* del *Geist*. In tal senso, fatta salva l'influenza decisiva del giovane Marx, Kojève non poté fare a meno di accogliere anche le tendenze esistenzialiste della lettura hegeliana di Wahl⁶⁸. Ne fu riprova, all'interno della sua lettura, la centralità che assunse il IV capitolo della *Phänomenologie*: la coscienza servile – essenzialmente *coscienza infelice* – avrebbe dovuto inverare la propria definitiva soddisfazione materiale e spirituale *nel* mondo concreto e temporale, una volta che fosse riuscita a svincolarsi dalla propria *Entfremdung* e a rendersi quindi capace di portare a compimento la negazione finale della propria negatività⁶⁹. Sta di fatto che tale processo d'emancipazione storica dell'Uomo – negatività incarnata ed

⁶⁵ Si delineava un Marx sempre più distante dal “naturalismo” engelsiano, interessato maggiormente a preservare un umanesimo non astratto. Sta di fatto che nell'esergo di *A gnisa di introduzione* Kojève volle inserire una citazione tratta precisamente dai *Manoscritti economico-filosofici*, opera in cui la presenza di Feuerbach restava ancora determinate: «Hegel [...] intende il *lavoro* come l'*essenza*, l'essenza che si avvera dell'uomo». La forzatura interpretativa del russo, però, era palese: come detto, infatti, Marx intese *criticare* la concezione *astratta* del lavoro che l'idealismo hegeliano avrebbe finito per far valere (elemento che Kojève ometteva volontariamente). Cfr. LFS, p. 15; K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 – Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in genere*, cit., p. 264. 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”, in grado di sostituire interamente Dio con l'Uomo. In buona sostanza, le correnti esistenzialiste degli anni '30 non avrebbero fatto altro che riproporre, nei modi più disparati, una *teologia mascherata* (punto su cui avrebbe insistito Weil, come vedremo). Come ha notato Geroulanos ricostruendo i diversi filoni dell'umanesimo occidentale, «per filosofi come Koyré, Kojève, Bataille e Heidegger, l'umanesimo secolare tende verso la religione (e, più precisamente, verso una naturalizzazione della cristianità). Essi, infatti, restano molto vicini a rivendicazioni di tipo ideologico (da cui quelle che nel luglio del 1944 Raymond Aron chiamò “religioni secolari”) tanto più per il fatto che tesero a sostituire Dio con l'uomo, con la storia, con il messianismo politico, con la Nazione o con lo Stato, mascherando problemi e questioni di natura prettamente religiosa. Persino i nuovi tentativi in direzione di un ateismo spogliato da premesse umanistiche e ideologiche, quindi, mantennero consapevolmente una premessa teologica, essenzialmente cristiana, conservando una struttura e/o una storia fatta di alcune domande fondamentali, pur sempre entro i limiti di una ricomprensione critica dell'*antropoteismo*, della *trascendenza*, della *finitudine* e così via». S. Geroulanos, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁶⁶ Di «scasso ermeneutico», avviato di certo da Koyré, ha parlato M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 39.

⁶⁷ Ha visto bene Geroulanos lì dove ha affermato che l'elemento principale della filosofia di Feuerbach che Kojève volle rivalutare (alla luce del giovane Marx) fu quello del «rovesciamento della teologia in antropologia», l'assunto secondo cui «la teologia non era altro che un'antropologia sostituita e idealizzata» (S. Geroulanos, *op. cit.*, p. 157, nota 62). Vedremo come Kojève, invero, con il suo commento alla *Fenomenologia* finì per riproporre esattamente quella “teologia mascherata” che Feuerbach aveva imputato a Hegel (anche, ma non solo, in virtù degli influssi esistenzialisti). Cfr. quindi L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841, trad. it. di Francesco Tomasoni, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁶⁸ A riguardo cfr. almeno S. Geroulanos, *op. cit.*, pp. 167-68.

⁶⁹ La “fusione” tra hegelismo, marxismo ed esistenzialismo è uno dei tratti più evidenti (ma per nulla scontati) della lettura kojèveiana di Hegel. Basti pensare che molti degli elementi del IV capitolo della *Fenomenologia* – figura del Servo e del Signore, coscienza infelice – furono posti in evidenza proprio dal giovane Marx dei *Manoscritti*: «La *Fenomenologia* è quindi la critica nascosta, ancora non chiara a se stessa e mistificatrice; ma in quanto tiene ferma l'*alienazione* [Entfremdung] umana –

agente – non avrebbe potuto che condurre a una fine della storia di derivazione “hegelo-marxiana”. Kojève, almeno fino all’anno di I pubblicazione delle *LFS* (1947), lo avrebbe sostenuto in modo chiaro, legando le presunte istanze filosofiche del giovane Marx con quanto scritto nel III libro del *Capitale*. La lotta e il lavoro autenticamente umani, costantemente rivolti al futuro e intenzionalmente orientati alla realizzazione del vero riconoscimento di tutti e di ciascuno, avrebbero condotto a quel *regno della libertà* di cui Hegel, di fatto, aveva anticipato la rivelazione *finale* nello Stato universale e omogeneo⁷⁰.

1.4 Hegel dopo Kojève e dopo il conflitto: Weil critico delle astrazioni esistenzialiste

Sta di fatto che quei seminari si erano dovuti arrestare con lo scoppio della Seconda guerra. E dal 1939 in poi, la situazione nella capitale francese si fece sempre più complessa: l’anno successivo le armate tedesche avanzarono attraverso Belgio e Olanda entrando il 14 giugno a Parigi, mentre il 10 luglio il maresciallo Pétain proclamava la nascita dello stato di Vichy. Così, durante il conflitto bellico, sia Kojève sia Weil decisero di entrare a far parte della resistenza: se il russo si ritrovò fra le schiere

anche se l’uomo appaia soltanto nella figura dello spirito – si trovano in essa nascosti *tutti* gli elementi della critica, e spesso *preparati e elaborati* in una guisa che sorpassa di molto il punto di vista hegeliano. La “coscienza infelice”, la “coscienza nobile” [*ehrliche Bewußtsein*], la lotta della “coscienza nobile” con la “bassa” etc. etc., questi particolari capitoli contengono – sebbene in una forma ancora straniata [*entfremdeten*] – gli elementi di una *critica* di interesse sfere, quali la religione, lo Stato, la vita civile etc.». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 – Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in genere*, cit., p. 263. Si tenga anche presente che la *Critique des fondements de la dialectique hégélienne* di Bataille già si concludeva «con l’esaltazione della classe proletaria “votata a un’esistenza negativa” e, dunque, rivoluzionaria». Cfr. R. Salvadori, *Introduzione a Interpretazioni hegeliane*, cit., p. XIII. Lo spirito di ricerca che alimentò tali considerazioni, d’altro canto, fu ben chiarito da Enzo Paci, quando si accinse a redigere la *Prefazione a La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*: «Ciò che qui si cerca è la sintesi del singolare e dell’universale, ma anche della reale effettiva vita e della verità, una verità che deve vivere, essere efficiente, e quindi non astratta, e una vita che deve diventare vera. Tutto questo è presente nella coscienza infelice come duplicazione. Ernst Bloch direbbe che è presente come speranza. Husserl direbbe che nella *Lebenswelt* la verità è presente come vita precategoriale che tende ad un telos infinito. Noi sappiamo, però, che la verità viva è la società di soggetti non alienati: infine, è il momento di congiunzione tra l’attuazione efficiente della *praxis* e la ragione del significato del socialismo». E. Paci, *Prefazione a La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., pp. XIX-XX.

⁷⁰ Kojève, al contrario di Koyré, andò fino in fondo: la *fin de l’histoire*, presa alla lettera, non poteva che implicare l’esaurimento della vera negatività agente, dunque dell’uomo propriamente detto. Era la *riconciliazione definitiva* tra soggettività e oggettività, tra tempo ed eternità, tra uomo e natura (qui Kojève sembrava rifarsi ancora al Marx dei *Manoscritti*, in cui tale riconciliazione era stata posta come risultato storico-dialettico instaurantesi nel comunismo: cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 225-26). In Kojève lettore di Hegel, però, tutto ciò non avrebbe potuto che comportare il raggiungimento dell’eguaglianza universale delle condizioni sociali nello Stato universale e omogeneo, in cui non si sarebbe dovuto più negare alcunché. L’uomo, ormai, era pienamente *soddisfatto* di sé e della propria vita: «La scomparsa dell’Uomo alla fine della Storia non è dunque 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. 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 cruenta. 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. Tutto il resto può mantenersi indefinitamente: l’arte, l’amore, il gioco, ecc.; insomma, tutto ciò che rende l’Uomo *felice*. – Ricordiamo che questo tema hegeliano, tra molti altri, è stato ripreso da Marx. La Storia propriamente detta, in cui gli uomini (le “classi”) lottano tra loro per il riconoscimento e lottano contro la Natura mediante il lavoro, si chiama, in Marx, “Regno della necessità” (*Reich der Notwendigkeit*); *al di là (jenseits)* c’è il “Regno della libertà” (*Reich der Freiheit*) [...]». *LFS*, p. 541, nota 1. Qui è palese il riferimento a K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, libro III (1894), trad. it. di Eugenio Sbardella, *Il capitale. Critica dell’economia politica*, III, Newton, Milano 1996, p. 1468. Si tenga sin da ora presente che nella II edizione delle *LFS* (1968), Kojève avrebbe aggiunto a questa stessa nota considerazioni che parvero allontanarlo da qualsiasi forma di marxismo. Tornerò più avanti su questo punto.

partigiane del Combat di Jean Cassou, riuscendo peraltro a scampare un'esecuzione capitale, Weil si arruolò nell'esercito francese sotto falso nome, anche per evitare di essere arrestato in quanto ebreo. Purtroppo, fu quasi subito catturato: dal 1940 al 1945 trascorse la sua vita in un campo di prigionia tedesco, duro ma non di sterminio, a cui riuscì a sopravvivere organizzandovi una rete di resistenza interna. Solo cinque anni dopo avrebbe pubblicato sia la già ricordata *LF* sia *Hegel et l'Etat*⁷¹.

In ogni caso, l'esperienza della guerra totale e delle tirannidi moderne non poté che mettere definitivamente in crisi tanto l'idea di un progresso storico sempre orientato alla realizzazione del migliore dei mondi possibili, quanto una concezione dell'uomo come essere sostanzialmente e necessariamente razionale. Si capiscono, allora, gli sviluppi dell'esistenzialismo francese nell'immediato secondo dopoguerra: ciò che occorreva tornare a porre con forza al centro del discorso filosofico e della storia era il *problema* dell'uomo, laddove il soggetto umano non poteva più assicurarsi «una *posizione metafisica prestabilita*»⁷². La questione dell'umanesimo, dunque, doveva essere nuovamente affrontata, come ha ben evidenziato, tra gli altri, Geroulanos:

Lo sviluppo cruciale del secondo dopoguerra portò al disvelamento dell'umanesimo, che a seguito della *libération* e dopo la *résistance* era stato ricondotto temporaneamente al suo senso originario per combattere il nazismo. Dal fallimento dell'ala sinistra della *résistance*, che avrebbe dovuto attuare una rivoluzione sociale, o, quantomeno, dalle tendenze della società del dopoguerra sorse un'eredità frammentata, in cui i principali sostenitori di un umanesimo autentico – ossia marxismo ed esistenzialismo – s'impegnarono in una guerra intellettuale. Lo fecero non solo per sostenersi reciprocamente, ma anche per permettere la sopravvivenza stessa dell'umanesimo nella tradizione della resistenza e dell'intellettualità di sinistra del secondo dopoguerra. Ma già verso la fine del 1946, André Malraux disse di nuovo – e con particolare enfasi, vista l'esperienza recente del conflitto – che l'uomo europeo era morto⁷³.

In questo quadro, i due testi che meglio esemplificano il dibattito sull'umanesimo del secondo dopoguerra europeo restano sicuramente quelli de *L'esistenzialismo è un umanesimo* di Sarte (1946) e della

⁷¹ Un'accurata ricostruzione dei rapporti che s'intrecciarono in quegli anni tra la famiglia Weil e quella dei Kojève, come dell'esperienza dei due sul campo di guerra, è stata offerta ancora una volta da M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 233-40. Si veda poi E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris 1950, trad. it. di Lidia Morra, *Hegel e lo Stato*, dapprima in *Eric Weil. Filosofia e politica*, Vellechi, Firenze 1965, poi in *Eric Weil. Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, a cura di Alberto Burgio, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 37-152. Bisogna aggiungere che Weil sostenne la sua tesi di dottorato alla Sorbona il 17 marzo del 1950, di fronte a Jean Wahl, Henri Gouhier, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty ed Edmond Vermeil. La dissertazione si compone di due parti, costituite proprio dalla *LF* (tesi principale) e da *Hegel et l'État* (tesi secondaria). Il legame tra le due opere, dunque, fu subito evidente (tornerò in seguito su quest'aspetto non secondario). Un riassunto della *soutenance de thèse* di Weil si trova in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 4, 1951, pp. 445-48; cfr. quindi E. Weil, *Philosophie et réalité II. Inédits suivis de Le cas Heidegger*, Beauchesne, Paris 2003, pp. 234-50, in cui si raccolgono le due tesi della *soutenance*. Il manoscritto in cui Weil abbozzò le *Idées pour la Logique de la philosophie* risale, invece, al 1939 (cfr. *ivi*, pp. 225-31). Come si spiega nella raccolta *Philosophie et Réalité*: «Il manoscritto non ha un titolo. Esso è composto da cinque pagine [...] ed è privo di datazione. Tuttavia, esso è identico (carta quadrettata, scrittura, colore dell'inchiostro, usura) alla prima pagina del manoscritto della *Logica della filosofia*, datato 1 agosto 1939 in alto a destra della prima pagina» (*ivi*, p. 225). Per tutte queste ragioni si può far risalire lo scritto sulle *Idee per la Logica della filosofia* già al '39.

⁷² Cfr. J. Butler, *op. cit.*, p. 7.

⁷³ S. Geroulanos, *op. cit.*, p. 29. Per una breve storia dell'umanesimo tra modernità e postmodernità cfr. quindi *ivi*, pp. 18-26: 4. *A Short History of the Critiques of Humanism*.

Lettera sull'«umanismo» di Heidegger, pubblicata nella sua forma definitiva nel 1947⁷⁴. Quest'ultima, non a caso, intendeva rispondere chiaramente ad alcune tesi sartriane: se Sartre – facendo propria anche la lezione di Kojève – tentò di scongiurare la possibile riduzione della soggettività agente e libera ai dettami di un meccanicismo storicista ed economicista, Heidegger parve rinunciare a una ricomprensione prettamente antropologico-esistenziale del soggetto umano, per porre al di sopra del *Dasein* la preminenza dell'Essere in quanto tale: qualsiasi tipo di riproposizione di una “soggettività forte”, infatti, non avrebbe fatto altro che perpetuare una vecchia “menzogna metafisica”⁷⁵.

⁷⁴ Cfr. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, trad. it. di Giancarla Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2014. Il testo fu tratto da una conferenza che Sartre tenne a Parigi nel club *Maintenant* nel '45 per spiegare cosa egli intendesse per “umanismo”, e così difendersi dalle accuse tanto dei comunisti ortodossi quanto degli esponenti del mondo cattolico: «Tanto i comunisti quanto i cattolici ci accusano di essere venuti meno alla solidarietà umana, di considerare l'uomo come isolato, soprattutto perché noi muoviamo – a detta dei comunisti – dalla soggettività pura, dall'io penso di Cartesio, cioè dal momento in cui l'uomo raggiunge la coscienza di sé nella solitudine...» (*ivi*, pp. 19-20). Si veda poi M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1949, trad. it. di Franco Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2013. Come ha ricordato Volpi: «La Lettera sull'“umanismo” è lo scritto che Heidegger fece pervenire a Jean Beaufret nel dicembre del 1946 in risposta agli interrogativi da questi rivoltigli in una lettera del 10 novembre. La versione originaria della lettera fu pubblicata per la prima volta, in forma parziale, con il titolo *Lettre à Jean Beaufret* nella rivista “Fontaine”, accompagnata da un saggio introduttivo di Beaufret: *Heidegger et le problème de la vérité* (n. 63, 1947, pp. 758-85) [...]. Questa prima versione della Lettera sull'“umanismo” fu ampiamente rielaborata da Heidegger e pubblicata in appendice alla nuova edizione del suo saggio sulla dottrina platonica della verità, uscita dopo la guerra nella collana “Überlieferung und Auftrag” [...]: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*, Francke, Bern 1947. La lettera fu ripubblicata due anni più tardi separatamente con il titolo *Über den Humanismus...*» (*ivi*, p. 11).

⁷⁵ Cfr. J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 114-120, in cui Sartre risponde alle critiche del comunista Pierre Neville mettendo in discussione, *in primis*, la nozione di “causalità storica”. In sostanza Sartre, servendosi della nozione kojèveiana di uomo come negatività agente e finita, volle piuttosto rigettare proprio quell'umanesimo “astratto” di matrice liberale che, a suo dire, non gli apparteneva affatto. In tal senso, rivalutare l'“io penso” cartesiano in quanto «verità assoluta della coscienza che coglie se stessa», significava semplicemente tornare a far valere l'unico principio che poteva dare «dignità all'uomo», il solo che «non faccia di lui un oggetto» (cfr. *ivi*, pp. 61-2). È evidente, in ogni caso, come anche Sartre volesse ridefinire la dottrina marxista del materialismo dialettico, in modo da affermare nuovamente i diritti della soggettività libera e agente: «Ogni materialismo ha per effetto di considerare gli uomini, compreso il materialista stesso, come oggetti, cioè come una somma di reazioni determinate che nulla distingue dalla somma delle qualità e dei fenomeni che formano un tavolo, o una sedia, o una pietra. Noi vogliamo istituire il regno umano come un insieme di valori *distinti dal regno animale*» (*ivi*, p. 62, i corsivi sono miei. Vedremo che questo era stato il medesimo obiettivo di Kojève). È qui che la categoria di *situazione* si faceva ancor più determinante, proprio perché finalizzata a preservare in qualche modo una sorta di concretezza oggettiva della soggettività “esistenzialista”: «Quella che noi definiamo situazione è precisamente il complesso delle condizioni materiali, e persino psicoanalitiche, che, in una certa epoca, definiscono esattamente un insieme» (*ivi*, p. 118). A partire da qui, dunque, si capisce come Sartre non potesse di certo fermarsi all'“io penso” cartesiano. L'umanità dell'uomo, piuttosto, poteva configurarsi soltanto come un *risultato* del *farsi* della soggettività libera e storica: «[...] l'esistenzialista non prenderà mai l'uomo come fine, perché l'uomo è sempre da fare. Non dobbiamo credere che ci sia un'umanità della quale si possa celebrare il culto, al modo di Auguste Comte. Il culto dell'umanità mette capo all'umanismo chiuso in se stesso di Comte e, bisogna pur dirlo, al fascismo. È un umanismo che noi non vogliamo. Ma l'umanismo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento. Non c'è altro universo che universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo [...] e la soggettività, – nel senso che l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano – è quello che noi chiamiamo *umanismo esistenzialista*» (*ivi*, pp. 84-6). È palese, ad ogni modo, come anche qui Sartre si stesse servendo di determinate categorie heideggeriane sviluppate in *Sein und Zeit*, in *primis* di quella di *Dasein* – che Heidegger, nel 1927, aveva utilizzato per definire l'ambito della “realtà umana”. Sull'umanismo sartriano mi permetto di rimandare al mio *(Ri)leggere i Dannati della terra: Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon 58 anni dopo*, in «Itinerari», I, 1, 2019, pp. 233-45.

Per quel che riguarda la *Lettera sull'«umanismo»* basti ricordare il seguente passo, in cui Heidegger, non a caso, dovette chiarire necessariamente il significato ultimo di *Essere e tempo*: «Così, nella determinazione dell'umanità dell'uomo come esistenza, ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità e dell'esistenza. La dimensione, tuttavia, non è ciò che è noto come spazio. Piuttosto, tutto ciò che è spaziale, così come ogni spazio-tempo, è essenzialmente (*weist*) in quella dimensionalità che è l'essere stesso. Il pensiero è attento a questi riferimenti semplici. Cerca loro la parola adatta entro il linguaggio da lungo tempo tramandato della metafisica e della sua grammatica. Ora, posto che

Ebbene, come vedremo in seguito, sarebbe stato proprio il fallimento del progetto antropologico di *Sein und Zeit* ad allontanare Kojève dalle posizioni heideggeriane – che egli, almeno inizialmente, aveva pur assunto per leggere la *Fenomenologia dello spirito*. Weil, al contrario, già sul finire degli anni '40, dichiarava in modo netto le insufficienze di fondo della filosofia esistenzialista. Lo faceva dapprima nel '47 ne *Le cas Heidegger*, affermando, innanzitutto, che «l'esistenzialismo di Heidegger (non ci chiederemo in che misura esso si applichi a tutto l'esistenzialismo privo di trascendenza concreta) è una filosofia della riflessione che, come tutte le filosofie della riflessione, proietta [*tend*] l'individuo verso l'Essere»⁷⁶. L'autore proseguiva:

Forse la sua filosofia [di Heidegger] è insufficiente; ma essa non potrebbe esser definita falsa semplicemente perché Heidegger ha aderito al partito nazista, dal momento che per *provare* la sua insufficienza è necessario dimostrare che una filosofia della totalità concreta – che sì, sarebbe sufficiente – può riservare all'individuo quella collocazione alla quale egli, alla lunga, mai potrebbe rinunciare⁷⁷.

Già nel '47, pertanto, Weil riconosceva l'anti-dialetticità del pensiero heideggeriano, incapace per sua stessa essenza di pervenire alla totalità, alla riconciliazione tra soggettività (negatività dell'uomo) e oggettività (accadere dell'Essere). Era principalmente per queste ragioni che il discorso di Heidegger restava riconducibile a una pura *filosofia della riflessione*, ricompresa alla luce della *crisi* del progresso e dell'idea “illuminista” di Uomo: «La sua filosofia [di Heidegger] è una filosofia della riflessione, e questo è sufficiente a mostrare che egli si sbaglierebbe, o *vorrebbe* sbagliarsi, se adducesse ragioni filosofiche alla sua scelta politica»⁷⁸. In poche parole, il filosofo Heidegger era ritornato a una sorta di kantismo, o

una denominazione del genere abbia un senso, si può ancora qualificare questo pensiero come umanismo? Certamente no, in quanto l'umanismo pensa metafisicamente. Certamente no, se esso è esistenzialismo e sostiene la tesi espressa da Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* (*L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 36). Se invece si pensa come in *Sein und Zeit*, si dovrebbe dire: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 61. Si comprendono così le conclusioni di Massimo Barale, a mostrare il rapporto problematico tra Husserl, Heidegger e Sartre: «[...] il *Dasein* heideggeriano è l'essere che si costituisce nella trascendenza. Un essere che, in quanto essere, non si comprende più» – come in Husserl o in Sartre – «nei termini di un *wie*, ma nei termini di un *was*. Il *Dasein*, l'essere che si costituisce nella trascendenza, è il *das-ist* della trascendenza: il *Dasein* si propone come testimonianza del fatto che la trascendenza è, da sempre, oltre la propria possibilità. Sartre è tra Husserl e Heidegger nel senso che opera con concetti ormai heideggeriani in un orizzonte problematico che è esplicitamente riconosciuto come quello della husserliana fenomenologia trascendentale. In linea di principio, continuano a valere nella prospettiva di Sartre, istanze e problemi che nella prospettiva di Heidegger sono divenuti insensati. Questa diversità segnerà il destino profondamente diverso di due esperienze filosofiche per tanti aspetti simili. In ogni filosofia è implicita l'istanza della propria autocomprensione, ogni filosofia tende a privilegiare tra le proprie possibilità di sviluppo quella che le consente di comprendersi. Ci si può comprendere solo comprendendo il proprio orizzonte problematico. L'orizzonte che, nel suo sforzo di autocomprendersi, l'esistenzialismo sartriano si troverà a cercar di comprendere, sarà l'orizzonte di una storia della quale l'uomo si sa, dapprima paradossalmente (*L'être et le néant*), poi drammaticamente (*La critique*), soggetto. L'esistenzialismo heideggeriano finirà per comprendersi nell'orizzonte opposto: l'orizzonte di una storia nella quale l'uomo si sa, naturalmente, oggetto». M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze 1977, pp. 53-4.

⁷⁶ E Weil, *Le cas Heidegger*, in «Les Temps Modernes», II, n. 22, 1947, pp.128-138, poi in *Philosophie et réalité II. Inédits suivis de Le cas Heidegger*, cit., p. 261. Subito dopo, Weil aggiungeva in nota che qui egli si stava riferendo «all'opera heideggeriana anteriore al 1933», dunque almeno a *Sein und Zeit* (cfr. *ibid.*).

⁷⁷ *Ivi*, p. 265.

⁷⁸ *Ivi*, p. 262 (il corsivo è mio). Weil chiariva: «La filosofia trascendentale non può fondare la sua decisione politica da un punto di vista filosofico; tutt'al più essa può constatare che certe scelte le sono precluse, se intende rimanere coerente con se

meglio: all'opposizione irrisolvibile (e paradossale) tra necessità e libertà, tra teoria e azione, tra natura e "spirito", tra finito e infinito. Da qui le *astrazioni esistenzialiste* della filosofia heideggeriana, lì dove per esempio «la filosofia della riflessione, rivolgendosi alle comunità reali, può farne astrazione riducendole a condizioni di possibilità della storia, alla *forma* "comunità"; essa non può darvi un contenuto, allo stesso modo in cui non può parlare di tempo e di storia, ma solo di temporalità e di storicità»⁷⁹. Ed è così che tale formalizzazione della realtà ad opera di una riflessività che, paradossalmente, diveniva *incapace* di comprendersi in modo ragionevole, avrebbe potuto giustificare *qualsiasi* realtà politica mondana:

In altri termini, egli [Heidegger] mostra la realtà dell'individuo isolato che non ha più o che non ha ancora una tradizione. E così l'individuo isolato, e colui che si comprende come tale, deve, allo stesso tempo, negare tutto ciò che lo trascende concretamente senza poter rinunciare *alla* trascendenza, che in tal modo diviene una categoria formale dell'esistenza, un *esistenziale*. l'individuo si trova sempre di fronte a qualcosa fintantoche parla e pensa e non è ancora entrato nell'*estasi mistica*. E questo qualcosa, questo trascendente, non può apparirgli che nelle varie forme del Niente, in ciò che gli accade e che lo nega. In una parola: nella violenza⁸⁰.

Benché la grandezza dell'esistenzialismo heideggeriano fosse consistita proprio nell'aver riproblematizzato il rapporto (paradossale e tragico) tra individuo e mondo, tra esistenza concreta e Ragione⁸¹, restava pur sempre il fatto che questa stessa filosofia finiva per riproporre un pensiero *violento* o *irragionevole*, una giustificazione alla *deresponsabilizzazione* morale e politica dell'uomo⁸². Weil concludeva:

Ciò che può esser giudicato dall'esterno – quale che sia il problema morale – è solo la responsabilità politica che un uomo decide di assumersi, rivelando così il senso di tale responsabilità ogniqualvolta egli accetta le conseguenze dei suoi atti, decidendo di porvi rimedio nei limiti del possibile. Finché il Signor Heidegger continuerà a non voler vedere il primo punto e, di conseguenza, a rifiutare di pensare il secondo...

stessa: per esempio, essa non potrebbe aderire a una teoria politica che fa dell'uomo, fonte della verità, una cosa nel mondo. Pertanto, essa non possiede una regola positiva di condotta – non fosse semplicemente per il fatto che in politica il soggetto non è mai l'individuo, ma una comunità storica o futura, e che la filosofia trascendentale non ha nessuno strumento che permetta di decidere quale sia la comunità – popolo, Stato, razza, umanità, civiltà, per non citare altre possibilità – che, sul piano storico, vada a costituire *la* comunità decisiva». *Ibid.*

⁷⁹ *Ivi*, pp. 262-3.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 263-4 (il secondo corsivo è mio).

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 265.

⁸² È interessante notare che Weil, per chiarire quest'aspetto, si era affidato a una pagina di Karl Jaspers tratta da *La Question de la culpabilité* (Zurich 1946, p. 46 e ss), in cui Jaspers aveva notato che già da prima del 1933 in Germania «era esistita un'ideologia degli intellettuali nazisti: [essi affermavano di] proclamare la verità nell'ambito della cose dello spirito e, senza pregiudizio, guardavano alla tradizione dello spirito tedesco, ne impedivano la dissoluzione, giungevano nel dettaglio a risultati utili [...]. È probabile che questo modo di pensare fosse riuscito a trovare un legame di fondo con tutto ciò che nel nazionalsocialismo rappresentava l'essenza inumana, dittatoriale, nichilista priva di esistenza. Nel 1933, queste intime convinzioni di uomini di mezz'età non dipendevano solo da un errore politico, ma soprattutto da un sentimento dell'esistenza (*Daseinsgefühl*), riesumato dal nazionalsocialismo [...]. Senza di esso, coloro che nel 1933 serbavano tali attitudini sarebbero rimasti privi di una solidità interiore, e sarebbero stati inclini ad altre forme di fanatismo [...].» *Ivi*, p. 266.

Lo scritto si ferma qui. Resta il fatto che Weil stava già ponendo un problema cruciale che avrebbe affrontato in modo netto nella *LF*: la filosofia esistenzialista, soprattutto quella heideggeriana, esprimeva, quanto al fondo, il *rifiuto consapevole* della ragione in quanto tale da parte dell'individuo particolare. Invero, nessuna riconciliazione ragionevole tra Io e Mondo, tra infinito e finito, tra *Essere* e *Tempo* sarebbe stata più possibile: ecco perché la coscienza – in quanto *infinita* riflessività – ora è consapevole di andare incontro al suo perenne scacco. Non a caso, nella *LF*, Weil titolava così un paragrafo della terza sezione introduttiva dedicata al rapporto tra filosofia e violenza: «*Insufficienza e legittimità della risposta esistenzialista: la violenza nel discorso*»⁸³. Tornando ad accusare l'esistenzialismo di “formalismo astratto”, Weil questa volta sembrava rivolgersi anche al Sartre de *L'être et le néant*⁸⁴. L'autore, infatti, una volta riaffermata l'astrattezza di concetti come quelli di “storicità” (l'«*eternamente* “storico”», scriveva Weil) o di “temporalità” (l'«*eternamente* “temporale”»)»⁸⁵, sviscerava il punto centrale della questione: l'uomo è radicalmente libero perché può «dire *no*» a qualsiasi situazione, a qualsiasi imposizione, a qualsiasi discorso che voglia ridurlo a fattore tra i fattori o predestinarlo ad una posizione metafisica che *lui* non potrebbe mai creare o determinare⁸⁶. In buona sostanza, l'esistenzialismo di Sarte voleva pensare il soggetto umano non più solo come un *Je* cartesianamente inteso, come un *ego cogito* alle spalle di un *moi* empirico, ma come negatività agente e libera *perennemente* in opposizione con la realtà dei bisogni e delle necessità oggettive. A tal punto, Weil richiamava il concetto di “situazione” che proprio Sartre aveva tematizzato sia nell'*Essere e il nulla* sia nell'*Esistenzialismo è un umanismo*: «Ben inteso, mi si dirà, la libertà è sempre libertà in situazione – e ancora una volta io sarò d'accordo, tanto più che è proprio quello che ho detto. Ma se trovo insopportabile *questa* situazione che è la mia e non mi sento in nessun modo consolato dalla constatazione che la libertà dell'uomo comporta per essenza, in eterno *la* situazione?»⁸⁷. Ecco dove stava l'insufficienza della risposta esistenzialista, che mai avrebbe potuto ipotizzare la *necessità* (logico-antropologica) della riconciliazione concreta tra soggettività e oggettività. Weil proseguiva:

Se dichiaro che sentirei la situazione, qualora essa mi garbasse, non più di quanto sento addosso un vestito che mi va bene? Si ribatterà che significherebbe da parte mia l'abbandono della libertà umana, e sarei una cosa in mezzo a cose se non mi affermassi negando ciò che è. Può darsi; ma questo sarebbe per il mio critico, il cui discorso allora appare scosso nei suoi fondamenti, molto più penoso che per me, che sarei contento della mia vita, non domanderei più niente e potrei godermi tranquillamente l'esistenza⁸⁸.

⁸³ *LF*, p. 89.

⁸⁴ Cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, trad. it. di Giuseppe Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 90.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*

⁸⁷ *Ivi*, p. 91.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 91-2.

Insomma, il movimento della libertà-negatività dell'uomo, per assumere un *sensu ragionevole e concreto*, doveva orientarsi verso la *realizzazione* di un mondo *oggettivamente* ragionevole. Ciò implicava la *comprensione* di quella rivolta primaria e radicale che aveva rifiutato il discorso onnicomprensivo (metafisico) con cognizione di causa: se necessario, piuttosto, la violenza doveva farsi mezzo e strumento per realizzare, sul suo stesso terreno, il regno della Libertà nella Ragione⁸⁹.

Nel 1952, Weil sarebbe tornato sui problemi della filosofia esistenzialista. Questa volta esplicitando la ragion d'essere fondamentale di quel formalismo astratto, che avrebbe dato luogo a un puro *moralismo* della soggettività. L'esistenzialismo in genere, infatti, non aveva fatto altro che riproporre temi essenzialmente *teologici*, mascherati dalle forme secolarizzanti della religione – e in particolare del cristianesimo platonico (o neoplatonico). Nel saggio *The Strength and Weakness of Existentialism*, dopo aver ricordato le domande di fondo che il secondo dopoguerra aveva imposto tanto all'intellettualità quanto all'uomo comune (richiamando, peraltro, la lezione husserliana), Weil scriveva:

Dubito che tutti gli esistenzialisti concorderebbero sul fatto che il loro problema centrale è quello di ogni vita religiosa. Non c'è che un solo problema per l'uomo, se egli vuole essere autenticamente se stesso. I platonici la chiamano purificazione; il cristianesimo parla di salvezza, il buddismo di liberazione. L'esistenzialismo non è un sistema religioso, e neppure i credenti che si trovano tra loro vorrebbero fondare la loro fede sulla loro filosofia. Ma se essere autentici, essere se stessi significa non cadere nel linguaggio del chiacchiericcio, che è quello di tutti e quindi quello di nessuno, seppur queste non siano idee essenzialmente cristiane nel senso religioso o dogmatico del termine, ciò non toglie che esse costituiscano una traduzione di problemi cristiani in un linguaggio mondano. Ed è nella lingua del mondo che esse criticano il mondo⁹⁰.

⁸⁹ È con questi presupposti, teorici e storici insieme, che Weil nella *LF* riusciva a individuare le filosofie della *violenza* e della *rivolta*, comprensibili sotto le categorie de *L'opera* e de *Il finito* (quest'ultima quella propriamente "esistenzialista"). Tornerò in seguito su questo punto. Bisogna ora sottolineare che il problema della violenza nella storia era stato affrontato nel '47 da Merleau-Ponty – altro uditor dei seminari kojèveiani. In *Humanisme et terreur*, soprattutto alla luce della politica repressiva dell'Unione Sovietica, Merleau-Ponty criticò le astrazioni moralistiche e ipocrite dell'ideologia liberale – la stessa che pur parlando di "umanità" giustificava, per esempio, la dominazione coloniale. Merleau-Ponty concluse, per riprendere le parole di Roth, che «da dinamica del mutamento storico ha in sé un fattore di irriducibile contingenza. La decisione di essere un rivoluzionario, o meglio, vivere in un periodo storico rivoluzionario, implica la volontà di creare un futuro radicalmente nuovo sulle basi dell'azione presente, *seppur non ci siano garanzie di successo o di legittimità di tale azione*». M. S. Roth, *op.cit.* p. 50 (i corsivi sono miei); cfr. quindi M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste*, Paris 1947, trad. it di Andrea Bonomi e Franca Madonia, *Umanesimo e terrore*, SugarCo Milano, 1978. Vedremo che quello dell'*imprevedibilità* dell'azione storica era stato uno dei temi principali che Weil aveva problematizzato proprio nella *LF* (a partire dalla questione della violenza nella storia). Del resto, sappiamo che Weil e Merleau-Ponty continuarono a essere in contatto anche dopo la seconda guerra mondiale. Lo dimostra una lettera che quest'ultimo inviò a Weil tra il 1948 e il 1949. Lì Merleau-Ponty espresse il suo giudizio sulla *LF*, che Weil finì di scrivere il 27 dicembre del '46 (cfr. E. Weil, *Philosophie et réalité II.*, cit., pp. 251-2, in particolare p. 252, nota 1). Ciò che Merleau-Ponty notò subito della *LF* fu il suo carattere eminentemente *sistematico*, che rivelava un modo di far filosofia nettamente diverso dalle tendenze esistenzialiste dominanti a quel tempo. Tant'è che in quella lettera egli giustificava la mancata pubblicazione dell'opera nella collana «Bibliothèque des idées» di Gallimard, scrivendo: «Mi sembra che il suo libro sia troppo definitivo per essere compreso come dovrebbe in tale contesto. Questa è un'opera troppo "matura" [*il est trop un ouvrage de maturité*] per suscitare, come avrebbe voluto la collana, una ricerca ingenua...» (cfr. *ivi*, p. 252). Su Weil e l'esistenzialismo cfr. sicuramente L.M.A.V. Bernardo, *Libertade ou Satisfação: a Crítica de Eric Weil ao Existencialismo*, in *Jean-Paul Sartre – uma cultura da alteridade. Actas de Colóquio*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 2005, pp. 277-90.

⁹⁰ E. Weil, *The Strength and Weakness of Existentialism*, in «The Listener», n. 8, 1952, pp. 743-44, trad. fr. di Jean-Michel Buée, *La philosophie française et l'existentialisme*, in *Châiers Eric Weil IV. Essai sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993, p. 94. Le domande fondamentali da cui aveva mosso l'esistenzialismo, per Weil, erano

La critica weiliana dell'esistenzialismo non si fermò qui. Tanto più che nel corso degli anni Cinquanta essa non poté che scoprirsi "propedeutica" a una nuova lettura di Hegel.

1.4.1 I presupposti storico-filosofici dello Hegel di Weil

Visti i legami accademici e personali tra Kojève e Weil, non può stupire il fatto – sebbene ancor oggi poco noto – che i contenuti dei seminari kojèveiani nacquero anche a casa di Weil. Che, tuttavia, sembrò non dividerne «neppure una parola»: per Weil, «la coincidenza dello Spirito assoluto con lo Stato universale e omogeneo sostenuta da Kojève non aveva nulla a che fare con Hegel, neppure con la *Fenomenologia dello spirito*»; quella lettura, piuttosto, «non intendeva rinunciare a una teologia» che il russo «non voleva oggettivamente ammettere». Così, d'altra parte, l'amico e interlocutore diretto Livio Sichirollo intese cogliere «qualche battuta di Weil, sorridente, senza polemica»⁹¹. Tuttavia, alla luce di un'analisi esaustiva degli scritti weiliani, oggi possiamo dire che Sichirollo aveva ragione solo in parte. Weil infatti, almeno fino agli anni '50, condivise in modo palese determinati aspetti portanti della lettura kojèveiana della *Fenomenologia*. A partire da qui, dunque, si dovrà chiarire entro quali limiti storici e concettuali poté svilupparsi l'esegesi weiliana e in che termini essa tentò di superare l'interpretazione di Kojève spianando la strada a nuove problematiche interpretative.

Innanzitutto, occorre ancora evidenziare quanto lo stesso Weil volle esplicitare rispetto al contesto storico e culturale in cui si trovava a operare, considerazioni troppo spesso lasciate in ombra anche all'interno del dibattito critico sulla *Hegel renaissance*⁹². Nel saggio *Pensée dialectique e politique* del '55, quindi, Weil tornava in altri termini proprio sulla questione esistenzialista:

dunque le seguenti: «La ragione stessa è diventata sospetta [...]. L'uomo è un essere ragionevole? E quanto al fondo, egli lo è sempre e ovunque? E se c'è un'evoluzione dell'uomo – di cui, certo, in Francia nessuno ha mai dubitato – vi è anche una forma d'evoluzione naturale degli esseri umani? C'è un progresso umano inevitabile? E se la ragione, rispetto alla quale i filosofi francesi sono così sospettosi, non fosse tutta la ragione? [...]» (*ivi*, p. 92). Più avanti, quindi, Weil richiamava il pensiero di Husserl: «Husserl, il patriarca della filosofia tedesca, dichiarava che le spiegazioni abituali erano insufficienti: era necessario che la ragione facesse ritorno alla sua origine. La filosofia non era lì solo per fornire spiegazioni scientifiche e causali, ma essa doveva rivolgersi alle cose e descriverle per come esse sono in se stesse, per come esse si presentano. Ecco come tutto è cominciato. Ma, in seguito, le cose hanno preso un altro corso» (*ivi*, p. 98).

⁹¹ Cfr. L. Sichirollo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, cit., p. 19-20; Id., *Snobismo di un hegeliano*, in *I libri, gli amici. Profili, schede, interventi*, Il lavoro editoriale, Ancona 2002, p. 137, in cui Sichirollo ha affermato: «So per certo che quelle lezioni nacquero anche in casa di Weil».

⁹² Per una ricostruzione di quel rinnovamento hegeliano in Francia, impossibile dimenticare le presentazioni complessive dei protagonisti e degli interpreti di quella stagione svolte in G. Canguilhem, *Hegel en France*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 1948-49, pp. 282-297; I. Fetscher, *Hegel in Frankreich*, «Antares», I, n. 3, 1953, pp. 3-15; J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Puf, Paris 1971, pp. 231-41; R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974; W. Biemel, *Die Phänomenologie des Geistes und die Hegel-Renaissance in Frankreich*, in *Stuttgarter Hegel-Tage* («Hegel-Studien», Beiheft XI), Bouvier, Bonn 1974, pp. 643-55; M. Ciampa, *Animali post-storici*, in *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985, pp. 129-148; A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 42-51; M. S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, cit. pp. 1-15; J. D'Hont, *Hegel et l'hegelianisme*, Puf, Paris 1993, pp. 49-53; G. Jarczyk, P. J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, cit., pp. 17-36. Cfr. infine F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958 – dove, in questo caso, si dà ampio rilievo al pensiero weiliano. Cfr. quindi Id., *Rileggendo la Logica della filosofia*, in «Paradigmi», 1999, pp. 633-79, ora in *Soluzioni Hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 271-343.

La situazione filosofica contemporanea non si comprende, però, se non si considera un altro elemento [*sans l'action d'une autre influence*] che interviene quando Hegel e Marx ritornavano ad essere oggetti di studi seri. Intendiamo l'influsso di Kierkegaard, che si manifestò e si manifesta col nome di *esistenzialismo*. Non che Kierkegaard sia stato un dialettico; anzi, poiché conosceva la dialettica e poiché la rifiutò per insistere sul mistero e sullo *scandalo* della fede e della salvezza dell'individuo, creò una situazione nella quale la dialettica oggettiva del rapporto soggetto-oggetto di Hegel divenne uno dei termini di quell'opposizione di cui l'individuo nella sua irriducibile soggettività costituiva l'altro termine. Lo stesso dilemma, fondamentale, kierkegaardiano, ma secolarizzato nella sua forma [*mais sécularisé dans la forme*], ricomparve in Heidegger e Jaspers: entrambi furono studiati in Francia non appena il pensiero politico si risvegliò in funzione dei contrasti ideali tra i diversi settori del socialismo e tra questi e gli aderenti ad altre dottrine liberali o autoritarie⁹³.

⁹³ E. Weil, *Pensée dialectique e politique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 1-2, 1955, trad. it. di Lidia Morra, *Pensiero dialettico e politica*, in *Eric Weil. Filosofia e politica*, cit., pp. 44-5. Riferendosi alla rinascita del pensiero kierkegaardiano, Weil precisava in nota: «Le *Etudes kierkegaardiennes* (1938) di J. Wahl segnano in proposito una data importante». *Ivi*, p. 44. In merito al rapporto tra Hegel, Kierkegaard e Wahl è alquanto probabile che Weil conoscesse il saggio del '46 di Jean Hyppolite intitolato *L'esistenza nella fenomenologia di Hegel* (comunicazione tenuta alla *Société d'Études germaniques* il 16 febbraio 1946, poi in *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, trad. it. di Stefano Tommaso Regazzola, *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1965, pp. 28-41). Qui Hyppolite, tra le altre cose, dava spiegazione del termine "esistenza" (tematizzato, in origine, da Kierkegaard) riprendendo la lezione di Kojève (e ancor prima di Koyré e di Heidegger): «L'animale ignora che muore, tuttavia la morte non è altro che questa negazione del determinato e del limitato, attraverso cui si manifesta, nel flusso degli esseri viventi, la potenza assoluta della vita infinita e semplice. L'infinità della vita si manifesta attraverso la morte, altrettanto bene che attraverso la riproduzione, ma questa negazione della negazione (la negatività infinita, il no al no che enuncia veramente il sì) viene ignorata dall'essere vivente. La vita animale non è l'esistenza perché non è cosciente della morte» (*ivi*, p. 34). Come si risconterà nel corso della trattazione, un altro saggio di Hyppolite che Weil sembrò considerare è quello sulla *Situazione dell'omo nella fenomenologia hegeliana* del '47, in cui Hyppolite scriveva: «"Il deserto, diceva Balzac, è Dio senza l'uomo"; così è la natura pura per Hegel, quando essa è ancora *in-sé*, e non ha trovato nell'uomo ciò che è capace di conferirle *un senso*. "La natura è uno spirito nascosto". La vita universale che è l'oggetto proprio, la condizione dell'autocoscienza, non esiste come tale nella molteplicità degli esseri viventi; "l'intero che si sviluppa, che risolve il suo sviluppo e che si mantiene semplice in questo movimento" non esiste come tale, come totalità possibile, altro che per l'autocoscienza (umana) che riflette la vita. La vita accenna dunque a qualcos'altro da ciò che essa è, "vale a dire alla coscienza, per la quale la vita è come questa unità o come genere"». In *ivi*, p. 199; cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., cap. IV, p. 189. In queste pagine si sviluppa «L'io autocosciente come genere per sé e il suo nuovo oggetto: un altro io autocosciente» (*ivi*, pp. 188-191).

Per quel che riguarda il legame tra marxismo ed esistenzialismo, invece, Weil aveva sicuramente presente la posizione critica di Aron. Nel saggio *Marxismo ed esistenzialismo*, uscito per la prima volta nel '48, Aron scriveva: «Un discendente di Kierkegaard non può essere insieme un discendente di Marx. Se la rivoluzione offre la soluzione dei problemi filosofici, come il marxismo pretende, non si può porre, nello stesso tempo, una dialettica, per definizione incompiuta, tra l'individuo solo e Dio o il nulla [...]. Penso effettivamente che questi elementi: pensiero in situazione, disvelamento e superamento, coscienza insoddisfatta, storicità dei valori, appartengono al marxismo come all'esistenzialismo. In definitiva, non si tratta se non di residui concettuali, più o meno formalizzati, d'una antropologia che risale a Hegel. Esistenzialismo e marxismo partecipano per certo, di una comune origine, una filosofia di stampo hegeliano. Sartre e Merleau-Ponty mettono in luce certi aspetti della condizione umana. Ma per passare da questa antropologia *formale* ad una antropologia marxista, occorrono altre idee, che in parte possono – a rigore – essere assimilate dall'esistenzialismo (per quanto finora vi siano assenti), in parte possono – a nessun livello – trovarvi posto, almeno nell'esistenzialismo esposto in *L'Essere e il Nulla*». R. Aron, *Marxisme et existentialisme*, conferenza pronunciata al *Collège philosophique* nel 1946, I ed. in *L'Homme, le monde, l'histoire*, Arthaud, Paris 1948, II ed. in *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris 1970, trad. it. di Maria José de Toledo, *Marxismo ed esistenzialismo*, in *Marxismi immaginari. Filosofia e politica nell'interpretazione fenomenologico-esistenziale di Sartre e Merleau-Ponty e in quella strutturalista di Althusser*, Franco Angeli, Milano 1972, pp. 21-43. Il passo qui citato è in *ivi*, p. 33 (i corsivi sono miei).

Sta di fatto che nel 1954, un anno prima dell'uscita di *Pensée dialectique e politique*, Weil si era espresso sulla filosofia di Schopenhauer nel programma radiofonico «*Emission culturelles*» della *Radiodiffusion-télévision française (RTF)*, che andò in onda il 1° ottobre. Qui Weil chiariva che era stato Schopenhauer il vero antesignano di Kierkegaard e dell'esistenzialismo, spianando così la strada a Nietzsche (nel quale, evidentemente, vi si sarebbero potuti trovare elementi di continuità: quattordici giorni dopo Weil avrebbe parlato alla *RTF* proprio di *Nietzsche et la philosophie*, il cui testo è in *Philosophie et réalité II.*, cit., pp. 212-15). Ma anche in questo caso, l'origine più profonda dell'esistenzialismo stava nelle radici del pensiero kantiano: «In effetti, egli [Schopenhauer] si vanta d'essere il solo discepolo fedele di Kant, così fedele da difenderlo da se stesso e da rimetterlo sulla giusta direzione lì dove Kant devia dai propri principi. Tale pretesa – sia detto per inciso, non poi

Insomma, con questa disamina del '55 Weil finiva per mettere in luce, indirettamente, proprio uno dei filoni di pensiero che si palesò in Kojève, l'ex allievo di Jaspers. Poco più avanti, infatti, aggiungeva:

Il rinnovamento degli studi hegeliani (non dell'hegelismo) è avvenuto in rapporto con i movimenti marxisti ed esistenzialisti, talvolta in opposizione ad essi: i lavori di Wahl, Koyré, Hyppolite, Kojève, Niel, Gurvitch e altri, le recenti traduzioni hanno sollecitato l'interesse per il pensiero hegeliano, soprattutto per la filosofia della storia e l'antropologia; la filosofia politica di Hegel è stata studiata solo eccezionalmente, salvo che da alcuni marxisti (i quali si sforzano di metterne in luce il carattere *idealistico*). Il problema fondamentale, cioè la dialettica oggettiva del rapporto soggettività-oggettività e dell'innalzamento di questo rapporto sul piano della coscienza, non è stato affatto considerato. Tuttavia la presenza di interpreti della dialettica oggettiva di fronte ad altri che si richiamano ad una dialettica della soggettività (talvolta in un'unione personale) lascia prevedere che verrà posto anche questo problema⁹⁴.

Ciò che l'autore sembrava cogliere come elemento mancante di tutto quel *renouveau* hegeliano era una vera e più profonda problematizzazione del rapporto, dialetticamente inteso, fra il piano della soggettività e quello dell'oggettività. E, ovviamente, Weil non poté esimersi dal richiamare anche i lavori di Koyré e di Kojève: se si giunse effettivamente all'inaugurazione di una lettura hegel-marxista dai tratti decisamente eterodossi, ciò poté avvenire solo in virtù delle originarie tendenze esistenzialiste in gioco, che in un modo o in un altro finirono per privilegiare il centro del pensiero kierkegaardiano laicizzandone, così, il dilemma fondamentale. Ne conseguì, allora, un rinnovato interesse teoretico e pratico per la drammatica condizione finita dell'uomo, perennemente dilacerato tra finitezza e infinità.

così fondata –, l'illusione della rappresentazione allo stesso modo del materialismo dogmatico che ne è la contropartita, tutte queste scoperte di Schopenhauer sono un po' rozze e semplicistiche rispetto al pensiero fine, ricco ed equilibrato di Kant. Il grido – il termine non è così forte – contro Fichte, Schelling e Hegel non rafforza di certo la sua posizione. Tuttavia, il titolo della sua opera principale è duplice: *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, che conduce alla parte sulla *volontà* [...]. Cos'è la volontà? La forza vuota che *tutto crea* (corsivo mio, *n.d.r.*), muove tutto, riproduce tutto. Forza vuota, forza diabolica, forza di sofferenza e di dolore». È a questo punto che riemergeva tutta la prospettiva weiliana sull'esistenzialismo, in quanto forma di secolarizzazione di "categorie" essenzialmente religiose e teologiche: «Infatti, [Schopenhauer] insiste su ciò che non è in sé sopportabile, sulla vita limitata, sull'esistenza finita, laddove tutte le consolazioni che essa offre non sono altro che chimere. Lo vediamo: Schopenhauer ha subito l'influenza del pensiero indù, e il suo pessimismo oscilla tra i concetti del *nirvanā* e del *maïa*, tra la liberazione dall'ingresso nel nulla positivo e dal dolore del gioco delle apparenze. Ma Schopenhauer non è per questo un uomo religioso [...]. Sono l'arte e la filosofia che mettono a tacere questo desiderio [*soiff*] d'esistenza, questa ossessione per ciò che *non dura* e non fa che *ripetersi* (corsivi miei, *n.d.r.*): la vita si fa spettacolo e, come spettacolo, essa diventa sopportabile; la rappresentazione si riconosce per quella che è, apparenza e illusione». E infine concludeva Weil: «Schopenhauer non è mai voluto uscire dalla sua individualità e, nel modo più paradossale possibile, egli è fratello – quanto ostile! – del cristiano Kierkegaard. Egli annuncia un nuovo sentimento della vita, e se Schopenhauer non è stato capace di conferirgli una forma precisa, i suoi discepoli (spesso ignorandolo) vi si concentreranno: l'esistenzialismo moderno ha la sua radice più profonda in Schopenhauer. Per mostrarlo, sarà sufficiente citare il nome di colui che, ritornando sulle sue posizioni, non l'ha mai rinnegato: Nietzsche». Cfr. E. Weil, *Schopenhauer*, 1954, in *ivi*, pp. 208-211, in particolare, pp. 209; 210; 211.

⁹⁴ E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 46. In ogni caso, sappiamo che Weil iniziò a riflettere sulla relazione tra Hegel, Kierkegaard e Marx già nel 1931 in Germania: «Il dominio di Hegel, giunto al suo culmine nel momento in cui la sua morte s'impose al mondo, morì con lui. Coloro che furono giovani durante la sua vita non poterono sostituirlo; persino i suoi avversari sono pur sempre suoi discepoli: né Marx né Kierkegaard possono essere pensati senza Hegel». E. Weil, *Hegel*, 1931 (testo apparso nel giornale dei programmi di Radio Berlin in cui si annunciava una trasmissione su «La personalità di Hegel» di Max Dessoir, di cui Weil aveva seguito l'insegnamento), ora in *Philosophie et réalité II.*, cit., pp. 220-21. La citazione qui riportata è in *ivi*, p. 221.

Tale forma di secolarizzazione, si capisce, poté avvenire attraverso l'applicazione di un metodo fenomenologico e antropologico che volle ispirarsi alle lezioni husserliana e heideggeriana, nel senso già suggerito da Queneau e da Bataille. Elementi teorici sui quali, come visto, Weil stava già riflettendo dalla fine degli anni '40 e su cui egli sarebbe tornato nel decennio successivo. In tal senso, chiarire il rapporto tra soggettività e oggettività in Hegel, soprattutto nello Hegel *politico*, era uno degli obiettivi che Weil si era posto nella citata *soutenance de thèse* del '50. Nella sezione dedicata alla tesi secondaria di *Hegel e lo stato*, mettendo in luce le premesse metodologiche della sua lettura dei testi hegeliani, Weil scriveva:

D'altra parte, a partire dai nostri risultati, sarà possibile procedere all'interpretazione del pensiero politico e della filosofia della storia di Hegel [...]. Per arrivare, così, a quel punto d'arrivo che è, nell'evoluzione della filosofia hegeliana, la *Filosofia del diritto*, cosicché molte delle difficoltà dei testi anteriori potranno essere chiarite come espressioni di un pensiero che non aveva ancora raggiunto la sua piena maturità. Le differenze, talvolta molto considerevoli, tra le tesi politiche ed economiche sviluppate in diversi periodi del pensiero hegeliano si spiegheranno solo tenendo conto, come abbiamo tentato di fare qui, di precisi avvenimenti politici⁹⁵.

Nel '55, quindi, Weil spiegava chiaramente che la rilettura in chiave esistenzialistica e umanistica di Marx (alla luce di Hegel) era sorta da un'esigenza precisa: contrastare «le interpretazioni causali, meccanicistiche, deterministiche della storia» che si erano affermate attraverso una visione *scientista* del marxismo⁹⁶. In *Pensiero dialettico e politica*, così, Weil finiva per far chiarezza sulle “reazioni” esistenzialiste al marxismo *scientifico*, che non poterono non investire anche il rapporto (dialettico e di derivazione hegeliana) tra soggettività e oggettività:

[...] il *meccanicismo* dei marxisti e di certi rappresentanti delle scienze sociali e politiche accrebbe l'influenza dell'esistenzialismo e della *sua* considerazione della dialettica, opponendo la dialettica oggettiva alla soggettività. È stata accolta la teoria della *coscienza alienata* e dell'ideologia, come anche quella delle contraddizioni del sistema capitalistico della libera concorrenza [...]. Ma l'interpretazione comune del marxismo come pensiero *scientifico*, non *filosofico*, scoprendo le costanti necessarie della Storia, non il senso dei

⁹⁵ Id., *Soutenance de thèse*, cit., p. 247. Qui Weil aveva già concluso quanto avrebbe poi ribadito nel '55 in *Pensiero dialettico e politica*. In effetti, ciò che aveva spinto l'autore a indagare sulla natura dello Stato hegeliano erano stati i problemi politico-filosofici della sua epoca, caratterizzata da una certa tendenza al dogmatismo scolastico o “partitico”: «Comunque, leggendo un gran numero di opere consacrate a questioni filosofiche fondamentali o dichiarate tali dalla politica, non posso non avere l'impressione che il problema della politica non è stato colto nella sua purezza e che la maggior parte degli autori (che, è vero, non pretendevano il titolo di “filosofi”) raccoglievano le loro questioni a seconda degli avvenimenti, senza domandarsi se tali questioni costituissero problemi autentici o non nascondessero, piuttosto, affermazioni infondate dietro interrogativi retorici, affermazioni che dipendevano da *preferenze personali* avventate o da decisioni morali che non sarebbero per nulla giustificate da una dottrina morale coerente». *Ivi*, p. 248 (i corsivi sono miei).

⁹⁶ E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 38. Tali interpretazioni “scientiste” – del resto «combattute da Engels come errori di avversari malevoli o incapaci di comprendere» (*ibid.* Weil non spiega questa sua presa di posizione) – si affermarono «tanto più facilmente in quanto le riflessioni metodologiche e filosofiche del giovane Marx, fonti della sua teoria, restarono nascoste al pubblico» (*ibid.*).

fenomeni umani e degli scopi perseguiti, respingeva verso le posizioni esistenzialiste la maggior parte dei pensatori che si interessavano di politica da un punto di vista filosofico [...]. I cristiani tra gli esistenzialisti, i personalisti del gruppo di Esprit, gli esistenzialisti atei raccolti intorno a Camus, Sartre, Merleau-Ponty (per nulla concordi tra loro su tutte le questioni) affermano e persistono nell'affermare l'importanza primordiale del soggetto. Il soggetto *scopre* la propria situazione: essa diviene situazione per l'uomo unicamente in questa scoperta operata dal soggetto. Nondimeno l'oggettività possiede le sue leggi, e non soltanto è legittimo, ma anche inevitabile parlare di ideologia e di analisi verace e veridica (coscienza *autentica* e *non autentica*). Ma il soggetto non è e non può essere mai sicuro di essersi liberato da ogni forma di cattiva coscienza e di malafede; se il soggetto deve sempre, almeno per poter accedere all'autenticità, *assumersi* e volersi come tale a partire da una decisione fondamentale, la dialettica della sua coscienza è infinita e non conosce *riconciliazione*. La storia ha certamente un fine, e il soggetto deve perseguirlo nella sua azione libera: è la realizzazione di una situazione nella quale ogni uomo possa assumere se stesso nella sua libertà e non sia più cosa determinata dall'esterno da parte di una società inumana (disumanizzata). Ma questo fine è perseguito nel mondo delle condizioni in cui ciascuno è condizionato, ed è impossibile decidere, se non in casi eccezionali, quando i mezzi della *reifizzazione*, cioè la violenza, non siano richiesti e pertanto giustificati per liberare l'uomo da quelle catene di cui egli non avverte necessariamente il peso⁹⁷.

Fu così che dopo la fine della guerra *Hegel e l'Etat*, come molte altre recensioni e contributi weiliani, problematizzava *in toto* le letture francesi che si erano affermate fino a quel momento e che avevano condotto, nel bene o nel male, all'*Introduction* kojèveiana. Da cui, in ogni caso, Weil non poteva e non voleva prescindere. Tuttavia, l'interprete intendeva anche mostrare come molti degli assunti dello Hegel di Kojève dovessero essere radicalmente ricompresi, dirigendosi egli stesso verso una lettura hegeliana dai caratteri di certo poco ortodossi. Prima di tutto, bisogna sottolineare il fatto che la recezione di Weil non si sviluppa né a partire dalla *Fenomenologia* né dagli *Scritti teologici* né da quelli del periodo jenesè. Volendo evidentemente colmare un'altra lacuna teorica e tipica di quel *renouveau* hegeliano, il filosofo di Pärchim intese basarsi principalmente sulle opere della maturità – *in primis* sui *Lineamenti di filosofia del diritto* legati a doppio filo con la filosofia della storia hegeliana⁹⁸. Del resto, nella sua *Prefazione a Hegel e lo Stato*, l'autore lo scrisse esplicitamente:

Tranne rare eccezioni, dunque, non abbiamo parlato né degli scritti giovanili né della *Fenomenologia dello spirito*, e abbiamo fondato la nostra interpretazione sulla *Filosofia del diritto*, utilizzando come sussidio l'*Enciclopedia delle*

⁹⁷ E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., pp. 45-46. Sull'impossibilità della "riconciliazione dialettica" nella filosofia esistenzialista cfr. almeno M.S. Roth, *op. cit.*, pp. 30-1, in cui l'autore si è soffermato precisamente sull'hegelismo di Hyppolite.

⁹⁸ Weil aveva chiarito le ragioni di tale scelta anche in *Hegel et son interprétation communiste*, in «Critique», 41, 1950, pp. 91-3, trad. it. di Alberto Burgio, *Hegel e la sua interpretazione comunista*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., p. 263-66. Con questo breve contributo Weil recensiva il libro di G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Europa Verlag, Zürich-Wien 1948 (su cui tonerò in seguito). Sul finale, Weil scriveva: «Si dovrebbe aggiungere che il giovane Hegel non è interessante se non perché il vecchio Hegel fu un grand'uomo, e che ogni interpretazione che non prenda avvio dai risultati si priva per ciò stesso di un criterio indispensabile per riconoscere ciò che è importante per noi che, volenti o nolenti, direttamente o indirettamente, seguendolo o opponendoci a lui, siamo condizionati dall'influenza dell'opera pubblicata a suo tempo» (cfr. *ivi*, pp. 265-66).

scienze filosofiche. I testi che non sono stati redatti personalmente da Hegel, in particolare le *Aggiunte alla Filosofia del diritto* che i curatori delle *Opere complete* hanno tratto dalle lezioni del loro maestro, le *Lezioni sulla filosofia della storia* e le *Lezioni sulla storia della filosofia*, ci hanno fornito solo chiarimenti e formulazioni, e unicamente quando lo consentiva una testimonianza autentica⁹⁹.

In sintesi, con *Hegel e lo Stato* bisognava pur chiarire una volta per tutte le vere caratteristiche della filosofia politica hegeliana, anche per liberare il filosofo di Stoccarda dalle tante infondate accuse che, nel corso del tempo, lo avevano dipinto come un mero «apologeta dello stato Prussiano»¹⁰⁰. Nel 1950 tutto ciò valeva, ovviamente, anche per il *milieu* filosofico francese: «Nonostante una serie di buoni libri apparsi nel corso degli ultimi trent'anni sia in Germania che in Francia, Hegel resta il meno conosciuto o almeno il peggio conosciuto tra tutti i grandi filosofi» affermava Weil senza esitazioni¹⁰¹.

Ad ogni modo, a partire da tali premesse, resta ora da capire su quali terreni le due interpretazioni in campo si siano scontrate e su quali, in realtà, siano potute collimare. E quel che emergerà in modo evidente saranno due approdi teorici propriamente *post* hegeliani, segnati da tendenze “hegelo-

⁹⁹ E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 37-8. Similmente, nella seconda parte della *soutenance de thèse* Weil aveva dichiarato: «Il nostro scopo è stato quello di chiarire la struttura del pensiero hegeliano, per come esso si presenta nella *Filosofia del diritto* e nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, lasciando da parte qualsiasi tipo di ricerca sull'evoluzione di tale pensiero e limitandoci, così, a un'analisi del sistema politico realizzato. Non si è trattato neppure di fornire un commento seguito dal testo decisivo che costituisce la *Filosofia del diritto*: ciò che ci ha interessato è stata la struttura di tale libro e, per così dire, la sua problematicità». E. Weil, *Soutenance de thèse*, cit., pp. 243-44. Si capisce allora perché ogniqualvolta Weil si accingeva a citare dei passi della *Fenomenologia dello spirito*, lo faceva principalmente per evidenziare determinati aspetti problematici del sistema, sempre considerato nel suo complesso. Già Sichirolo notò come l'autore non avesse mai parlato volentieri di quell'opera. Anzi, «non la citò quasi mai né negli scritti né nelle conversazioni, ch'io sappia; la riteneva un'opera immatura, almeno nel senso di incompiuta. In realtà, Hegel stesso non sapeva come giudicarla» aggiungeva l'amico «e neppure come collocarla nel sistema. C'erano le tre opere sistematiche, ampiamente commentate nelle *Vorlesungen*, c'erano la revisione e la ristampa a cura dell'autore dell'*Enciclopedia*: perché occuparsi di un'opera lasciata in margine dal suo autore? Divenne presto la moda del giorno sia presso letterati-filosofi o filosofi-letterati, sia come strumento di battaglia politico-filosofica: due buone ragioni per occuparsene il meno possibile!» L. Sichirolo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, cit., p. 20. Del resto, la posizione di Weil sulla complessità del sistema hegeliano rimase pressoché immutata nel corso del tempo. Si consideri, per esempio, che nel saggio *La «Philosophie du droit» et la philosophie de l'histoire hégélienne*, uscito nel '76, Weil sarebbe tornato a ribadire: «Un vincolo stretto lega, per non dire che le costituisce in unità, la *Filosofia del diritto* e la filosofia della storia di Hegel. Differenti ragioni, delle ragioni di natura differente, permettono di affermarlo; esse faranno anche, in seguito, apparire questo legame come fondamentale per l'interpretazione di una dimensione del sistema». E. Weil, *La «Philosophie du droit» et la philosophie de l'histoire hégélienne*, testo letto a un seminario su «*Hegel et la philosophie du droit*» organizzato dal *Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx*, presso l'Università di Poitiers, nel novembre del 1976, in atti del seminario, *Hegel et la philosophie du droit*, Puf, Paris 1979, trad. it. di Giuseppe Ciafrè, *La «Filosofia del diritto» e la filosofia della storia hegeliana*, dapprima in *Eric Weil. Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di Livio Sichirolo, Bibliopolis, Napoli 1982, poi in E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, cit., p. 231.

¹⁰⁰ E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 41. Sempre nella seconda parte della sua *soutenance* Weil lo aveva scritto in modo esplicito, volendo smentire anche le posizioni dottrinarie dei marxisti ortodossi: «Il presente lavoro [...] si propone innanzitutto di rigettare la tesi secondo cui Hegel sarebbe stato l'apologeta dello stato prussiano: i fatti, così come un confronto delle tesi hegeliane con i principi della Prussia storica del 1820, mostrano che non è affatto vero e che, al contrario, nonostante le minacce di censura così severe da parte delle Università, Hegel non ha esitato a criticare la Prussia su punti decisivi – sarebbe quasi lecito dire: su tutti i punti decisivi». Id., *Soutenance de thèse*, cit., p. 249.

¹⁰¹ Cfr. Id., *Hegel e lo Stato*, cit., p. 41. Qui l'interprete faceva esplicito riferimento sia ai lavori di Haering (cfr. T. L. Hearing, *Hegel, sein Willen und sein Werk*, 2 voll., München-Berlin, 1928-1938) sia a quelli di Rosenzweig (cfr. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 voll., München und Berlin 1920, trad. it. di Remo Bodei, *Hegel e lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1976), citando anche *De la médiation dans la philosophie de Hegel* di Niel (rincontreremo più avanti quest'opera). Al contrario *Hegel e lo stato* si proponeva, tra le altre cose, di mostrare che tipo di legame ci fosse tra Hegel e Marx, come dichiarato ancora una volta nella seconda parte della *soutenance*: «In particolare, con tale lavoro ho sperato di far luce sul pensiero di Marx e del marxismo, di arrivare così a una descrizione del terreno che ha condotto a un tempo alle basi della rivoluzione e a sistemi autoritari, descrizione che ha permesso, forse, di scoprire una parentela segreta tra i due nemici». Id., *Soutenance de thèse*, cit., p. 249.

marxiane” differentemente eterodosse¹⁰². Da questo punto di vista Weil, al pari di Kojève, rimase indubbiamente influenzato dalla lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Tuttavia, anche quest’opera del giovane Marx doveva essere riletta riconoscendo, prioritariamente, i limiti delle categorie esistenzialiste che ne avevano voluto riscoprire la centralità attraverso Hegel. Con ogni probabilità, era questa una delle ragioni fondamentali che spinse Weil ad accostarsi al pensiero di Georg Lukács, il quale avrebbe potuto fornire una nuova chiave interpretativa del rapporto Hegel-Marx proprio attraverso una diversa rivalutazione dei *Manoscritti economico-filosofici*. Di tutto ciò Weil trovò conferma nel testo de *Il giovane Hegel* che Lukács pubblicò nel 1948, solo dieci anni dopo dalla sua prima stesura¹⁰³. Come ha sintetizzato efficacemente Matteo Gargani, qui per Lukács:

l’essenziale sforzo ermeneutico marxiano nei *Manoscritti del ’44* risiede nel tentativo di rileggere alla luce dell’economia politica le categorie essenziali della *Fenomenologia dello spirito*. Si tratta, in sostanza, per Marx di realizzare una decisiva operazione di demistificazione dello statuto filosofico delle categorie centrali dell’opera hegeliana cogliendole, cioè, quali riflessi di oggettivi processi storico-sociali. È alla luce di questi presupposti, dunque, che Marx identifica la hegeliana “dialettica della negatività” come rappresentazione mistificata del processo di lavoro naturale¹⁰⁴.

Nonostante Lukács fosse rimasto un marxista ortodosso lì dove riduceva il pensiero hegeliano alla categoria generica dell’“idealismo”, Weil nella sua recensione a *Il giovane Hegel* riconobbe uno dei suoi meriti principali: essersi voluto dedicare «allo studio dell’influenza che su Hegel esercita l’interesse per le teorie degli economisti dell’epoca»¹⁰⁵, «talvolta» avvedendosi «del fatto che lo spirito hegeliano non è Dio», arrivando a sostenere «che si potrebbe sostituire questo termine con quello di “specie umana” [cfr. G. Lukács, *op. cit.*, p. 596, n. 1] – interpretazione opinabile, ancorché probabilmente corretta per numerosi testi, e che ad ogni modo mostra che lo Spirito non è una sostanza immateriale, trascendente, separata dall’umanità vivente e agente»¹⁰⁶. Ecco come il *Geist* hegeliano poteva esser riportato sul

¹⁰² Si può scorgere una conferma di tali tendenze speculative considerando un altro racconto di Aron: «Eric Weil, a volte, per motivi misti di filosofia e d’attualità, pendeva verso il comunismo. A esempio dopo il patto germano-sovietico, io mi indignai che il genio filosofico, invece di proteggerlo dall’aberrazione, ve lo precipitasse dentro. Al ritorno dagli anni di guerra, che passò in un campo di prigionia, si dichiarò di nuovo, per poco tempo d’altronde, comunista (Kojève in quel momento giudicò una simile dichiarazione poco conveniente per un francese di fresca data)». R. Aron, *Memorie. 50 anni di riflessione politica*, cit., p. 100.

¹⁰³ Cfr. M. Gargani, *Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács*, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York 2017, p. 122.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 125. Non è un caso che Lukács ne *Il giovane Hegel* pose l’accento sul tema dell’alienazione nella *Fenomenologia dello spirito*, rintracciando per primo la distinzione operata da Hegel tra l’*Entfremdung* e l’*Entäußerung* (in qualche modo colta da Marx nei *Manoscritti*). Anche Kojève aveva intuito la differenza di significato e di funzione delle due parole che dicono “alienazione” in sensi diversi. Si accorse quindi dell’importanza della questione Weil, soprattutto grazie ai confronti costanti con il filosofo italiano Arturo Massolo (che, in Italia, pose per primo tale problema). Sull’*Entfremdung* e sull’*Entäußerung* nella lettura lukácsiana di Hegel (e di Marx), cfr. *ivi*, pp. 122-33. Tornerò in seguito su questi punti.

¹⁰⁵ E. Weil, *Hegel e la sua interpretazione comunista*, cit., p. 263.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 264. A riprova di tale lettura, oltre all’opera di Lukács, si vedano le considerazioni di Gargani: «Lukács ritiene che la fondamentale acquisizione interpretativa dei *Manoscritti del ’44* rispetto alla *Fenomenologia* consista nella comprensione del carattere oggettivo e, di conseguenza, storicamente specifico della categoria della *Entäußerung*. Categoria quest’ultima che, nello Hegel della *Fenomenologia*, non nasce entro un immanente piano filosofico, bensì attraverso lo studio della specifica

terreno della realtà oggettiva e della condizione umana *senza* sprofondare nelle astrazioni fenomenologico-esistenziali, che ne avevano pur intuito la radicale “temporalità”. In quest’ottica Lukács, pur vedendo nel giovane Hegel il vero «nonno del marxismo»¹⁰⁷, pur riconoscendo che «la celebre riconciliazione hegeliana non è un abdicare dinanzi alle forze prevalenti del momento»¹⁰⁸, avrebbe difettato di un’autentica «autonomia di giudizio», giacché egli non era «disposto a porre in questione i propri convincimenti di marxista, o a prendere posizione contro i dogmi della propria chiesa: gli si farebbe un grave torto accusandolo di “obiettività” [...]. Hegel è idealista: e questo basta»¹⁰⁹. Ciononostante, in tutto questo complesso Weil scorgeva delle grandi potenzialità teoriche: «[...] se un rammarico rimane al lettore è che Lukács non elabori appieno la propria tesi»¹¹⁰, quella che intuì un legame ancor più profondo tra Hegel e Marx. L’apprezzamento di Weil per *Il giovane Hegel*, quindi, non veniva meno. Quest’opera, infatti, «non offre soltanto informazioni preziose su Hegel, non si limita a stimolare la riflessione filosofica e storica; anche là, soprattutto là dove va contraddetto, questo libro fornisce sulla situazione del pensiero e del pensatore marxista lumi il cui interesse supera gli stessi risultati positivi di questa ricerca, per notevoli che essi siano»¹¹¹.

Come vedremo nel corso del capitolo, quindi, uno dei tentativi di *Hegel e lo stato* fu proprio quello di condurre fino in fondo la tesi posta in nuce da Lukács: del resto, si trattava innanzitutto di liberare Hegel (e Marx) dalle astrazioni esistenzialiste.

1.5 Quale Kojève?

Alla luce di tutto ciò, non stupisce il fatto che l’“hegelo-marxismo” di Kojève venne reputato da alcuni dei suoi critici come una sorta di gioco ironico finalizzato soprattutto a *épater les bourgeois*. Nel saggio *Hegel, Marx et le Christianisme* del ’46, però, Kojève cercò di far chiarezza proprio su quest’aspetto, recensendo così l’Hegel “cristiano” di *De la médiation dans la philosophie de Hegel* di padre Henri Niel e

configurazione dell’assetto politico-sociale (e delle sue intime contraddizioni sorte sul terreno oggettivo) della realtà post-rivoluzionaria». M. Gargani, *op. cit.*, p. 132.

¹⁰⁷ E. Weil, *Hegel e la sua interpretazione comunista*, cit., p. 263.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 264.

¹⁰⁹ *Ibid.* Aggiungeva Weil: «Non bisogna: ecco il problema di Lukács. Egli non intende sacrificare Hegel, il grande avo, ai suoi interpreti reazionari che, come Rosenzweig o, ancor di più, Haering, ne vogliono fare l’antesignano di Bismark o del fascismo. Ma non vuole nemmeno che Hegel sia diverso da come lo vede il giovane, giovanissimo Marx. Se ne vuole un esempio? Si consideri l’analisi del pensiero religioso di Hegel. Secondo Lukács sono i reazionari e i fascisti ad averne fatto un mistico, sono loro a falsare tutto il suo pensiero per raggiungere i propri inconfessabili fini. Ebbene: noi non facciamo certo parte di quanti vedano nella religione il fattore determinante della biografia hegeliana; ma sfortuna vuole che Lukács si veda costretto a caratterizzare il periodo francofortese (1796-1800) all’insegna del misticismo religioso e ad insistere ad ogni piè sospinto su questo aspetto. È dunque Feuerbach ad avere ragione contro questo Hegel pensatore religioso. Senonché, secondo disastro, Feuerbach, altro antenato e, al contempo, altra vittima della critica di Marx, non ha ragione se non in parte, solo contro le conseguenze ultime – e non ha capito nulla, in fondo, sicché Hegel gli rimane superiore... (cfr. p. 780 e ss.)». *Ivi*, p. 265.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 264.

¹¹¹ *Ivi*, p. 266.

riassumendo, al contempo, i contenuti fondamentali dei seminari¹¹². Lì Kojève scrisse: «Al giorno d'oggi, come al tempo di Marx, la filosofia hegeliana non è una verità nel senso proprio del termine: è più un'idea o un ideale – cioè un progetto da realizzare, e quindi inverare, mediante l'azione – che l'adeguata rivelazione discorsiva di una realtà»¹¹³. Qui il filosofo fu più esplicito che nelle sue lezioni: Hegel aveva indicato la strada sulla quale procedere, ma affinché la sua filosofia potesse *continuare* a realizzarsi concretamente nel mondo era necessario l'approdo a Marx. Ad un pensiero, cioè, che seppe costituire una *prassi* scientificamente e tecnicamente dimostrabile per la realizzazione del regno della libertà – già compreso dallo Hegel di Kojève, ma da preservare *in eterno* nella realtà¹¹⁴.

Ma è altrettanto noto il fatto che gli esiti del commento kojèveiano, lungo il corso della seconda metà del Novecento, finirono per assumere connotazioni molto differenti proprio alla luce della “fine della storia”. Fu uno degli uditori dei seminari a riconoscerne per primo l'estrema problematicità: Leo Strauss. D'altra parte, come già ricordato, i due amici iniziarono il loro carteggio già agli inizi degli anni Trenta, una corrispondenza che sarebbe proseguita sino alla metà degli anni '60. In una lettera del 22 agosto del 1948, quindi, Strauss confessò a Kojève le sue perplessità sugli esiti nevralgici del commento a Hegel: «Se avessi più tempo, potrei mostrare in modo dettagliato, e presumo più chiaro, perché non sono convinto che lo Stato finale, come lo descrive lei, possa essere la soddisfazione razionale o semplicemente fattuale degli uomini. Per semplificare mi riferisco oggi all'“ultimo uomo” di Nietzsche»¹¹⁵. Si è detto che nella II edizione delle *LFS* del 1968, Kojève aggiunse alla nota sulla *fin de l'histoire* considerazioni che parvero allontanarsi da qualsiasi epilogo di stampo “hegelo-marxista”.

Ebbene, la scomparsa finale dell'«Uomo propriamente detto» di cui Kojève aveva parlato nel '46, nel '68 sembrò indicare esattamente l'avvento “dell'ultimo uomo nietzschiano” di cui Strauss aveva già intuito la possibilità: quest'individuo *post-storico*, vivendo in un mondo ormai *privo* di qualsiasi *differenza ontologica* tra negatività umana ed esser dato, *privato* della possibilità di creare davvero nuovi mondi storici, si condannava così all'eterno ritorno dell'uguale. Era il trionfo dell'*omogeneità* e dell'*uguaglianza*

¹¹² Cfr. A. Kojève, *Hegel, Marx et le Christianisme*, in «Critique», n. 3-4, 1946, trad. it. di Roberto Salvadori, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, in *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 283-309. La rivista «Critique», quella che avrebbe assunto nel corso dei decenni rilevanza scientifica internazionale, venne fondata da Bataille insieme allo stesso Weil. Quest'ultimo ne divenne in seguito anche uno dei direttori. Vi collaborarono, proprio a partire dal '46, Aron, Jean Piel, Etienne Gilson, Yvon Belaval, Jean Wahl, Koyré, Leon Robin, Edmond Vermeil e molti altri. Cfr. L. Sichirolo, *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, cit., pp. 21-2.

¹¹³ *Ivi*, p. 308.

¹¹⁴ Si tenga presente che in questo saggio Kojève chiarì ulteriormente il criterio che lo aveva guidato nella scelta dei testi hegeliani: «A parte la *Filosofia del diritto* [*La Philosophie du droit mise à part*] le «pubblicazioni successive» alla *Fenomenologia*, alla *Logica* e all'*Enciclopedia*, costituiscono «appunti di lezioni redatti da alcuni discepoli di Hegel, stampati dopo la sua morte». Ed «essendo dunque impossibile considerare questi scritti rigorosamente autentici, è inammissibile – anche se è stato fatto spesso e volentieri – basare su di essi un'interpretazione complessiva del pensiero hegeliano» (cfr. A. Kojève, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, cit., p. 295, nota 15). Fatta salva l'evidente fedeltà al metodo esegetico allestito precedentemente da Koyré, ciò che qui appare rilevante resta l'affermazione «*la Philosophie du droit mise à part*»; opera, *tra le altre*, da cui Kojève sembrerebbe aver preso spunto a sostegno della sua interpretazione dell'*Anerkennung* hegeliana, posta a fondamento dell'autocoscienza e, dunque, della storia. Vedremo a quale passaggio l'interprete sembra ispirarsi non appena si analizzerà la dinamica, tutta kojèveiana, messa in moto dal “desiderio di desiderio”.

¹¹⁵ Leo Strauss ad Alexandre Kojève, in *op. cit.*, pp. 261-62.

assoluta degli individui, delle classi e degli stati¹¹⁶. Tuttavia, tale interpretazione nietzschiana della “fine della storia e dell’ultimo uomo”, pur trovando dei riscontri nello stesso Kojève, assunse il suo senso prettamente *postmoderno* grazie a una precisa operazione ermeneutica. Se in Francia Bataille e Queneau furono i primi a leggere nella *fin de l’histoire* l’avvento di una società *inoperosa*, segnata da un pervasivo nichilismo nullificante, negli Stati Uniti dei primi anni Novanta Francis Fukuyama (uno degli appartenenti alla scuola di Leo Strauss) ha voluto mostrare come la “fine della storia” kojèveiana fosse coincisa, di fatto, con la “fine delle ideologie”, o meglio, con la vittoria dell’unico genere di società umanamente possibile: quella di tipo liberal-conservatore, in cui gli uomini avrebbero potuto prosperare in eterno e in vera libertà. Lo scopo politico di tale lettura, tuttavia, ha finito per chiarirsi nel corso degli ultimi decenni: contrastare le possibili tendenze rivoluzionare d’ispirazione *giacobina* che non avrebbero potuto far altro che condurre nuovamente al *terrore* del totalitarismo, come la storia dell’Unione Sovietica aveva già dimostrato¹¹⁷. Tali correnti controrivoluzionarie, però, provenivano da più lontano. Lo ha ricordato in modo preciso Jacob Tuabes nel 1985, mettendo così in luce che tipo di rapporto poté instaurarsi tra il pensiero di Kojève e quello di Carl Schmitt, il quale già negli ’40 iniziò a influenzare alcuni ambienti accademici statunitensi (di certo anche in funzione anti-keynesiana). Prendendo in considerazione la *Teologia politica* di Schmitt, Taubes ha scritto:

La definizione della teologia della controrivoluzione, così come era stata impostata da Schmitt, venne dunque ripresa come ideologia di un nuovo conservatorismo accademico, che l’istituzione dell’ebraismo conservatore propagava in tutta l’America [...]. In questi anni si compie un esodo di alcuni dei più dotati *Assistant Professors* della *Columbia University*, che costituiva una fortezza del pragmatismo americano. Richard McKeon e Mortimer Adler lasciano New York e vanno a Chicago, all’Università riformata da Robert M. Hutchins. La riforma consisteva – per ridurla ad una frase – nell’abolizione della squadra di calcio e nell’introduzione del tomismo. Jacques Maritain e Leo Strauss dominano il *Committee on Social Thought*. In questo contesto, va vista la riabilitazione e la fortuna anonima di Carl Schmitt e della sua *Teologia politica*, in particolare del suo capitolo più oscuro e sinistro, “La filosofia dello Stato della Controrivoluzione”¹¹⁸.

¹¹⁶ Scriveva Kojève nella II edizione: «Se s’ammette “la scomparsa dell’Uomo alla fine della Storia”, se s’afferma che “l’Uomo resta in vita *in quanto animale*”, precisando che “ciò che *scompare*, è l’Uomo *propriamente detto*”, non si può dire che “tutto il resto può mantenersi indefinitamente: l’arte, l’amore, il gioco, ecc.”. Se l’Uomo ri-diventa un animale, anche le sue arti, i suoi amori e i suoi giochi devono ri-diventare puramente “naturali”. Bisognerebbe dunque ammettere che, dopo la fine della Storia, gli uomini costruiranno i loro edifici e le loro opere d’arte come gli uccelli costruiscono i propri nidi e i ragni tessono le proprie tele, eseguiranno concerti musicali alla maniera delle rane e delle cicale, giocheranno come giocano i giovani animali e si daranno all’amore come fanno le bestie adulte. Ma allora non si può dire che tutto questo “rende l’Uomo felice” ...». *LFS*, p. 541, nota 1.

¹¹⁷ Tra gli allievi di Leo Strauss, bisogna ricordare sicuramente Alan Bloom, l’autore di *The closing of the American mind* (Simon & Schuster, New York 1987). Fu proprio Bloom a parlare dell’ironia di Kojève come di un gioco per «*épater les bourgeois*», rimanendo alquanto affascinato dall’eccentrica personalità del russo, dopo averlo conosciuto grazie alle indicazioni di Strauss (cfr. quindi A. Bloom, *Kojève, le philosophe*, in «Commentaire», n. 9, 1980, p. 116; M. Filoni, *Kojève mon ami*, cit., pp. 19-22). Bloom era stato a sua volta maestro di Fukuyama che, come è noto, nel ’92 ha pubblicato per la prima volta il libro *The End of History and the last man*, New York 1992, trad. it. di Delfo Ceni, *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Bur Rizzoli, Milano 2017 (tornerò in seguito su questi punti).

¹¹⁸ J. Taubes, *op.cit.*, p. 29; cfr. quindi C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922 (II ed. 1934), trad. it. di Pierangelo Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del “politico”*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86, in particolare cap. IV, pp. 75-86. Teologia ed escatologia, d’altronde, restano elementi

Come più volte si è scritto, tali tendenze speculative hanno condotto a visioni quantomeno contrastanti sul significato e sulle finalità della lezione kojèveiana. Fino almeno agli anni '50, infatti, la maggior parte degli intellettuali europei considerò Kojève come un pensatore ancora propenso al marxismo e allo stalinismo – soprattutto alla luce di quello stato “universale e omogeneo” da dover continuare a preservare nella sua verità realizzata nel mondo della libertà finale (o del socialismo reale)¹¹⁹. Non fu un caso che, proprio esaltando la funzione storico-universale di Stalin, tra la fine degli anni '40 e gli inizi dei '50 Kojève volle rispondere al “liberale” Strauss su quale fosse il vero rapporto tra filosofia e politica di fronte alle tirannidi moderne¹²⁰. Nel corso degli anni '60, però, furono le intuizioni “nietzschiane” dello stesso Strauss ad avere la meglio. Il risultato paradossale – e che andò ben oltre il commento di Kojève – fu il pieno accostamento di Marx a Nietzsche, in funzione anti-dialettica e anti-

fondamentali del Kojève lettore di Hegel. Sono proprio questi gli aspetti fondativi, infatti, che risulteranno di importanza essenziale per capire i diversi esiti del commento kojèveiano. È ancora Taubes ad aver fatto luce sulla questione: «Ritornato da Gerusalemme negli Stati Uniti, ero alla ricerca di un impiego accademico: ciò implicava il fatto che in molte occasioni bisognasse fare sfoggio di sé, anche se in sedute più ufficiose che ufficiali. Così mi è capitato di presentare alcune tesi sulla coincidenza delle simbologie religiosa e politica in un seminario di teoria politica dell'Università di Harvard, riflessioni che si collegavano a Carl Schmitt, ma andavano oltre, in quanto io presentavo (*a quell'epoca non esisteva ancora una teologia politica “di sinistra”*), anziché l'apocalittica della controrivoluzione, l'apocalittica della rivoluzione, naturalmente libera dalle illusioni dei marxisti messianici come Ernst Bloch e Walter Benjamin. Non mi trovavo a mio agio con il tono mistico del loro marxismo, perché ho troppo rispetto per il sistema di coordinate marxista, dove, come mi sembra, non c'è alcuno spazio libero per l'esperienza religiosa. La critica dell'ideologia divora e consuma ogni sostanza religiosa». J. Taubes, *op. cit.*, pp. 31-2 (i corsivi sono miei). Vi tornerò in seguito. Sui legami teorici tra la teologia schmittiana e quella hegel-kojèveiana cfr. sicuramente M. Vegetti, *Hegel e i confini dell'occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Lönwib, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 255-335, cap. IV: *La fine del politico e l'unità del mondo. Schmitt, Kojève e questione del politico da Hegel a Ford*. Alla luce di tutto ciò, credo si possa sottoscrivere quanto sostenuto da Massimo Palma riguardo al rapporto tra Kojève e Schmitt: «Se, procedendo in questa direzione, può dirsi ormai senza assumere troppi rischi ermeneutici che una delle fonti meno note, se non del tutto ignote ai contemporanei, della spericolata lettura kojèveiana di Hegel è con ogni probabilità Carl Schmitt, è forse attraverso la mediazione straussiana che il giurista cattolico in quel momento pronto a vergare i peggiori scritti della sua lunga vita può essere giunto almeno per grandi linee a influenzare Kojève». M. Palma, *op. cit.*, p. 27. D'altra parte, è nota la “disputa” degli anni Trenta tra Strauss e Schmitt sul significato del “politico”: cfr. L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», n. 6, LXVII, 1932, pp. 732-49, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. und W. Meier, Metzler, Stuttgart, Weimar 2008, pp. 2177-38; 232-3; trad. it., *Note su «Il concetto di politico» in Carl Schmitt*, in H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica. Col saggio di Leo Strauss su Il concetto di politico e le sue lettere a Carl Schmitt del 1932/33*, ed. it. a cura di C. Badocco, Cantagalli, Siena 2011.

¹¹⁹ Come ha ricordato Domenico Losurdo e come vedremo più dettagliatamente in seguito: «Sbeffeggiato da Trockij quale “piccolo provinciale trasferito per scherzo della storia sul piano dei grandi avvenimenti mondiali”, nel 1950 Stalin era assunto, agli occhi di un illustre filosofo (Alexandre Kojève), ad incarnazione dello hegeliano spirito del mondo ed era stato pertanto chiamato a unificare e a dirigere l'umanità, facendo ricorso all'occorrenza a metodi energici e combinando nella sua azione saggezza e tirannide» (Losurdo fa qui riferimento a un testo che sto per introdurre). D. Losurdo, *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma 2019, p. 12.

¹²⁰ Ne risultò un'altra *querelle* che, questa volta, vedeva al centro la natura del rapporto tra filosofia e politica. Cfr. quindi A. Kojève, *L'action politique des philosophes* (1950), poi *Tyrannie et sagesse* (1954), trad. it. di Antonio Gnoli, *Tirannide e saggezza*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 11-69, in particolare pp. 67-9. Con questo scritto Kojève volle recensire (e criticare) lo studio di Leo Strauss sul *Gerone* di Senofonte, intitolato *On Tyranny*; cfr. L. Strauss, *On Tyranny* (1948), trad. it. di Davide De Pretto, a cura di Gian Franco Frigo, *Sulla tirannide*, Adelphi, Milano 2010, pp. 35-147. Tornerò su questa “disputa” tra Kojève e Strauss nell'ultimo capitolo. Intanto, a riguardo si vedano almeno F. Guibal, *Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa “relève” par Éric Weil* (1997), in Id., *Le courage de la raison. La philosophie pratique d'Éric Weil*, Edition du Félin, Paris 2009, pp. 285-335; M. Vegetti, *Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte*, in *Le philosophe, le roi, le tyran: Etudes sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Academia, Sankt Augustin 2009, pp. 189-214; A. Fussi, *La città dell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e di Senofonte*, ETS, Pisa 2011; D. Manca, *Il desiderio del filosofo. Hegel tra Kojève e Strauss*, in «Dialettica e Filosofia», 2014, pp. 1-20.

hegeliana¹²¹. Occorre allora soffermarsi per un momento sul mutamento delle tendenze filosofiche della Francia della seconda metà del Novecento, ben sintetizzato da André Tosel. Quest'ultimo, infatti, ha finito per mettere in luce gli elementi teorici essenziali che hanno caratterizzato il passaggio dalla "modernità" alla "postmodernità", di cui tanto Kojève quanto Weil videro gli albori:

Non è forse vero che dopo il 1945 la filosofia francese – con J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, E. Weil, A. Kojève – si era fatta promotrice di un'indagine i cui assi portati erano costituiti dal pensiero dialettico (Hegel, Marx), dalla fenomenologia (Husserl) e dall'esistenzialismo? [...]. In ogni caso, la dialettica rappresenta la tipologia perfetta di pensiero forte: è in virtù di quest'ultimo che il processo storico era stato sistematizzato e pensato nei suoi filosofemi – soggetto cosciente e teleologicamente orientato, processo vissuto e avente il suo senso ultimo – la fine – con le sue significazioni intermedie e organizzate concretamente in apparati, organizzazioni, partiti, Stati, gruppi autogestiti, classi salvatrici –. Paragonata a questa situazione che sarebbe durata fino al 1961, e culminata con la *Critique de la raison dialectique* di J.P. Sartre (Gallimard, Paris, 1960) la situazione attuale sembra essersi radicalmente capovolta¹²².

Insomma, dopo la Hegel *renaissance* il pensiero francese della seconda metà del Novecento ritornava a Nietzsche, basti pensare alle operazioni teoretiche messe in atto da Gilles Deleuze e da Michel Foucault¹²³. Persino il versante "marxista", quindi, risentì di tali tendenze "de-dialettizzanti": come è noto, lo *strutturalismo* di Louis Althusser ne fu una delle testimonianze emblematiche. In effetti, come ha ricordato Tosel, Althusser:

accoglie le istanze nichiliste della critica della storia. Eliminare l'antropologia della finitudine e della storicità come portatrice del senso di un riconoscimento universale, ripensare la dialettica storica senza ricorrere alle categorie di negazione, di negazione di negazione, di alienazione, di senso, di finalità, sono gli elementi paradossali della lettura di Marx proposta da Althusser dopo il 1965 (anno in cui vengono pubblicate per Maspero, Paris, quasi contemporaneamente *Pour Marx* e *Lire le Capital*). Althusser cerca di sradicare Marx dalla collocazione fatale che gli assegna Foucault e che lo vede come ultimo momento della modernità in quanto "realizzazione" di Hegel, il teorico-pratico della storia dialettica del lavoro d'autoproduzione dell'essenza umana. Althusser, piuttosto, tenta di attuare una cesura senza precedenti, una rottura dai cui confini inizia qualcosa d'inedito: il Marx althusseriano finisce per occupare il posto del superuomo di Nietzsche, ricollegandosi alla critica della soggettività di Heidegger. Con lui, così, la Storia inizia a esser

¹²¹ «Kojève resta un autore difficile da capire, rivendicato, da una parte, dalla tradizione straussiana di Allan Bloom, Stanley Rosen e Francis Fukuyama e, dall'altra, innalzato a vessillo del marxismo da Pierre Macheray e altri. Proprio come Kojève ribadiva che il testo hegeliano è aperto ad un'ampia schiera di appropriazioni che erano imprevedibili al tempo di Hegel, così la sua stessa interpretazione di Hegel si è rivelata aperta ad interpretazioni ampiamente in conflitto tra loro» (un conflitto, tuttavia, che si vedrà essere meno fondamentale di quel che sembri). Cfr. J. Butler, *op. cit.*, p. XVI. Si consideri anche il giudizio di Pippin: «[...] i danni maggiori» della lettura hegel-kojèveiana «(danni soprattutto politici), dovuti a una deformazione di Hegel che ha generato sia un attacco reazionario alla politica in quanto tale sia una sorta di radicale fatalismo storico, sono altrettanto palesi». R. Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 260.

¹²² A. Tosel, *Procès à Marx. Note sur quelques lectures françaises de Marx (1960-1985)*, in *Marx e i suoi critici*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, Domenico Losurdo, Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1987, p. 126.

¹²³ In merito cfr. soprattutto M.S. Roth, *op. cit.*, pp.189-224.

concepita come un processo senza soggetto né fine (o fini). Tuttavia, laddove Heidegger fa della soggettività, della scientificità, della tecnica i prodotti d'un progetto storico d'oblio dell'essere, Althusser vuole riconoscere in Marx il fulcro di una scienza della produzione che permette di analizzare il reale storico e di produrlo, per metterlo a disposizione delle masse e del loro partito, in una sorta di super-tecnica di dominio machiavellico delle fasi congiunturali. Althusser intende quindi purificare la teoria di Marx dalla sua mitologia umanista e dialettica, eliminare gli elementi propri della questione dell'antropologia storicista tipica del XIX secolo. Egli ricerca positivamente in un'epistemologia del concetto la chiave per una ripresa del materialismo storico: quest'ultimo si faceva innanzitutto uno strumento per analizzare il reale e non per sognare una pseudo-riconciliazione [...]¹²⁴.

Arrivati a quel punto, in sintesi, il problema non era più quello di «pensare le categorie ermeneutiche di Marx (oggettivazione, alienazione, negazione, riconciliazione universale, senso e fine della storia)» ma di determinare «quale teoria di Marx sia ancora capace di spiegare e di modificare il presente»¹²⁵. Un'operazione teorica non priva di difficoltà:

Se quest'impresa si caratterizza per la sua eccezionale lucidità rispetto alla necessità di dotarsi di strumenti analitici per comprendere il mondo degli anni sessanta; se essa sa avvedersi da illusioni etico-politiche e non intende mai perdere di vista la realtà della lotta di classe, definita in ultima analisi come il solo concreto assegnabile; se essa sa abbandonare ogni forma di profetismo, ci si può nondimeno domandare se la cesura operata in Marx sia stata in grado di provocare gli effetti coscientemente sperati. Con Althusser, Marx torna a essere il Machiavelli del proletariato nel senso crociano, e torna ad esserlo nella misura in cui il materialismo storico è ridefinito attraverso un'integrazione di elementi nichilistici tipici della nuova critica della storia. Operazione allo stesso tempo stimolante, ma ad alto rischio! Stimolante perché Althusser ricorda che l'opera di Marx si era voluta scienza nel senso forte e che era stata capace di alimentare la sua istanza emancipatrice attraverso saperi effettivi, concetti adeguati. Ad alto rischio perché Althusser finiva per mettere in dubbio quella stessa intenzione emancipatrice e per spezzare in due tronconi l'idea marxiana del sapere scientifico, della "*Wissenschaft*". Marx, al contrario, non separa la logica dal processo storico e dunque, se vogliamo, l'analisi determinante delle leggi dei modi di produzione dall'interpretazione del contenuto di tale logica, riflessione sul senso di tali leggi. Esiste una scienza-teoria-filosofia della storia che comprende se stessa come storia dei mutamenti della libertà; e cioè come dominio dello scambio organico con la natura e delle trasformazioni degli inevitabili conflitti in quell'equilibrio sociale che implica la mediazione d'istituzioni proprie della dignità umana. Per Althusser il polo ermeneutico di questa scienza ricade nell'ambito dell'ideologia e della mitologia¹²⁶.

¹²⁴ A. Tosel, *Procès à Marx. Note sur quelques lectures françaises de Marx (1960-1985)*, cit., pp. 129-30.

¹²⁵ *Ivi*, p. 130.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 130-1. La filosofia di Foucault, in questo quadro, aveva giocato un ruolo non secondario. Lo ha ricordato, tra gli altri, Roth: «Dai lavori maturi di Foucault si evince questa [...] problematica: come conciliare la costruzione di un determinato modo di vita con lo sforzo del cambiamento politico? Come sono interconnesse le specifiche micro-lotte che ogni individuo combatte? Il rigetto della connessione hegeliana tra storia e sapere, da cui una nuova attenzione per lo strutturalismo e per l'archeologia, ha saputo dire poco o nulla». M.S. Roth, *op. cit.*, p. 222. Sta di fatto che è a partire da questi presupposti che s'innescava pure una nuova *sociologizzazione* del marxismo: cfr. in merito almeno G. Therborn, *L'analisi di classe nel mondo attuale: il marxismo come scienza sociale*, trad. it. di Enrico Basaglia, in *Storia del marxismo*, vol. IV – *Il marxismo oggi*, Einaudi, Torino 1982, pp. 359-402. Nel corso della trattazione tornerò su questi punti.

Ad ogni modo, un maggior distacco dalle questioni politiche e sociali che animarono queste operazioni teoriche per tutto il corso della seconda metà del Novecento europeo, può oggi consentirci di cogliere più nitidamente il centro fondamentale dell'impostazione esegetica di Kojève. Come si dimostrerà, è esattamente il carattere *escatologico* della “fine della storia” kojèveiana, la struttura *teologico-secolare* che ne sta inevitabilmente alla base, a spiegare perché il commento di Kojève possa esser letto tanto come programma rivoluzionario che realizza l'eguaglianza universale tra gli uomini, quanto come giustificazione (in fondo reazionaria) di sistemi di potere che quella omogeneità totalizzante erano, sono e saranno riusciti a garantire. Il fatto che tali organizzazioni politiche abbiano potuto mutare la loro forma empirica non ne avrà affatto intaccato la funzione e il contenuto fondamentale, rivelati definitivamente dalla *fin de l'histoire*: quella di cui Hegel aveva dimostrato la verità eterna (ormai laicizzata) attraverso la *Fenomenologia dello spirito*.

Un'interpretazione, certo, non priva di problemi e di possibili domande: come intendere a tal punto questa “fine della storia”? Quale l'effettiva funzione di Marx *dopo* Hegel? Come considerare la nozione di “idea” o di “ideale” di cui il russo aveva parlato in relazione alla filosofia hegeliana stessa? In quest'ottica, non bisogna neppure dimenticare quale era stato il comprovato progetto filosofico di Kojève, quello che egli cercò di realizzare per tutto il corso del suo *iter* speculativo, ma che infine non vide mai la luce nella sua interezza: pervenire a un nuovo sistema filosofico che, seppur di fronte alla crisi del *determinismo classico* e dunque del concetto stesso di *Assoluto*, avrebbe potuto intendersi solo come un *aggiornamento* [*mise à jour*] di quello hegeliano¹²⁷. Non è un caso che in *Hegel, Marx e il cristianesimo* Kojève avesse concluso: «Possiamo dunque dire che per il momento ogni interpretazione di Hegel che non sia soltanto una chiacchiera non è altro che un programma di lotta e di lavoro (uno dei quali si chiama *marxismo*); ovverosia che l'opera di un interprete di Hegel ha un significato di propaganda politica»¹²⁸. Ma cosa intendeva dire davvero Kojève? Ebbene: tutte queste domande potranno trovare risposta attraverso la lettura weiliana di Hegel.

¹²⁷ Vedremo, di contro, che la weiliana *LF*, pur dirigendosi ugualmente verso prospettive eminentemente *post* hegeliane, lo fece a partire da risultati teorici radicalmente differenti. Sul problema del determinismo in fisica, invece, Kojève iniziò a intraprendere uno studio approfondito già dal 1932, producendo un manoscritto che fu presentato alla Sorbonne nello stesso anno e con cui l'autore tentò di guadagnarsi un diploma. Il lavoro, però, fu rifiutato. Cfr. A. Kojève, *L'idea del determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, Librairie générale française, Paris 1990, trad. it. di Sofia Moreno, *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, a cura di Mauro Sellitto, Adelphi, Milano 2018. Da qui, dunque, la volontà di pervenire ad una pura *mise à jour* del sistema hegeliano: tornerò in seguito su questo tema.

¹²⁸ A. Kojève, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, cit., pp. 308-9. L'autore avrebbe confermato tale convinzione cruciale nel 1948, nel famoso carteggio intrapreso con il marxista Tran-Duc-Thao. Quest'ultimo, infatti, aveva lanciato non poche critiche al suo commento sulla *Phänomenologie*, in *primis* riconoscendone la *teologicità* di fondo e difendendo, di contro, la dottrina canonica del materialismo dialettico (cfr. T.D. Thao, *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, in «Les Temps Modernes», vol. 36, 1948, pp. 492-519). Nel '48, dunque, Kojève scrisse a Thao: «Vorrei segnalare, tuttavia, che la mia opera non aveva il carattere di uno studio storico» precisò «mi interessava relativamente poco sapere ciò che Hegel ha voluto dire nel suo libro; ho svolto un corso di antropologia fenomenologica servendomi dei testi hegeliani, ma dicendone ciò che consideravo essere la verità, lasciando da parte ciò che mi sembrava essere, in Hegel, un errore. Così, rinunciando al monismo hegeliano, mi sono consapevolmente allontanato da questo grande filosofo. D'altra parte, il mio corso era essenzialmente un'opera di propaganda destinata a colpire lo spirito. È per questo che ho rafforzato, consapevolmente, la funzione della dialettica del Signore e dello Schiavo [*Esclave*] e, in maniera generale, schematizzato il contenuto della fenomenologia». Cfr. G. Jarczyk, P.J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, cit., pp. 62, 64; D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie*,

Prima di procedere oltre, quindi, è necessario porre una premessa metodologica. Nelle pagine che seguono analizzerò alcuni aspetti cruciali del commento di Kojève per come Weil poté riceverli in qualità di uditor dei seminari, dunque nella loro ricezione maggiormente “marxiana”. A partire da qui si vedrà come Weil – in virtù delle sue valutazioni sulla filosofia esistenzialista – sia riuscito a cogliere la struttura essenzialmente platonico-teologica della lettura di Kojève. Una lettura che, proprio per queste ragioni, avrebbe potuto giustificare qualsiasi forma di totalitarismo politico, anche a fronte delle elaborazioni “postmoderne” ispirate dallo stesso pensiero kojèveiano. Tenendo a mente il problema cruciale del rapporto tra *filosofia e politica*, quindi, Weil avrebbe elaborato sin dal secondo dopo guerra un’interpretazione di Hegel che tentò sia di valorizzare gli aspetti degni di nota delle lezioni di Kojève sia di ricomprenderne criticamente l’epilogo.

Ciò che s’intende dimostrare a partire da questo primo capitolo, dunque, sono le tesi seguenti: a) le letture hegeliane di Kojève e di Weil, nonostante tutte le interpretazioni contrarie, hanno conservato nel corso del tempo una linearità e una continuità teorica di fondo, soprattutto in funzione di diverse finalità pratiche; b) sia Kojève sia Weil hanno voluto affermare, in modo pur sempre differente, la centralità, in Hegel, delle condizioni materiali dell’esistenza umana, da cui la lettura della *lotta per il riconoscimento* come motore dei movimenti d’emancipazione storica delle soggettività moderne; c) i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* hanno influenzato, in senso più o meno “esistenzialistico”, le due interpretazioni hegeliane.

Si mostreranno, di conseguenza, anche i seguenti punti di divergenza: a) Kojève, seguendo le tendenze dominanti della rinascita degli studi hegeliani in Francia, ha privilegiato in modo evidente le elaborazioni jenesi, laddove Weil si è preoccupato di rivalutare lo Hegel del “sistema compiuto”, e cioè quello della maturità; b) la lettura hegeliana di Kojève è rimasta caratterizzata da un “platonismo” a sfondo cristiano, mentre quella di Weil da un “aristotelismo”, per così dire, posthegeliano; c) se Kojève ha ricondotto il movimento del *Geist* alla realtà propriamente umana attraverso la rilettura dell’ontologia hegeliana in chiave *dualistica*, Weil (criticando le “astrazioni esistenzialiste”) ha riaffermato la valenza di un’ontologia *monista*, lì dove il problema teoretico fondamentale restava quello del significato e della funzione della *negazione determinata*; c) gli esiti delle due interpretazioni hegeliane hanno finito, così, per divergere radicalmente. Se Kojève ha visto la prova di verità della *fin de l’histoire* nella compiuta realizzazione dello Stato moderno (napoleonico), Weil ha ricompreso la ragion d’essere stessa della “fine della storia” sancendo la possibilità di un *dopo Hegel diverso da Hegel*: il filosofo tedesco, piuttosto,

l’État, La fin de l’histoire, cit., p. 249. Tornerò più dettagliatamente su come intendere l’espressione «monismo hegeliano». Si consideri che, in linea con il marxismo canonico, tre anni dopo Thao avrebbe accusato la fenomenologia husserliana – quella che Kojève aveva pur utilizzato per leggere Hegel – di “psicologismo”, in quanto figlia dell’ideologia borghese: essa, infatti, *astrando* il soggetto agente dalla realtà oggettiva dei rapporti sociali, avrebbe finito per parlare di una sorta di «materialismo astratto» il quale si riduceva, in fin dei conti, a un «vergognoso idealismo». Cfr. T.D. Thao, *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*, Éditions Minh-Tân, 1951 (II ed. per Gordon & Breach, 1971), p. 16 (si vedano anche pp. 5-19).

lungi dall'aver decretato la forma *eterna* dello Stato, avrebbe messo in luce quei *problemi* teorico-politici che avevano determinato i *limiti* della *sua* epoca.

1.6 *Agire nella storia: «desiderio», «riconoscimento», «soddisfazione»*

La prima domanda fondamentale che Kojève sembrò porsi agli albori del suo commento alla *Phänomenologie* è dunque la seguente: come si origina la storicità dell'Io, inteso nella sua particolarità concreta? Sancendo una distinzione determinante tra il semplice *bisogno* naturale e il *desiderio* di affermazione di sé entro un mondo eminentemente sociale, Kojève si accinse a reinterpretare i contenuti effettivi del IV capitolo della *Fenomenologia*, quello in cui si era tematizzata la lotta per il riconoscimento fra due autocoscienze, a quel punto poste l'una di fronte all'altra¹²⁹. Sin dalla prima pagina delle *LFS*, infatti, leggiamo: «L'uomo è Autocoscienza. È cosciente di sé, cosciente della sua realtà e dignità umane, e in questo si differenzia essenzialmente dall'animale, che non va oltre il semplice livello del Sentimento di sé. L'uomo prende coscienza di sé nel momento in cui – per la “prima” volta – dice: “Io” [*Moi*]»¹³⁰. D'altro canto, questa basilare *differenza ontologica* tra l'uomo e il semplice essere natural-animale sarebbe testimoniata non solo dall'uso discorsivo della parola di cui il primo può disporre, ma anche dalla qualità stessa di ciò che progressivamente si desidera: l'essere umano autentico, non rimanendo mai pura autocoscienza contemplativa, è spinto costantemente all'azione per soddisfare non solo meri bisogni primari, ma soprattutto desideri mediati e mediati. Insomma, ciò che rivela il carattere prettamente storico-egologico dell'uomo concreto non è affatto né l'atto di mera assimilazione di un oggetto, immediatamente agognato nella sua naturalità, né il puro atteggiamento cognitivo che si può assumere verso di esso. Se ci limitassimo a quest'ultimo aspetto, infatti, non si coglierebbe «il perché di un essere o di un “soggetto cosciente”», il quale non scoprirebbe mai «il perché o il come della nascita della parola “Io”, e, quindi, dell'autocoscienza, cioè della realtà umana». La contemplazione, d'altronde, «rivela l'oggetto, non il soggetto», tanto più che l'uomo «“assorbito” dall'oggetto che contempla non può essere “richiamato a sé” se non da un Desiderio: per esempio, dal desiderio di mangiare»¹³¹. Tuttavia, affinché ci sia vera autocoscienza, occorre spingersi più avanti, bisogna piuttosto «che il Desiderio si diriga verso un oggetto non-naturale, verso qualcosa che oltrepassi la realtà data. Ora, la sola cosa che oltrepassi questo reale dato è lo stesso

¹²⁹ Il riferimento diretto riportato nelle *LFS* è quello alla sezione A del medesimo capitolo, «*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins. Herrschaft und Knechtschaft*», commentata riga per riga: cfr. *LFS*, pp. 23-44, quindi G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 191-201.

¹³⁰ *LFS*, p. 17.

¹³¹ Cfr. *ibid.* Non è affatto un caso che Kojève consideri i capitoli I-III della *Phänomenologie* «eminentemente gnoseologici» e il capitolo IV «eminentemente antropologico» – intendendolo, dunque, come fulcro dell'intera opera hegeliana. Cfr. *LFS*, p. 62. Sulla problematicità di tale interpretazione, che di fatto finì per mettere tra parentesi il carattere (auto)contemplativo del movimento autocosciente originario cfr. almeno D. Manca, *Il desiderio del filosofo. Hegel tra Kojève e Strauss*, cit., pp. 1-5.

Desiderio», un «vuoto irreal»¹³². Ciò che in tal modo l'Io comincia ad agognare non è più il semplice esser dato, il puro oggetto cosale, ma un qualcosa di effettivamente assente, di “evidentemente” *non* presente: esso desidera inverare la propria auto-affermazione, non ancora significativamente realizzata all'interno del mondo concreto¹³³. Se infatti, con Koyré, per quest'Io «il mantenimento dell'esistenza significherà: “non esser ciò che è (in quanto essere statico e dato, in quanto essere naturale, in quanto ‘carattere innato’) ed essere (ossia divenire) ciò che non è”» allora quest'Io sarà «la sua propria opera: sarà nell'avvenire [*dans l'avenir*] ciò che è diventato mediante la negazione (nel presente) di ciò che è stato (nel passato), dato che questa negazione è stata effettuata in vista di ciò che esso diventerà»¹³⁴. Tale costituirsi dell'autocoscienza propriamente attiva e storica, quindi, trova il suo fondamento primario in ciò che Kojève definì “desiderio di desiderio”. Innanzitutto, però, l'interprete dovette precisare: «il Desiderio umano, o meglio ancora, antropogeno [*anthropogène*], costituente [*constituant*] un individuo libero e storico, cosciente della sua individualità, della sua libertà, della sua storia e, insomma della sua storicità» differisce «dal Desiderio animale» – da ciò che, di contro, va a costituire «un essere naturale, che semplicemente vive e ha soltanto un sentimento della propria vita». Il desiderio propriamente antropogeno, pertanto, «si dirige non verso un oggetto reale, “positivo”, dato, ma verso un altro Desiderio»¹³⁵.

A tal punto l'autore, perpetuando il suo conclamato scasso ermeneutico, si volle avvalere anche del manoscritto su *L'amore* che il giovane Hegel redasse a Francoforte tra il 1797 e il 1800. Kojève poté quindi affermare: «Così, per esempio, nel rapporto tra l'uomo e la donna, il Desiderio è umano unicamente se l'uno non desidera il corpo bensì il desiderio dell'altro, se vuole “possedere” o “assimilare” il Desiderio assunto come tale, se cioè vuole essere “desiderato”, “amato” o, meglio ancora, “riconosciuto” nel suo valore umano, nella sua realtà di individuo umano»¹³⁶. Si mostra, così,

¹³² Cfr. *LFS*, p. 19.

¹³³ Cfr. in merito S. Borutti, *Metafisica del desiderio*, in «Aut Aut» 315, 2003, pp. 79-86, in cui si tematizza la riaffermazione di un vero e proprio umanismo idealistico capace di ritornare a una “soggettività forte”. Sulla centralità della *Begierde* cfr. almeno R. B. Pippin, *Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton 2011, secondo cui l'attività desiderante si porrebbe come condizione primaria per lo sviluppo di una normatività razionale. In quest'ottica Judith Butler, riconoscendo il rapporto non scindibile tra gnoseologia e antropologia, ha concluso che «per Hegel, le precondizioni del desiderio sono l'oggetto della sua stessa indagine, perché il desiderio, nelle sue articolazioni, tematizza sempre le condizioni della sua propria esistenza. Quando ci interroghiamo sull'“oggetto” del desiderio, possiamo darci solo risposte parziali: il desiderio vuole illuminare la propria opacità, esplicitare l'aspetto del mondo che lo ha originato. Questo processo fa parte di quella che è intesa essere la *riflessività* che il desiderio incorpora e pone in atto. Alla fine, la riflessività posta in essere dal desiderio equivarrà alla stessa conoscenza assoluta. Come ha notato Stanley Rosen, “in termini analitici, parte del sé si trova al di fuori di se stessi; il desiderio di assimilare il desiderio dell'Altro coincide quindi con lo sforzo di comprendere in via analitica la struttura preanalitica e indeterminata della riflessione assoluta”. Il desiderio è *intenzionale* nel suo essere sempre desiderio *di* o *per* un dato oggetto o un dato Altro, ma è anche *riflessivo* nel senso che esso è la modalità con cui il soggetto emerge e attraverso cui si espande. Le condizioni che suscitano il desiderio, la metafisica delle relazioni interne, sono allo stesso tempo ciò che il desiderio cerca di articolare, di rendere esplicito, tale per cui il desiderio risulta essere una tacita ricerca della conoscenza metafisica, i termini umani in cui tale conoscenza “si esprime”. J. Butler, *op. cit.*, pp. 28-9.

¹³⁴ Cfr. *ibid.*

¹³⁵ Cfr. *ivi*, p. 20. Come ha notato Dominique Pirotte: «Il “*moi*” del desiderio animale – il quale è essenzialmente *bisogno* – non può quindi *trascendere* l'esser dato [...]». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 81.

¹³⁶ *Ibid.*; cfr. il frammento teologico giovanile: G. W. F. Hegel, *L'amore, la corporeità e la proprietà*, trad. it. di Enrico De Negri, in *op. cit.*, pp. 18-24. Kojève, facendovi diretto riferimento, spiega: «Per intendere a pieno il valore di questo testo

una prima definizione del “desiderio di desiderio”: agognare un qualcosa di «perfettamente inutile» dal punto di vista puramente «biologico» come «una decorazione o il vessillo del nemico», ma che al contempo può essere desiderato perché «oggetto di altri desideri», mediato dal desiderio di un altro «che si dirige sullo stesso oggetto: è umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano»¹³⁷. Ne consegue necessariamente che «un tale Desiderio non può che essere un Desiderio umano, e la realtà umana come realtà diversa da quella animale [*en tant que différente de la réalité animale*] si crea [*se crée*] solo mediante l'azione che soddisfa tali Desideri: la storia umana è la storia dei Desideri desiderati»¹³⁸. L'uomo, in buona sostanza, si scopre fonte eminente e progressiva di *valori*, di cui vuole costantemente nutrirsi, ma in modo solo analogo all'animale; quest'ultimo, infatti, si limita ad assimilare determinati oggetti dati per poter sopravvivere da un punto di vista meramente materiale. Ne risulta che la soggettività storica originaria, capace di trascendere la semplice realtà naturale e statica, può comprendersi e farsi comprendere come tale soltanto *dando prova di sé*, decidendo di mettere radicalmente a rischio la propria vita meramente biologica. L'Io storico, in via definitiva, si scopre tale perché desidera essere oggettivamente *riconosciuto*, nella sua irriducibile unicità e all'interno del proprio mondo sociale, in quanto autentica personalità creatrice di valori; ne deriva che per pervenire a siffatto riconoscimento di sé dovrà imbastire inevitabilmente una vera e propria lotta a morte contro un'*altra* autocoscienza¹³⁹. E dunque, lungi dall'essere una disputa dettata da mere necessità naturali, quella che qui s'inesca resta una lotta radicalmente cruenta e al tempo stesso «di puro prestigio», tantoché: «l'essere umano può dunque costituirsi solo a patto che almeno due di questi Desideri si affrontino»¹⁴⁰.

“romantico”, bisogna sapere che, all'epoca in cui fu scritto, Hegel credette per un momento d'aver trovato nell'Amore il contenuto specificatamente umano dell'esistenza dell'Uomo, e che, analizzando il rapporto amoroso egli descrisse per la prima volta la Dialettica di quest'esistenza, la quale la distingue dall'esistenza puramente animale. Quindi, descrivere l'Uomo come Amante significava per Hegel descrivere l'Uomo come specificatamente umano ed essenzialmente diverso dall'animale. Nella *PbG*, l'Amore e il desiderio d'amore sono diventati Desiderio di riconoscimento e Lotta a morte per la sua soddisfazione [...]. Il mutuo Riconoscimento nell'Amore è qui diventato il Riconoscimento sociale e politico per mezzo dell'Azione». *LFS*, pp. 636-7.

¹³⁷ *LFS*, p. 20.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Cfr. *LFS*, p. 26; G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 194. In tal senso, il russo aveva chiaramente premesso a più riprese: «Per definizione, l'Individualità è una sintesi dell'Universale e del Particolare “unico al mondo”». *LFS*, p. 643.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 21. Quello del puro prestigio, pertanto, si rivela essere un sentimento di pura *vanità*: cfr., per es., *ivi*, p. 160. Pirotte ha giustamente sottolineato come tale “rischio della vita” non possa che essere «gratuito, dal momento che si tratta di affrontare un pericolo per un *valore*, per una motivazione puramente simbolica, formale, in vista del futuro, e non di un impulso di conservazione che testimonierebbe ancora la solidarietà con il *Bio*» (D. Pirotte, *op. cit.*, p. 92). La lettura di Kojève, in effetti, sprofondava in quelle astrazioni soggettivistiche di cui avrebbe parlato Tran-Duc-Thao: «Nel commento del Signor Kojève, il concetto fondamentale del *riconoscimento* si trova separato da tutto il movimento anteriore: egli definisce persino il principio della separazione come dualità assoluta e totalmente inspiegabile dall'uomo e dalla natura. L'animale non sa desiderare che oggetti e resta così identico a se stesso sul piano dell'oggetto. L'uomo, invece, “desidera il desiderio”, mettendo volontariamente in pericolo la sua vita in una “lotta di puro prestigio”, così da dimostrare la sua indipendenza dall'esistenza biologica. In tale negazione di sé come semplice essere naturale, l'uomo realizza la “coscienza di sé” (*Selbstbenusstsein*), laddove l'animale non ha che il “sentimento di sé” (*Selbstgefühl*). La scissione sarebbe quindi totale e farebbe dell'apparizione dell'umanità un cominciamento assoluto». Più avanti Thao corresse l'interpretazione del “desiderio” proposta da Kojève: «E così sulla base del desiderio biologico – il desiderio di sopprimere l'altro e di assimilarlo (la *Begierde* hegeliana, in effetti, si articola a partire da qui, *n.d.r.*) – si fonda una *lotta per la vita e per la morte*, dove i viventi costituiscono la propria indipendenza di vita a partire, giustamente, dall'affermazione della vita stessa. Nell'exasperazione dell'animalità, ciascuno si nega come esistenza animale e percepisce l'altro come ciò che si lega a se stesso. L'oggetto, avendo soppresso la propria oggettività, non è colto più dalla coscienza di sé come un altro, ma come identico a sé o come *un altro sé* (in quanto

Interpretando a suo modo il testo hegeliano, Kojève poté così concludere: «Il “primo” uomo che incontra per la prima volta un altro uomo s’attribuisce già una realtà e un valore autonomi, assoluti: si può dire che crede di essere uomo, che ha la “certezza soggettiva” di esserlo»¹⁴¹. Tuttavia, «la sua certezza non è ancora un sapere [...]. Perché questa idea sia una verità occorre che essa si riveli una realtà oggettiva, cioè un’entità che vale ed esiste non soltanto per se stessa, ma anche per realtà altre da essa»¹⁴². L’uomo, in breve, «deve [...] imporre l’idea [*imposer l’idée*] che si fa di se stesso [*qu’il se fait de lui-même*] ad altri da sé: deve farsi riconoscere dagli altri (nel caso limite ideale: da tutti gli altri)»¹⁴³. In sintesi, il desiderio di desiderio si rivela, nell’oggettività storica, desiderio di riconoscimento sociale e politico.

Ebbene: chi sarà realmente disposto ad affrontare fino in fondo il *rischio della morte* per raggiungere la soddisfazione tanto agognata? Quale delle due autocoscienze in campo riuscirà ad imporsi sull’altra e, quindi, a dominarla? Evidentemente, quella che avrà testimoniato la propria attitudine signorile: è il Signore infatti che, avendo rischiato impavidamente la propria vita, si è rivelato il dominatore del sopravvissuto che gli stava innanzi, sconfitto a causa della *paura* che aveva provato di fronte al pericolo della morte violenta. È costui che «deve aver paura dell’altro, deve cedere all’altro, deve rifiutare il rischio della propria vita in vista della soddisfazione del suo desiderio di “riconoscimento”»¹⁴⁴. In breve, deve «abbandonare il suo desiderio e soddisfare il desiderio dell’altro: lo deve “riconoscere” senza esserne “riconosciuto”»¹⁴⁵. Da qui, allora, il sorgere del Servo, di colui che riconosce il suo Signore, facendosi così riconoscere a sua volta come «servo [*Esclave*] del Signore [*Maître*]»¹⁴⁶. La coscienza servile, di conseguenza, non può fare a meno di rendersi strumento produttivo di colui che l’ha inizialmente assoggettata: il Signore *gode* interamente dei frutti del lavoro di un altro, dal momento che non ha riconosciuto l’autonomia di chi si è rivelato Servo; di chi, in breve, non avendo sconfitto la paura della morte meramente biologica non è stato neppure in grado di trascendere il puro essere natural-animale e di farsi, così, autenticamente umano. Il riconoscimento dell’altro, pertanto, avverrebbe in modo

duplicazione, n.d.r.). – La lotta per la vita e la morte, il riconoscimento della coscienza di sé in forma immediata, non mostra affatto il passaggio dalla natura allo spirito attraverso l’intervento di un elemento radicalmente nuovo, il “desiderio di desiderio”, di cui del resto non si trova traccia in Hegel. Il desiderio mostra solo la negazione della natura in quanto momento superiore, lì dove la vita si oppone alla vita e si trascende nel suo svolgimento». T.D. Thao, *La Phénoménologie de l’esprit et son contenu réel*, cit., pp. 495, 497. Sulla vera natura non astratta della *Begierde* cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 184-91 in cui si sviluppano i paragrafi: «1. L’autocoscienza in sé: ritorno dall’essere-altro e divenire della propria autouguaglianza. Il desiderio in generale»; «2. L’oggetto del desiderio immediato è un vivente. Il circolo della vita»; «3. L’Io autocosciente come genere per sé e il suo nuovo oggetto: un altro Io autocosciente». Per quel che riguarda la lotta a morte fra due autocoscienze cfr. *ivi*, pp. 191-96, «A. Autonomia e non-autonomia dell’autocoscienza. Signoria e servitù», da cui i sotto paragrafi: «1. La duplicazione dell’autocoscienza e il riconoscimento reciproco»; «2. La lotta fra le due autocoscienze e la morte come negazione astratta».

¹⁴¹ *LFŚ*, p. 25.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 22.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

prettamente unilaterale: è solo il Servo che deve riconoscere la soggettività libera e veramente umana del Signore, non viceversa¹⁴⁷.

Ora, prima di inoltrarsi nelle ulteriori implicazioni del commento kojèveiano, bisogna soffermarsi per un momento su due aspetti decisivi. *In primis*, quale elemento propriamente hegeliano abbia indotto Kojève a parlare, in questo quadro, di lotta di puro prestigio in grado di dar conto dell'atto autenticamente antropogeno; perché, guardando alla figura del Servo, Kojève abbia costantemente tradotto il termine tedesco *Knecht* – quello utilizzato da Hegel per riferirsi – con il francese *Esclave*. Per risolvere il primo problema, occorre considerare innanzitutto il paragrafo 207 delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, un passaggio che, tra gli altri, parve ispirare l'assunto conseguente di Kojève:

L'individuo si dà realtà soltanto allorché entra nell'*esserci* in genere, perciò nella *particolarità determinata*, quindi si limita *esclusivamente* a una delle sfere *particolari* del bisogno. La disposizione d'animo etica in questo sistema è perciò la *rettitudine* e l'*onore del proprio 'stato'*, del rendersi, e per propria determinazione, mercé la propria attività, diligenza e abilità, membro di uno dei momenti della società civile e mantenersi come tale, e provvedere per sé soltanto grazie a questa mediazione con l'universale, così come per tal modo esser *riconosciuto* nella propria rappresentazione e nella rappresentazione di altri¹⁴⁸.

Si capisce come il desiderio di riconoscimento scaturisca dalla volontà di imporre il proprio valore soggettivo all'interno di una determinata realtà, posta *di fronte* all'Io; movimento ingenerato da un sentimento di *onore* e, per l'appunto, di puro prestigio. Sono palesi, tuttavia, gli effetti dell'ulteriore forzatura esegetica: ancor più che in altri luoghi dell'opera Kojève, con la tematizzazione del “desiderio di desiderio”, mostrò la qualità del suo gesto ermeneutico. Estrapolando determinati assunti hegeliani

¹⁴⁷ Tenendo fede al testo hegeliano, possiamo dire che di tutto questo complesso è vero quanto segue: «Al riconoscimento vero e proprio, tuttavia, manca il momento in cui ciò che il signore fa verso l'altro, lo fa anche verso se stesso, e ciò che il servo fa verso se stesso, lo fa anche verso l'altro. Mancando questo momento, pertanto, è sorto un riconoscimento unilaterale e disuguale». G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 197. Resta il fatto che, come ha evidenziato Finelli, «[...] ciò che sorprende e fa problema in questa lettura del Desiderio avanzata da Kojève è, a mio avviso, il suo procedere a colpi di astrazioni e di assolutizzazioni. Di aver fatto coincidere quello che la storia delle figure fenomenologiche è solo un passaggio da una figura a un'altra con l'inizio invece assoluto dell'umanità, nel suo sganciarsi e autonomizzarsi dalla natura, e di aver generalizzato con ciò un tempo storico determinato, che nelle pagine hegeliane potrebbe rinviare o a una arcaicità omerica o a una società di signori feudali, al tempo della storia in quanto tale considerato nella sua totalità. Ma, a mio avviso, attraverso tale assolutizzazione astratta Kojève cancella il cammino con cui Hegel è giunto alla dialettica di Signore e Servo e rimuove in particolare tutto il lavoro affidato da Hegel alla “negazione”, attraverso le sue varie forme assunte nella *Coscienza sensibile*, nella *Percezione* e nell'*Intelletto*, per penetrare e dissolvere il mondo dell'oggetto nella sfera del conoscere, riconducendolo kantianamente nelle ultime pagine dell'*Intelletto* ad una posizione della soggettività. La capacità del Signore di rendersi assoluto, ossia sciolto, irrelato, dalla propria corporeità e pronto a lottare per il riconoscimento fino alla morte, trova infatti, a ben vedere, il suo presupposto nel precedente percorso *gnoseologico ed epistemologico* che dalla dominanza dell'oggetto nella *Coscienza sensibile* è giunto all'identità Soggetto-Oggetto con l'*Intelletto*. La mossa di Kojève, per il suo carattere astratta e assolutizzante, toglie ogni presupposto e rende scena originaria dell'antropogenesi e della storia un incontro/scontro, che dovrebbe trovare solo entro di sé (ma senza ovviamente poterle trovare) le ragioni *psicologiche* del diverso comportamento. Invece, come dicevo, quella scena originaria è ricca di *backstages* ed è preceduta da una lunga narrazione del confronto a morte che si è svolto precedentemente sul piano della relazione Soggetto-Oggetto». R. Finelli, *op. cit.*, pp. 138-9 (i corsivi sono miei). Sulla medesima linea si collocano le critiche di R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, in *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, trad. it. di Paolo Serini, Einaudi, Torino 1991, pp. XXIV-V.

¹⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1820, trad. it. di Giuliano Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 2010, p. 168, § 207.

da piani teorici fra essi radicalmente differenti, l'interprete, per sua stessa ammissione, diede vita a un commento che si allontanava di gran lunga dai reali contenuti della *Fenomenologia*¹⁴⁹. Del resto, come già notato, l'origine storico-antropologica dell'Io, così giustificata, finirebbe per fondarsi su assunti puramente astratti, interamente svincolati dall'ordine processuale del sistema¹⁵⁰.

Ma su quali basi Kojève poté ricomprendere in tal modo la lezione hegeliana? Se da un lato egli si avvale non solo di determinati capitoli della *Fenomenologia dello spirito* – si veda, per esempio, la ripresa palese del frammento su *L'Amore* – dall'altro furono ben altre le principali fonti concettuali da cui l'interprete volle attingere, al fine di riformulare a suo modo il significato dell'*Anerkennung* e della *Begierde* hegeliane.

1.6.1 *Hegel-Hobbes o Hegel-Freud? Due confronti mai conclusi*

Caro signor Strauss, molte, molte grazie per il suo libro su Hobbes, che ho già letto da cima a fondo. Diciamolo subito: è uno dei migliori libri di storia della filosofia che abbia letto, e – in assoluto – è un libro *molto* buono. Ho imparato molto. Certo, non conosco Hobbes. Ma la sua interpretazione è *evidente*: non può essere altrimenti, e non si ha nessun bisogno di contraddirla. Non ho risposto subito perché avevo intenzione di scriverle una lettera molto lunga sia sul problema Hobbes-Hegel sia sui progressi compiuti nella mia riflessione. Le nostre conversazioni mi mancano più che mai [...]. Tutto quello che ha scritto è giusto. Non c'è dubbio che Hegel prende le mosse da Hobbes. Un confronto è sicuramente fruttuoso, e l'avrei fatto volentieri – con lei¹⁵¹.

Così scriveva Kojève a Strauss in una lettera del 2 novembre del 1936, confidando all'amico la sua netta adesione all'accostamento tra Hobbes ed Hegel di cui Strauss aveva dato conto in *The Political Philosophy of Hobbes*, pubblicato per la prima volta proprio nel '36. Lì Strauss, ponendo le basi per quel confronto mai terminato tra la filosofia hobbesiana e quella hegeliana, rivelava come il filosofo inglese fosse stato uno dei primi pensatori a porre la *soggettività* moderna come fonte del vero *diritto naturale*¹⁵². L'accostamento con Hegel, così, diventava quasi scontato:

¹⁴⁹ Vedremo a breve come tale “ingerenza” della *Filosofia del diritto* – e in particolare dei temi sviluppati nella *società civile* – fu indotta dalla lettura che Strauss diede della filosofia di Hobbes già negli anni '30.

¹⁵⁰ Questa sembra essere stata la conseguenza principale dell’“isolamento” concettuale del IV capitolo della *Phänomenologie*. Ma Kojève, anche in questo caso, non lo volle nascondere: ammise chiaramente che la sua teoria del “desiderio di desiderio”, in Hegel, non esisteva. Sempre in una lettera inviata a Tran-Duc-Thao, egli non poté essere più esplicito: «Infine, per quanto concerne la mia teoria del desiderio di desiderio, neppure essa compare in Hegel, e non sono sicuro che egli abbia ben visto la cosa». Cfr. D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, cit., p. 249; M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 73.

¹⁵¹ A. Kojève a L. Strauss, 2 novembre 1936, in *op. cit.*, pp. 253-54.

¹⁵² Era una delle premesse che Strauss volle mettere subito in evidenza: «La tradizionale legge naturale è prima di tutto e soprattutto “una regola e una misura” oggettiva, un ordine vincolante che viene prima ed è indipendente dal volere umano, mentre la moderna legge naturale è, o tende ad essere, prima di tutto e soprattutto una serie di “diritti”, di rivendicazioni soggettive che hanno origine nel volere umano. Ho tentato di stabilire questo punto di vista nel presente studio confrontando la dottrina politica di Hobbes, quale fondatore della filosofia politica moderna, con quella di Platone e di Aristotele, quali fondatori della filosofia politica tradizionale». L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford 1936 (II ed.

Nelle questioni che hanno influenza sulla filosofia della coscienza di sé, non si può desiderare un giudizio più autorevole di quello di Hegel. Hegel tacitamente riconosce la superiorità delle basi filosofiche di Hobbes rispetto a quella di Descartes allorché descrive l'esperienza dalla quale l'autocoscienza nasce originariamente come lotta per la vita e la morte, prodotta dall'interesse per il riconoscimento da parte degli altri [...]. Da questa lotta, unitariamente al rapporto signore-servo, nasce la forma originaria dell'autocoscienza. La coscienza del servo è essenzialmente determinata, sia secondo Hegel sia secondo Hobbes, dalla paura della morte; e, in linea di principio, per Hegel come per Hobbes, la coscienza servile rappresenta uno stadio più alto della coscienza signorile. Hegel, nell'iniziare l'analisi delle forme pre-moderne dell'autocoscienza – stoicismo, scetticismo e «coscienza infelice» – mediante l'analisi della signoria e della servitù basata sulla filosofia di Hobbes, riconobbe che la filosofia di Hobbes fu la prima ad occuparsi della forma più elementare di autocoscienza¹⁵³.

La nascita della coscienza servile, attraverso la lotta per il riconoscimento e la paura della morte violenta, mostrava così i caratteri costitutivi della vera soggettività moderna, quella che si sarebbe potuta affermare solo in virtù della nascente società *borghese* del Seicento¹⁵⁴. Ma pur riconoscendo quest'aspetto fondamentale della lettura straussiana, Kojève individuava due differenze sostanziali tra Hobbes e Hegel. La prima era che «Hegel vuole consapevolmente “ritornare” agli antichi (“dialetticamente”, cioè *oltre* Hobbes). C'è un *summum bonum*, vale a dire la piena autocomprensione attraverso la filosofia. Ma ci si può comprendere pienamente (e con ciò “soddisfare”) solo in uno Stato ideale (*come in Platone*) [questo corsivo è mio, *n.d.r.*]. Questo Stato può essere realizzato solo dalla *storia* e alla *fine* della storia. Perché è la “*realtà del regno dei cieli*” [anche questo corsivo è mio, *n.d.r.*]¹⁵⁵. La seconda differenza «concreta», stava nel fatto che «Hobbes non riconosce il valore del *lavoro*. La paura della morte non basta a portare l'uomo “alla ragione”. Lo schiavo impaurito perviene alla scienza (e all'*idea* di libertà → stoicismo → scetticismo → cristianesimo) solo se in più (nella e attraverso la paura) *lavora*, e *lavora per* il signore, vale a dire solo se serve. Questo spiega la storia come una “lotta di classe”, vale a dire come una dialettica Servo-Signore con una sintesi finale¹⁵⁶. Più avanti Kojève ribadiva:

1952), trad. it. (da me qui modificata) di Pier Franco Taboni, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Agalìa, Urbino 1977, p. 120.

¹⁵³ *Ivi*, pp. 205-6.

¹⁵⁴ Ecco l'elemento teorico cruciale che avrebbe permesso al Kojève lettore di Strauss di servirsi di alcuni aspetti della *società civile* hegeliana per elaborare la teoria del “desiderio di desiderio”. Si spiegano così le conclusioni di Massimo Palma: «L'inizio, prima ancora che nel conflitto, è per Kojève nella proiezione del valore, nell'astrazione del prestigio: con uno spettacolare cortocircuito egli sembra quindi porre a fondamento della storia quel concetto di riconoscimento nella rappresentazione che Hegel nel sistema pone come motivo d'azione del tutto interno alle logiche della *bürgerliche Gesellschaft*. Che nell'antropogenesi si respiri almeno in proiezione quell'aria di famiglia borghese, quella virtù che già Strauss aveva rinvenuto in Hobbes, è un elemento che non va trascurato nella costruzione mitologica che ha al suo cuore Hegel. Innanzitutto, la rappresentazione». M. Palma, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵⁵ A. Kojève a L. Strauss, 2 novembre 1936, in *op. cit.*, p. 254.

¹⁵⁶ *Ibid.* Kojève precisava anche che «il *bourgeois* di Hobbes» era «lo schiavo che non vuole lottare», colui che «fugge necessariamente nell'aldilà (“fede”), e lì cerca la sua soddisfazione (senza mai trovarla). L'eliminazione puramente teorica dell'aldilà produce l'idealismo soggettivo (in generale: l'ideologia degli intellettuali della “cosa stessa”, della scienza “pura”, ecc., cioè la fuga nei valori “assoluti” [“intuizione pura”, cioè il razionalismo del diciassettesimo secolo])» (*ivi*, p. 255). È interessante notare che Kojève, parlando degli «intellettuali della “cosa stessa”», sembrava riferirsi a Husserl, accusandolo implicitamente di “soggettivismo astratto” (la stessa accusa che Thao gli avrebbe mosso nel '51, a partire da presupposti pur

Hobbes non riconosce il valore del lavoro e perciò non riconosce il valore della lotta (“vanità”). Secondo Hegel lo schiavo *lavoratore* arriva 1) all’*idea* di libertà, 2) alla *realizzazione* dell’idea nella lotta. Quindi: anzitutto l’“uomo” è sempre Signore *oppure* Servo; l’“l’uomo completo” è – alla “fine” della storia – Signore *e* Servo (cioè entrambi e nessuno dei due). Solo questo uomo può *soddisfare* la sua “vanità”, in quanto è riconosciuto da *coloro che riconosce*, e anche lui comprende se stesso come tale (nella filosofia [di Hegel]). Soltanto questa comprensione della soddisfazione è *summum bonum*. Ma si può comprendere solo la *soddisfazione*, e la soddisfazione presuppone *lavoro e lotta*. (Da sola, la paura della morte non può portare ad altro che alla religione [=infelicità]). Il Signore non uccide lo schiavo *solo* perché quest’ultimo deve lavorare per lui! Il vero Signore non ha mai paura¹⁵⁷.

È evidente che sullo sfondo della “vanità”, dell’“onore” e del “puro prestigio” rimaneva l’ombra di Hobbes, primo teorico della società *post-aristocratica* – almeno secondo la lettura di Strauss che il russo faceva propria¹⁵⁸. Tuttavia, come ben lasciava intendere Kojève nel 1936, la lotta a morte per il riconoscimento, che da quel tipo di valori sarebbe scaturita, non poteva prescindere neppure dal lavoro e dalla lotta rivoluzionaria, capaci di dar conto dei movimenti d’emancipazione reali delle coscienze servili sorte agli albori del mondo moderno.

sempre differenti). Si spiegherebbe così la predilezione iniziale di Kojève per lo sviluppo in senso esistenziale-heideggeriano della fenomenologia husserliana.

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 255-56. Vedremo in seguito che il non aver riconosciuto la funzione storica del lavoro servile era stata la pecca principale che Kojève, durante i seminari del ’33-’34, aveva imputato innanzitutto a Heidegger.

¹⁵⁸ In una lettera del 3 giugno 1934, Strauss aveva già confidato a Kojève alcuni dei contenuti del libro su Hobbes che egli stava ancora elaborando. In effetti Strauss, preannunciando i capitoli che sarebbero stati dedicati a *L’aristotelismo* e a *La virtù aristocratica* – in cui si mostra l’*urbanizzazione* hobbesiana di valori antichi ed eroici quali quelli, appunto, del prestigio e dell’onore – scriveva: «Il principio aristocratico è l’onore, la fama, l’orgoglio. Questa critica [di Hobbes], il cui principio è di origine *puritana*, dove l’onore, la fama e la vanità sono specificatamente denigrati, esige una rivoluzione nei concetti morali fondamentali che risulta nell’antitesi vanità-paura [...]. Qui il termine medio essenziale è l’importanza attribuita, sulla base di ragioni a priori, al *senso del tatto*, che ora diventa il senso più importante. Questa è semplicemente l’espressione per così dire “epistemologica” del <fatto> che la paura della morte (violenta) diventa il principio morale. (Questa è la mia scoperta londinese)». L. Strauss ad A. Kojève, 3 giugno 1934, in *op. cit.*, p. 251; cfr. quindi L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, cit., pp. 169-206. Attingendo da tutti questi elementi “hegelo-hobbesiani”, Kojève finiva per assolutizzare i valori eroici “urbanizzati” dell’onore e del prestigio. Secondo Matteo Vegetti, già da quest’operazione ermeneutica «il fantasma di Nietzsche comincia così a volteggiare tra le pagine hegeliane di Kojève [...]. Il valore della lotta precede quello del lavoro, ed è pertanto in seno al versante aristocratico che deve essere ricercata la radice della differenza, non quindi nel calcolo, ma nel desiderio, non nella bilancia, ma nella spada. Se in Marx quanto contraddistingue l’uomo dall’immediatezza della vita animale è la produzione dei mezzi di sussistenza, per Kojève questo non è che un fenomeno succedaneo, derivato da un’imposizione subita in virtù di un valore irriducibilmente altro. Censurando l’antropologia dell’onore, sulla scia della tradizione cristiana, Marx inventerebbe una storia che fa surrettiziamente retroagire sull’origine l’antropologia del soggetto asservito alla dimensione del *fare*, capovolgendo così l’ordine onto-logico che attribuisce il primato alla logica signorile dell’*essere* (riconosciuto)». M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 124. Kojève avrebbe potuto così parlare di una *forza creatrice* del soggetto antropogenico, di un agire creativo sempre più assimilabile alla volontà di potenza (si ricordi quanto sarebbe stato colto da Weil sulle origini della filosofia esistenzialista, che affonderebbe le sue radici in Schopenhauer e in Nietzsche: tornerò in seguito su questi punti, soprattutto in relazione al carattere *creazionistico* dall’agire *sogettivo*). Sta di fatto che questa «ambivalente compromissione con Nietzsche desta nel 1950 il sospetto della “Commissione per la critica del circolo dei filosofi comunisti francesi” che, sotto l’eloquente titolo di *Le retour à Hegel: dernier mot du révisionisme universitaire* (“Nouvelle Critique”, II, n. 20, pp. 43-54)» – testo poi amplificato da M. Bhur nel ’61 – «censura la “*Machtwillen*” di Kojève, riconducendo l’interpretazione alla corrente revisionista di ceppo fascista». *Ivi*, p. 130, nota 52. Anche Roth ha sottolineato quest’aspetto “reazionario” della lezione kojèveiana, riconducendone determinati elementi al pensiero di Carl Schmitt: «L’accettazione della violenza e l’esaltazione del rischio sembrano condurci soltanto a una filosofia muscolare [*muscle-bound philosophy*] della lotta, finalizzata a celebrare guerrieri che combattono senza paura. Gli echi fascisti di questa filosofia non devono essere sottovalutati, seppur Kojève abbia insistito sul fatto che egli voleva presentare una lettura marxista di Hegel». M. S. Roth, *op. cit.*, p. 107. E in nota Roth ha aggiunto: «In merito, ho evidenziato l’influenza esercitata da Carl Schmitt per quel che riguarda la comprensione del politico» (*ivi*, p. 107, nota 30).

Ma c'era stata anche un'altra matrice teorica che aveva agito sulla definizione del “desiderio di desiderio”. Sempre nel '36 Kojève e Lacan, altro uditore dei seminari,

progettarono la stesura a quattro mani di un saggio dal titolo *Hegel et Freud: essai d'une confrontation interprétative*. Lo studio avrebbe dovuto comporsi di tre sezioni: *Genesi dell'autocoscienza, L'origine della follia, L'essenza della famiglia*, concludendo in un capitolo finale intitolato *Prospettive*. Per quanto ci è noto, solo Kojève mise mano alla realizzazione del programma redigendo quindici pagine introduttive dedicate a un confronto critico tra il *cogito* di Cartesio e l'autocoscienza hegeliana. Il sapere – sostiene ora Kojève – non è puro né originario ma dipende essenzialmente dalla struttura eteronoma del desiderio essendo al tempo stesso votato alla rivelazione che ne svela l'inoriginarietà¹⁵⁹.

Nell'introduzione redatta dal russo si legge: «È in Hegel che l'originario *io penso* di Descartes diventa l'*io desidero*, da cui nascerà l'*io desidero filosofare* che rivelerà, soddisfacendosi, l'essere vero del desiderio primordiale»¹⁶⁰. Le influenze delle correnti surrealiste, che cercarono di accostare per prime la filosofia freudiana a quella hegeliana, emergono qui in tutta la loro significatività: l'*ego cogito* di Cartesio finiva così per rivelarsi già e sempre un *moi* desiderante (dotato di volontà), riconducibile al soggetto hegeliano della *Fenomenologia*: «Voglio semplicemente indicare la tendenza generale di quella Introduzione alla filosofia propriamente detta che è la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel», proseguiva Kojève, «credo che questa tendenza si manifesti in maniera particolarmente chiara nella sostituzione dell'*io desidero*...all'*io penso* di Descartes»¹⁶¹. Quel che Lacan avrebbe recuperato dalla lezione kojèveiana, questa volta letta attraverso categorie freudiane, sarebbe stata la radicale *irriducibilità* del *moi* (desiderante) al *Je* (pensante), la presunta inconciliabilità tra essere e *desiderio* infinito di essere, tra il Pensiero che *reifica* l'individuo in ciò che di esso *si dice* e la costante, mancata identificazione del *moi* che vi sia *aliena* inevitabilmente. Questo desiderio incolmabile (e generativo) dell'*Altro* – come avrebbe notato anche René Girard¹⁶² – trovava il suo corrispettivo nella freudiana *pulsione di morte*. Tuttavia quest'ultima, lungi dal confermare la solidarietà del *moi* al *Bios*, rivelava, in Lacan uditore e lettore di Kojève, la radicale *differenza ontologica* tra l'uomo desiderante e l'esser dato naturale:

La pulsione di morte, che Freud concepiva principalmente come processo catabolico, ritorno all'inorganico, è letta infatti da Lacan, sotto l'influenza di Kojève, come l'insistenza del non-essere verso l'esistenza rifratta irreversibilmente nel gioco del desiderio, secondo le regole dell'Altro. In questo quadro la morte non è più intesa come una necessità naturale (che è tutt'al più un incidente secondario, che investe il sostrato animale o biologico dell'uomo) ma come il tratto distintivo dell'umano. Veicolata dal desiderio, essa si co-estende alla

¹⁵⁹ M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 81. Per una ricostruzione dettagliata della storia di quel manoscritto si veda sicuramente *ivi*, p. 81, nota 20; D. Auffret, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁰ In E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, trad. it. di Fabio Polidori, Cortina, Milano 1995, p. 113.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² A riguardo cfr. almeno R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, cit., pp. XIII-XV.

storia della civilizzazione, dove la categoria psicologica dell'aggressività si traduce nel campo della prassi articolandone le funzioni sociali¹⁶³.

La problematicità della “fine della storia”, pertanto, sarebbe stata colta anche dal Lacan degli anni '40: se il desiderio è sempre desiderio di desiderio, a testimoniare una mancanza ontologica *vitale*, quel che *distingue* il propriamente umano come fonte infinita di libertà, allora la *fin de l'histoire* non poteva che tradursi nell'annientamento del *vero* uomo in senso prettamente nichilistico:

È dal conflitto del Padrone e del Servo che egli [Hegel] deduce tutto il progresso soggettivo e oggettivo della nostra storia, facendo sorgere da queste crisi le sintesi rappresentate dalle forme più elevate dello statuto della persona in Occidente, dallo stoico al cristiano e fino al futuro cittadino dello Stato Universale. Qui, l'individuo naturale è considerato come niente, perché il soggetto umano è effettivamente tale davanti al Padrone assoluto che gli è dato nella morte. La soddisfazione del desiderio umano non è possibile che mediata dal desiderio e dal lavoro dell'altro¹⁶⁴.

1.6.2 *Il vero soggetto della Storia*

Al di là di discutibili operazioni interpretative, quel che è certo è che Kojève, almeno fino allo scoppio della II guerra, rimase convinto della forza emancipativa della lotta rivoluzionaria e del lavoro, attività che rivelavano la *vera* negatività umana, giacché in grado di creare nuovi mondi storici e liberi. Del resto, è quanto il russo volle ribadire in quella lettera del '36 a Strauss, lì dove criticò la prospettiva ancora borghese della filosofia hobbesiana: se da un lato, infatti, è il Signore a dare inizio effettivo all'antropogenesi storica, forgiando l'azione antropologicamente originaria, è pur vero che ciò si verifica, con tutto ciò che ne comporta, esclusivamente *all'origine* del processo storico-umano, in virtù dell'intrinseca dialetticità dello stesso. Piuttosto, è

il lavoro che «forma-o-educa l'uomo» a partire dall'animale. Dunque l'uomo «formato-o-educato», l'uomo compiuto e soddisfatto dal suo compimento, necessariamente non è Signore, ma Servo [*Esclave*]; o, almeno, colui che è passato attraverso la Servitù [*Servitude*]. Ma non c'è Servo [*Esclave*] senza Signore. Il Signore è

¹⁶³ M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 89. Sul rapporto tra il pensiero di Kojève, quello di Lacan e quello di Girard cfr. almeno D. Pirotte, *op. cit.*, pp. 91-107.

¹⁶⁴ J. Lacan, *L'aggressività in psicoanalisi* (1948), in *Écrits*, ed. du Seuil, Paris 1966, trad. it. di Giacomo Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 115. È vero quindi che «Lacan accoglie solo gli elementi aporetici della dialettica kojèveiana, mentre viene eclissato (anzi rifiutato) il *coté* hegel-marxista in cui desiderio appare potenza del divenire teleologico e dell'emancipazione promossa dalla prassi». M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 90. Nel 1960, ormai trasportato dalle correnti postmoderne, Lacan avrebbe concluso: «Il lavoro [...] cui il servo è sottomesso rinunciando al godimento per timore della morte, sarà appunto la via attraverso cui realizzerà la libertà. Non vi è illusione più manifesta politicamente e ad un tempo psicologicamente». J. Lacan, *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano*, 1960, in *Scritti*, cit., vol. II, p. 813.

dunque il catalizzatore [*catalyseur*] del processo storico, antropogeno. Attivamente egli non partecipa a questo processo; ma senza di lui, senza la sua presenza, questo processo non sarebbe possibile¹⁶⁵.

Il Signore resta quindi un «catalizzatore» della storia, è un puro gaudente: continua a considerare il servo come un oggetto strumentale al proprio soddisfacimento, rimanendo ancora immerso, invero, nella sua più profonda immediatezza e passività¹⁶⁶. Ed ecco trovata la risposta alla seconda domanda dapprima sollevata: lo *Knecht*, in tal senso, esercitando la propria essenziale negatività, comprendendo la sua condizione di subalternità, lavorando in modo *forzato* e alle dipendenze di un altro, può scoprirsi come vera auto-coscienza autonoma, come soggettività agente e creatrice, che *dovrà* farsi riconoscere come non-oggetto qualsiasi: «nel Mondo Naturale, dato, brutto, il Servo [*Esclave*]» che si comprende progressivamente come tale «è schiavo [*e:clave*] del Signore», non più per se stesso¹⁶⁷. In breve, la vera soggettività storica *per sé*, in grado di esercitare consapevolmente le proprie istanze storico-progettuali, si rivela quella della coscienza servile sorta agli albori del mondo moderno: colei che potrà innescare effettivi processi emancipativi per sopperire alla propria condizione di inferiorità e al proprio stato di profonda *insoddisfazione*, solo attraversando concretamente i conflitti e le contraddizioni oggettive della realtà umana; imbastendo, dunque, lotte per il riconoscimento qualitativamente nuove, in vista della sua *futura* e definitiva liberazione e soddisfazione totale¹⁶⁸. Non a caso, proseguiva Kojève: «Nel mondo tecnico, trasformato dal suo lavoro, egli regna – o almeno regnerà un giorno – da Signore assoluto», signoria che sorgerà dal lavoro, dalla «trasformazione progressiva del mondo dato e dell'uomo dato in

¹⁶⁵LFS, pp. 39-40. L'uomo formato e soddisfatto del suo compimento non può essere il Signore. Quest'ultimo, d'altra parte, non elabora la Cosa ma ne gode soltanto, grazie al lavoro degli assoggettati, dei *subiecti*; di chi, insomma, si è ritrovato sconfitto a seguito della lotta per il riconoscimento.

¹⁶⁶Sulla conseguente «*impasse* esistenziale» del Signore, incapace di riconoscere l'altro in qualità di soggetto autonomo e autocosciente, cfr. *ivi* p. 33.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 37. A conferma di quanto sostenuto v'è l'esplicita differenza ortografica tra i due termini scritti in francese: il primo “*Esclave*”, redatto in maiuscolo, indica la figura della coscienza, mentre il secondo: “*esclave*”, in minuscolo, la funzione. C'è da ricordare a proposito che per Jarczyk e Labarrière la resa di “*Knecht*” con la parola “*Esclave*” sarebbe semplicemente funzionale a conferire una connotazione maggiormente drammatica alla lotta per il riconoscimento. Cfr. G. Jarczyk, P. J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, cit., p. 71. Tuttavia, la vera fonte teorica da cui Kojève sembrava attingere per trasformare lo *Knecht* in uno *Sklave* erano ancora i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Qui il giovane Marx, infatti, utilizzò il termine *Sklave* tanto per indicare il servo della gleba del mondo precapitalistico, quanto per riferirsi alla condizione operaia della prima metà dell'Ottocento: «Ma il necessario *sviluppo* del lavoro è l'*industria* libera, istituita per sé come tale, e il *capitale emancipato*. La possanza dell'industria sul suo contrario si mostra subito nella nascita dell'*agricoltura* come industria effettiva, mentre prima l'agricoltura lasciava la fatica principale alla gleba e allo *schiavo* [*Sklaven*] di questa, mediante il quale la gleba si coltiva da sé». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 212 [XLII]. E ancora: «L'economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è quindi a un tempo scienza della rinuncia, della penuria, del *risparmio*, e giunge in effetti a *risparmiare* all'uomo persino il *bisogno d'aria pura o di movimento* fisico. Questa scienza della mirabile industria è a un tempo scienza di *ascesi*, e il suo vero ideale è l'*avar*o *ascetico* ma *usuraio* e lo schiavo [*Sklave*] *ascetico* ma *produttivo*. Il suo ideale morale è l'*operaio* che porta alla cassa di risparmio parte del suo salario...». *Ivi*, p. 238 [XIV]. Ecco quindi perché il Kojève lettore della *Fenomenologia* aveva voluto parlare di “lavoro” in quanto già e sempre lavoro *forzato*. Altro elemento rintracciabile nei *Manoscritti* di Marx: «In cosa consiste ora l'espropriazione [*die Entäußerung*] del lavoro? Primariamente in questo: che il lavoro resta *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensì si nega, non si sente appagato ma infelice, non svolge alcuna libera energia fisica e spirituale, bensì mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. L'operaio si sente quindi con se stesso soltanto fuori del lavoro, e fuori di sé nel lavoro. Come a casa sua è solo quando non lavora e quando non lavora non lo è. Il suo lavoro non è volontario, bensì forzato [*gezwungen*], è *lavoro costrittivo* [*Zwangsarbeit*].» *Ivi*, p. 197 [XXIII].

¹⁶⁸ «Il prodotto del lavoro è l'opera del lavoratore. È la realizzazione del suo progetto, della sua idea: dunque, in e mediante questo prodotto, è lui che si è realizzato, e perciò contemplandolo, contempla se stesso». *Ivi*, p. 39.

questo Mondo» e che dunque sarà profondamente differente dalla primigenia «Signoria “immediata” del Signore»¹⁶⁹. Ne consegue che «questo lavoro, da solo, non lo libera. Ma, trasformando il Mondo mediante il lavoro, il Servo trasforma se stesso e crea così le condizioni oggettive nuove che gli permettono di riprendere la Lotta Liberatrice per il riconoscimento che, all’inizio, per il timore della morte ha rifiutato»¹⁷⁰.

Come già emerge palesemente da questo primo livello d’analisi, l’operazione kojèveiana fu così finalizzata a mostrare la finitudine intrinseca degli individui storici, fino ad accostare il concetto hegeliano di “negatività” alle istanze eminentemente rivoluzionarie che si sarebbero progressivamente incarnate nella coscienza servile, in costante ricerca di liberazione e di soddisfacimento. Per lo Hegel di Kojève, in sintesi, solo a partire da condizioni (pseudo)antropologiche e (pseudo)materiali si sarebbe potuto dar conto della struttura dialettica del procedere storico-temporale, intrinsecamente *umano*¹⁷¹.

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 37. Si spiegano le considerazioni di Roth: «Kojève conclude che la capacità di comprendere – la base cognitiva della tecnica – sorge dal lavoro forzato [...]. Gli schiavi sono quindi educati (*gebildet*) dal lavoro e realizzano il dominio sulla natura acquisendo l’abilità tecnica per fare quel che i signori si sono solo accorti di volere. Gli schiavi, *in quanto* lavoratori, all’interno dello schema hegel-cojèveiano della storia, sono l’emblema del progresso storico». M. S. Roth, *op. cit.*, p. 111.

Tuttavia, sono altrettanto evidenti le categorie heideggeriane che l’autore, almeno inizialmente, volle far reagire a tutti i costi sul testo hegeliano: «L’uomo non raggiunge la sua vera autonomia, la sua autentica libertà, se non dopo essere passato attraverso la Servitù, se non dopo aver superato l’angoscia [*Angst*] della morte mediante il lavoro effettuato al servizio di un altro (che, per lui, incarna questa angoscia). All’inizio, il lavoro liberatorio è dunque necessariamente il lavoro forzato di un Servo al servizio di un Signore onni-potente, detentore di ogni potere reale [...]. Non basta aver avuto paura, e nemmeno aver avuto paura rendendosi conto del fatto che si è avuto paura della morte. Occorre vivere in funzione dell’angoscia». *Ivi*, p. 41. Si tenga presente che l’esegeta, nel corso degli anni Trenta, recensì alcune opere critiche su Heidegger, tra cui quella di Alfred Delp dal titolo *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*. Contro Delp, quindi, affermò esplicitamente: «[...] noi vorremmo ciononostante tradurre alcuni testi, che mostrano chiaramente a qual punto l’antropologia di Heidegger è apparentata con quella di Hegel». A. Kojève, rec. a A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1935, poi *Note inédite sur Hegel et Heidegger*, pubblicata postuma a cura di B. Hesbois, in «Rue Descartes», n. 7, 1993, pp. 29-46, trad. it. di Giampiero Chivilò, *Alfred Delp, S.J.: esistenza tragica. Sulla filosofia di Martin Heidegger, I, Marzo 1936 in Alexandre Kojève. Oltre la fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*, cit., p. 112. Facendo ancora riferimento ad alcune elaborazioni hegeliane del periodo jense, il moscovita vi individuò l’importanza capitale della nozione di “morte”: cfr. *ivi*, in particolare pp. 112-13, quindi G. W. F. Hegel, «Lo spirito secondo il suo concetto», Jena 1805-1806, trad. it. di Giuseppe Cantillo, in *Filosofia dello spirito jense*, Laterza Roma-Bari 1984, pp. 70-1. Kojève, rifacendosi quindi a *Sein und Zeit*, concluse: «Che l’essere umano (*Dasein*) sia essenzialmente un essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*); che il mondo dell’uomo (*Welt*) differisca essenzialmente dalla natura (*Natur: Vorhandensein*) per il fatto che è modificato, o – almeno rivelato/considerato come da modificare, dal lavoro (*Zubandensein*); che alla base della comprensione (*Verstehen*) del Discorso (*Rede*) o del pensiero ragionevole, vi sia la presenza-pratica-ed-emoiva (*Befindlichkeit*) – e non puramente “teorica” – dell’uomo nel suo mondo; che la totalità dell’essere non si riveli all’uomo che nella e attraverso l’angoscia (*Angst*), la quale gli rivela la sua finitudine, la sua morte; che l’essere-umano non sia solamente un essere che è nello spazio, ma anche – e soprattutto – un niente che annienta in questo tempo; che sul piano della coscienza umana questo annientamento si manifesti sotto la forma della risoluzione eroica (*Entschlossenheit*) di accettare l’annientamento dell’umano propriamente detto – che è tempo e possibilità pura, non reale – nella e attraverso la *realizzazione* attiva (cioè la *spazializzazione*) delle sue proprie possibilità essenziali; tutto ciò, e molte cose ancora, è puramente hegeliano». A. Kojève, rec. a A. Delp, *op. cit.*, pp. 114. Sulla nozione di *Angst*, poi, aggiunse: «Infine, è solamente nella e attraverso l’angoscia (*Angst*) rivelatrice della sua morte che l’uomo si costituisce, definitivamente, in quanto uomo, ovvero in quanto individuo libero e storico che, in fin dei conti, può divenire sophos, ovvero l’uomo che è ciò che fa e che sa ciò che è, e che lo esprime nel e col suo discorso ragionevole, con la sua filosofia che lo mostra a se stesso come un niente annientante in quanto tempo nello spazio. Ed è esattamente ciò che Hegel dice dell’angoscia (*Furcht*) provata nella e attraverso la *lotta* per la vita e per la morte». *Ivi*, p. 117. Per cogliere entro quali *limiti* Kojève stesse utilizzando la lezione heideggeriana per leggere Hegel cfr. Roth, *op. cit.*, p. 108. Tornerò più avanti su questo punto.

¹⁷⁰ *LFS*, p. 43.

¹⁷¹ Torna qui tutta l’importanza che giocò quella “fusione hegeliana” tra marxismo ed esistenzialismo: «Nella forte enfaticizzazione kojèveiana della dialettica signore/servo, possiamo cogliere come Marx e Heidegger vengano considerati i due filosofi più importanti dopo Hegel. La comprensione di Kojève di tale dialettica come motore della storia, lo induce a ricondurre la lotta per il riconoscimento al conflitto di classe. D’altronde, come vedremo, il problema del lavoro e quello

1.7 Weil quasi kojèveiano

Fu proprio Weil a riconoscere gli aspetti più importanti di questo palese cambiamento di prospettiva, tanto da affermare in appendice al suo *Hegel e lo Stato*: «Aver fatto dei concetti di *riconoscimento* e *soddisfazione* il centro dell'interpretazione del pensiero hegeliano è il grande merito del libro di A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*»¹⁷². *Anerkennung* e *Befriedigung*: ecco le due parole d'ordine fondamentali cui Kojève volle riferirsi per tutto il corso del suo commento, e che Weil non poté fare a meno di riconoscere come elementi imprescindibili per avviare una nuova lettura del pensiero hegeliano. Nel IV capitolo di *Hegel e lo Stato*, quindi, l'autore scrisse ancora una volta: «Per i concetti di *riconoscimento* (*Anerkennung*) e *soddisfazione* (*Befriedigung*) v. l'analisi che fa A. Kojève, *op. cit.*, commentando la *Fenomenologia dello spirito*»¹⁷³. E in *Hegel et son interprétation communiste* concluse: «Salvo che nell'opera di Kojève non si hanno interpretazioni di Hegel che diano sufficiente rilievo alla funzione decisiva che il lavoro, l'economia sociale (non *politica*, per Hegel), le condizioni materiali dell'esistenza svolgono nel suo pensiero»¹⁷⁴. Anche per Weil, insomma, si sarebbe dovuto disvelare come il fatto della concretezza storica, in Hegel, avesse assunto una funzione strettamente fondativa. Tuttavia, Weil volle tornare a insistere sulla centralità di tali concetti solo dopo aver sviscerato i contenuti basilari della *Filosofia del diritto*; il binomio riconoscimento-soddisfazione, allora, poteva mostrarsi come fattore costitutivo del movimento storico-dialettico solo a patto di rimanere saldamente ancorato alla configurazione strutturale che lo aveva effettivamente rivelato: quella in cui si era dispiegato il sistema dei *bisogni*, sorto all'interno della *concreta* società del lavoro. Si capisce, di conseguenza, come la logica sottesa al “desiderio di desiderio” o “desiderio di riconoscimento”, finisca per essere del tutto ricompresa – soprattutto nella sua pretesa di fondare il punto di rottura *ab origine* capace di render ragione, di per sé, della costituzione storica dell'Io¹⁷⁵.

Ne conseguì, dunque, una nuova ridefinizione del concetto di “negatività”. Seguendo in parte la lezione di Koyré, nella *LF* anche Weil scriveva: «l'uomo è addirittura l'essere che non è poiché è per essenza il suo proprio divenire, e questo divenire non è un divenire naturale e descrivibile, ma il suo proprio *farsi* [*se-faire*]¹⁷⁶». Poco più avanti, però, ricordava: «L'uomo è un essere, un animale, che vuole qualcosa da sé e per sé; si sarà intuito di che si tratta, si sarà riconosciuto quell'aspetto che, in Hegel, si

delle ideologie servili sono alla base di una lettura della storia hegeliana della filosofia e della religione attraverso i concetti marxisti del lavoro e della coscienza infelice. Allo stesso modo, l'enfaticizzazione dei risultati esistenzialisti in merito all'esperienza della mortalità [*mortality*] nella lotta per il riconoscimento, si serve in modo netto dei primi lavori di Heidegger. La visione del tempo hegeliano proposta da Kojève si integra con l'idea di Koyré sul tema dell'essenziale finitudine dell'individuo, punto fondamentale in *Sein und Zeit*. M. S. Roth, *op. cit.*, pp. 102-3.

¹⁷² E. Weil, *Marx et la Philosophie du droit*, in «Critique», 8-9, 1947, pp. 68-75, trad. it. di Livio Sichirolo, *Marx e la filosofia del diritto*, dapprima in *Dialettica*, Isedi, Milano 1973, poi in *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 145-6, nota 6.

¹⁷³ *Ivi*, p. 93, nota 6.

¹⁷⁴ E. Weil, *Hegel e la sua interpretazione comunista*, in *ivi*, p. 263.

¹⁷⁵ In questo caso, Weil sembrò essere più vicino alle posizioni di Tran-Duc-Thao che non a quelle di Kojève (cfr. *supra* nota 140).

¹⁷⁶ *LF*, p. 12.

chiama la *negatività* dell'uomo. L'uomo è un essere come gli altri [*l'homme est un être comme les autres*], un essere vivente; ma pur essendo come gli altri non è solo come gli altri¹⁷⁷. In breve, l'individuo concreto e particolare è già e in ogni momento immerso nell'essere storico-sociale: egli, lungi dal trovarsi istantaneamente scisso da una realtà determinata e a lui immediatamente opposta, non potrebbe disporre neppure di un qualsivoglia potere soggettivo capace di creare, *ex novo*, un universo valoriale e umano da e per se stesso. In sostanza, egli non potrebbe affatto travalicare *tout court* i limiti strutturali del proprio mondo dato al modo di un essere interamente «sopra-naturale» – definizione che, invece, era stata coniata proprio da Kojève¹⁷⁸. L'uomo, piuttosto, per Weil resta un animale come gli altri, che vive in mezzo agli altri e che può *scoprirsì* nella sua umanità specificante perché capace di esercitare un linguaggio ragionevole, strumento di trasformazione di ciò che semplicemente è¹⁷⁹. Ebbene, a tal punto, resta da domandare: quali elementi concreti spingerebbero l'uomo a estrinsecare effettivamente la propria negatività? Anche in questo caso, è ancora una eco koyreiana a suggerire la risposta: «L'uomo non è quel che è, perché non vuole essere quello che è, non è contento [*il n'est pas content*] di essere quello che è, di avere ciò che egli è. Egli è l'animale che parla, uno degli animali che parlano, ma è il solo animale che impiega il suo linguaggio per dire No [*il est le seul animal qui emploie son langage pour dire Non*]»¹⁸⁰. Solo tenendo ferme tali premesse, d'altronde, sarebbe stato possibile riconcepire la funzione del *désir humaine*: l'uomo non è solo, «ha bisogni [*besoins*], ma a ha anche desideri [*désirs*], bisogni che ha formato lui stesso, che non sono nella sua *natura*, ma che si è dato»¹⁸¹. Ed è in questo ulteriore passaggio che ricompare un aspetto strettamente hegelo-kojèveiano, pur sempre ricompreso in un diverso orizzonte di discorso – in questo caso più fedele, mi pare, anche a quello del pensiero marxiano:

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 15. Qui l'autore sembra rispondere all'«isolamento esistenziale» dell'individuo heideggeriano (che Weil aveva già criticato nel '47: cfr. *supra*, p. 32).

¹⁷⁸ Che disse chiaramente: «Dunque grazie al lavoro l'uomo è un essere sopra-naturale [*sur-naturel*] reale e cosciente della sua realtà; lavorando, egli è Spirito “incarnato” [*incarné*] è “Mondo storico”, è Storia “oggettiva”». *LF*, p. 39. Si tenga presente sin da ora che tutti questi aspetti terminologici dell'esegesi kojèveiana rappresentano, di fatto, delle prime “spie” concettuali: iniziano a rivelare quell'operazione secolarizzante o laicizzante di una precisa struttura teologica fondamentale – perno sostanziale in virtù del quale Kojève volle districare tutta la sua interpretazione hegeliana (aspetto, come già premesso, di cui si sarebbe accorto Weil).

¹⁷⁹ Si conferma come Weil avesse voluto mostrare un legame più profondo tra Hegel e Marx senza incorrere nelle astrazioni esistenzialiste. A ispirare gli assunti hegeliani di Weil appena analizzati, infatti, sembra essere stata una lettura maggiormente aderente al testo dei *Manoscritti economico-filosofici*. Sull'agire dell'animale “uomo”, infatti, Marx scrisse: «[...] primariamente il lavoro, l'attività vitale, la vita produttiva, appare all'uomo solo come un mezzo per la soddisfazione di un bisogno [*Befriedigung*], del bisogno di conservazione dell'esistenza fisica [*physischen Existenz*]. Ma la vita produttiva è la vita generica [*Gattungslieben*]. È la vita generante la vita. Nel mondo dell'attività vitale si trova l'intero carattere di una specie, il suo carattere specifico [*Gattungscharakter*]. E la libera attività consapevole è il carattere specifico dell'uomo [*und die freie bewusste Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen*]. Ma la vita stessa appare, [nel lavoro alienato], soltanto mezzo di vita. L'animale fa immediatamente uno con la sua attività vitale, non si distingue da essa, è essa. L'uomo fa della sua attività vitale stessa l'oggetto del suo volere e della sua coscienza. Egli ha una cosciente attività vitale: non c'è una sfera determinata con cui immediatamente si confonde. L'attività vitale consapevole distingue l'uomo direttamente dall'attività vitale animale. Proprio solo per questo egli è un ente generico (corsivo mio, *n.d.r.*). Ossia è un ente consapevole, cioè ha per oggetto la sua propria vita, solo perché è precisamente un ente generico. Soltanto per questo la sua attività è libera attività (corsivo mio, *n.d.r.*). Il lavoro estraniato [*entfremdete*] sconvolge la situazione in ciò: che l'uomo, precisamente in quanto è un ente consapevole, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, solo un mezzo per la sua *esistenza*». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 199 [XXIV].

¹⁸⁰ *LF*, pp. 15-6.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 15.

«L'istinto sessuale è in lui [nell'uomo] come in tutti gli animali; ma [l'uomo] non si accontenta del possesso del partner, vuole anche essere amato. Come ogni organismo ha bisogno di nutrimento e non può nutrirsi che di certe sostanze; ma non gli basta saziare la fame, egli trasforma [*transforme*] quel che gli offre la natura»¹⁸². L'individuo umano, in ultima analisi, può trasformare e produrre nel divenire concreto ed esistente, ma non di certo creare in modo istantaneo la propria stessa storicità; hegelianamente, ciò significa che persino l'essere-uomo resta risultato continuo di un processo sistematico e storico già e sempre in atto, da cui non si potrebbe astrarre alcun momento costitutivo neppure per farne un semplice punto auto-generativo del medesimo. A riguardo bisogna dire, piuttosto, che l'uomo lotta con i suoi simili in prima istanza «per il suo ambiente, per le femmine, per il cibo; ma non gli basta aver scacciato il concorrente, l'avversario, vuole distruggerlo o costringerlo a sottomettersi a lui e a riconoscere la sua signoria [*maîtrise*] e il suo dominio, a fare al posto suo quello che fino allora aveva fatto lui stesso» e cioè «trasformare quel che la natura presenta in modo immediato all'uomo, cercare, produrre, preparare il nutrimento, la casa, custodire le donne, allevare i figli»¹⁸³. Ecco rivelate le basi reali che fondano l'insita negatività dialettica della storia, in cui l'uomo si trova costantemente ad agire per soddisfare bisogni e desideri, individuali e collettivi insieme¹⁸⁴.

¹⁸² *Ibid.* A ridurre la posizione weiliana sul problema del “desiderio” ai puri «dettami della lettura kojèveiana della *Fenomenologia*» è stato M. Palma (cfr. *op. cit.*, p. 106), che pur rinviene differenze teoriche fra i due per quel che riguarda la questione strettamente antropologica (cfr. *op. cit.*, p. 107). C'è da ricordare, però, che ancora in controtendenza con i filoni dominanti del *renouveau* hegelo-francese, Weil mostrò come anche per lo Hegel “maturo” la sfera del sentimento e dell'amore *visuto* fosse rimasta di fondamentale importanza. A tal fine, ne *La morale de Hegel*, si apprestò a riscoprire due lettere e due poesie di e sull'amore redatte dal filosofo tedesco, risalenti al 1811: le prime «ci sono date per la prima volta nella loro forma completa dall'edizione Hoffmeister delle *Lettere*» (cfr. *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister, I, Hamburg 1952, n. 180) mentre le seconde «erano rimaste inedite sino a questa edizione [...]». Le due poesie sono in data 13 e 17 aprile 1811; le lettere non hanno data, ma possono essere state scritte nello stesso anno. Hegel ha quasi quarantun anni, il primo volume della sua *Logica* uscirà poco dopo (1812), egli è rettore del Liceo di Norimberga: non bisogna vedere in questi documenti il grido del cuore di un uomo giovane o di un adolescente in ritardo. Sono di una serietà estrema, non c'è ombra di leggerezza o di tono scherzoso. Non sappiamo gran che della destinataria, Marie von Tucher, e praticamente nulla di ciò che essa era in quel momento; a giudicare da alcuni poscritti conservati nelle lettere di Hegel, non doveva essere una donna priva di spirito; a giudicare dalle lettere che Hegel le inviava, doveva essere anche molto seria e, se l'atteggiamento di Hegel nei suoi riguardi può essere una indicazione probante, doveva meritare di esser presa sul serio e trattata come una creatura responsabile e cosciente». E. Weil, *La morale de Hegel*, in «Deucalion» 5, *Etudes hégéliennes*, «Etre et penser. Cahiers de philosophie», n. 40, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1955, poi in *Essais et conférences*, vol. I, Plon, Paris 1970, trad. it. di Lidia Morra, *La morale de Hegel*, in *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, cit., p. 163; l'analisi dei testi hegeliani si svolge in *ivi*, pp. 163-68. La medesima traduzione italiana è apparsa dapprima in *Filosofia e politica*, cit., poi in *Sulla fine della storia*, cit.

¹⁸³ Cfr. *LF*, p. 15. Nel V capitolo di *Hegel e lo Stato* Weil, facendo riferimento al § 195 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* – sezione *Il sistema dei bisogni* – chiarì: «Abbiamo già ricordato che nella concezione hegeliana il bisogno *umano* è una prima liberazione dalla natura, che il *desiderio* e il suo appagamento mediante il lavoro danno all'uomo la coscienza della sua libertà, dacché egli non dipende più dal bisogno naturale, ma dal suo proprio arbitrio. La parola *arbitrio* è usata per richiamare l'attenzione: essa non compare (non diversamente dalle parole *rappresentazione*, *caso* e *opinione* che figuravano anch'esse in quel paragrafo) senza indicare che la libertà, che la ragione non sono ancora presenti». E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 127. Nell'ambito del sistema dei bisogni, dunque, la «liberazione [*Befreiung*]» mediante il lavoro resta solo «*formale* [*formell*]». G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 162, § 195.

¹⁸⁴ Anche in questo caso, i *Manoscritti economico-filosofici* non possono essere ignorati: «L'universalità dell'uomo si manifesta praticamente proprio nell'universalità per cui l'intera natura è fatta suo corpo *inorganico*, I) in quanto questa è un immediato alimento, [2] in quanto essa è la materia, l'oggetto e lo strumento dell'attività vitale dell'uomo. La natura è il *corpo inorganico* dell'uomo: cioè la natura che non è essa stessa corpo umano. Che l'uomo *vive* della natura significa: che la natura è il suo *corpo*, rispetto a cui egli deve rimanere in continuo progresso, per non morire. Che la vita fisica e spirituale dell'uomo è congiunta [*zusammenhängig*] con la natura, non ha altro significato se non che la natura si congiunge con se stessa, che l'uomo è una parte della natura [*der Mensch ist ein Teil der Natur*]». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 198-99 [XXIV].

Il motore dell'azione storica, in ogni caso, conferma di essere quel senso di profonda insoddisfazione che continua ad attanagliare la vita dei *subiecti*, di coloro che sono concretamente spinti a modificare la propria *condition* attraverso l'esercizio della negatività, a sua volta condizionata dall'universo in cui essa stessa tende costantemente a liberarsi. Ricomprendendo ancor più profondamente le premesse poste da Kojève, Weil ne concluse che «il progresso dello Spirito è l'opera non del vincitore ma del vinto, dello schiavo [*esclave*]» sebbene ciò valga, in Hegel, soltanto nella dimensione pre-statuale della lotta per il riconoscimento¹⁸⁵. Nel suo *Hegel*, saggio datato 1956, Weil tornò a ribadire in modo ancor più esplicito: «L'uomo non è puro spirito, sopra o fuori della natura. Parla perché agisce e agisce perché parla. Agisce e pensa insomma perché dispone di una piccola parola: *no*». L'individuo umano, da ultimo, resta nella natura pur non essendo natura «come il minerale o l'animale: è scontento, insoddisfatto di ciò che è, e nel suo discorso parla di ciò che non è, di ciò che egli vuole introdurre nell'essere. In principio è la contraddizione», che si rivela «fonte dell'azione e del pensiero»¹⁸⁶. Solo entro tali limiti, dunque, la libertà umana può acquisire un senso oggettivo e determinato, mostrandosi così all'interno di precise configurazioni storico-strutturali in grado di testimoniare la valenza. E se all'origine del sistema, quindi, vi è opposizione concreta tra «il discorso umano e il suo oggetto», l'identità tra queste due dimensioni fattuali sarà riconosciuta «solo alla fine», dal momento che in questione è «una attività dello spirito umano: è questo spirito che con la lotta e il lavoro trasforma la realtà (trasformazione mediante negazione dell'esistente dato: *negatività*), e la rende così sensata per l'uomo»¹⁸⁷. Uomo in quanto azione e ragione, dunque; uomo in quanto negatività reale.

Tutt'altra, in questo ambito, la prospettiva kojèveiana. Come ha notato Finelli ricostruendo il pensiero di Lacan uditore e lettore di Kojève: «Per Jacques Lacan l'essere umano è così costituito e vissuto da una strutturale alternanza: tra un *meno di essere* e un *più di essere*, tra un'assenza radicale di senso e un'eccedenza di senso, dato che le identificazioni rispecchianti dell'Immaginario e i codici e le leggi del Simbolico linguistico non possono che girare attorno al margine di quella *beance* originaria ed abissale, senza mai potervi accedere e darle senso. Vale a dire che l'essere umano per tale pulsare, tra mancanza ad essere ed operazione segnica su quella mancanza è intrinsecamente simbolo, come vuole la natura del linguaggio, di essere un segno che rinvia costantemente all'altro da sé. Ma tutto ciò è conseguente all'aver accolto inizialmente *la differenza ontologica, proposta da Kojève, tra bisogno e desiderio, tra natura animale e mente storico-sociale, tra pulsione biologico-fisica (come desiderio d'oggetto) e desiderio di desiderio dell'Altro (come desiderio di riconoscimento)*. Con l'esito, a mio avviso, di ritornare a un dualismo cartesiano tra corpo e mente, istituito sull'eterogeneità ontologica e qualitativa dei due diversi ambiti». R. Finelli, *op. cit.*, p. 142 (i corsivi sono miei).

¹⁸⁵ Cfr. E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 62, nota 19. Come vedremo più dettagliatamente in seguito, per Weil il filosofo di Stoccarda non fu affatto un teorico della rivoluzione *tout court*: «Si sente spesso attribuire questa teoria allo stesso Hegel: la concezione hegeliana darebbe ragione a chi vince nella lotta, e sarebbe l'«idea» di questo ad imporsi. È evidente che tutta la teoria dello Stato è in contrasto con tale interpretazione». L'esegeta, così, fece ancora riferimento all'*Introduction* kojèveiana, che quella stessa lettura si poteva comprendere «per due ragioni: nella sfera prestatuale della lotta per il riconoscimento (cfr. la *Fenomenologia dello spirito*, con il commento di Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, soprattutto pp. 11 e sgg.) effettivamente è il risultato della lotta a decidere». *Ibid.*

¹⁸⁶ Cfr. E. Weil, *Hegel*, in *Les philosophiques célèbres*, a cura di Maurice Merleau-Pony, Mazenod, Paris 1956, poi in *Essais et conférences*, vol I, cit., trad. it. di Livio Sichirollo, *Hegel*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 175-76. La medesima traduzione italiana è comparsa dapprima in «Differenze», Urbino 1958, poi in «Quaderni di differenze», Argalia, Urbino 1962, poi ancora in *Hegel*, «Dialéghesthai», Cappelli, Bologna 1984.

¹⁸⁷ E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 33. Riferendosi alla funzione propriamente politica dello Stato hegeliano, rivela ancor prima l'autore: «Se mirassimo ad una analisi del pensiero hegeliano nella sua unità profonda, sarebbe il momento di parlare del fondamentale concetto della *soddisfazione*. Essa costituisce il movente ultimo della storia umana: assegna a questa storia il suo termine, che sarà raggiunto quando ogni individuo sarà *riconosciuto* come valore assoluto da ogni altro individuo e da tutti gli individui, quando, per ricordare un altro concetto, la *mediazione* tra gli uomini (e tra gli uomini e la natura) sarà totale». E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 93. È precisamente in relazione a questo passaggio, d'altronde, che Weil fece

Questo l'assunto di fondo che sia Kojève sia Weil condivisero lungo il corso delle loro letture hegeliane finendo per conferirvi, però, connotazioni fundamentalmente differenti. Vediamole: a) lo Hegel di Kojève finisce per parlare di un'attività *creatrice* dell'essere-uomo, capace di scindersi autonomamente e reiteratamente dal proprio correlato natural-animale per dar vita, di conseguenza, ad universi valoriali e artificiali radicalmente opposti alla natura. Kojève arriva così ad accostare, per tutto il corso del suo commento, il concetto di negatività a quello di creazione: «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)»¹⁸⁸; b) lo Hegel di Weil – ristabilendo innanzitutto il legame inscindibile tra bisogno e desiderio – fa riemergere l'insita organicità del rapporto soggetto-oggetto, tenendo sempre presente che l'individuo *trasforma e produce* all'interno di condizioni date, non potendole (ri)determinare con atti di pura e *ab-soluta* libertà¹⁸⁹.

riferimento all'analisi kojèveiana dei concetti di *Anerkennung* e di *Befriedigung*: cfr. *supra*, nota 173. Già da queste poche righe, in ogni caso, si conferma come l'adesione di Weil alle tesi sostenute da Kojève sussista fino a un certo punto: la soddisfazione totale, infatti, non è stata ancora raggiunta da tutti e da ciascuno e la storia, evidentemente, non è terminata affatto con l'affermarsi della statualità moderna. Tornerò in seguito sulla questione.

¹⁸⁸ LFS, p. 661. Riconoscendo in tale operazione ermeneutica i dettami della filosofia heideggeriana, Geroulanos ha concluso: «La negazione del dato, la riduzione dell'uomo a una sorta di intuizione pura o intenzionalità *a priori* sussiste solo nella misura in cui un pensiero (e una trasformazione) di sé, degli altri e del mondo modifica (negazione creatrice) il modo o l'Essere come ciò che potrebbe esistere in assenza dell'uomo». S. Geroulanos, *op. cit.*, p. 139.

¹⁸⁹ Non bisogna dimenticare che la critica dell'«agire creazionistico» del presunto soggetto hegeliano, considerato così *astratto e idealistico*, era stata mossa proprio dal giovane Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* (aspetto che Kojève, come visto, intese volutamente censurare): «Ma in quanto Hegel ha concepito la negazione della negazione, secondo il rapporto positivo, che vi si trova, come il verace e solo positivo, e secondo il rapporto negativo, che vi si trova, come l'unico verace atto e atto di autoaffermazione di ogni essere, egli ha soltanto trovato l'espressione *astratta, logica, speculativa*, del movimento della storia, che non è peranco la storia *reale* dell'uomo come soggetto supposto, ma soltanto *atto creazionistico, storia originaria* dell'uomo». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 260. Qui l'autore ebbe di certo in mente il passo della *Logik* di Hegel in cui si legge: «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito». G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, cit., p. 31.

Marx – che sotto quest'aspetto potrebbe esser considerato un critico *ante litteram* di Kojève! – fu ancora più chiaro lì dove parlò del concetto di *cosalità*: «È [...] poi chiaro che la cosalità non è affatto nulla di *autonomo* e di *essenziale* di fronte all'autocoscienza; ma una mera creatura, un qualcosa di *posto* da questa; e che il qualcosa posto, invece di affermar se stesso, è soltanto una affermazione dell'atto di porre, che, per un istante, fissa nel prodotto la propria energia, e gli conferisce in *apparenza* [zum Schein] il ruolo – ma solo per un istante – di un ente autonomo reale. Ma se l'uomo reale, corporeo, che sta sulla ferma solida terra, espirando e aspirando tutte le forze naturali, *pone*, nel suo alienarsi [Entäußerung], le sue reali, oggettive, *forze sostanziali* come oggetti estranei, questo *porre* non è Soggetto: è la soggettività di *oggettive* forze sostanziali [gegenständlicher Wesenskräfte], la cui azione perciò dev'essere anche un'azione *oggettiva*. L'ente oggettivo agisce oggettivamente, e non potrebbe agire oggettivamente se l'oggettivo non fosse sua determinazione sostanziale. Esso crea [schafft], *pone soltanto oggetti, perché* è posto da oggetti, perché è intrinsecamente *natura*. Nell'atto di porre qualcosa, non esce, dunque, dalla sua "attività pura" per una *creazione* [Schaffen] dell'oggetto, bensì il suo prodotto *oggettivo* attesta semplicemente la sua attività *oggettiva* [gegenständlich], la sua attività in quanto attività di un oggettivo ente naturale [als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens]». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., pp. 266-67 [XXVI]. Per quel che riguarda la critica marxiana al "creazionismo" hegeliano, si consideri anche quest'ulteriore passo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*: «Il rivelare, nel concetto, è creare il mondo, come suo essere; nel quale lo spirito si dà l'affermazione e la verità della sua libertà». G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 375, § 384. Ad ogni modo, nei *Manoscritti* Marx pervenne a un assunto fondamentale: «Qui vediamo come il compiuto naturalismo o umanismo si distingue tanto dall'idealismo che dal materialismo, e ad un tempo sia la verità che li congiunge entrambi. Vediamo al tempo stesso che soltanto il naturalismo è capace di comprendere l'azione della storia universale». Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., pp. 266-67 [XXVI] (tornerò in seguito su quest'ultimo punto). Resta il fatto che il soggettivismo dualistico e astratto di Kojève finiva per allontanarsi proprio da ciò che poteva accomunare Hegel e Marx: l'oggettività della dialettica come una *Aufhebung*. Come ha sottolineato Geroulanos: «La sostituzione enfatica fatta da Kojève della negazione determinata (nel senso prettamente hegeliano) con la sua concezione dell'Uomo in quanto *negazione*, dipende precisamente dalla riduzione di Hegel ad Heidegger nei termini di

È la realtà data, piuttosto, a rendersi sensata *per* l'uomo: *in* essa egli deve ri-trovarsi, ri-conoscersi¹⁹⁰.

Tutto ciò è mostrato dallo stesso movimento dialettico dello Spirito: esso, muovendo da strutture concrete e reali, rivela il sorgere di organizzazioni storiche e sociali, di istituzioni politiche ben determinate, dispiegandosi in tal modo nella propria oggettività¹⁹¹. In *À propos du matérialisme dialectique*,

un'antropologia filosofica e dell'identificazione dell'Uomo con un processo di trasformazione continuo». S. Geroulanos, *op.cit.*, p. 140.

¹⁹⁰ Tra Hegel, Marx e Weil (oltre a quella di Lukács) resta l'intermediazione di Hyppolite – di cui Weil, peraltro, accolse in modo alquanto positivo la traduzione del '38 della *Phänomenologie*. Tanto più che la *Fenomenologia* «fu accessibile al lettore francese solo con la traduzione di Hyppolite [...]». E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 43, nota 30; cfr. quindi J. Hyppolite, *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. I-II, Aubier Montaigne, Paris 1939. Sta di fatto che nel già citato *Situazione dell'uomo nella fenomenologia hegeliana* del '47, alcune tesi di Hyppolite finivano per coincidere con quelle di Weil (laddove il primo rimaneva pur sempre maggiormente influenzato dall'impostazione fenomenologico-esistenzialista, nonché dall'enfaticizzazione kojèveiana della lotta per il riconoscimento). Prendendo in esame certe opere del periodo jeneso e la *Fenomenologia* stessa, Hyppolite concludeva: «Questi testi di Hegel condensano le relazioni tra l'autocoscienza e la vita. Mostrano in qual modo l'autocoscienza appaia come una presa di coscienza necessaria della vita universale [...]. Ma l'autocoscienza deve *emergere sul fondale della vita universale*; poiché questa vita è già in-sé; e il raddoppiamento dello "stesso" è qui una necessità dialettica preparata da tutti i capitoli anteriori della *Fenomenologia dello spirito*». J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, cit., p. 200 (i corsivi sono miei). Alquanto weiliano (e marxiano, qui *non* in senso kojèveiano) le ulteriori considerazioni dell'autore sui concetti di "cosalità" e di "lavoro" formulati nella *Fenomenologia*: «Se aggiungiamo che il *pensiero* viene poi definito da Hegel come un lavoro che libera la forma della natura e che questo pensiero è la verità del lavoro che ha rivelato che "la cosalità che riceveva la forma nel lavoro non è per nulla una sostanza differente dalla coscienza", possiamo capire come una razionalità o una verità possono nascere a questo livello della dialettica. Si tratta di veder scaturire davanti a noi le condizioni stesse della *ragione* così che essa, e lo *spirito* che ne sarà la storia, siano fondati come fatto umano. La funzione del lavoro è duplice: I – il lavoro umanizza la natura, le dà la forma dell'autocoscienza. Ciò che essa è in-sé si manifesta al di fuori, appare ormai come un'opera, una Cosa umana (*die Sache selbst*) e non più una pura cosa (*Ding*), come, per es., al livello della percezione. La natura cessa di essere una potenza che sfugge all'uomo e davanti a cui l'uomo trema (Dio senza l'uomo). *In-sé*, nel suo significato cosmico, era già autocoscienza, ora lo diventa *per-sé*. L'uomo si ritrova in quest'opera e si riconcilia con la natura». *Ivi*, pp. 212-13. Il problema di come conferire un *sensu* umano alla natura o all'esser dato – di cui l'individuo è pur sempre parte costitutiva, trovandosi nel movimento dialettico e oggettivo che va dall' in-sé, al per-sé, sino all'in-sé-e-per-sé – era stato individuato da Weil in termini simili, lo vedremo a breve. Sull'interpretazione hegeliana di Hyppolite cfr. in particolare M.S. Roth, *op. cit.*, pp. 22-3.

¹⁹¹ Si spiegherebbe, allora, quella formulazione hegeliana secondo cui: «Il terreno del diritto è in genere l'elemento *spirituale*, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura». G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 27, § 4. Il mondo propriamente umano, eminentemente sociale e politico, non potrebbe sorgere affatto da una pura *scissione* tra l'esser dato e la soggettività negatrice: esso si rivela, al contrario, una natura seconda. Sul tema si veda almeno I. Testa, *Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space*, in «Critical Horizons», 3, X, 2009, pp. 341-70; A. Peperkasz, «"Second Nature": Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's Encyclopedia», in «The Owl of Minerva», 1, XXVII, 1995, pp. 51-66. È evidente, in tutti i casi, che poteva essere proprio la *Filosofia del diritto* a rivelare punti di contatto con il Marx dei *Manoscritti* (benché quest'ultimo, nei primi anni '40 dell'Ottocento, avesse taciato di assoluto idealismo la concezione hegeliana dello stato: cfr. K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, 1841-1843, trad. it. Galvano della Volpe, *Della critica della filosofia hegeliana del diritto. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* §§ 261-313, in *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 13-142. Sulla problematicità della questione si vedano almeno le considerazioni di Emiliano Alessandrini che, in tal senso, ha scorto un Marx «troppo spesso incline a leggere Hegel con le lenti di Feuerbach». E. Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016, pp. 107-8). Sta di fatto che nei *Manoscritti economico-filosofici*, in relazione al concetto di *oggettivazione*, Marx scrisse: «Da un lato, perciò, quando ovunque, nella società, la realtà oggettiva diventa per l'uomo realtà delle forze essenziali dell'uomo, realtà umana, e perciò realtà delle sue *proprie* forze essenziali, tutti gli *oggetti* gli diventano la *oggettivazione* di lui stesso, oggetti che affermano e realizzano la sua individualità, oggetti *suoi*, e cioè egli *stesso* diventa oggetto. Come essi diventano suoi, ciò dipende dalla *natura* dell'oggetto e dalla natura della corrispondente *forza essenziale*, che precisamente la *determinatezza* di questo rapporto costituisce il particolare *reale*, modo dell'affermazione». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 230 [VII].

Tali conclusioni derivavano da una premessa principale: «[...] il carattere *sociale* è il carattere generale dell'intero movimento [della storia]; e *come* la società stessa produce l'uomo in quanto *uomo*, così essa è *prodotta* [*produziert*, non già *erschaffen*] da lui. L'attività è lo spirito, come sono *sociali* per il loro contenuto, lo sono anche per il loro *modo d'origine*: attività *sociale* e spirito *sociale*. L'*umanità* nella natura c'è soltanto per l'uomo *sociale*: giacché solo qui la natura esiste per l'uomo come *legame* [*Band*] con l'uomo, come esserci dell'uomo per l'altro e dell'altro per lui; e solo in quanto elemento vitale della realtà umana essa è *fondamento* della *umana* esistenza. Solo così l'esistenza *naturale* dell'uomo è per lui la sua esistenza umana, e la natura per lui si è *umanizzata*. Dunque, la *società* è la compiuta consustanziazione [*Wesenseinheit*] dell'uomo con la natura, la

recensione del 1946 apparsa sul primo numero di «Critique», Weil poté già chiarire i termini del problema:

Un professore di filosofia, dal nome *Schelling*, si accorse del fatto che la natura è compresa dall'uomo e che, pertanto, lo spirito si trova perfettamente dall'una e dall'altra parte di questa relazione comprensiva; si accorse, insomma, che anche la natura è spirito. Un collega, *Hegel*, precisò che nella natura lo spirito non si sa ancora spirito, dal momento che esso si comprende soltanto nell'uomo alla fine di una lunga storia; giacché per Hegel, l'uomo è un essere che non si soddisfa dell'esser dato, che lo nega trasformandolo, che si trasforma in questa negazione in coscienza-di-sé, che finisce [*fini*] per soddisfarsi comprendendo la totalità della natura, della storia e di se stesso, come esistenza esplicita dello spirito¹⁹².

L'uomo, dunque, può soddisfarsi realmente comprendendo la totalità della natura, della storia e di se stesso, solo nel momento in cui egli si ri-conosce in ciò che, in prima battuta, aveva dovuto necessariamente produrre, trasformare e modificare in modo puramente *meccanico*. Arriviamo quindi ad affrontare un ulteriore aspetto fondamentale della questione: l'individuo, infatti, non è mai istantaneamente e pienamente consapevole delle finalità oggettive delle sue elaborazioni, proprio perché resta un essere essenzialmente condizionato e che vive, prioritariamente, in un mondo di bisogni – seppur umani. Egli nega, ma negando si determina sempre come altro da sé; le vere istanze progettuali dell'azione soggettiva – di cui a più riprese parlò Kojève – possono allora soltanto ri-trovarsi e ri-comprendersi nella loro compiuta esteriorizzazione¹⁹³. A riprova di tale diversità di prospettiva, d'altro

vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura». *Ivi*, p. 227 [V]. Commentando la figura del *Sapere assoluto* mostrata nella *Fenomenologia*, Marx arrivò a conclusioni simili: «Ma l'uomo non è soltanto ente naturale, bensì è ente naturale *umano*: cioè è ente che esiste a se stesso, perciò *ente generico*, e come tale deve attuarsi e confermarsi tanto nel suo essere che nel suo sapere. Dunque, né gli oggetti *umani* sono gli oggetti naturali quali si presentano immediatamente, né la sensibilità *umana*, quale è immediatamente ed è oggettivamente, è *umana* sensibilità, umana oggettività. Né la natura obiettiva, né la natura subbiettiva, è immediatamente presente come adeguata all'ente *umano*. E come tutto ciò ch'è naturale deve *nascere*, così anche l'uomo ha il suo atto di nascita, la *storia*, ch'è tuttavia da lui consaputa, e però, in quanto atto di nascita con coscienza, è atto di nascita che supera se stesso. La storia è la vera storia naturale dell'uomo [*Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen*]...». *Ivi*, pp. 268-9 [XXVII].

Nel 1948, quindi, fu Hyppolite a chiarire che «Hegel [...] pensando la totalità organica della vita etica, vuol superare il momento dell'opposizione e presentarci il mondo etico nella sua infinità e realtà, come una natura incarnante lo spirito, uno spirito divenuto oggettivo». Allontanandosi così dalle conclusioni kojèveiane, l'Hyppolite degli anni '40 e '50 sarebbe rimasto decisamente più vicino allo hegelismo di Weil: «Ma l'opposizione non scomparirà tanto da far diventare statica e senza vita l'unità: essa invece sarà la molla del divenire dei popoli e dei mondi etici, ossia la *storia dello spirito del mondo*». Cfr. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière, Paris 1948 (II ed. 1968), trad. it. di Roberto Salvadori, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, in *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 363. Per tutte queste ragioni, non pare dubbio che gli hegelismi di Weil e di Hyppolite finirono per influenzarsi reciprocamente almeno fino agli anni '50 (tornerò in seguito su quest'ultimi aspetti).

¹⁹² E. Weil, *À propos du matérialisme dialectique. Etienne, Dialectique matérialiste et dialectique taoïste*, in «Critique», I, 1946, p. 87. Con questo articolo Weil volle rispondere a René Etienne, sostenitore di una dialettica taoista posta in contrapposizione alla dottrina canonica del materialismo dialettico.

¹⁹³ Benché Kojève, sotto questo punto di vista, tematizzi un'attività negatrice solo progressivamente cosciente di se stessa e della propria opera – in virtù della dialetticità della lotta e del lavoro – egli afferma pure quanto sin da subito premesso: che «nel suo stesso essere [*dans son être même*], questo Io è divenire intenzionale, evoluzione voluta, progresso cosciente e volontario». Cfr. *supra* p. 25. Tanto più che l'autocoscienza in genere opererebbe attraverso «atti di libertà irriducibili [*irréductibles*], anzi imprevedibili [*imprévisibles*] o «indeducibili» [*indéductibles*]». *LFS*, p. 22. Da qui l'assunto fondamentale dello Hegel di Kojève: «L'Uomo, invece, può spontaneamente trascendere se stesso [*peut spontanément se transcender*] e da se stesso andare al di là della propria «natura innata», pur restando quel che è, cioè un essere *umano*. Ma per l'animale che gli serve da

canto, vi è la polemica che Weil volle riprendere in *Hegel e lo stato* contro la concezione sartriana della soggettività. Ridefinendo a sua volta lo statuto onto-logico della negatività hegeliana, Weil scrisse:

io nego per porre, sono libertà assoluta per determinarmi in qualcosa di particolare, rifiuto *questo* per scegliere *quello*, volendolo fino a nuovo ordine, sempre sicuro di poter negare ciò che ho appena posto, ma anche sempre determinandomi in e con questo nuovo atto della libertà. La libertà, come si proclama oggi, credendo di aver fatto una grande scoperta (e di aver trovato una panacea filosofica) è libertà «in situazione»¹⁹⁴.

Entrando ora in esplicito contrasto con gli assunti dualistici e astratti posti da Sartre nell'opera *L'Être et le néant*, Weil intese chiarire che gli atti di libertà di cui si proclamava l'assoluto valore restavano prioritariamente dettati da *interessi* concreti, da passioni affatto «inutili»¹⁹⁵. Quest'ultimi, invero, possono essere compresi ragionevolmente dalla filosofia proprio perché indissolubilmente legati a determinate configurazioni strutturali e oggettive della realtà storica particolare¹⁹⁶. D'altra parte, Weil insistette anche

supporto [pour l'animal qui lui sert de support] questa trascendenza significa la morte». *Ivi*, p. 686. Quest'idea di un'individualità umana ontologicamente segnata da una libertà essenziale, da una radicale spontaneità creativa, di certo è dovuta anche all'ambiente culturale in cui Kojève s'immerse nella sua giovinezza. In tal senso, tra i suoi principali riferimenti letterari ci furono sicuramente i romanzi di Fëdor Dostoevskij: cfr. in merito M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 46-9.

¹⁹⁴ E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 64.

¹⁹⁵ Prendendo ancora di mira quell'opera sartriana, l'autore ricondusse la nozione di uomo in quanto «passione inutile» (Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris 1943, p. 708) al concetto hegeliano di *persona*, sorto nell'ambito del diritto privato (cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 47, § 35). In verità, rimanendo strettamente ancorata a quel momento costitutivo – non riuscendo a superarlo dialetticamente come, invece, aveva mostrato il sistema di Hegel – quella riflessione sartriana avrebbe finito per porre una filosofia che «non può più comprendere la sua possibilità e deve risolversi nella poesia o nell'atto gratuito, cioè nella parola e nell'azione *insensate*». Cfr. E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 64-5, nota 23. Così inteso, d'altra parte, l'atto libero non resterebbe altro che espressione del puro arbitrio, esercitato da una soggettività ripiombata nella propria immediatezza e unilateralità. Esso si andrebbe a configurare come *violenza*, che rifiuta di comprendere e di comprendersi nell'oggettività della realtà – vedremo più avanti cosa tutto ciò significhi per Weil in una prospettiva propriamente *post* hegeliana. Sul rapporto tra Sartre e Weil – e in riferimento a quella nota – cfr. M. Palma, *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, cit., in particolare la sezione IV dal titolo *L'esistenzialismo è un liberalismo: due note di Hegel e lo Stato*, pp. 110-14. Per quel che riguarda la relazione Sartre-Kojève cfr. almeno M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 65-72. Il primo avrebbe riaffermato interamente gli assunti evidentemente dualistici proposti dal secondo. L'esaltazione di una dimensione *iper*progettuale dell'azione soggettiva, del resto, ne fu in entrambi i casi una diretta conseguenza. Sullo sfondo, ovviamente, continuava a insistere l'ombra di Heidegger. Ha visto bene quindi Dominique Pirotte quando ha affermato: «Jean-Paul Sartre, di cui i temi fondamentali de *L'Être et le néant* devono molto alle intuizioni antropologiche di Kojève, non sembra commisurare così agevolmente la sua posizione rispetto alla curiosa *Unitotalità* kojèveiana. Sappiamo, infatti, che per Sartre il desiderio d'essere dio non può soddisfarsi e che proprio per questo esso è insaziabile: l'uomo, passione inutile, non rinuncia mai a desiderare di costituire "per sé", liberamente, ciò che gli è stato dato "in sé" nella passività inerziale delle cose». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹⁶ A mostrare la centralità della "passione" e dell'"interesse" nell'ambito dell'agire umano (a dispetto di qualsiasi interpretazione "esistenzialista") era stato, ancora una volta, il giovane Marx dei *Manoscritti*: «Esser oggettivi, naturali, sensibili, e avere altresì un oggetto, una natura, un interesse [*Sinn*] fuori di sé, oppure esser noi stessi oggetto, natura, interesse di terzi, è identica cosa. La fame è un *bisogno* [*Bedürfnis*] naturale, le occorre dunque una *natura*, un *oggetto*, al di fuori, per soddisfarsi [*sich zu befriedigen*], per calmarsi. La fame è il bisogno oggettivo che ha un corpo di un *oggetto* esistente fuori di esso, indispensabile [*unentbehrliche*] alla sua integrazione e alla espressione del suo essere. Il sole è *oggetto* della pianta, un oggetto indispensabile, che ne conferma la vita, come la pianta è oggetto del sole, in quanto è *manifestazione* della forza vivificante del sole, dell'*oggettiva* forza essenziale del sole [...]. Esser *sensibile*, cioè reale, è esser oggetto di senso, esser oggetto *sensibile*, dunque avere oggetti sensibili fuori di sé, avere degli oggetti della propria sensibilità. Esser *sensibile* è esser *passivo*. L'uomo in quanto è un ente oggettivo è dunque un ente *patiens*, e poiché è un ente che avverte il suo patire esso è un ente *appassionato* [*leidenschaftliche*]. La passione è la sostanziale forza umana tendente con energia al suo oggetto». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 267-68 [XXVI-II].

Del resto, già nel '48 sempre Hyppolite aveva chiarito l'importanza della "passione" nello sviluppo della filosofia della storia hegeliana: «Occorre distinguere il destino in generale, o *realtà* effettiva – questa storia del mondo che un giorno sarà

sulla differenza semantica che intercorreva tra le parole «realità» ed «esistenza», facendo diretto riferimento alla logica hegeliana. In quel contesto teorico, chiariva l'interprete, i due nomi «non si confondevano affatto, l'esistenza era realtà solo in parte e che l'altra parte era formata dall'«apparire»»¹⁹⁷; una diversità di significato che Weil non poté non restituire nella relativa traduzione francese:

La parola tedesca che abbiamo reso con realtà [*réalité*] è *Wirklichkeit*, da *wirken* = «agire creando» [*agir en créant*], «produrre un effetto nella realtà» [*produire un effet dans la réalité*], mentre la parola francese [e italiana] rimanda, con *res*, all'oggetto in quanto dato, passivo, oggetto teoretico. Secondo il valore etimologico delle parole, bisognerebbe tradurre con *realtà* piuttosto ciò che Hegel chiama *Dasein* e che noi traduciamo con *esistenza* (in un'accezione evidentemente ben diversa da quella di *Dasein* ed *esistenza* in Heidegger e negli esistenzialisti). È impossibile tradurre i termini *Wirklichkeit* e *Dasein* in modo che conservino il loro valore etimologico e, al tempo stesso, le possibilità d'impiego che hanno in tedesco. Tanto più bisogna insistere sugli *armonici*, ben diversi fra le due lingue¹⁹⁸.

«Agire creando»: l'accezione che l'autore volle conferire a quel *en créant*, in sostanza, finisce per spiegare il senso propriamente produttivo ed effettuale dell'azione storica, dato che l'estrinsecarsi della negatività non può che dar luogo ad una realtà umana, nel medesimo tempo, condizionata e condizionante – mai ontologicamente scissa dall'ordine processuale del Tutto che, piuttosto, ne permette il proprio stesso darsi *en se faisant*. In buona sostanza Weil, pur tenendo ferme determinate premesse della lettura hegel-kojèveiana, tentò di ricomprenderne a suo modo il significato e la funzione di fondo. In tal senso, si trattava innanzitutto di ridefinire il rapporto tra necessità storica e

per Hegel il giudizio del mondo: *Weltgeschichte ist Weltgericht* – dai destini particolari che corrispondono ai “pathos” originali degli individui e dei popoli. Non si compie niente di grande senza passione: ossia, non c'è azione o iniziativa individuale che sia adeguata all'universale e all'infinito; per vasta che possa essere, *vi è sempre in essa una finitezza che ne fa una passione* (questi corsivi sono miei, *n.d.r.*). E il destino d'un individuo o d'un popolo è la rivelazione di questo pathos in una storia». J. Hyppolite, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 340. In appendice a *Hegel e lo stato*, quindi, Weil poteva finalmente chiarire tanto gli elementi comuni quanto quelli differenti tra Hegel e Marx: «Per Hegel la passione è proprio la forza che muove la storia; per usare il linguaggio della *Fenomenologia dello spirito* (che più tardi non sarà più usato) la passione è la negatività quale appare all'uomo nella sua storia (=per sé) e allo storico-filosofo nell'uomo storico (=in sé). Per Marx la passione è determinata in ogni momento della storia, quindi anche nella situazione storica presente. Per Hegel solo la passione che si è realizzata e che si è così compresa determinandosi è scientificamente conoscibile e, secondo l'autore della *Filosofia del diritto*, la passione del proprio presente non è che un residuo, un avanzo assimilabile da parte della coscienza di sé della realtà storico-morale dello Stato moderno (*reale* nell'amministrazione)». Tornerò in seguito sulla questione. Cfr. E. Weil, *Marx e la filosofia del diritto*, in *Hegel e lo stato*, cit., p. 145.

¹⁹⁷ E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 55-6. Weil rimandò al § 6 della II e III edizione dell'*Enciclopedia*. «D'altra parte, non importa meno che la filosofia sia bene in chiaro di ciò; che il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente s'è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza, –, che cioè il suo contenuto è la *realtà* [*Wirklichkeit*]. La prima coscienza di questo contenuto noi chiamiamo *esperienza*. Già una considerazione intelligente del mondo distingue ciò che del vasto regno dell'esistenza interna ed esterna è semplice *apparizione*, fuggevole e insignificante e ciò che in sé merita veramente il nome di *realtà*». G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 9, § 6.

¹⁹⁸ E. Weil, *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 55-6, nota 3. Al termine *Wirklichkeit* si contrappone, più propriamente, la parola *Realität* – a indicare, al contrario, una realtà *ineffettuale*. Si ricordi pure che Kojève tradusse «*Wirklichkeit*» con «*réalité-objective*». Cfr. A. Kojève, *LFS* (ed. orig.) p. 449 e sgg.

libertà soggettiva, questione quanto mai centrale per quelle correnti esistenzialiste che stavano rielaborando tanto l'hegelismo quanto il marxismo "ortodosso".

1.8 *Dialettica e discorso*

Si fa chiaro, a tal punto, il valore della negazione determinata e determinante, dal momento che il movimento dialettico dello Spirito può mostrarsi nella sua oggettività esclusivamente all'interno del proprio stesso farsi. Presupporne un principio, un "motore" in grado di renderne ragione dall'*esterno*, significherebbe farne astrazione, rinunciare di conseguenza al carattere oggettivo della dialettica medesima. È dunque nella dimensione umana, nell'essere storico e sociale già e sempre operante entro precise configurazioni della realtà, che il negativo concreto può rivelarsi nella sua effettualità, nella sua significatività. A testimoniare, d'altronde, è l'estrinsecarsi continuo di linguaggi concreti, di discorsi particolari: gli uomini parlano, negano, determinano, agiscono in precisi contesti socio-culturali in cui si trovano a vivere; in situazioni determinate da siffatto processo progressivo di presa di coscienza di sé, del mondo e della natura, e che nondimeno orientano costantemente il modo di agire di ognuno. Non è un caso, allora, che per entrambi gli interpreti la dialettica hegeliana *non* possa esser affatto concepita come un puro metodo d'indagine su ciò che è, applicabile dalla filosofia, per così dire, *dal di fuori*. La dialettica hegeliana, insomma, resterebbe eminentemente una dialettica oggettiva, sia per Kojève sia per Weil.

Ciononostante, essa finì per significare qualcosa di radicalmente diverso nell'una e nell'altra prospettiva: si sarebbe trattato, *in primis*, di intendersi una volta per tutte sul senso dell'espressione "realtà umana". Pertanto, bisogna chiedersi ancora una volta: tale realtà si crea semplicemente grazie allo scindersi continuo dell'individuo dalla propria dimensione naturale e data o essa può ritrovarsi, riconoscersi soltanto all'interno di condizioni e di limiti imposti dall'esser dato, a sua volta costantemente compreso e trasformato dal e nel discorso? A essere chiamato in causa, inevitabilmente, è il rapporto essenziale che lega mondo umano e natura. In questo quadro, volendo ancora privilegiare alcuni assunti tratti dalla *Fenomenologia*, Kojève arrivò a concludere che il movimento dialettico dello Spirito – inteso come temporalità radicale – sarebbe potuto sussistere, per sua stessa ragion d'essere, solo nell'ambito del finito e dell'autenticamente umano. Inesorabile conseguenza, d'altra parte, cui conduceva l'esistenzialismo dualista di Kojève: se infatti il mondo degli uomini è intrinsecamente segnato dall'incedere del tempo, quello della natura resta immobilizzato nella dimensione del puro spazio. È quanto Kojève sostenne chiaramente durante il Corso del 1934-35, riportato integralmente nelle *LFS* sotto il titolo *La dialettica del reale e il metodo fenomenologico in Hegel*: «Nell'*Enciclopedia*, Hegel dice che *ogni* entità può "sopprimersi" da sé ed è quindi dialettica. Ma, nella *PbG*, afferma che soltanto la realtà *umana* è dialettica, la Natura essendo determinata dalla sola Identità [...]. Personalmente,

condivido il punto di vista della *PbG* e non ammetto la dialettica dell'Essere naturale, del *Sein*¹⁹⁹. Il ragionamento dell'autore, quindi, si basava su una semplice premessa: se è soltanto l'uomo a poter rivelare la verità dell'essere per mezzo del discorso, allora tale essere-rivelato implica necessariamente la presenza attiva della negatività, pur sempre una categoria «onto-logica *universale*»²⁰⁰. Cionondimeno, all'interno della totalità «bisogna distinguere, da una parte, la realtà *naturale* puramente identica» che non è quindi «dialettica in se stessa, che non si sopprime dialetticamente da sé; dall'altra, la realtà *umana*, essenzialmente negatrice», che sopprime tanto «se stessa» quanto «la realtà identica naturale che le è “data”»²⁰¹.

È sin troppo palese come anche in questo caso Kojève abbia voluto ridurre tutto il pensiero hegeliano a dettami teorici da esso differenti. Benché, infatti, il russo avesse ammesso che quella lettura dai tratti nettamente dualistici fosse derivata da una mera preferenza personale, egli si sforzò in ogni caso di ritrovarne il fondamento primigenio nel medesimo sistema mostrato dalla *Fenomenologia* – messa nuovamente in rapporto alla *Scienza della Logica*. Prova ne è il rigetto totale di determinati contenuti esposti nell'*Enciclopedia*, gesto che avrebbe consentito a Kojève di ribadire: «Ammettendo che soltanto l'essere umano sia *dialettico* nel senso hegeliano del termine, si può dire che la Dialettica di Hegel è una dialettica *esistenziale*, nel senso moderno del termine [...] è tale la Dialettica descritta nella *PbG*»²⁰². Di conseguenza proprio la *Fenomenologia*, mostrando gli sviluppi progressivi di una realtà esclusivamente antropo-logica, avrebbe dovuto presupporre, seppur implicitamente, un'ontologia di carattere sostanzialmente dualistico. L'interprete ne spiegò le ragioni con un esempio efficace:

la ghianda, la quercia e la trasformazione della ghianda in quercia (come l'evoluzione della specie “quercia”) non sono dialettiche; invece, la trasformazione della quercia in tavolo di quercia è una negazione *dialettica* del dato naturale, cioè la creazione [*création*] di qualcosa di *essenzialmente* [*essentiellement*] nuovo: è perché l'Uomo “lavora” la quercia che egli ha “scienza” della ghianda, della quercia, ecc.; questa scienza è dialettica, ma non nella misura in cui rivela la ghianda, la sua trasformazione in quercia, ecc., che non sono dialettiche²⁰³.

¹⁹⁹ *LFS*, p. 588, nota 2. La relativa sezione si trova tradotta anche in Paolo Serini, *op. cit.* (1982), pp. 37-141. In merito, 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». G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 96. Cfr. quindi *LFS*, p. 587.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 588, nota 2.

²⁰¹ *Ibid.* Non bisogna dimenticare che l'interprete aveva precisato sin dall'inizio che per Hegel: «Il pensiero è dialettico solo nella misura in cui rivela correttamente la dialettica dell'Essere che è e del Reale che *esiste* [*qui existe*]». *LFS*, p. 557. A partire da qui, Kojève avrebbe inteso riferire il concetto di “esistenza” al solo ambito dell'umano, ciò che, in via definitiva, resta propriamente “dialettico” perché effettivamente pervaso dalla funzione operativa della negatività e del discorso.

²⁰² *Ivi*, p. 609, nota 2. A riguardo si veda anche G. F. Frigo, *Dalla dialettica Signore-Servo alla fine della storia: la lettura esistenziale della Fenomenologia dello spirito*, in «Apuntes Filosóficos», 29, 2006, pp. 75-97.

²⁰³ *Ivi*, p. 588, nota 2. Lo Hegel di Kojève, dunque, arriva a parlare di un'ontologia e di una metafisica strettamente storiche, scaturenti dall'operatività creatrice dell'Uomo. Tantoché l'esegeta afferma: «Chiamando i due membri dell'opposizione fondamentale “Spazio” e “Tempo” s'introduce nella filosofia la nozione di Storia, ponendo così non soltanto il problema di un'Antropologia o Fenomenologia dell'Uomo storico, ma anche quello d'una Metafisica e di un'Ontologia della Storia». *Ivi*, p. 538.

Il lavoro e la lotta prettamente umani si confermano, così, quegli elementi basilari in grado di determinare la dialetticità del reale, decretandone in tal modo la scissione dalla dimensione puramente naturale dell'esser dato. Ne consegue che se la «Totalità del reale implica l'Uomo, e l'uomo è dialettico» allora «anche la Totalità lo è»²⁰⁴. In tal senso, tenendo ancora a mente il procedere enciclopedico che dalla *Filosofia della natura* conduce organicamente alla *Filosofia dello Spirito*, aggiungeva l'interprete: «Hegel commette, a mio avviso, un grave errore. Dalla dialetticità della Totalità reale egli inferisce la dialetticità dei suoi due elementi costitutivi fondamentali: la Natura e l'Uomo (=Storia). In questo modo egli non fa che seguire la tradizione del monismo ontologico risalente ai Greci: tutto ciò che è è in una sola e medesima maniera»²⁰⁵. L'operazione kojèveiana, dunque, fu tesa evidentemente a ridefinire il rapporto di essenziale biunivocità che Hegel aveva scorto tra la dimensione dell'oggettività e quella della soggettività, sempre intese nella loro totalità. Tale relazione intrinsecamente dialettica sarebbe potuta sorgere, piuttosto, solo all'interno della stessa realtà umana, protesa necessariamente verso l'auto-trascendenza di sé dal mondo meramente natural-animale, per mezzo dell'azione²⁰⁶. In una simile prospettiva «l'errore monistico di Hegel» avrebbe comportato altresì «due gravi conseguenze»: *in primis*, egli tentò di pervenire precisamente a una metafisica dialettica della natura – da cui anche una rispettiva fenomenologia – «chiaramente inaccettabili, che dovrebbero sostituire la scienza “volgare” (antica, newtoniana e, quindi anche la nostra)»²⁰⁷. In secondo luogo, proprio per tali ragioni, Hegel sarebbe stato «costretto a ravvisare nella *circolarità* del sapere il solo criterio di verità»²⁰⁸.

Abbiamo già visto, seppur sotto altri aspetti, che questa era stata la medesima conclusione di Koyré, e dovremmo tornarvi in seguito. Per il momento, occorre precisare che con la riproposizione di un dualismo ontologico, capace di sostituire l'ontologia monista, s'intendeva al contempo mettere ai margini un assunto propriamente hegeliano, quello secondo cui l'uomo e la natura sussisterebbero effettivamente «in una sola e medesima ontologia»²⁰⁹. La vera soggettività umana e agente, in ultima analisi, per Kojève era quella che era stata mostrata esclusivamente dalla *Fenomenologia dello spirito*, in cui si affermò in modo chiaro che «l'essere vero dell'Uomo è la sua *azione*», la sua negatività creatrice – ancora una volta, in grado di elevarlo al di sopra della pura identità con l'esser dato, al modo di un ente autenticamente *sur-naturelle*²¹⁰. Tale dualismo ontologico, dunque, risultava «indispensabile per spiegare

²⁰⁴ *Ivi*, p. 603, nota 1.

²⁰⁵ *Ibid.* Cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 219-368, §§ 245-376.

²⁰⁶ Non a caso, Kojève aveva affermato chiaramente che «non bisogna opporre l'Essere al *Pensiero* o al *Soggetto conoscente*. Bisogna opporre l'Essere-*naturale* all'Essere-*umano*». *LFS*, p. 539. Si vedrà in seguito come anche tale dualismo ontologico possa essere inteso, kojèveianamente, nella sua (pseudo)dialetticità.

²⁰⁷ *LFS*, p. 603, nota 1. Vedremo in seguito in che termini Kojève avrebbe voluto “aggiornare” la filosofia della natura di Hegel per come essa era stata esposta nell'*Enciclopedia*.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Cfr. *ibid.* Si consideri che anche durante il Corso del 1933-34, raccolto nelle *LFS* sotto il titolo *L'idea della morte nella filosofia di Hegel*, Kojève sottolineò che l'essere vero dell'Uomo si rivelava nella «categoria fondamentale della Negatività o dell'Azione (*Tat* o *Tun* [...])». *Ivi*, p. 662. La medesima sezione è tradotta anche in Paolo Serini, *op. cit.* (1982), pp. 145-204. Per poter giungere a una simile conclusione, l'autore dovette ricomprendere un passo cruciale della *Fenomenologia dello spirito*,

lo stesso fenomeno della Storia»²¹¹. Guardando piuttosto al pensiero di Kant e a quello di Heidegger, l'esegeta consumò in tal modo la sua ennesima forzatura ermeneutica, così da rintracciare una precisa evoluzione dell'impostazione dualistica in questione, facendola giocare sul versante hegeliano:

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 nulla²¹².

1.8.1 Lo Hegel di Kojève tra fenomenologia e platonismo

Fatto salvo l'influsso heideggeriano che, almeno a tale livello, continua a risultare determinante per la lettura hegel-kojèveiana, l'elemento di maggior interesse che appare nel passaggio appena riportato sembra essere, altresì, il richiamo al pensiero di Platone. Per chiarire gli aspetti portanti del “platonismo” kojèveiano, però, occorre anticipare quanto il russo avrebbe esplicitato solo nelle

a cui, d'altronde, fece esplicito riferimento nelle sue lezioni. Occorreva dimostrare, infatti, che il soggetto hegeliano non era altro che l'Uomo nell'esercizio della propria negatività, capace di creare finalisticamente la sua Opera: «Inoltre, la sostanza vivente costituisce l'essere che è veramente *soggetto* [*in Wahrheit Subjekt*], che è veramente reale [*in Wahrheit wirklich ist*], solo nella misura in cui essa è il movimento del porre-se-stessa, solo in quanto è la mediazione tra il divenire-altro-da-sé e se stessa. In quanto soggetto [*als Subjekt*], la sostanza è la *negatività* pura e *semplice* [*Sie ist die reine einfache Negativität*], e proprio per questo è lo sdoppiamento del semplice, è la duplicazione opponente che a sua volta costituisce la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione: solo questa uguaglianza *restaurantesi*, solo questa riflessione entro se stesso nell'essere-altro – non un'unità *originaria* in quanto tale, né *immediata* in quanto tale – è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, è il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine [*Ende*] come proprio fine [*Zweck*], e che è reale solo mediante l'attuazione e la propria fine». G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 62; cfr. quindi LFS, pp. 657-59. Del resto, quando Kojève si accinse a spiegare la valenza della negazione determinata, disse: «B è il *risultato* (positivo) della negazione di A. Così, B è un A non soltanto *soppresso* e insieme *conservato*, ma anche *sublimato* (aufgehoben) da questa negazione conservatrice. Infatti, se A è *immediato* (unmittelbar), B è *mediato* (vermittelt) dalla negazione; se A è *Identità* pura, B è *Totalità* implicante la *Negatività*; se A è puramente e semplicemente *dato*, B è risultato d'una azione negatrice, cioè *creato* [créé]; se A esiste solo *in sé* (an sich) o per gli altri (*für Anderes*), B esiste anche *per sé* (für sich), giacché in esso A prende posizione contro se stesso, negandosi come dato e affermandosi come creato da questa auto-negazione». LFS, p. 594.

²¹¹ LFS, p. 604, nota 1.

²¹² *Ivi*, pp. 604-5, nota 1. Considerazioni simili ricomparvero anche nella recensione al libro di Alfred Delp, *Tragische Existenz: Zur Philosophie Martin Heideggers*: cfr. *op. cit.*, pp. 115, 131. Facendo riferimento a quest'ultimo scritto, Roth ha evidenziato come Heidegger fosse rimasto, piuttosto, «un filosofo rivolto all'Essere, con l'intento di trovare verità obiettive e universali. Invero, Kojève afferma che Heidegger è l'unico filosofo dopo Hegel (con la “possibile eccezione di Marx”) che ha fatto progressi significativi. Kojève considera Heidegger come prosecutore della filosofia antropocentrica della *Fenomenologia*. Questo sviluppo permette a Heidegger di andare oltre Hegel – tentativo che si ritrova in *Sein und Zeit* – attraverso un'ontologia dualistica. Laddove Hegel pone tutte le possibilità per il monismo, Heidegger apre alla possibilità di affermare distinte basi ontologiche tra la Natura (*Vorhandensein*) e l'Umanità (*Dasein*). Tale dualismo spiega, così, la libertà umana e l'azione senza ridurle a qualche denominatore non umano o a un Assoluto atemporale». M.S. Roth, *op. cit.*, pp. 89-90. In quest'ottica, come ha ben colto Pirotte, Kojève così facendo può al contempo «stigmatizzare, attraverso un marxismo eterodosso, gli errori del “materialismo dialettico” e riaffermare non tanto quella che si sarebbe chiamata “cesura epistemologica”, ma il fatto che il marxismo consegue necessariamente dall'hegelismo». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 60.

introduzioni al suo *Sistema del sapere*, abbozzate nel corso degli anni '50 e pubblicate postume²¹³. Se nelle *LFS* Platone pareva rimanere figlio legittimo del suo tempo, giacché avrebbe posto con forza i principi di quel “monismo ontologico” di matrice greco-antica, a metà anni '50 Kojève sembrò fissare in modo più netto quale fosse stato l'elemento della filosofia platonica che, per lui, era stato effettivamente “fatto proprio” dal pensiero hegeliano. Lo fece, però, considerando prima di tutto la struttura della *Scienza della logica*, in cui: «L'Ontologia hegeliana vi appare come una *Filosofia* che risulta da una “riflessione” (a partire da un “punto di vista” non “determinato”) sull'Ontologia platonica, la quale a sua volta si presenta in quanto risultato di una “riflessione” sulla I Parte del *Poema parmenideo*»²¹⁴.

Infine, il filosofo russo nel suo *Kant* – scritto abbozzato durante la seconda metà degli anni '50 – riconobbe che ad aver sviluppato un'incontrovertibile «*Onto-logie dualiste*»²¹⁵ era stato il *platonismo* stesso: quello a cui lo Hegel della *sola Fenomenologia* avrebbe finito, di fatto, per ispirarsi²¹⁶. A tal proposito bisogna considerare che già nelle *LFS*, quando Kojève concluse che il divenire storico dell'uomo, di necessità, è un «susseguirsi di creazioni attive (“negatrici”)» tenne subito a precisare: «Hegel non sempre si attiene alla sua idea guida. Talvolta l'evoluzione storica appare come la realizzazione successiva (nel Tempo) [*dans le Temps*] di un'Idea eterna (“preesistente”) [*d'une Idée éternelle (“préexistante”)]*»²¹⁷. Si può così

²¹³ Questi scritti saranno analizzati nel dettaglio nell'ultimo capitolo.

²¹⁴ A. Kojève, *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir* (1956), Gallimard, Paris 1990, p. 79.

²¹⁵ Id., *Kant*, Gallimard, Paris 1973, p. 105.

²¹⁶ Sempre in *Kant* Kojève sarebbe arrivato alla conclusione, già posta in nuce nei suoi seminari, che l'«Onto-logia dualista platonica» non aveva «nulla di sorprendente, dal momento che tale è l'«Ontologia» (contraddittoria) di ogni Teologia teista quale che sia» (*ibid.* Tornerò più avanti su questo punto). In un'altra opera introduttiva di quello che avrebbe dovuto essere il *Sistema del sapere*, più precisamente nell'*Essais d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 2 Platon-Aristote* scritta sempre negli anni '50, Kojève avrebbe parlato dell'esistenza di una vera e propria *fenomenologia platonica*: «[...] Platone sembra essersi reso conto (prima di Aristotele) che nel Mondo in cui egli viveva, l'Uomo non può *parlare* “in verità” della Realtà-oggettiva ideale (né tacere “adeguatamente” l'Uno-esclusivo che è il Bene chiamato “Dio”) se non parlando *in tal modo* della Realtà-empirica fenomenica (seppur non se ne possa dire nulla di vero nel senso di non contraddittorio e, quindi, di non contraddicibile)». A. Kojève, *Essais d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 2 Platon-Aristote*, Gallimard, Paris 1972, p. 127. E ancora: «In altri termini, Platone ha parlato più del fatto che si *parla* dei fenomeni e di ciò che essi *significano* (dal punto di vista della “Verità” discorsiva, di fatto “esclusiva” e che deve essere il Discorso in quanto sviluppo del Concetto), che *dei* fenomeni stessi. Di conseguenza, Platone nella sua Fenomeno-logia sta parlando molto meno dei fenomeni *di cui* si parla (ma che non parlano da soli) che di ciò *di cui* si parla. Ora, sembra che Platone non abbia creduto né a un Dio *discorrente* né a *intermediari* discorrenti, “angelici” o “demoniaci”, con cui gli pseudo-platonici pagani, ebrei e cristiani popolavano il loro universo immaginario, che Platone ha invece abbandonato. I fenomeni che parlano di altri fenomeni (parlanti o muti) per lui erano dei fenomeni esclusivamente *umani*. Di conseguenza, la Fenomeno-logia platonica autentica è soprattutto e innanzitutto un' *Antropo*-logia, e cioè un discorso sull'Uomo-*che-parla* (di tutto e, talvolta, anche di ciò che egli stesso dice)» (*ivi*, p. 128). Più avanti si legge: «[...] occorre allora parlare, quantomeno preliminarmente, del *senso* dell'esistenza umana discorsiva o discorrente, ossia dell'uomo *psichico* – o, se si preferisce, dell'*Anima* (umana). E questo perché la Fenomenologia, che in Platone si riduce praticamente a un'Antropologia, è di fatto e per noi, come per Platone stesso, innanzitutto una *Psico*-logia (nel senso più ampio e, del resto, autenticamente filosofico di tale termine ambiguo)» (*ivi*, p. 129). Poi un passaggio cruciale: «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 Psico-logia o un discorso sull'*Anima*, ma una “Fenomeno-logia dello Spirito” o una “Scienza dell'*esperienza* della Coscienza” (l'altro titolo della *PbG* 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).

²¹⁷ Cfr. *LFS*, p. 51. Non possiamo escludere che uno degli autori che aveva ispirato tali considerazioni fosse stato Friedrich Engels, il quale in *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* scrisse: «Quale relazione passa tra le nostre idee del mondo che ne circonda e questo mondo stesso? È in grado il nostro pensiero di conoscere il mondo reale; possiamo noi nelle nostre rappresentazioni e nei nostri concetti del mondo reale avere una immagine fedele della realtà?»

tracciare una prima linea direttrice che parve guidare, quanto al fondo, tutta l'ermeneutica kojèveiana e che Weil, come vedremo, finì per riconoscere: Hegel, rivelando la finitudine ontologica degli individui umani, storici e temporali, mostrò pure, attraverso la sua *Fenomenologia*, che quel movimento dialettico di natura esistenziale e antropologica era teso necessariamente verso la realizzazione concreta, *nel* tempo, di un'idea pur sempre *éternelle e préexistante*²¹⁸. Solo in tal modo, d'altronde, si sarebbe potuto giustificare il carattere circolare del sistema medesimo, a testimoniare la coincidenza ultima tra il piano del pensiero e quello della realtà: si affermerebbe, infine, l'identità definitiva tra lo Spirito che si sa Assoluto e la realtà storica particolare che ne avrà realizzato *la* verità ideale, ormai interamente secolarizzata e *temporalizzata*. Insomma, per lo Hegel di Kojève quell'idea di matrice platonica, eterna, assoluta, preesistente e *ad imaginem* della Verità, si sarebbe finalmente effettuata per sempre nella Storia, di cui l'Uomo, di conseguenza, si sarà scoperto essere l'autentico soggetto protagonista. Questo, d'altro canto, l'esito costantemente agognato dalle soggettività finite, agenti e creatrici che, lottando e lavorando per liberarsi dalla propria insista insoddisfazione e infelicità, saranno pervenute alla negazione finale della negatività concreta²¹⁹. Non stupiscono, allora, gli ulteriori approdi dei seminari kojèveiani:

La Storia non esiste al di fuori degli individui che la fanno, al contrario la Terra e gli individui biologici non esistono sul medesimo piano. La natura organica non ha storia; essa cade direttamente dall'universale nel particolare: dalla Vita in generale a *questa* pianta, *questo* animale. L'uomo si differenzia dall'animale perché è Cittadino (*Bürger*); come uomo può realizzarsi solo per l'intermediazione del popolo (*Volk*) organizzato in Stato (*Staat*). In fondo, la *Vermittlung* è l'azione nella e mediante la Società; è il vero *Anerkennen*: l'uomo riconosce l'altro uomo come uomo ed è riconosciuto da lui come tale. È in e mediante un altro che l'uomo perviene alla *Befriedigung*. Ora, non c'è *Vermittlung* (mediazione) nel mondo puramente naturale, vitale, perché non c'è Società (*Volk, Staat*) in cui gli individui si "riconoscono" reciprocamente nella loro realtà e nella loro dignità. Dunque: al di fuori della Società, l'Uomo non è che un animale [...]²²⁰.

Ma c'è di più. La dialettica esistenziale dello Hegel di Kojève, infatti, può significativamente perdurare fintantoché la negatività creatrice dell'uomo non si sia soddisfatta e riappropriata della propria Opera, fintantoché non si sia approdati alla rivelazione della Verità, incarnata storicamente dallo Stato moderno. Fino a quel momento, dunque, la dialettica non può restare altro che una *méthode*

Questa questione si chiama, nel linguaggio filosofico, questione dell'identità dell'essere e del pensiero, e l'immensa maggioranza dei filosofi risponde ad essa in modo affermativo. Per Hegel, per esempio, questa risposta affermativa si comprende da sé, perché ciò che noi conosciamo del mondo reale è precisamente il suo contenuto ideale, ciò che fa del mondo una realizzazione progressiva dell'idea assoluta, la quale idea assoluta è esistita in qualche parte dell'eternità, prima del mondo e indipendentemente da esso». F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, cit., p. 1115.

²¹⁸ Ecco la strada maestra per pervenire alla compiuta laicizzazione di una teologia "platonico-cristiana" che Kojève volle ritrovare nella *Fenomenologia* di Hegel.

²¹⁹ Per comprendere la posizione di Kojève – fedele discepolo di Koyré – non si deve mai sottovalutare il contesto intellettuale in cui si stava sviluppando la *Hegel renaissance*, all'insegna del marxismo e dell'esistenzialismo (che, come riconobbe Weil, non fece altro che riproporre, *in forma secolarizzata*, temi squisitamente religiosi e, nella maggior parte dei casi, di derivazione cristiana).

²²⁰ *LFS*, p. 105.

philosophique: essa «in quanto metodo filosofico [...] è abbandonata solo nel momento in cui s'arresta definitivamente la Dialettica *reale* della trasformazione attiva del dato»; in altri termini, «fintanto che dura la dialettica reale o attiva della Storia, gli errori [*les erreurs*] e le verità [*les vérités*] sono dialettici nel senso che tutti, presto o tardi, sono “soppressi dialetticamente” (*aufgehoben*)»²²¹. Logica conseguenza del fatto che «la “verità” diviene parzialmente, o in un certo senso, falsa, e l’“errore” vero; e divengono tali nella e mediante la discussione [*par la discussion*], nel e mediante il dialogo o il *metodo* dialettico [*la méthode dialectique*]»²²². Ne risulta altrettanto inaspettatamente che il discorso hegeliano «è dialettico nella misura in cui descrive la Dialettica reale della Lotta e del Lavoro, come pure il riflesso “ideale” di questa Dialettica nel pensiero in generale e nel pensiero filosofico in particolare»²²³. Ciononostante, non è affatto casuale che Kojève, rifacendosi pur sempre a una struttura dia-logica dai tratti decisamente platonici, abbia finito per parlare della dialettica hegeliana come di un metodo (fenomenologico)²²⁴. Esso non verrà più applicato dalla filosofia nel momento in cui la dialettica reale si sarà arrestata, quando il Pensiero-Discorso avrà assimilato interamente le strutture essenziali della realtà concreta, non cadendo più *in errore* in relazione *alla* Verità, sintesi incarnata, risultato finale dell'intero processo diveniente afferrato nella sua totalità. Proprio in virtù del sistema filosofico di Hegel, quindi, tutto ciò già poté disvelarsi: la Verità ultima, in conclusione, si rivela sì nel tempo storico-umano, ma andandone simultaneamente a costituire il *parametro* e il *modello* eterno, in quanto totalità compiuta dello stesso²²⁵.

²²¹ Cfr. *ivi*, p. 579.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ivi*, p. 578. Non sorprende, questa volta, l'ulteriore punto d'approdo: «Ma in se stesso il discorso hegeliano non ha niente di dialettico: non è né un dialogo né una discussione ma una pura e semplice descrizione “fenomenologica” della dialettica reale del Reale e della discussione verbale che ha riflesso questa dialettica nel corso del tempo». *Ibid.* E ancora: «Il *metodo* hegeliano non è dunque per nulla “dialettico”: è meramente contemplativo e descrittivo, anzi *fenomenologico* nel senso husserliano del termine. Nella Prefazione e nell'Introduzione alla *PbG*, Hegel insiste a lungo sul carattere passivo, contemplativo e descrittivo del metodo “scientifico”. Egli sottolinea che c'è una dialettica del pensiero “scientifico” solo perché c'è una dialettica dell'Essere rivelata da questo pensiero. Dal momento che la descrizione rivelatrice è esatta, si può dire che *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*; infatti, l'ordine e la connessione del reale sono, per Hegel, identici». *Ivi*, p. 558.

²²⁴ In questo quadro, non bisogna neppure dimenticare che di “metodo dialettico” parlò ancora una volta Engels. Secondo quest'ultimo, nonostante l'*idealismo* hegeliano, «non ci si accontentò di mettere Hegel semplicemente in disparte; al contrario ci si ricollegò a quel suo lato rivoluzionario che abbiamo indicato sopra, al metodo dialettico. Ma nella forma che Hegel gli aveva dato, questo metodo era inservibile. Per Hegel la dialettica è l'autoevoluzione del concetto. Il concetto assoluto non esiste soltanto, – non si sa dove, – sin dall'eternità, esso è anche la vera e propria anima vivente di tutto il mondo esistente». F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, cit., p. 1132. Cfr. anche *ivi*, pp. 108, 111.

²²⁵ Il debito che lo Hegel di Kojève dovette pagare allo Hegel di Koyré mi pare ancor più evidente: si pensi sia alle riconsiderazioni sulla questione fenomenologica – metodo caratterizzato precisamente da un «dualismo dei procedimenti di pensiero» – sia alla ridefinizione del Sapere Assoluto in quanto «compromesso» o «sintesi» tra la storia e la teologia (cfr. *supra*, par. 1.2 *Tra teologia, fenomenologia ed esistenza*). D'altronde, è a partire dalla discrepanza originaria tra queste due dimensioni di discorso che Koyré avrebbe già potuto decretare la «duplice origine» della filosofia hegeliana, da cui il suo «costante dualismo» (cfr. *supra*, p. 17). Bisogna ricordare quel che ha scritto Enrico Castelli Gattinara rispetto alla questione metodologica proprio in Koyré, che peraltro arrivò a rigettare la solitudine esistenziale del *Da-sein* heideggeriano: «L'origine essenziale della verità ci è preclusa necessariamente non perché sia un luogo che ci resta misteriosamente celato, quasi mistico, come un al-di-là negativo che come l'Essere ci si dà solo sottraendosi e velandosi, ma perché cercare l'origine della verità è un non-senso. È nelle forme storiche che noi possiamo trovarla, e a queste forme è possibile applicare il *metodo*». Ed è a tal punto che si rivela l'approccio platonico del fenomenologo, dal momento che applicare tale metodo «vuol dire allora coglie l'essenza pura di una forma particolare, la sua idea direttrice, per esempio. Ecco quanto sta a cuore allo storico-filosofo francese: cogliere un'idea come essenza pura di un movimento storico, di una forma della storia del pensiero». E. Castelli Gattinara, *L'unità del sapere e il dinamismo aperto della verità in A. Koyré*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., p.

1.8.2 Nessun "metodo fenomenologico": l'hegelismo aristotelico di Weil

Arriviamo, in tal modo, all'interpretazione di Weil. Basterà, innanzitutto, ricordare la definizione principale di dialettica che il filosofo di Pärching offrì nel suo *Hegel*:

La realtà è l'unità delle contraddizioni. Il frutto è in contraddizione con il fiore perché è la morte del fiore, ma soltanto l'insieme del frutto e del fiore costituisce l'organismo vivente. Questa è la cosiddetta *dialettica*. Dialettica è qui unicamente la realtà che comprende se stessa. Misticismo? Lo si è detto spesso e lo si ripeterà sempre. La tentazione è grande: basta considerare questa dialettica come un metodo, come un'astuzia del filosofo, una invenzione, e subito si scopre il suo limitato valore rispetto ai metodi della scienza, della logica formale, dell'analisi attenta e prudente. Ma la dialettica non è un metodo, il mondo non è il suo *oggetto*: essa è il mondo nel suo presentarsi nel discorso [...]. In rapporto al mondo l'uomo non è *l'altro*, uno straniero in cerca di un accesso impossibile; non è un fotografo che riprenderebbe la veduta [*vue*] che gli sta sotto gli occhi. L'uomo è al centro della realtà, nella realtà, è parte della realtà [*il est de la réalité*]²²⁶.

Il mutamento di prospettiva, in questo caso, è palese: si trattava di affermare senza ambiguità la natura oggettiva e totalizzante del movimento dialettico. A tal fine, Weil si apprestò a riproporre un esempio che lo stesso Hegel aveva fornito sin dalla *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*: la dialettica perviene all'unità organica delle contraddizioni ed è precisamente l'elemento naturale, colto dal e nel discorso, a mostrarlo²²⁷. Se ne evince, prima di ogni cosa, il rigetto di qualsiasi rivisitazione dell'hegelismo in chiave dualistica, dal momento che mondo umano e mondo naturale possono sussistere realmente solo permanendo in un'unica e medesima configurazione ontologica del reale. Ciò significa che i discorsi umani possono acquisire forma concreta soltanto all'interno di limiti e di condizioni strutturali in grado di testimoniare la progressiva significatività, lì dove le soggettività storiche particolari, capaci di sviluppare linguaggi reali, possono liberare costantemente la propria negatività. In breve, se resta vero che il movimento oggettivo del procedere dialettico può rivelarsi nella sua effettualità soltanto per mezzo del discorso, per lo Hegel di Weil ciò non significa affatto che qualcuno o qualcosa possa al contempo crearlo o ingenerarlo in modo istantaneo, scindendolo da quelle

378. Si vedrà successivamente in quale misura abbia continuato ad agire l'elemento platonico sull'esegesi kojèveiana. Nel frattempo, per una ricostruzione dei metodi fenomenologici acquisiti da Koyré nel corso della sua carriera, cfr. G. Jorland, *Koyré phénoménologue?* in *ivi*, pp. 105-126. Qui si mettono in evidenza tanto gli influssi della scuola *husserliana* quanto quelli esercitati da Adolf Reinach, il quale tematizzò una fenomenologia di carattere fortemente *ontologico*. Sullo Heidegger di Koyré, invece, cfr. A. Koyré, *L'évolution philosophique de Heidegger*, in «Critique», giugno 1946, I, pp. 73-82, poi in «Études d'histoire de la pensée philosophique», 1961 (sec. ed. 1971).

²²⁶ E. Weil, *Hegel*, cit., pp. 174-5.

²²⁷ «La gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene, per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Ora, queste forme non sono semplicemente differenti l'una dall'altra, ma l'una soppianta l'altra in quanto sono reciprocamente incompatibili. Nello stesso tempo, però, la loro natura fluida le rende momenti dell'unità organica, in cui non solo non entrano in contrasto, ma sono necessarie l'una quanto l'altra; e soltanto questa pari necessità costituisce la vita del Tutto». G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 52. Si noti come l'esempio (di Hegel!) del «frutto» e del «fiore» vada già a scardinare l'interpretazione della dialettica proposta da Kojève, in quel caso esemplificata con l'immagine della «ghianda», della «quercia» e del «tavolo di quercia»: cfr. *supra* p. 72.

condizioni sempre e già esistenti in cui esso stesso può effettivamente esteriorizzarsi. Pena la ricaduta rovinosa in un atteggiamento fondamentalmente mistico, che non potrebbe far altro che appellarsi alla pre-supposizione di istanze metodologiche puramente astratte, le quali finirebbero per trascendere ciò che è. Colui che ricerca le ragioni oggettive del procedere conflittuale e contraddittorio del reale, di conseguenza, non potrebbe mai farlo dall'*esterno*, non potrebbe prescindere dall'insieme necessariamente relazionale in cui egli stesso si trova iscritto e che lo spinge – a sua insaputa – a intraprendere l'indagine medesima. Ché in rapporto al mondo l'uomo *non* è l'altro e per l'uomo il mondo non è un mero oggetto: esso costituisce, invero, la condizione di possibilità per lo svolgersi di qualsiasi forma d'esperienza conoscitiva e pratica²²⁸.

In via definitiva, la dialettica hegeliana è una «dialettica oggettiva, che scopre la contraddizione nella realtà. Hegel non considera dunque la dialettica come un metodo del pensiero, un procedimento per la scoperta di un Essere (o un essere) – fondamento ultimo, l'assoluto al di là dei fenomeni o degli oggetti»²²⁹. Occorre, quindi, comprendere il divenire dialettico del reale nel suo intero sviluppo. In tal senso, l'ulteriore formulazione che troviamo nel saggio *La dialectique hégélienne* non lascia spazio ad alcun dubbio: «Non è dall'individuo empirico, psicologico, storico, che la dialettica procede (se non storicamente, *fenomenologicamente*): egli non deve inventare un procedimento, non ha che da assistere, semplice spettatore, a ciò che ha luogo nel concetto, non ha che da accogliere quel che si presenta se egli rinuncia ad ogni volere fuorché a quello dell'accoglimento»²³⁰. Sebbene il saggio su *La dialettica hegeliana* sia di molto successivo al periodo in cui l'autore iniziò la sua interpretazione di Hegel – allora, almeno in parte, ancora influenzato dai seminari kojèveiani – mi pare che la posizione sulla questione del “metodo dialettico” qui esposta non faccia altro che sviluppare ciò che Weil aveva posto in altri termini almeno dal '56 in *Hegel*. L'adesione ai presupposti esegetici kojèveiani (e ancor prima koyreiani) infatti, continuava a risultare sotto questo aspetto del tutto assente, non fosse per il fatto che, per Weil,

²²⁸ Sin dalla *Vorrede* alla stessa *Fenomenologia dello spirito* si legge: «Innanzitutto, la filosofia – anche per il fatto di muoversi essenzialmente nell'elemento di quell'universalità che include in sé il particolare – dà l'impressione, in misura maggiore che le altre scienze, di esprimere nel proprio fine o nei propri risultati ultimi la Cosa stessa [*die Sache selbst*] nella sua essenza compiuta; e, rispetto a tale essenza, l'attuazione e l'esposizione anteriori avrebbero un carattere propriamente inessenziale [*Unwesentliche*]» G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 51. Weil, dunque, poté affermare: «Hegel non vuole spiegare [...]. Con ingenuità commovente egli ha ritenuto sufficiente dire agli uomini che il compito della filosofia consiste nel comprendere, comprendere la scienza, non già comprendere a partire dalla scienza, comprendere la politica, la religione, la poesia, e comprendere il tutto nella sua unicità e a partire da tale unità, senza mai voler comprendere l'unità da un punto di vista *esterno* o *superiore* o più *profondo*». E. Weil, *Hegel*, cit., p. 174. Non si tratta di spiegare o di descrivere, si tratta di *comprendere*. Quella «descrizione fenomenologica» tematizzata a più riprese da Kojève (e da Koyré) risulta così del tutto ingiustificata.

²²⁹ E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 32.

²³⁰ E. Weil, *La dialectique hégélienne*, in *Philosophie et réalité*, vol. I, Beauchesne, Paris 2003, pp. 107-25, trad. it. di Alberto Burgio, *La dialettica hegeliana*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., p. 209. Il testo apparve in traduzione inglese con il titolo *The Hegelian dialectic*, in *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Hegel-Symposium, 1970*, ed. by J. J. O'Malley, K. Algozin, H. Kainz, L. C. Rice, Martinus Nijhoff, The Hague 1973. Prendendo in considerazione il tema del cominciamento della *Logica*, quindi il rapporto problematico tra essere e non-essere, l'interprete aveva già ribadito in altri termini: «Non è il filosofo che nega il concetto dell'Essere per *farne* il Niente. Al contrario, il tentativo di cogliere l'Essere nella sua purezza e di conservarlo così, fa sì che l'Essere si mostri come ciò che è assolutamente privo di ogni determinazione, e perciò Niente». E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 34, nota 20.

Hegel non avrebbe né potuto né voluto parlare in nessun caso di un presunto metodo filosofico, fenomenologico e dialettico applicabile alla realtà in modo del tutto arbitrario. D'altra parte, non esistendo alcuna ontologia dualistica, alcun dualismo dei procedimenti di pensiero, nessuna pretesa di scindere l'universo dato da un universo umanamente creato *tout court*, non v'era neppure motivo di porre una metodologia di ricerca che potesse esser presupposta al Tutto; quella tematizzata dal filosofo di Stoccarda rimane altresì una vera e propria onto-logica immanente a ogni ambito del reale, in cui l'uomo si può cogliere oggettivamente solo dal *di dentro*. Ne deriva che quel che qui è in gioco non è l'attività pensante del *moi*, ma la valenza del «pensiero oggettivo, del contenuto di quel che io penso, del pensato, non del mio pensare, il quale pensiero soggettivo dev'essere esso stesso compreso, nella sua verità e nei suoi limiti, e non lo sarà se non dalla sola logico-ontologia, onto-logica»²³¹.

Non stupisce il fatto che Weil, per avvalorare tali conclusioni, sin dagli anni '50 si volle riferire esplicitamente a più d'un'opera hegeliana, ma quasi mai alla *Fenomenologia dello spirito*. In sintesi, per comprendere davvero la natura oggettiva della dialettica si sarebbe dovuto fare affidamento su alcuni paragrafi dell'*Enciclopedia* o su più sezioni della *Scienza della logica* – come l'*Introduzione* del primo volume, mai rivista e mantenuta fino al 1831 – o ancora sul paragrafo 31 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*²³². Sempre ne *La dialettica hegeliana*, Weil volle insistere ancora una volta sul carattere oggettivo della dialettica, tornando retoricamente a chiedersi: essa può esser considerata, in un modo o in un altro, un metodo? «Certamente» si rispose «ma a condizione che non si ravvisi un procedimento pre-esistente, pre-sviluppato, un modo di fare che discenderebbe dai bisogni, dalle preferenze, dalle decisioni di una soggettività empirica [...]»²³³. E qui la risposta, in effetti, pare indirizzata proprio allo Hegel di Kojève – risposta che, come vedremo, dopo gli anni '50 si fece definitivamente esplicita: «Anche laddove una prospettiva superficiale [*superficielle*] vorrebbe distinguere [*voudrait distinguer*] un tale uso della dialettica nei campi dell'esteriorità (la natura) e del ritorno a sé (nella filosofia dello Spirito), la dialettica è il puro sviluppo del concetto nelle diverse forme della sua esteriorizzazione [*exteriorisation*]»²³⁴.

Si capiscono le ulteriori implicazioni weiliane: l'uomo che si trova a vivere all'interno di determinate configurazioni strutturali dello Spirito, può coglierne il senso più concreto soltanto comprendendosi

²³¹ E. Weil, *La dialettica hegeliana*, cit., pp. 209-10.

²³² Basterà ricordare il riferimento weiliano ai *Lineamenti*: «Il metodo secondo il quale nella scienza il concetto si sviluppa muovendo da se stesso ed è soltanto un *immanente* progresso e produzione delle sue determinazioni [...] è qui presupposto in pari modo dalla logica». E veniamo alla parte del paragrafo citata direttamente dall'interprete: «Questa dialettica è allora non *esterno* operare di un pensare soggettivo, bensì l'*anima propria* del contenuto, la quale fa germogliare organicamente i suoi rami e frutti. A questo sviluppo dell'idea come ad attività propria della di lei ragione il pensiero come pensiero soggettivo soltanto guarda, senza da parte sua aggiungere alcun ingrediente. Considerare qualcosa razionalmente significa, non arrecare una ragione all'oggetto dal di fuori e per tal via elaborarlo, sibbene che l'oggetto è per se stesso razionale». G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 43-44, § 31. Cfr. quindi E. Weil, *La dialettica hegeliana*, cit., pp. 208-9. Il metodo, pertanto, non può che considerarsi come un *risultato* [*hervorgegangen*] del movimento medesimo.

²³³ Cfr. *ivi*, p. 210.

²³⁴ *Ibid.*

come *parte* attiva di quel Tutto, in cui progressivamente si sa iscritto di necessità²³⁵. Egli – e su questo non v'è dubbio – rimane pur sempre parte “privilegiata” della totalità; parte di un tutto organico, in grado di scoprirsi come tale, in quanto soggettività storica dotata di ragione, che si rivela capace di negare, di trasformare ciò che in un primo momento era apparso al modo di un darsi immediato della realtà. È quanto Weil aveva già posto anche in *Pensiero dialettico e politica*, parlando dell'hegeliana negazione determinata:

Riguardo alla realtà, l'insoddisfazione dell'uomo [*l'insatisfaction de l'homme*] è ciò che lo sollecita a imporre al reale (sia naturale sia storico) il suo pensiero. Sul piano del pensiero, l'inquietudine, da parte della volontà, di comprendere il proprio discorso, obbliga l'uomo a procedere non negando concetti e pensieri che gli sembrano «naturali», ma proprio «prendendoli sul serio», prendendo sul serio le loro pretese: così il movimento del pensiero oggettivo viene manifestato alla soggettività del pensiero²³⁶.

La dialettica permea effettivamente ogni ambito del reale concreto: è l'Essere che, in virtù del discorso-pensiero, si scopre nient'altro che *divenire* sensato, estrinsecantesi nelle sue determinazioni riflesse, mostrando così una struttura *intrinsecamente relazionale*, segnata dal carattere dell'*alterità* finita: quella che rivela il concetto *risultato*, e non più astratto, di identità²³⁷. La realtà data può mostrarsi e divenire sensata per l'uomo soltanto se considerata nella sua organica unità. Un ritorno al “monismo

²³⁵ Da questo punto di vista, la prospettiva di Kojève restava sostanzialmente differente. È quanto si evince da questo ulteriore passaggio riportato nelle *LFS*: «Se un animale, o un uomo in quanto animale, si trova di fronte a due sentieri che si biforcano, *può* andare a destra o a sinistra: le due possibilità sono compatibili in quanto possibilità. Ma, se prende effettivamente il sentiero di destra, è impossibile che abbia preso il sentiero di sinistra, e viceversa: le due possibilità sono incompatibili in quanto realizzate». A differenza dell'animale, l'uomo come «essere *storico* (o “spirituale”, anzi dialettico) non torna mai sui suoi passi. La Storia non torna indietro, e tuttavia si trova sul sentiero di sinistra dopo aver preso quello di destra. Il fatto è che c'è stata una Rivoluzione, che l'Uomo si è *negato* in quanto incamminato sul sentiero di destra, ed essendo diventato altro da quello che è, si è trovato sul sentiero di sinistra. Si è negato senza scomparire completamente, e senza cessare d'essere Uomo. Ma l'animale in lui, che era sul sentiero di destra, *non poteva* trovarsi sul sentiero di sinistra: è dunque *dovuto* scomparire [*il a donc dû disparaître*]; e l'Uomo che esso incarnava morire». *LFS*, pp. 645-46, nota 2.

²³⁶ E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., pp. 33-4.

²³⁷ È evidente come qui sia implicato il concetto di «negazione determinata». Emiliano Alessandrini ne ha spiegato in modo chiaro la ragion d'essere: «Se dovessimo dunque domandarci cosa sia il Nulla nel divenire-concreto hegeliano, dovremmo rispondere non già che esso è l'assenza dell'Essere [...], bensì che esso è essenzialmente la *determinazione*. La *determinazione* è il Nulla. Ma proprio in quanto non smarrisce il suo carattere di *determinazione*, essa è, come già detto, un Nulla-determinato, è un Negativo, è *negazione*. Hegel ricorda a tal proposito “l'importante motto di Spinoza” secondo cui “*omnis determinatio est negatio*”. La *qualità* (la *determinatezza*) contiene già entro sé, per Hegel, tutto il concetto di Divenire. Essa risulta infatti tale soltanto in rapporto ad altro: qualora non si trovasse in un simile rapporto, costituirebbe il Tutto, e anziché essere una *qualità*, sarebbe il non-specifico, giacché lo specifico può mostrare la propria specificità soltanto rispetto ad altro. Sarebbe dunque l'*indeterminato*, e ritorneremmo così all'Uno parmenideo, ove nulla esiste se non l'astrattezza pura e indefinita dell'Essere». E. Alessandrini, *op. cit.*, p. 133. L'ontologia essenzialmente relazionale che ne deriva è stata spiegata in modo preciso da Judit Butler, la quale si è giustamente focalizzata sulla nozione di “differenza interna” tematizzata nel III capitolo della *Fenomenologia – Forza e Intelletto*: «La nozione di Forza distingue, quindi, tra “momenti” interni ed esterni del pensiero nella misura in cui la Forza è in costante movimento tra una realtà interna e una manifestazione determinata; in effetti, la Forza è l'impulso che una realtà nascente manifesta per trovare per sé una determinata forma esteriore – la riformulazione hegeliana del *conatus* di Spinoza. La Forza caratterizza le relazioni tanto nel mondo fisico quanto all'interno della coscienza stessa e, quindi, diviene la base ontologica del legame della coscienza con il mondo sensibile e percettivo che essa aveva incontrato all'inizio come ontologicamente separato da sé. Tale impulso all'esteriorizzazione prefigura il lavoro dello stesso Concetto che, con le parole di Charles Taylor, “è l'idea della necessità che postula necessariamente la propria manifestazione interna”». J. Butler, *op. cit.*, p. 31. Non si dimentichi che Kojève aveva volutamente messo da parte i primi tre capitoli della *Fenomenologia*.

ontologico”, dunque? Per Weil, sicuramente sì. A spiegarlo chiaramente, d'altra parte, era stato proprio il sistema dell'*Enciclopedia*, che il filosofo di Pärchim si accinse appositamente a rivalutare e a ri-problematizzare²³⁸.

A tal proposito, sarà utile tornare per un momento sulla posizione kojèveiana. Come già accennato, Kojève volle continuare a insistere sul rapporto di natura circolare tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica*. Nelle pagine delle *LFS*, infatti, si legge:

La *Logik*, dice Hegel, implica necessariamente il passaggio (*Übergang*) dal Concetto alla Coscienza-estriore. Ora, il *Bewußtsein* è il Soggetto *opposto* all'oggetto. E il Soggetto conoscente che è altro rispetto all'Oggetto conosciuto è l'Uomo, cioè l'Uomo propriamente detto, o l'Uomo storico descritto nella *PbG*. La *Logik* implica dunque necessariamente un *ritorno* alla *PbG*, da cui la *Logik* deriva necessariamente, come si vede leggendo l'ultimo capitolo della *PbG*²³⁹.

Seguendo anche in questo caso l'impostazione koyreiana, il russo volle mostrare come l'intero pensiero hegeliano avesse mirato a sancire la coincidenza necessaria, totale e definitiva tra Logica e Storia. Le figure della coscienza e dello Spirito mostrate nella *Fenomenologia*, da intendersi come introduzione al sistema, si sarebbero potute chiarificare nella loro essenziale logicità soltanto grazie alla *Logik* – che in tal modo sarebbe ritornata al debutto della *Fenomenologia* medesima, ponendone la struttura fondamentale su un piano speculativo superiore²⁴⁰. Ciò implicava almeno due conseguenze: che l'Essere che «si trova o ritrova all'inizio della *Logik*, essendo assolutamente *identico* a se stesso, assolutamente omogeneo e assolutamente universale, non è l'Essere-rivelato (Idea), giacché l'Essere-rivelato implica dunque una *dualità* o un'opposizione; una differenza-o-differenziazione (*Unterschied*),

²³⁸ Sul problema del monismo ontologico – da non confondere in questo contesto con un puro “monismo dell'interiorità” – cfr. G. Jarczyk, P. J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, cit., p. 95.

²³⁹ *LFS*, pp. 524-25. Il russo si stava certamente riferendo alla III parte dell'VIII capitolo della *Phänomenologie*: «Poiché ha raggiunto il Concetto, dunque, lo Spirito dispiega l'esistenza e il movimento in questo etere della propria vita, ed è *scienza*. Nella scienza, i momenti del movimento dello Spirito non si presentano più come *figure* determinate della *coscienza*; in quanto la differenza della coscienza è ritornata nel Sé, essi si mostrano adesso come *concetti determinati* e come il loro movimento organico fondato in se stesso. Nella fenomenologia dello Spirito, ciascun momento è la differenza tra il sapere e la verità, ed è il movimento in cui la differenza rimuove [*aufhebt*] se stessa. La scienza, invece, non contiene affatto questa differenza né la relativa rimozione [*Aufheben*]; avendo qui la forma del Concetto, il momento unifica in unità immediata la forma oggettiva della verità e la forma del Sé che sa se stesso». Si capisce come «a ogni momento astratto della scienza corrisponde una figura dello Spirito fenomenico in generale [...]». La scienza contiene al proprio interno questa necessità [*Notwendigkeit*] di esteriorizzare [*entäußern*] la forma del Concetto puro, e contiene quindi il passaggio del Concetto nella *coscienza*. Lo Spirito che sa se stesso, infatti, appunto perché coglie il proprio concetto, è quell'autouguaglianza immediata, che, nella sua differenza, costituisce la *certezza dell'Immediato* [*Gewißheit vom Unmittelbaren*], cioè la *coscienza sensibile* [*sinnliche Bewußtsein*]: dunque, proprio l'inizio da cui noi abbiamo preso le mosse. Questa emancipazione [*Entlassen*] dalla forma del proprio Sé è la suprema libertà e sicurezza del sapere che lo Spirito ha di se stesso». G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 644-45.

²⁴⁰ Nell'*Introduzione* al libro I della *Scienza della logica*, Hegel scrisse: «Nella *Fenomenologia dello spirito* [...] esposi la coscienza nel suo avanzare dalla prima immediata opposizione sua e dell'oggetto fino al sapere assoluto. Costo cammino passa per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l'oggetto, ed ha per risultato il concetto della scienza [...]. La scienza pura presuppone perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza». G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, cit., pp. 29-31. Sul problema della collocazione della *Fenomenologia* rispetto alla parte restante del *corpus* hegeliano cfr. almeno G. Cantillo, *Filosofia dello spirito Jenese*, cit., pp. XXIV-XXV; O. Pöggler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München, 1973. Di una conseguente «processualità discorsiva» della logica hegeliana hanno parlato K. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervégan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, vol. III: I. *L'Être*. II. *La Doctrine de l'essence*. III. *La Doctrine du concept*, Aubier, Paris 1987(I-II ed. 1981, 1983).

come dice Hegel»²⁴¹. L'ingiustificata presupposizione di una persistente opposizione ontologica tra il mondo della discorsività logico-umana e quello del puro *Sein*, finì per mettere a nudo ulteriormente i caratteri di una soggettività *essenzialmente* creatrice e capace di *desiderare di desiderare*: «Perché il “movimento” possa *arrivare* all'Idea, occorre che *cominci*. E, perché possa cominciare, occorre che ci sia già, e che quindi ci sia stato, un dualismo del Concetto e dell'Essere. Ora, il Concetto dell'Essere che è *opposto* all'Essere nell'Essere è l'Uomo»²⁴². Ed è così che si svela ancor più chiaramente la posizione teorica in gioco, al netto delle volute forzature interpretative: il movimento dialettico può cominciare a svilupparsi realmente soltanto per mezzo di un “motore” esterno a ciò che immediatamente è, che dunque vi si scinde e vi si oppone radicalmente. Esso è l'Uomo in quanto «Desiderio negatore che genera la dualità o la lacerazione (*Entzweiung*) in seno all'Essere identico o all'Idea eterna, trasformando quest'Idea in *Sein* *opposto* al *Nichts* e in Oggetto *opposto* al Soggetto». Si capisce quindi che questo desiderio «è l'origine della Storia che alla fine sbocca nella produzione della *Logik*, dopo essersi compresa-concettualmente o rivelata a se stessa nella e mediante la *PbG*». Il russo poté concludere: «Quando s'arriva alla fine della *Logik*, cioè all'Idea, si è rinviiati al suo inizio (cioè al *Sein*): e si rifà il ciclo. Ma il ciclo della *Logik*, preso nel suo insieme, ci rinvia alla sua origine, cioè alla *PbG*. Il “Sistema” nella sua interezza è un circolo perpetuo»²⁴³.

In questo caso, anche Weil finì per esprimersi apertamente sulla valenza della *Fenomenologia* che, se letta con le lenti di Kojève, finirebbe per apparire in tutta la sua problematicità:

il gigantesco lavoro compiuto nella *Fenomenologia dello spirito* non ha altro scopo che rispondere al bisogno dell'uomo situato nel finito della vita quotidiana e fornirgli la scala che egli ha il diritto di esigere dal filosofo, il quale non adempirebbe il proprio compito qualora pretendesse dalla coscienza comune che essa spicchi a piedi uniti il salto nell'Assoluto²⁴⁴.

Proseguendo su tale tracciato esegetico, Weil aggiungeva: «Si può inoltre osservare che il cammino che conduce al sapere assoluto comincia nella certezza immediata e con la constatazione delle contraddizioni cui questa mette capo non appena si voglia *dire* questa esperienza»; in altre parole «la filosofia inizia nel linguaggio», la cui grandiosità sarebbe stata celebrata da Hegel «soprattutto nella *Fenomenologia*» e «in una prospettiva più ristretta, nell'*Enciclopedia*»²⁴⁵; tuttavia – e qui sta il punto della questione – il filosofo di Stoccarda «non tratta esplicitamente» il problema del linguaggio, «non lo

²⁴¹ *LFS*, p. 525. Si ritorna così alla questione del cominciamento della scienza, affrontata in modo diretto nella *Logik*. Si è già visto come al suo esordio l'Essere si mostri in quanto «identità dell'identità colla non identità», cioè «unità indifferente, indistinta» (Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I., cit., p. 60). Tuttavia, ciò significa semplicemente che «il cominciamento dev'essere un cominciamento assoluto o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così presupporre nulla, non deve esser mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere». *Ivi*, p. 55.

²⁴² *LFS*, p. 526. Il gesto ermeneutico kojèveiano permetteva in tal modo la conclusione per cui: «La *Logik* presuppone [*présuppose*] dunque una *dualità* o un'*opposizione* [...] del *Sein* e del Concetto». *Ibid.*

²⁴³ *LFS*, p. 526.

²⁴⁴ E. Weil, *La dialettica hegeliana*, cit., p. 197.

²⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 211.

*tematizacja*²⁴⁶. Facendo così “le veci” di Kojève, Weil concludeva: «Si potrebbe ribattere che l'intera *Fenomenologia* è una storia del discorso. Ma, per sostenere che possa apparirci tale tesi» aggiungeva «essa sembra condurre ad un'altra difficoltà non meno inquietante: occorrerebbe allora che il sistema, per mantenere la circolarità che sola lo prova, riconducesse a quell'esordio nel finito che è la *Fenomenologia*» – approdo che in verità, come sottolineava Weil, non si verificò²⁴⁷. Torniamo, così, alla questione da cui eravamo partiti: come valutare, in tal senso, l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* alla luce del *corpus* hegeliano considerato nel suo complesso? Come cogliere il fulcro del pensiero di Hegel? Le risposte offerte da Weil restarono sicuramente alquanto problematiche, dal momento che rimasero pur sempre influenzate dalle principali letture hegeliane che si erano imposte durante la prima metà del Novecento francese. Se infatti, come lo stesso Hegel aveva affermato, la *Fenomenologia dello spirito* avrebbe dovuto costituire la prima parte del sistema, l'*Enciclopedia* «che incontra il maggior disagio nel situare la *Fenomenologia*» ritorna piuttosto «al cominciamento della *Logica*, all'Essere, e si conclude con il testo di Aristotele che afferma il *Nous* come sostanza soggetto e come vita, come oggetto-soggetto della *veduta*, della *théoria* nella quale il linguaggio diletta contemporaneamente all'individuo»²⁴⁸. Un ritorno, dunque, ad Aristotele e non a Platone, come al contrario aveva fatto intendere Kojève. Da questo punto di vista, la posizione teorica di Weil si fece esaustiva: se il sistema hegeliano finì per far emergere un effettivo monismo ontologico, ciò fu dovuto, in realtà, alla sua radice prettamente aristotelica – ben distante dal voler fondare

²⁴⁶ Cfr. *ibid.*

²⁴⁷ Cfr. *ibid.*

²⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 211-12. Il passo riportato da Hegel subito dopo il § 577 dell'*Enciclopedia* si trova in *Metafisica* XII (Λ), 7, 18-30: «Ora, il pensiero [νόησις] che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza [νοῦς] pensa se stessa, cogliendosi come intellegibile: infatti, essa diventa intellegibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intellegibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intellegibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa [ἡ θεωρία] è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio». Aristotele, *Metafisica*, trad. it., introduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2009, p. 565. Hegel, a quel punto, avrebbe certamente chiosato: «Il pensiero pensa se stesso con l'accogliere il pensato: esso viene pensato, in quanto tocca e pensa: cosicché il pensiero e il pensato sono lo stesso [...]. Se noi nel nostro linguaggio designiamo l'assoluto e il vero come l'unità della soggettività e dell'oggettività, che perciò non è né l'una né l'altra, come altresì è l'una e l'altra; Aristotele si è travagliato in queste forme speculative, anche ai giorni nostri profondissime, e le ha espresse con la maggiore determinatezza che si possa richiedere». Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 566-67 – in cui si riporta il commento hegeliano alla *Metafisica*: cfr. quindi Id., *Vorlesungen Über Die Geschichte Der Philosophie*, Berlin 1833-1836, trad. it. di Roberto Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 310-11. Non sembrano affatto scontate, pertanto, le considerazioni preliminari di Weil: «La *Fenomenologia dello spirito* conduce a quest'unico presupposto della Filosofia assoluta, del Sapere, come ad esso innalza quest'altra *Fenomenologia* affrancata da ogni elemento esteriore e meramente storico che è l'Introduzione alla *Logica* dell'*Enciclopedia*, che reca il titolo assai significativo di *Posizioni del pensiero di fronte alla realtà*». E. Weil, *La dialettica hegeliana*, cit., p. 200. Cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., in particolare la sezione «A. Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività», pp. 41-95, §§ 26-78. Sulla problematicità di un simile affrancamento ultimo da ciò che accade si dovrà tornare più avanti.

un'ontologia dualistica e relativi modelli direttivi dell'Essere dai caratteri puramente ideali. Nodi rintracciabili, quindi, considerando proprio gli esiti esposti dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*²⁴⁹.

Insomma, come forse si sarà già intuito, lo Hegel di Weil non avrebbe mai potuto presupporre in nessun modo delle idealità esemplari – non fosse che nella loro forma laicizzata e secolarizzata – a cui la realtà concreta avrebbe dovuto continuare inesorabilmente a conformarsi. In tale prospettiva, pertanto, non si sarebbe neppure potuta ipotizzare una coincidenza assoluta e definitiva tra il piano universale del pensiero e quello particolare della storia. Quest'ultima, semmai, avrebbe potuto esser compresa nelle sue strutture fondamentali e *presenti* solo da chi fosse riuscito a porsi sul piano della faticosa speculazione filosofica.

A riprova del tutto, le ulteriori considerazioni weiliane sul significato ultimo della *Fenomenologia*:

Ciò che il non-filosofo ritiene di essere, non è ciò che egli è, e ciò che è in realtà, egli lo scopre solo al termine del lungo lavoro della ragione storica: ciò che è, per ritradurre la terminologia hegeliana in quella di Aristotele, primo in sé, il fondamento e l'essenziale, è l'ultimo per noi nell'ordine della scoperta. Senza dubbio lo spirito procede in virtù della contraddizione, dello spirito di contraddizione, il quale spirito in effetti è potente nella distinzione del vero dal falso, ma tale falso è stato a suo tempo vero e non scompare, giacché ciò che gli succede presuppone ciò che l'ha preceduto, non costituisce la sua negazione assoluta, il suo annichilimento, la sua sparizione pura e semplice, bensì la comprensione della sua insufficienza che nell'assegnarli collocazione e limiti lo preserva, che mostra come, per natura finita, tale comprensione particolare e parziale si fosse ingannata nello scambiarsi se stessa per il Tutto, per l'in-finito²⁵⁰.

Il negativo può determinarsi positivamente soltanto agendo nell'esser dato, modificandolo e trasformandolo, prendendo coscienza di sé e del modo in cui esso stesso va costantemente operando. Il relativo divenire del reale, dunque, si sviluppa in virtù di *atti* che estrinsecano necessariamente ciò che è in *potenza*: si tratta di un movimento dialettico incessante che può mostrarsi nel discorso perché del tutto interno alla realtà esistente e data. Del resto, nelle citate *Idee per la Logica della filosofia* Weil aveva già posto un legame fondamentale tra Hegel e Aristotele in merito al rapporto tra libertà e necessità:

²⁴⁹ Si tenga presente che nell'*Esquisse d'une phénoménologie du droit*, redatta nel 1943, Kojève ebbe l'opportunità di far luce sulla differenza principale che sarebbe sussistita tra il pensiero aristotelico e quello hegeliano: il movimento ingenerato dalla potenza e dall'atto – tematizzato dallo Stagirita – resterebbe di natura puramente *biologica*. Una volta spiegato il processo operativo che avrebbe dovuto condurre alla tappa conclusiva della Storia, quindi all'avvento dello Stato universale e omogeneo, l'autore scrisse in nota: «Questo schema è, a prima vista, di matrice aristotelica. In realtà è hegeliano, cioè dialettico o storico (umano) e non biologico (naturale). Per Aristotele, la nuova potenzialità è la *potenzialità* dell'atto che ha attualizzato la vecchia potenzialità: la gallina, nata dall'uovo, depone un uovo nuovo e così di seguito all'infinito. Per Hegel, invece, la nuova potenzialità si attualizza nel e con un atto che è essenzialmente diverso dall'atto precedente». Si confermano, anche in questo caso, i dettami dualistici di fondo a cui il russo non volle rinunciare neppure per un attimo. Cfr. A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), pubblicato postumo per Gallimard, Paris 1982, trad. it. di Francesco D'Agostino, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989, p. 166, nota 2.

²⁵⁰ E. Weil, *La dialettica hegeliana*, cit., p. 197. Hegel parlò di «spirito di contraddizione» in grado di distinguere mediatamente «il vero dal falso» – non già errori e verità – in un dialogo con Goethe. In quell'occasione il filosofo e il poeta vollero discorrere sulla definizione di dialettica: cfr. E. Weil, *Filosofia e Politica*, cit., p.11. La medesima citazione compare in Id., *La dialettica hegeliana*, cit., pp. 196-7, tratta da J. P. Eckermann, *Gespräche (mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. 1823-1832*, Leipzig 1936), 18 Oktober 1827.

[a.] La necessità (compresa) è la libertà nella sua apparizione nel condizionato. Questa è l'idea di Aristotele. b. È contraddittorio voler parlare della libertà dell'individuo concreto. Il punto d'Archimede non può sussistere in modo esatto nella cosmologia del meccanismo. La libertà nel condizionato è la morte dell'individuo concreto. Tutta la grandezza di Hegel sta nella scoperta della negatività. – La libertà dell'uomo nel mondo non ha senso se non quando essa è compresa come condizione specifica [*spéciale*] (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*). L'uomo è libero quando parla, cioè quando non è più individuo. Così quando egli è libero non si comprende: egli è ispirato, ossessionato, emozionato. La libertà è per lui nella forma della rivelazione dell'essere²⁵¹.

In *Pensiero dialettico e politica*, Weil tornò a far luce sulla questione, riconoscendo che la nozione di dialettica era potuta sorgere pur sempre grazie a Platone, come «metodo della ricerca» cosciente di sé e, allo stesso tempo, in quanto «dialettica oggettiva dell'Essere»²⁵². Tale *dualità*, però, sarebbe stata superata proprio da Aristotele, che ben individuò l'oggettività della dialettica stessa – sebbene lo Stagirita non vi si riferisse mai direttamente in questi termini. Basti pensare, precisava Weil, «alle opposizioni fondamentali della sua fisica e della sua metafisica: atto e potenza, materia e forma, genere e specie, ecc.; egli non abbandona neppure il principio dell'Uno (*Nous* o *Dio*) [...]»; anche l'opposizione dialettica del *medesimo* con l'*altro* nel seno del *medesimo* è ovunque presente – e basterà rinviare alla definizione del movimento, *atto* di ciò che è in *potenza* in quanto è in *potenza*²⁵³. Emerge, così, un nuovo binomio: quello tra Hegel e Aristotele. In tal senso, la dialettica oggettiva della totalità del reale, in Hegel, può manifestarsi nei discorsi storici e umani, la cui comprensione ne rivela il concetto. E questo perché la natura data, ma già in ogni momento trasformata – l'individuo ne prende progressivamente coscienza –

²⁵¹ E. Weil, *Idées pour la Logique de la philosophie*, cit., p. 230. È interessante notare che l'uomo come “parte del tutto”, come ente in grado di “specificarsi” razionalmente in questa oggettività concreta del tutto (in ottica anti-creazionista), è il tema aristotelico che anche il giovane Marx aveva fatto proprio: «Ora, è facile, in verità, dire al singolo individuo ciò che dice già Aristotele: tu sei generato da tuo padre e tua madre, dunque l'accoppiamento di due esseri umani, un atto generatore di uomini, ha prodotto l'uomo in te. Vedi dunque che l'uomo è debitore, anche fisicamente, della sua esistenza d'uomo. Tu non devi, perciò, tener d'occhio soltanto *uno* dei due aspetti, il progresso *all'infinito*, per cui poi chiedi chi abbia generato mio padre, e chi suo nonno etcetera. Tu devi anche ritenere il *movimento circolare* ch'è visibile in quel progresso, e secondo cui l'uomo nella generazione ripete se stesso, e dunque l'*uomo* resta sempre il soggetto. Ma tu mi risponderai: concessoti questo movimento circolare, concedimi il progresso che mi porta sempre più oltre, fino a che mi domando: chi ha generato il primo uomo e la natura in genere? Io posso soltanto risponderti: che la tua domanda stessa è un prodotto dell'astrazione. Domanda a te stesso come tu sia giunto a quella domanda; domandati se la tua domanda non provenga da un punto di vista a cui non posso rispondere perché assurdo. Domandati se quel progresso come tale sussista per un pensiero razionale. Quando tu t'interroghi sulla creazione della natura e dell'uomo, tu fai astrazione, dunque, dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come *non-esistenti* [*nichtseiend*], e tuttavia esigi ch'io te li dimostri *esistenti* [*seiend*]. Io ora ti dico: rinuncia alla tua astrazione, e rinuncia così alla tua domanda; oppure, se vuoi mantenere la tua astrazione, sii conseguente, e se pensando [XI] l'uomo e la natura come *non-esistenti*, pensi, pensa anche te stesso come non-esistente, ché anche tu sei tuttavia natura e uomo. Non pensare, non chiedermi, giacché, appena tu pensi e chiedi, il tuo *astrarre* dall'esistenza della natura e dell'uomo non ha più senso. O sei tu un tale egoista [*Egoist*] da ridurre tutto a nulla e volere tu parimenti essere?». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 234-35.

²⁵² Cfr. E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 20.

²⁵³ *Ivi*, p. 21. Diversa, come visto, la prospettiva di Kojève: «Hegel ha tuttavia ragione di dire d'aver riscoperto Platone. Infatti, la dialettica platonica, la dialettica-*metodo*, è effettivamente un aspetto della dialettica *del Reale* scoperta da Hegel». LFS, p. 571, nota 1.

si coglie precisamente in quanto *seconda* natura dell'uomo²⁵⁴. In nuce a quella prima parte del sistema che dispiega la struttura condizionante e condizionata del finito, allora, c'è la totalità onto-logica; dimensione metafisica e propriamente speculativa a cui l'*Enciclopedia* era voluta ritornare e da cui intese, simultaneamente, ripartire²⁵⁵. Si coglie, infine, il senso ultimo delle conclusioni weiliane:

Sarebbe superfluo insistere sull'identità, da Hegel costantemente affermata, di questa dialettica con l'ontologia: se la ragione è, se il mondo è ragionevole, se la totalità di ciò che è reale ed attivo è comprensibile e se la comprensione coglie ciò che a ciascun particolare conferisce la sua consistenza, la sua essenza e la sua vera sostanza, il discorso è necessario in se stesso, non potrebbe essere differente senza smarrire la propria coerenza – e rivela ciò che di necessario la realtà contiene: la logica vera, in opposizione alla logica soggettiva dell'intelletto, è, indissolubilmente, teoria, *veduta* cioè, di ciò che è in quanto è reale e fondamento di quel che il volgo chiama realtà, di questo dominio del fugace, dell'accidentale, del non consistente, della contraddizione non mediata prodotta dalla fissità del pensiero dell'intelletto. È essa che, volgendosi soggettiva, si concepisce come l'altro rispetto ad un mondo considerato, quindi, come inaccessibile nella sua sostanza²⁵⁶.

Sta di fatto che sia per Kojève sia per Weil si trattava di capire quale fosse il legame imprescindibile tra dialettica e politica, uno degli elementi fondamentali dell'hegelismo. Solo ponendosi sul terreno storico-dialettico dello Spirito, d'altra parte, si sarebbe potuta comprendere la ragion d'essere dello Stato moderno.

1.9 *Quale stato moderno? Il processo di emancipazione storica dello schiavo e lo Stato universale e omogeneo*

Un dato è certo: Weil, lungo tutto il corso del suo *iter* di ricerca, cercò di riconsiderare criticamente le tesi hegelo-kojèveiane senza per questo volerne rigettare *in toto* determinati presupposti. La costruzione interpretativa emersa dall'operazione kojèveiana, d'altronde, intendeva basarsi principalmente su

²⁵⁴ L'interesse di Weil per il pensiero aristotelico fu costante, tant'è che egli vi dedicò diversi studi nel corso del suo *iter* di ricerca. N'è riprova, tra le altre cose, l'interpretazione del concetto di "natura" in Aristotele, che sembrò volersi riconnettere indirettamente ad alcuni assunti fondamentali della filosofia hegeliana: «Le cose umane cambiano, invece, e non sono mai uguali a se stesse. Dobbiamo allora dire che sono riducibili agli elementi? No: ciò che qui non cambia è l'uomo, la natura dell'uomo. Ora, la natura dell'uomo, se Aristotele ha ragione, e con lui la maggior parte dei nostri contemporanei, è storica». E. Weil, *Du droit naturel*, in «Nouveaux Cahiers», XV, Paris 1968, poi in *Essais et conférences*, vol. I, cit., trad. it. di Livio Sichirollo, *Del diritto naturale*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., pp.133-4. Non si dimentichi neppure la minuziosa analisi dei *Topici*, attraverso cui Weil si accinse a riscoprire la funzione determinate degli ἔνδοξα: le *opinioni notevoli*, che costituiscono centri di discorsi concreti, si differenziano dall'*opinione* platonica come «la semplice e vaga credenza si distingue dalle tesi tramandate, e accreditate dal consenso di tutti gli uomini qualificati, secondo la convinzione dell'uomo comune: esse hanno così la prerogativa di contenere l'esperienza dell'umanità». E. Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» (1951), poi in *Eric Weil. Essais et conférences*, vol. I, cit., trad. it. di Lidia Morra, *La logica nel pensiero aristotelico* in *Eric Weil. Filosofia e Politica*, cit., p. 65. Per una disamina efficace dell'Aristotele di Weil cfr. L. Sichirollo, *Aristotele. Antropologia, logica, metafisica* in *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, a cura di G. Ciafrè, R. Morresi, L. Sichirollo, P. F. Taboni, Congedo, Lecce 1978, pp. 93-114.

²⁵⁵ Considerando la *Prefazione* della *Phänomenologie des Geistes*, Weil scrisse: «Qui [...] non ci troviamo di certo dinanzi ad un'onto-logica sviluppata: ma il principio di essa è *postò*. È soltanto [...] dopo la redazione della *Fenomenologia*, allorché Hegel vuole introdurre il lettore al proprio sistema, che la dialettica viene considerata secondo la sua natura vera, essenziale: soltanto qui essa è riflessa (in se stessa, avrebbe aggiunto Hegel)». E. Weil, *La dialettica hegeliana*, cit., p. 207.

²⁵⁶ E. Weil, *La dialettica hegeliana*, cit., p. 204.

determinati assunti tratti ancora una volta dalla sola *Fenomenologia dello spirito*. In effetti, seguendo le pagine dell'*Introduction* dedicate al V e al VI capitolo dell'opera, quel che emerge in modo più che nitido è lo sviluppo consequenziale delle premesse iniziali, le stesse adoperate per render ragione del conflitto originario fra due autocoscienze. A seguito della lotta cruenta per il riconoscimento, erano sorte le figure del Servo e del Signore, lì dove quest'ultimo si era rivelato un mero catalizzatore della storia: per Kojève, sarebbe stato solo il lavoro non libero e alienante della coscienza servile – destinata a scoprirsi vera coscienza *infelice* – a poter determinare le condizioni necessarie per la progressiva liberazione spirituale e materiale dell'intero genere umano. Sulla scorta delle suggestioni provocate da Koyré – mediate, come premesso, tanto dal marxismo quanto dall'esistenzialismo – si capisce allora il ruolo decisivo che avrebbe assunto il VI capitolo della *Fenomenologia*, in virtù del quale si sarebbero potuti cogliere i veri fondamenti moderni dello stato napoleonico. Lì Kojève lesse gli esiti definitivi del procedere storico-dialettico universale, arrivando a tematizzarne il compimento effettivo²⁵⁷. I risultati oggettivi della rivoluzione francese, in quanto culmine della lotta e del lavoro delle coscienze servili, avrebbero sancito, in concreto, il compimento della disalienazione dei soggetti storici sorti in seno alla modernità. Si sarebbe pervenuti, di fatto, alla liberazione dall'estraniamento onnipervasiva dovuta, dapprima, al rapporto ancora eterogeneo tra individui e tra *classi*. Il movimento dialettico-umano, quindi, avrebbe condotto inevitabilmente all'abbandono di quelle forme di *Entfremdung* prettamente *religiosa* – da cui l'imporsi dell'ideologia borghese – che avevano incatenato, in origine, la coscienza infelice: colei che, riconoscendosi sconfitta nella lotta a morte per il riconoscimento, si era rifugiata in un *Aldilà*, incapace di riconciliarsi con se stessa, tentando così di evadere dalla condizione angosciante di servitù in cui si era imbattuta trovandosi *forzatamente* rinchiusa nella realtà del lavoro²⁵⁸. Il dio *cristiano*, creato dall'Uomo infelice e insoddisfatto, si disvela allora come trasfigurazione inizialmente inconsapevole di se stessi e della società in un assoluto pacificato, ma inaccessibile in vita e ancora troppo lontano – quando, di contro, questo dio non avrebbe rappresentato altro che un Signore universale sorto a seguito del crollo della *polis* greca e dell'avvento del mondo *romano*²⁵⁹. È a partire da

²⁵⁷ Cfr. LFS, «*Der Geist*», pp. 125-93, quindi G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, «Lo Spirito», cit., pp. 373-547.

²⁵⁸ «Kojève presenta dettagliatamente la spiegazione di Hegel delle “ideologie servili”, passando per le figure dello stoicismo greco sino al liberalismo borghese. Probabilmente, il momento più importante tra questi è quello della cristianità. Tutte queste ideologie, infatti, tentano di riconciliare nel pensiero le contraddizioni presenti nella vita degli schiavi. Una vera riconciliazione, però, necessita di una ripresa della lotta per il riconoscimento, laddove le coscienze servili non sono preparate ad affrontare questo rischio (hanno paura). Gli schiavi, così, inventano finzioni che possano giustificare il fatto che essi, pur desiderando il riconoscimento e la libertà, continuano a vivere in schiavitù. La finzione del cristianesimo, allora, guarda a tali contraddizioni sfruttandole attraverso una più ampia narrazione, a mostrare come sia necessario per ciascuno vivere nella contraddizione: ogni esistenza implica contraddizione perché il mondo dell'esistenza è proiettato verso un Mondo Altro che è Aldilà. I lavoratori vivono in schiavitù nonostante il loro desiderio di libertà, ed essi non agiscono necessariamente per diventare liberi [...]. Per Kojève, la cristianità è un momento cruciale per l'evoluzione della coscienza servile, dal momento che essa afferma i valori di libertà e di uguaglianza. Ma questo è *solo* un momento, lì dove tali valori verranno trasposti da questo mondo a quello successivo. Essi già si realizzano in un regno divino [...]». M.S. Roth, *op. cit.*, pp. 113-14.

²⁵⁹ Anche in questo caso, è evidente l'utilizzo “forzato” di categorie marxiane – ancora di stampo feuerbachiano – per leggere quelle pagine hegeliane. Sul problema dell'alienazione religiosa, quindi, cfr. ancora K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 259-60, in cui si legge: «Feuerbach è il solo che sia in un rapporto serio e critico con la dialettica

quest'universo, dunque, che si sarebbero configurate le prime forme concettuali proprie del mondo borghese, in cui si sarebbe affermata la privatizzazione totale della vita materiale e spirituale²⁶⁰.

Nello Hegel di Kojève la lotta e il lavoro finivano così per mostrarsi nel loro carattere eminentemente *rivoluzionario*: è in Francia, nel 1789, che inizia a inverarsi quel processo di liberazione reale, poiché tale movimento di sovvertimento delle categorie spirituali e materiali date si è rivolto contro i *nuovi* (pseudo)signori: si è diretto, in ultima analisi, verso un'emancipazione concreta delle "classi" subalterne – liberazione che, per le premesse poste da Kojève, poteva generarsi soltanto uscendo prioritariamente dall'alienazione ideologico-religiosa²⁶¹. Chiariva l'autore: «La Lotta in questione non può dunque essere una lotta di classe propriamente detta, una guerra tra Signori e Servi. Il Borghese non è né l'uno né l'altro; essendo Servo del Capitale, egli è il *proprio* Servo. È dunque da se stesso che deve liberarsi»²⁶². Non era stato un caso che il VII capitolo della *Fenomenologia* fosse stato

hegeliana, e che abbia fatto delle vere scoperte in questo campo e sia insomma il vero vincitore della vecchia filosofia. La grandezza dell'opera e la tacita semplicità con cui Feuerbach l'ha data al mondo stanno in contrasto singolare con l'inverso contegno altrui. Il contributo grande di Feuerbach è: 1) l'aver provato che la [vecchia] filosofia non è altro che religione trasposta in pensieri e sviluppata col pensiero; e che, dunque, è un'altra forma e un altro modo dell'alienazione [*Entfremdung*] dell'essere umano, da condannare parimente...» [XII]. La forzatura interpretativa di Kojève si fa ancor più lampante non appena si considera che quella "vecchia filosofia" di cui stava parlando Marx era esattamente quella espressa da Hegel e dal suo idealismo. Sulla figura della coscienza infelice, quindi, cfr. *LFS*, pp. 254-55, in cui Kojève afferma: «La coscienza infelice è la coscienza cristiana: è la psicologia del Cristiano, che, per Hegel, è il tipo più perfetto del Religioso» (*ivi*, p. 254). Siamo già all'interno della disamina del capitolo VII, quello dedicato alla religione, in cui si riprende preliminarmente quanto dapprima concluso nel capitolo IV. Cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 549: «In seguito l'autocoscienza, che ha il suo compimento nella figura della coscienza *infelice*, era soltanto il *dolore* dello Spirito che si dibatteva per ritrovare l'oggettività, senza però ottenerla. L'unità dell'autocoscienza *singolare* e della sua *essenza* immutabile – unità cui tende la coscienza infelice – resta perciò un *Aldilà* di essa». Per quel che riguarda il passaggio dialettico che dal mondo greco conduce al mondo romano, cfr. *LFS*, pp. 124-35, quindi G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 377-409: dalla sezione «A. Lo spirito vero. L'eticità» (*ivi*, p. 377) si perviene alla «proprietà e il reale come Mio. L'accidentalità della persona», da cui «La persona solitaria posta dinanzi a Tutti, cioè il signore del mondo. Verso l'autoestraniazione dello spirito» (*ivi*, pp. 406 e 407).

²⁶⁰ Nel riassunto dei primi sei capitoli di commento leggiamo: «Il mondo borghese elabora il *Diritto* privato; secondo Hegel, l'unica creazione originale di Roma». Ne deriva che «il Lavoratore borghese presuppone, e determina, un *Entsagung*, un'Abnegazione dell'esistenza umana; l'Uomo si trascende, si supera, si proietta lontano da se stesso, proiettandosi sull'idea della Proprietà privata, del Capitale, che, pur essendo opera del Proprietario, diventa indipendente da lui e l'assoggetta proprio come il Signore assoggettava il Servo, ma con la differenza che l'assoggettamento è ora cosciente e liberamente accettato da Lavoratore». Fra parentesi si aggiunge: «Si vede, sia detto incidentalmente, che per Hegel, come per Marx, il fenomeno centrale del Mondo borghese non è l'asservimento dell'operaio, del borghese *povero*, da parte del borghese ricco, ma quello di *entrambi* da parte del Capitale». Cfr. *LFS*, pp. 237-38. Si veda anche *ivi*, pp. 77-95 e 99-123, in cui Kojève commenta rispettivamente il IV (suddivisione B) e il V capitolo della *Phänomenologie des Geistes*. Si ripercorrono *in primis* le figure dello stoicismo, dello scetticismo e della coscienza infelice per poi approdare alla «*Gewissheit und Wahrheit der Vernunft*» (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 201-223, 227-371). Cfr. poi *LFS*, pp. 136-9, dove si riporta il riassunto del corso del 1935-36 per poi passare all'analisi della sezione B – VI capitolo, pp. 143-170: qui si completa la disamina della società cristiano-borghese.

²⁶¹ La coloritura "marxiana" di Hegel emerge anche da questo passo: «Hegel dice che la Religione presuppone, *logicamente*, l'insieme di questa vita del Mondo, cioè la *Storia*. Ciò significa che la Religione è sempre un'ideologia, una "sovra-struttura" ideale, fondata sull'"infra-struttura" della storia reale, attiva, realizzantesi in quanto Lotta e Lavoro». *LFS*, p. 271.

²⁶² *Ivi*, p. 242. Come ha sottolineato giustamente Giorgio Barberis, la lotta rivoluzionaria in oggetto determina non la soppressione dell'aristocrazia o degli antichi signori originari, ma della borghesia, degli pseudo-signori sorti in virtù dell'impero romano e del cristianesimo – mondi storici a seguito dei quali non resterebbero che borghesi «totalmente assorbiti dalla loro *particolarità*». Cfr. G. Barberis, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003, p.92; *LFS*, p.157: «Il Nobile (=guerriero) cristiano non è che uno pseudo-signore: non rischia veramente la vita, perché crede all'immortalità della sua anima. E, di conseguenza, accetta la sua eguaglianza con il Servo: le loro "anime" immortali sono uguali. Il Villano (=lavoratore) cristiano non è, da parte sua che uno pseudo-Servo, perché non ci sono più i veri Signori. Entrambi sono dei Borghesi, di cui lo Stato (Dio) garantisce e la vita (l'immortalità) e la proprietà (le "opere buone")». In effetti, qui Kojève sembrava rimanere più fedele a un passo dei *Manoscritti* di Marx: «L'alienazione [*Entfremdung*] si mostra tanto nel fatto che il *mio* mezzo di sussistenza è nella mani di un *altro*, e che il mio desiderio è

dedicato proprio alla religione, momento che prelude alla liberazione definitiva nel Sapere Assoluto, che ritrova la sua *concretezza oggettiva* nello Stato universale e omogeneo già mostrato nel VI capitolo del libro²⁶³. Per pervenire però alla libertà concreta, allo stato napoleonico, era necessario attraversare un'ulteriore tappa, descritta sempre nel capitolo VI, parte III: quella de «*Die absolute Freiheit und der Schrecken*» – «La libertà assoluta e il terrore»²⁶⁴. Seguendo il testo hegeliano, per Kojève il concetto di libertà assoluta, animatore di quei moti rivoluzionari restava figlio dell'Illuminismo, dunque dell'intellezione pura – quella che diede luogo all'universo della *cultura* con l'affermazione della nozione di *persona*, che *deve* essere riconosciuta nella sua inviolabile universalità; vale a dire nella sua dignità, nei suoi diritti ancora intesi come *naturali* e all'insegna di principi formali quali giustizia, uguaglianza e fraternità. A predominare, pertanto, era ancora l'atteggiamento intellettualistico: la libertà di cui si proclamava l'assoluto valore restava pur sempre relegata nella sua forma puramente astratta²⁶⁵. La particolarità dell'Io si innalza così *immediatamente* all'universale che, di contro, non può concretizzarsi veracemente nella realtà. Tale forma di astrazione, tale mancanza di mediazione tra il particolare e l'universale avrebbe rivelato, di conseguenza, il vero carattere di una libertà soltanto dichiarata; essa si sarebbe andata a configurare come puro arbitrio, come tentativo di imposizione violenta da parte di volontà altrettanto arbitrarie e non riconoscentesi effettivamente nella loro reciproca universalità²⁶⁶.

È a tal punto che si perviene al *terrore*, generato dallo scontro tra fazioni rivoluzionarie contrapposte. Siffatto momento del procedere storico-universale, tuttavia, si mostra nella sua intrinseca necessità, dal momento che solo attraverso quest'ulteriore travaglio del negativo si sarebbe potuti approdare – grazie al superamento dialettico dello stadio dell'intelletto che accede alla ragione – alla singolarità; all'unità, cioè, del particolare e dell'universale, all'universale *concreto*, allo Stato, insomma, incarnato dall'individuo Napoleone²⁶⁷. Se infatti il momento della libertà assoluta si configura come «un puro *nulla*, come un vuoto che annienta se stesso»²⁶⁸ è soltanto mediante il terrore che

possesso inaccessibile di *altri*, quanto nel fatto che ogni cosa è *altra* da se stessa, che la mia attività è *altra*, e che insomma – e ciò vale anche per il capitalista [*und das gilt auch für den Kapitalisten*] – un'*inumana potenza* domina». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 243 [XX].

²⁶³ Cfr. *LFS*, pp. 182-197. Il VII capitolo è analizzato in *ivi*, pp. 244-334; cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., cap. VII, pp. 549-628 e cap. VI, pp. 554-57, in cui si trovano la sezioni: «c. Il perdono e la riconciliazione; aa. Il riconoscimento reciproco tra le due autocoscienze è lo Spirito assoluto» e «bb. Il Sì della riconciliazione è Dio che si manifesta in mezzo agli Io assolutamente opposti».

²⁶⁴ Cfr. *LFS*, p. 177-82; G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 484-93.

²⁶⁵ Sui caratteri dell'*Aufklärung* cfr. *LFS*, pp. 170-177, quindi G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., cap. VI, «II. L'Illuminismo», pp. 450-84 – preceduto dalla parte I: «Il mondo dello spirito estraniato da sé»; «a. La cultura e il suo regno della realtà», pp. 412-50.

²⁶⁶ Non fu un caso che nel corso dell'anno accademico 1936-37, il periodo in cui prese forma il commento al VI capitolo della *Fenomenologia*, Kojève decise di dedicare delle lezioni al pensiero *razionalista* e *individualista* di Pierre Bayle, titolando quel "sotto-corso" così: *La critique de la religion au XVIII^e siècle*. A riguardo si veda almeno M. Filoni, *Il filosofo della domenica*, cit., pp. 215-24; S. Geroulanos, *op.cit.*, pp. 146-49.

²⁶⁷ Come disse l'interprete: «Per giungere alla verità, cioè per rivelare la totalità dell'Essere reale, il pensiero deve dunque andare oltre lo stadio dell'intelletto (*Verstand*) e diventare Ragione (*Vernunft*) o pensiero "razionale-o-ragionevole" (*vernünftig*)». *LFS*, p. 586.

²⁶⁸ *LFS*, p. 180.

l'Uomo prende coscienza di ciò che egli è realmente: nulla [...]. È solo dopo questa esperienza che l'Uomo diventa veramente “razionale” e vuole realizzare una Società (Stato) in cui la Libertà sia veramente possibile. Fino a quel momento (del Terrore), l'Uomo (ancora Servo) continua a separare l'anima dal corpo, è ancora cristiano. Ma, mediante il Terrore, egli comprende che voler realizzare la Libertà *astratta* (“assoluta”), è volere la propria *morte*, e comprende allora che vuole *vivere*, in corpo e anima, quaggiù, giacché soltanto questo gli interessa veramente e potrebbe soddisfarlo. Il Terrore [...] rende le coscienze particolari disposte ad accettare uno Stato, in cui esse potranno realizzarsi in maniera distinta e limitata, e in cui pertanto saranno veramente e realmente libere²⁶⁹.

È solo nella costituzione organica e giuridica della società, pertanto, che la libertà di tutti e di ciascuno, nata in principio come istanza di liberazione, può effettuarsi: è nello Stato napoleonico, oggettivamente rivelantesi nelle sue istituzioni sorte in virtù della rivoluzione, che si realizza il vero riconoscimento reciproco e la vera *omogeneità universale* dei rapporti tra *cittadini* – non più scissi in modo eterogeneo tra signori, servi e pseudo-signori²⁷⁰. Si è giunti di fatto alla fine della storia, la cui santificazione si mostra nell'VIII capitolo del libro: il Sapere Assoluto. Lo Spirito, in quanto temporalità radicale, è pervenuto alla propria *Entäußerung*.

Ne derivò necessariamente che il procedere storico, per lo Hegel di Kojève, non avrebbe potuto che configurarsi, da lì in poi, come *ripetizione* eterna di quelle stesse strutture essenziali del Reale rivelate nel Libro hegeliano, ormai *chiuso* nella sua circolarità realizzata. Si è pervenuti alla negazione finale di ogni negatività effettiva: l'Uomo può raggiungere la soddisfazione assoluta nell'istante del suo presente compreso, che a sua volta lo assimila e lo comprende. L'eternità si è compiuta nel tempo. Del resto, il sistema mostra concettualmente la realtà storica nella sua effettualità; e come potrebbe chiudere il suo circolo logico se il movimento essenziale della storia concreta non fosse, di per sé, già concluso? Kojève, in tal senso, non fece altro che rispondere a Koyré, portandone alle estreme conseguenze le supposizioni e perpetuandone così gli errori esegetici fondamentali. C'è da aggiungere che l'*Erinnerung* hegeliana, in questo quadro, è considerata sì come ripercorrimiento, rammemorazione e riappropriazione dell'esperienza [*Erfahrung*] storica svolta dalla coscienza, ma esclusivamente in virtù della (ri)lettura continua del Libro, dunque alla luce perpetua di esso²⁷¹.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 181; cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit, cap. VI, «b. L'esperienza della negazione del Sé come Terrore puro del negativo. L'essenza della volontà universale», pp. 491-92. Si spiega, da un altro punto di vista, come il servo possa infine accettare il *rischio della morte* – nel conflitto rivoluzionario – non nello stesso senso in cui, originariamente, aveva fatto l'antico Signore. Esso, *attraversando* l'attitudine signorile, la «integra» in sé per superarla. Cfr. G. Barberis, *op. cit.*, p. 93.

²⁷⁰ Nelle *Linee di una fenomenologia del diritto*, Kojève sarebbe ritornato su questo punto tematizzando la così detta giustizia dell'*equità*, capace di “sintetizzare” una volta per sempre il diritto dell'uguaglianza (proprio della società signorile) con il diritto dell'equivalenza (quello tipico della società borghese o pseudo-servile). Si capisce come quella dell'*equità* non possa che rappresentare «la giustizia sintetica del cittadino». Ovviamente, per arrivare a cogliere tale risultato, si sarebbe dovuti ripartire ancora una volta dall'analisi del «desiderio antropogeno di riconoscimento in quanto fonte dell'idea di giustizia». Cfr. A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, cit., pp. 225-98.

²⁷¹ La fine della storia, dunque, coincide con la chiusura del Libro hegeliano, in questo senso vera *enciclopedia* del Sapere realizzato (vedremo in seguito che la filosofia della natura avrebbe dovuto essere *aggiornata* anche per questa ragione). La filosofia, insomma, perviene alla *saggezza*, la cui Verità sarà custodita in eterno nel Libro. Nel corso del 1938-39, Kojève disse: «Quando il Discorso umano, partendo da un punto di vista qualsiasi e progredendo necessariamente (conformemente

1.9.1 *Fine della storia e antropoteismo: il lento congedo kojèveiano da Heidegger*

Fin de l'histoire come negazione finale della negatività:

Dunque, le guerre e le rivoluzioni sono ormai impossibili. Vale a dire che questo Stato non si modificherà più, resterà eternamente identico a se stesso. Ora, l'Uomo è formato dallo Stato in cui vive e agisce. Dunque neanche l'Uomo cambierà più. D'altro canto la Natura (senza Negatività) è da sempre «compiuta». Di conseguenza, la scienza che descrive correttamente e completamente il Mondo napoleonico resterà sempre e interamente valida. Essa sarà Sapere assoluto, esito finale di ogni ricerca filosofica. Questo Sapere è lo Spirito certo di se stesso²⁷².

Il ritorno ostensivo e consapevole all'identità assoluta tra Pensiero e Realtà si compie attraverso la realizzazione storica dell'Idea. Ciò significa che qualsiasi forma di negatività, pur sempre ancora operante in seguito all'avvento dello stato napoleonico universale e omogeneo, non potrà più essere vera negatività fondamentale, realmente *creatrice* o prettamente *umana*: viaggerà nel solco della ripetizione di quella struttura dialettica già rivelata e già percorsa nei suoi stessi *contenuti* essenziali. Cionondimeno, nelle sue lezioni Kojève affermò pure:

Lo Stato perfetto...? Senza alcun dubbio, ne siamo molto lontani. Solo che, scrivendo nel 1806 la *PbG*, anche Hegel sapeva benissimo che lo Stato non era ancora realizzato in atto in tutta la sua perfezione. Egli afferma

alla necessità logica), ritorna al punto di partenza, si constata che la *totalità* del Discorso è esaurita. E l'esaurimento del Discorso è anche l'esaurimento della Storia, cioè dell'Uomo e del Tempo. Al pari del Tempo, della Storia e dell'Uomo, la Scienza è dunque *circolare*. Ma se il Circolo storico non è percorso che una sola volta, il Circolo della Scienza è un *ciclo* che si ripete eternamente. È *possibile* ripetere la Scienza, la ripetizione è anzi *necessaria*. Infatti, il contenuto della Scienza non si riferisce che a se stesso: il Libro è il proprio contenuto. Ora, il contenuto del Libro è pienamente rivelato solo alla fine del Libro. Ma, poiché il contenuto è il Libro stesso, la risposta che si dà alla fine alla domanda sul contenuto non può essere altro che l'*insieme* del Libro. Così, arrivati alla fine, occorre *rileggere* (o ripensare) il Libro; e questo ciclo si ripete *eternamente*». *LFS*, p. 489. A riguardo cfr., per. es., B. Karsenti, *La lecture kojévienne de Hegel. La question du livre*, in «Hegel-Jahrbuch», 1998, pp. 280-94 – in cui si sottolinea il carattere eminentemente *pubblico* del Libro stesso, qualità fondamentale che lo determinerebbe come «operatore filosofico essenziale del riconoscimento universale» (cfr. quindi *LFS*, p. 514, nota 1). Sui temi della “fine” e del “Libro” si veda anche R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 261-68; M. Palma, *op.cit.*, p. 50.

Come si vedrà più dettagliatamente in seguito, il problema del “Libro” come segno e simbolo della “fine della storia e dell'uomo” verrà ampiamente sviluppato dalle correnti postmoderne francesi. Non bisogna dimenticare, per esempio, che già Lacan lesse tale risultato finale alla luce della sua teoria del linguaggio in quanto concatenazione di simboli. Se infatti, per Kojève, il contenuto del sapere assoluto è l'insieme «integrato, coerente e completo di tutti i discorsi storicamente pronunciati», per Lacan ciò significava che «i significati, liberati dalla catena dei significanti morfemici che li sostengono, compongono la figura della verità in atto come risultante dall'esaurimento di ogni possibilità significativa». Da questo punto di vista, la totalità circolare del Senso e la stessa concatenazione del linguaggio «trattenendo tutte le possibili affermazioni e negazioni, o non avendo altro Senso che il loro, si staccano dai parlanti storico-empirici precipitando nel corpo simbolico del Libro». Si capisce quindi perché secondo tale prospettiva postmoderna (posthegeliana e postmarxista), questa “pietrificazione” del mondo non rivelerebbe altro che la cifra delle «fasi post-rivoluzionarie», dacché arrivati alla *fine* «non ci sarà più bisogno di parlare». Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 98. In merito cfr. anche D. Pirotte, *op. cit.*, pp. 108-9, lì dove si riprendono le considerazioni di Jacques Derrida. Dovremo tornare in seguito su questi aspetti.

²⁷² *LFS*, p. 183.

soltanto la presenza nel Mondo del *germe* di questo Stato e l'esistenza delle condizioni necessarie e sufficienti alla sua fioritura²⁷³.

Cosa volle intendere a quel punto Kojève? Si peccherebbe di estrema ingenuità, d'altronde, se si pensasse, molto semplicemente, che egli non si fosse voluto accorgere di una possibile contraddizione in termini. Bisogna ritornare, allora, a quanto scritto nel '46 in *Hegel, Marx e il cristianesimo*: Hegel ha mostrato la strada sulla quale procedere, ma affinché l'ideale filosofico da lui rivelato potesse *continuare* a concretizzarsi nel mondo era necessario approdare al pensiero marxiano. Da un punto di vista politico, infatti, lo Stato universale e omogeneo – avendo laicizzato una volta per tutte l'Idea ad immagine della verità assoluta – andò a rappresentare inesorabilmente il parametro e il modello eterno cui la realtà storica particolare avrebbe dovuto continuare a conformarsi²⁷⁴. D'altra parte, abbiamo visto sin dal I capitolo come Kojève, nella seconda edizione delle *LFS* del 1968, parve allontanarsi definitivamente dall'idea di una “fine della storia” di stampo “hegelo-marxista”²⁷⁵. Tuttavia, in una famosa intervista concessa a Gilles Lapouge il 4 giugno dello stesso anno Kojève, poco prima di morire, chiari:

La fine della storia non era Napoleone, ma Stalin. E io ero incaricato di annunciarlo, con la sola differenza che non ho avuto la fortuna di veder passare Stalin a cavallo sotto le mie finestre. Ma insomma... In seguito ci fu la guerra e c'è. No, Hegel non si era sbagliato e aveva indicato la data effettiva della fine della storia: il 1806. Dopo questa data che cosa è successo? Assolutamente nulla. *L'allineamento delle province*. La rivoluzione cinese non rappresenta che l'adozione del Codice napoleonico in Cina. La famigerata accelerazione della storia di cui tanto si parla. Ha notato che accelerando sempre di più, la storia avanza sempre meno?²⁷⁶

Le ragioni delle simpatie staliniane che il russo parve esprimere già durante il corso della seconda guerra mondiale possono comprendersi a pieno solo tenendo ben a mente la teoria della *fin de l'histoire*. Tanto più per il fatto che proprio «da un punto di vista politico» continuò Kojève in quell'intervista

²⁷³ *Ivi*, p. 361. Si consideri anche che l'autore aveva già precisato: «Certo, solo il Capo dello Stato universale e omogeneo (Napoleone) è *realmente* “soddisfatto” (=riconosciuto da tutti nella sua realtà e valore personali). Lui solo è dunque veramente libero (più di tutti i Capi prima di lui, che erano sempre “limitati” dalle “differenze specifiche” delle famiglie, delle classi, delle nazioni). Ma tutti i cittadini sono qui soddisfatti in potenza, giacché *ciascuno* può *diventare* il Capo, la cui azione personale (“particolare”) è, a un tempo, azione universale (statuale), cioè azione di tutti (*Tun Aller und Jeder*). Infatti, non c'è più ereditarietà (elemento “inumano”, “naturale”, “paganò”». *Ivi*, p. 184.

²⁷⁴ Si spiegano così le ulteriori considerazioni kojèveiane: «Che significa allora, per noi, il fatto che lo Stato perfetto previsto da Hegel non sia ancora realizzato? In queste condizioni, la filosofia di Hegel, in particolare l'antropologia della *PbG*, cessa di essere una *verità* perché non rivela una *realtà*. Ma, non per questo, essa è necessariamente un errore. Lo sarebbe solo se si potesse dimostrare che è *impossibile* lo Stato universale e omogeneo che si prefigge. Ma *non* lo si può dimostrare. Ora, ciò che non è né un errore, né una verità, è un'idea, o, se si preferisce, un ideale. Quest'idea non potrà trasformarsi in *verità* 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. In altre parole, non si può accettare l'antropologia della *PbG*, pur sapendo che l'uomo perfetto (il Saggio) di cui in fondo si parla non è ancora realizzato, se non a condizione di voler *agire* in vista della realizzazione dello Stato hegeliano indispensabile all'esistenza di quest'uomo; – agire, o perlomeno *accettare* [*accepter*] e “giustificare” [*justifier*] una siffatta azione, ammesso che sia fatta da qualcuno in qualche dove». *Ivi*, pp. 361-62.

²⁷⁵ Cfr. *supra*, par. 1.5 *Quale Kojève?*

²⁷⁶ «Intervista a Alexandre Kojève di Gilles Lapouge», apparsa in «La Quinzaine littéraire», 500, luglio 1968, trad. it. di Antonio Gnoli, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 238-9.

«andiamo verso quello Stato universale profetizzato da Marx (ma quest'idea l'aveva attinta dall'epoca napoleonica)»²⁷⁷. In questo quadro, però, occorre considerare anche un altro aspetto essenziale.

Come sin da subito accennato, il contesto rivoluzionario della Russia bolscevica fu di fondamentale importanza per la formazione intellettuale di Kojève. Già da allora, infatti, il giovane filosofo parve farsi consapevole del fatto che l'intera realtà umana sarebbe potuta progredire verso la piena coscienza di sé soltanto se fosse rimasta saldamente ancorata al terreno della concretezza storica: quello dell'inevitabile violenza da cui mai si sarebbe potuto prescindere. Le lotte tra *fazioni* rivoluzionarie scoppiate fra il febbraio e il novembre del 1917 rappresentarono, quindi, uno scenario determinante – soprattutto per quel che riguardò la tematizzazione successiva dei concetti di “morte” e di “finitudine”²⁷⁸. D'altro canto, quando Lapouge chiese a Kojève perché avesse lasciato la Russia proprio nel 1920, il moscovita gli rispose: «Ero comunista, non avevo ragioni per fuggire dalla Russia. Ma sapevo che il comunismo al potere avrebbe significato trent'anni terribili»²⁷⁹. E non a caso, sarebbe stata precisamente la questione del terrore rivoluzionario a caratterizzare fortemente la lettura hegel-cojèveiana del VI capitolo della *Phänomenologie*. In tal senso la rivoluzione d'ottobre, pur avendo rappresentato una tappa significativa della Storia, era giunta ai medesimi risultati strutturali dei moti rivoluzionari francesi: dapprima la fase del Terrore, poi l'instaurazione reiterata dello Stato. Alla figura emblematica di Napoleone finì così per sostituirsi quella di Stalin²⁸⁰. Ripetiamolo: da un punto di vista *politico*, sarebbe stato solo il discorso

²⁷⁷ *Ivi*, p. 239. In breve, solo nel '68 Kojève avrebbe esplicitato quanto posto in nuce sin dai seminari parigini in maniera apparentemente contraddittoria: la possibilità di leggere la filosofia hegeliana come programma “rivoluzionario” che, attraverso Marx, avrà continuato a comprendere e a realizzare l'uguaglianza finale di tutti e di ciascuno nello Stato universale e omogeneo, la cui Verità continuerà a realizzarsi *sotto le più disparate forme empiriche e a qualsiasi prezzo*. Tornerò più avanti su questi punti. Intanto, si veda quanto ben intuito da Roth: «Con la realizzazione dell'eguaglianza si perviene alla soddisfazione, sino a quel momento differita, dello schiavo – tenendo presente che la soddisfazione è per Kojève una forma di morte. Se gli individui sono soddisfatti nello Stato finale, essi non negheranno più, dal momento che non serberanno più alcun desiderio che possa spingerli all'azione. E se la dialettica signore/servo si è esaurita anche la storia lo è, dal momento che tale dialettica rappresenta lo schema di ogni possibile mutamento storico. Ma ciò non significa che nel mondo non accadrà più nulla. Al contrario, lì dove ogni individuo cessa di agire umanamente – rischiando la propria vita o lavorando per conquistare il riconoscimento – allora ciò vuol dire che non c'è più alcuna ragione per creare qualcosa di nuovo e di realmente significativo [...]. Non si sta affermando che tutti sono ormai felici o completamente liberi in ogni parte del mondo. Piuttosto, si tratta di riconoscere il fatto che l'idea di un'eguaglianza universale in uno stato omogeneo, è stata introdotta durante la Rivoluzione francese e che tutti i conflitti ad essa successivi hanno avuto il medesimo obiettivo. Il principio del riconoscimento universale, insomma, non può più esser rigettato, se si vuol rimanere coerenti; ciò che resta da fare, quindi, è “solo” applicare tale idea – un problema tecnico e non più storico». M.S. Roth, *op.cit.*, p. 117.

²⁷⁸ È quanto si evince dalle pagine del diario filosofico redatte dal giovane studioso: cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 90-1.

²⁷⁹ Cfr. «Intervista a Alexandre Kojève di Gilles Lapouge», cit., p. 236. Riguardo alle motivazioni che spinsero l'autore ad allontanarsi dalla madrepatria cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 58-60. Ancora a Mosca invece, per far fronte alle incumbenti necessità economiche del momento, Alexandre mise su un traffico illegale di saponi, fino a quando non venne scoperto, arrestato e condotto in galera rimanendovi, tuttavia, per una notte soltanto. Eppure, fu proprio durante questo brevissimo periodo di prigionia che venne sedotto e convinto dalle idee rivoluzionarie. In merito cfr. le testimonianze radiofoniche di Denyse Harari e di Nina Kousnetzoff, in Daive, *Une vie, une oeuvre, Alexandre Kojève, la fine de l'histoire*, cit. Sull'adesione comunista di Kojève cfr. D. Auffret, *op. cit.*, pp. 56-71.

²⁸⁰ Si consideri che tra il 1940 e il 1941 Kojève redasse uno scritto in russo dal titolo *Sofia: Filosofia e fenomenologia*, in cui si chiariva che Marx, in virtù della lezione hegeliana, aveva compreso che «il sapere definitivo e perfetto dell'uomo attraverso l'uomo non può essere raggiunto che nello stadio finale del processo di sviluppo storico dell'uomo nella società comunista». Una copia del testo sarebbe dovuta arrivare, per posta, direttamente a Stalin, il «Padre dei Popoli» – mentre l'autore si accingeva ad allontanarsi da Parigi a seguito dell'invasione nazista. Cfr. M. Filoni, *Kojève mon ami*, cit., pp. 9-10; Id., *La lunga*

marxiano a poter continuare a realizzare il regno della libertà, contemplando forme *transitorie* di organizzazione politica della società fintantoché il fine ultimo non fosse stato pienamente riaffermato²⁸¹. Del resto, siffatto obiettivo *ideale* – già rivelato e secolarizzato dallo Hegel di Kojève – si sarà pur sempre realizzato nelle più disparate forme possibili. Kojève sembrò confermarlo proprio in quella nota aggiunta alla seconda edizione delle *LFS*: «Si può dire, da un certo punto di vista, che gli Stati Uniti hanno già raggiunto lo stadio finale del “comunismo” marxista, visto che, praticamente, tutti i membri di una “società senza classi” possono appropriarsi fin d’ora di tutto ciò che desiderano, senza per questo lavorare più di quanto gli piace»²⁸².

Quel che ora conta mettere in luce, ancora una volta, è la qualità del gesto ermeneutico in gioco: Kojève intese dar vita a un’interpretazione “esistenzialista” e “pseudo-marxista” di Hegel attraverso la mediazione di precisi elementi platonici, scorti a loro volta come presunti fattori strutturali della stessa speculazione hegeliana. Per il filosofo di Stoccarda, in ultima analisi, si sarebbe trattato di riportare finalmente sulla terra le idee universali di verità e di giustizia.

Ed è così che si spiegherebbero pure le ragioni di fondo che indussero Kojève a distaccarsi progressivamente dalla filosofia heideggeriana. Durante i seminari del 1933-34, una volta tornato a insistere sull’errore ontologico-monistico di Hegel, il russo concluse: «Heidegger ha ripreso i temi hegeliani della Morte, ma trascura i temi complementari della lotta e del lavoro; perciò la sua filosofia non riesce a render conto della Storia». Poi un’inevitabile considerazione sulla questione imprescindibile dei conflitti oggettivi e umani, capaci di creare nuovi mondi storici: «Marx conserva i temi della Lotta e

ombra di Hegel. Eric Weil e Alexandre Kojève, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, a cura di Andrea Vestrucci, Mimesis, Milano 2006, pp. 183-85; Id., *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 227-30.

²⁸¹ Tale visione sembra essere confermata dalla nozione di *impero* che il russo rielaborò una volta entrato a far parte dell’amministrazione francese nel 1945, grazie all’intercessione di un altro ex uditore dei seminari: Robert Marjolin, già amico di Eric Weil e di Raymond Aron. Cfr. M. Filoni, *Kojève mon ami*, cit., pp. 40-1; A. Kojève, *L’empire latin. Esquisse d’une doctrine de la politique française (27 août 1945)*, trad. it. di Antonio Gnoli, *L’impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (27 agosto 1945)*, in *Il Silenzio della tirannide*, cit., pp. 163-210. Sul tema cfr. G. Barberis, *op. cit.*, pp. 134-44.

²⁸² *LFS*, p. 542 nota 1. Cfr. anche A. Kojève, *Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète*, in «Commentaire», testo tratto da una conferenza che si tenne a Düsseldorf il 16 gennaio 1957, trad. it. di Antonio Gnoli, *Capitalismo e socialismo. Marx è Dio, Ford il suo profeta*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 157-62. A riprova dell’effettiva “fine della storia”, qui Kojève intese dimostrare come la teoria (hegelo)marxista fosse stata confermata e realizzata *inconsapevolmente* dal capitalismo stesso: «Marx si è sbagliato in primo luogo perché ai suoi tempi il capitalismo era effettivamente quale egli lo descriveva e, in secondo luogo, perché questo capitalismo ha eliminato da solo i suoi difetti socio-economici o, se si vuole, le sue *contraddizioni interne*. E l’ha fatto proprio mettendosi sulla via indicata da Marx, benché non in modo *rivoluzionario* o *dittatoriale*, ma *pacifico* e *democratico* [...]. Insomma, i capitalisti hanno finito col vedere essi stessi proprio ciò che Marx aveva visto e detto, ossia che alla lunga il capitalismo non può svilupparsi, e neppure mantenersi, se il plusvalore ottenuto grazie al progresso della tecnica industriale non viene *suddiviso* tra la minoranza capitalista e la maggioranza lavoratrice. In altre parole, i capitalisti che vennero dopo Marx capirono da sé (a quanto pare in modo indipendente, sebbene con un certo ritardo su Marx e sui fatti) che il capitalismo moderno, altamente industrializzato, ha portato (per ragioni tecniche) a una produzione di *massa* che rende non solo possibile, ma anche assolutamente necessario un incremento permanente del reddito e quindi del potere d’acquisto, e persino un innalzamento progressivo del livello di vita delle *masse* popolari. E avendolo compreso, i capitalisti propriamente detti hanno agito di conseguenza [...]. In breve, i capitalisti hanno fatto esattamente quello che, secondo Marx, dovevano fare per rendere la *rivoluzione sociale* impossibile, perché inutile, ossia senza oggetto. Tale trasformazione marxista del capitalismo primitivo si è prodotta più o meno *anonimamente* (corsivo mio, *n.d.r.*). Ma come sempre succede in questi casi, anche qui c’è stato un grande ideologo. Questo ideologo, è noto, si chiama Henry Ford. E quindi possiamo dire che Henry Ford sia stato il solo grande marxista autentico o *ortodosso* del XX secolo» (*ivi* pp. 160-62). Si vedano in merito le considerazioni di P. Riley, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, in «Political Theory», 9, I, 1981, pp. 5-48.

del Lavoro, e la sua filosofia è perciò essenzialmente “storicista”, ma trascura il tema della morte (pur ammettendo che l’uomo è mortale); ecco perché non vede (e certi “marxisti” ancora meno) che la Rivoluzione è non solo di fatto, ma anche essenzialmente e necessariamente, cruenta (tema hegeliano del Terrore)»²⁸³. Il tutto sembrava viaggiare in parallelo agli sviluppi di un altro tema fondamentale: quello sull’ateismo.

La caratterizzazione “marxiana” della lettura di Hegel svolta da Kojève, infatti, non avrebbe mai potuto accogliere alcuna prospettiva speculativa che, in un modo o in un altro, avesse voluto rilegittimare la trascendenza dell’Essere. Il primo passo verso una filosofia radicalmente anti-teistica sarebbe stato compiuto, quindi, proprio da Hegel. E dopo di lui – ancora nel 1934-35 – Heidegger fu considerato il «primo ad aver avviato una compiuta filosofia atea» sebbene non spinta «al di là dell’antropologia fenomenologica sviluppata nel primo volume di *Sein und Zeit* (il solo apparso)»²⁸⁴. Pur ammettendo, così, che «l’ateismo o il finitismo ontologico» vi erano «implicitamente [*implicitement*] affermati in maniera perfettamente conseguente» l’esegeta riconobbe che ciò «non ha impedito a certi lettori, del resto competenti, di parlare di una teologia di Heidegger e di trovare nella sua antropologia una nozione di sopravvivenza»²⁸⁵. I dubbi a riguardo, insomma, non cessavano di attanagliare la mente del filosofo. Tantoché nel 1936 – si veda ancora la recensione al libro di Delp su Heidegger – Kojève finì per condividere la critica che Koyré avrebbe poi articolato contro il concetto di *Da-sein*²⁸⁶. Quest’ultimo, come dapprima ricordato, avrebbe giustificato un’inspiegabile solitudine dell’esistenza:

In fondo, il *Dasein* potrebbe costituirsi restando nell’isolamento, senza entrare in contatto con l’altro-uomo: poiché se si comprende come e perché l’angoscia heideggeriana della morte individualizzi il *Dasein* non si vede come e perché essa potrebbe e dovrebbe socializzarlo o storicizzarlo realmente. Ora, vi è qui senza alcun dubbio una insufficienza, anche nella descrizione fenomenologica [...]. E questa insufficienza della descrizione fenomenologica può avere delle conseguenze gravi nell’ontologia dell’essere-umano, che questa descrizione deve rendere possibile e accessibile. Hegel ha ben visto il pericolo²⁸⁷.

Per Kojève, in sostanza, tale differenza di fondo tra il pensiero hegeliano e quello heideggeriano si sarebbe iniziata a delineare proprio in virtù del problema dell’ateismo. Del resto, Kojève non era nuovo

²⁸³ Cfr. *LFS*, p. 717, nota 1.

²⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 654, nota 1.

²⁸⁵ Cfr. *Ibid.*

²⁸⁶ Sull’Heidegger mistico di Koyré cfr. A. Rizzacasa, *Koyré interprete di Heidegger*, in *Alexandre Koyré- L’avventura intellettuale*, cit., pp. 417-22. Si tenga anche presente che il russo «compie le sue ricerche filosofiche in una fase precedente rispetto alle sue ricerche sul pensiero scientifico, e, da un punto di vista teoretico, privilegia in filosofia l’approccio fenomenologico. Ne consegue una svalutazione complessiva dell’esistenzialismo che è per lui indice della crisi del filosofare, quindi dell’emergenza epocale della negatività. In tale svalutazione complessiva viene inserito il pensiero di Heidegger, la cui valutazione risente per il nostro autore del suo indulgere al pensiero esistenziale distaccandosi dall’orizzonte fenomenologico di partenza [...]. Del resto non va neppure dimenticato che la ricerca di Koyré su Heidegger è stata pubblicata per la prima volta nella “Critique”, 1946, n. 1, e quindi ripubblicata senza ritocchi fondamentali nel 1961 [...], la cui seconda edizione è del 1971». *Ivi*, p. 417.

²⁸⁷ A. Kojève, rec. a A. Delp, *op. cit.*, p. 118-19. Come già rintracciato la medesima critica, seppur da un altro punto di vista, sarebbe stata mossa da Weil nel ’47: cfr. *supra* par. 1.4 *Hegel dopo Kojève e dopo il conflitto: Weil critico delle astrazioni esistenzialiste*.

a simili disquisizioni. Solo due anni prima dell'inizio dei seminari, infatti, egli redasse un manoscritto in russo dal titolo *АТЕИЗМ*, la cui traduzione francese sarebbe apparsa solo molto più tardi²⁸⁸. Il problema di fondo che emergeva da quelle pagine riguardava il perché stesso della domanda su Dio, quindi su un Essere capace di sussistere al di fuori del mondo sensibile. Da qui, la ripresa della nozione di Nulla – estrapolata direttamente dalle costanti ricerche sulla filosofia buddista²⁸⁹. Tra i concetti portanti abbozzati in quel lavoro, poi, si ritrovano sicuramente quelli di *eterogeneità* o di *omogeneità* del rapporto tra uomo e mondo, tra individuo e *altro* da sé, tra finitezza e infinità, tematizzando così forme possibili di interazione tra soggetto e oggetto e di modalità d'esistenza. E poi ancora, vi si leggono riflessioni sul rapporto tra la vita e la morte, come sulla nozione di angoscia e sull'estraneità dell'uomo nei confronti di un dio essenzialmente trascendente, da cui i caratteri tipici dell'atteggiamento religioso. Il tutto, per tentare di tracciare una netta linea di demarcazione tra l'attitudine teorico/concreta propria del teista e, di contro, dell'ateo – figure pur sempre inscritte all'interno del procedere storico-universale²⁹⁰. Ma ciò che qui risulta di maggior rilevanza, sono altri due aspetti centrali: il riconoscimento dell'importanza della negazione *determinata* e la conseguente prima riflessione critica sul pensiero heideggeriano²⁹¹. Così scriveva Kojève: Per Hegel «non possiamo concepire l'essere al di fuori di un insieme determinato di attributi in genere» ché «il tentativo di concepire l'essere in forma pura conduce al non-essere, vale a dire che l'essere si muta in divenire tramite la logica, la *Naturphilosophie* e la filosofia dello spirito»²⁹²; al contrario: «Forse Heidegger» – che si interrogò sulla medesima questione della determinabilità dell'Essere – «conserva i cascami dell'abitudine di ritenere il nulla un qualcosa o il Nulla (impostazione religiosa, da cui la “nobiltà” della “datità”）」²⁹³.

²⁸⁸ Cfr. A. Kojève, *L'athéisme*, Gallimard, Paris 1998, trad. it. dall'originale russo di Claudia Zonghetti, *L'ateismo*, a cura di Elettra Stimilli e Marco Filoni, Quodlibet, Macerata 2008.

²⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 21: qui Kojève chiarì subito perché si potesse considerare il buddismo una «religione ateistica», citando, peraltro, la posizione in merito di E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1925). Per quel che riguarda le riflessioni giovanili sulle religioni orientali, cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 79-83.

²⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 40-78, in cui si intrecciano vorticosamente tutte queste tematiche, che sarebbero riapparse – in modo più organico e palese – attraverso la lettura di Hegel. Sulla differenza fra teismo e ateismo cfr. in particolare *ivi*, pp. 137-39. Sono altresì evidenti i richiami sia alla filosofia di Husserl sia a quella di Heidegger – come chiare sono le annotazioni in cui l'autore scrive di volersi confrontare direttamente con Koyré, a proposito di diversi aspetti problematici rintracciati (cfr. specialmente *ivi*, p. 140, nota 191). Per un'analisi esaustiva del testo in oggetto cfr. sicuramente D. Pirotte, *op. cit.*, pp. 31-53, in cui si sviluppa il cap. I intitolato *L'Essai sur l'athéisme: une anthropologie philosophique en formation*.

²⁹¹ Tuttavia, è innegabile come anche alla luce della filosofia heideggeriana Kojève riesca a concepire la storia universale come processo di «*finitizzazione di dio*, non dell'*infinitizzazione dell'uomo*». Il procedere storico sarebbe approdato precisamente alla «realizzazione di un assoluto *finito* cui si può attribuire un fine definitivo». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 47.

²⁹² *Ivi*, p. 24, nota 6. Non bisogna dimenticare che l'autore aveva già elaborato da tempo la nozione di *in-esistente*, che gli permise di accedere al concetto hegeliano di *negatività*, quindi di nulla *determinato* – questione su cui sarebbe ritornato nelle pagine de *L'ateismo*. Sulla filosofia dell'*in-esistente* cfr. almeno M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 70-8, 90-101.

²⁹³ Cfr. A. Kojève, *L'ateismo*, cit., p. 93, nota 123. Si tenga presente che due anni prima della redazione de *L'ateismo*, in Germania era iniziato a circolare il testo della Prolusione pubblica tenuta da Heidegger il 29 luglio del 1929 presso l'Università di Friburgo, pubblicata poi con il titolo *Was ist Metaphysik?* È alquanto probabile che quella Prolusione avesse ispirato gli abbozzi di Kojève sul problema dell'ateismo. Cfr. a riguardo E. Stimilli, *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, in A. Kojève, *L'ateismo*, cit., pp. 159-61; si veda quindi M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), trad. it. di Franco Volpi, *Che cos'è metafisica? (1929)*, in *Martin Heidegger. Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001, pp. 37-67. Il volume

Ebbene, si possono capire ancor meglio le successive considerazioni di Kojève tanto sull'impostazione teorica heideggeriana quanto sull'ateismo, il cui trionfo universale sulla coscienza di ogni singolo individuo – ormai liberato dal peso dell'ideologia religiosa – avrebbe coinciso precisamente con la *fin de l'histoire* e con l'avvento dello Stato universale e omogeneo. È in quest'ultimo momento del procedere storico che l'uomo non avrà più avuto bisogno di ricercare alcun dio trascendente poiché, di fatto, avrà realizzato il regno dei cieli sulla terra. Pervenendo alla piena presenza di sé, si sarà sostituito al suo dio immaginario, si sarà riappropriato della sua vera realtà, divenuta per lui ragionevole; in una parola, egli non sarà stato più intrinsecamente teista e cristiano, approdando finalmente alla soddisfazione totale, potendosi così convertire a un vero e proprio *antropoteismo*:

[...] nelle filosofie tedesche post-rivoluzionarie, l'Uomo è già messo al posto di Dio. Ma questa nuova concezione atea dell'Uomo è ancora collocata all'interno di schemi cristiani teistici [...]. Il Destino, lo *Schicksal* di quest'ateismo inconsapevole, è l'ateismo radicale e consapevole di Hegel. O più esattamente, il suo *antropoteismo* [*anthropo-théisme*], la sua deificazione [*déification*] dell'Uomo, che, alla fine dopo la Rivoluzione francese, grazie a Napoleone, può a buon diritto dire di *se stesso* tutto quanto egli attribuiva, a torto, ai diversi Dèi inesistenti, o esistenti unicamente nel *pensiero* semi-cosciente degli uomini che creano la Storia con la loro *azione*²⁹⁴.

In breve, per lo Hegel di Kojève quella situazione *paradosale* in cui si erano ritrovati a vivere gli uomini del mondo moderno si era già dissolta una volta per tutte. La relazione eterogenea tra individuo e mondo – come tra individuo e individuo – si era trasmutata nel suo esatto opposto, dando luogo così all'ultima realtà storica possibile: è qui che lo stato si fa eminentemente *universale* ed essenzialmente *omogeneo*. Un risultato del tutto coerente con quella progressiva rivisitazione critica della filosofia heideggeriana. Come notò Weil ricostruendo i filoni dell'hegelismo francese a lui contemporanei, se da un lato Heidegger non fece altro che secolarizzare la forma del paradosso kierkegaardiano²⁹⁵, dall'altro Kojève finì per affermare che quella tragica dilacerazione esistenziale della coscienza umana era stata già riconciliata dallo stesso movimento della Storia, la cui natura sostanzialmente *escatologica* era stata disvelata dal suo Hegel²⁹⁶. Non sorprende, quindi, l'ulteriore formulazione kojèveiana: «In via generale, l'antropologia hegeliana è una teologia cristiana laicizzata [*une théologie chrétienne laïcisée*]. E Hegel se ne rende conto perfettamente [...]. Hegel non fa che prendere veramente coscienza del sapere cosiddetto

contiene anche il *Poscritto* al testo del 1943 (*ivi*, pp. 69-86) e la relativa *Introduzione* del 1949 (*ivi*, pp. 87-117). Si veda anche l'*Appendice* in *ivi*, pp. 121-29.

²⁹⁴ LFS, pp. 259-60.

²⁹⁵ Cfr. *supra* p. 36.

²⁹⁶ «Se la realizzazione della tappa finale della storia è l'obiettivo specifico dell'azione (per Hegel lo Stato; per Marx il Regno della Libertà), allora quest'ultimo momento dell'evoluzione storica è evidentemente più importante di tutti gli altri. Qui l'escatologia è in un certo senso programmatica, lì dove il suo ultimo capitolo rende sensati tutti quelli ad esso precedenti [...]. Nella sublimazione hegeliana attraverso la riconciliazione divina, che avviene all'interno di una redenzione politica, è implicato il fatto che le azioni umane sono determinate esclusivamente dalla loro "posizione storica", o meglio, esse possono essere giudicate a dispetto di qualsiasi criterio indipendente dal mutamento temporale». M.S. Roth, *op.cit.*, p. 27.

teo-logico, spiegando che il suo oggetto reale non è Dio, bensì l'Uomo storico o, come ama dire, "lo Spirito del popolo" (*Volkgeist*)²⁹⁷. La scissione fra Io e Mondo, fra Pensiero e Realtà, tra Infinito e Finito era stata effettivamente superata nella e dalla dimensione storica e umana, ormai capace di metter fine all'inquietudine esistenziale di cui si era fatta pur sempre testimonianza emblematica. Quel regno della libertà di marxiana memoria era stato già rivelato da Hegel e dallo Stato *post*-rivoluzionario: si trattava, piuttosto, di assicurarne *in eterno* la vera effettualità.

1.9.2 Hegel tra Solov'ëv e Marx

L'antropologia hegeliana, pertanto, non poteva non svelarsi come una vera e propria teologia laicizzata. Ma come si era potuti giungere a una simile conclusione? Se da una parte si mostra in modo sempre più limpido come Kojève abbia voluto utilizzare determinati assunti "esistenzialisti" e pseudo-marxiani (ancor più feuerbachiani) per interpretare il pensiero di Hegel, dall'altra agì in modo schiacciante un'ulteriore influenza teorica fondamentale, cui già si è accennato: quella esercitata dalla dottrina teologica di Solov'ëv, segnata inequivocabilmente da un preciso platonismo a sfondo cristiano. Ne *La metafisica religiosa di Vladimir Solov'ëv* del 1934, non a caso, si trovano approfondite riflessioni sul rapporto *dialettico-immanente* tra l'in-sé e il per-sé, tra Dio e mondo, sul problema della deduzione aprioristica dei dogmi cristiani, sulla questione cristologica dell'Uomo-Dio in quanto *mediatore* tra l'Essere assoluto e la realtà umana e finita, sulla necessità di realizzare l'ideale della *teo-sophia*²⁹⁸. Non stupisce qui neppure l'analisi della solov'ëviana dottrina delle idee, a voler evidenziare da parte di Kojève l'impianto neoplatonico riproposto da Solov'ëv, soprattutto in relazione alla dottrina della Trinità²⁹⁹. Di fondamentale importanza, quindi, il nesso con il romanticismo tedesco e con il pensiero hegeliano: «Solov'ëv non utilizza soltanto gli scritti di Schelling, la cui dottrina della Trinità differisce sensibilmente, ma eccezionalmente riprende anche le *Conferenze sulla Filosofia della Religione* di Hegel»³⁰⁰. La nozione di antropoteismo, dunque, si andava già delineando all'interno di quel medesimo orizzonte di discorso:

la dottrina della Teandria e della *Sophia* di Solov'ëv non si riducono completamente alle corrispondenti teorie di Schelling, di Böhme e dei loro emuli. Ciò che le distingue, soprattutto, è l'importanza che Solov'ëv attribuisce all'Uomo. L'idea che l'Uomo è coeterno a Dio e assolutamente libero di fronte a lui; che è il contenuto stesso dell'Assoluto e rappresenta così la totalità dell'essere; che è uomo indipendentemente e, per

²⁹⁷ LFS, p. 713.

²⁹⁸ Cfr. A. Kojève, *La metafisica religiosa di Vladimir Solov'ëv*, cit., pp. 21-58, in particolare la sezione «A. La dottrina di Dio» (*ivi*, pp. 28-58).

²⁹⁹ *Ivi*, pp. 32-6, raccolte sotto al titolo: «I. L'Assoluto e il Cosmo ideale» (cfr. *ivi*, p. 28). Si tenga presente che Kojève, durante i seminari del 1937-38 dedicati al VII capitolo della *Fenomenologia*, tracciò una sorta di genealogia dei dogmi della chiesa cristiana, individuando la loro origine primaria nel neoplatonismo e nella lezione paolina (cfr. LFS, pp. 320-30).

³⁰⁰ *Ivi*, p. 39.

così dire, “prima” dell’apparizione del mondo; che è eternamente e tuttavia liberamente unito a Dio, e che Dio è Dio soltanto in questa unione e per suo tramite; che l’Uomo è, in poche parole, quasi uguale a Dio, e tuttavia è lo *stesso* essere che si rivolta contro Dio apparendo nella sua caduta come l’universo finito e, in questo universo, come l’umanità storica; che è lui e lui solo che, dandosi liberamente a Dio, può salvare questo universo; che è, infine, l’essere che è ciascuno di noi, l’essere al quale ciascuno di noi partecipa realmente ed essenzialmente – questa idea propria di Solov’ëv, non si trova con tale forza e con la stessa ampiezza né in Böhme, né in Schelling³⁰¹.

In sintesi, per ritrovare l’Uomo perfettamente deificato, pienamente consapevole, soddisfatto di sé e del proprio mondo, si sarebbe dovuto guardare altresì «a Hegel e a Comte». Nel secondo infatti «l’uomo è uguale a Dio: sostituisce Dio»; ma «se si volesse dare un’interpretazione “teologica” all’antropologia di Hegel si arriverebbe allo stesso risultato. In Comte come in Hegel, l’uomo può essere assoluto solo prendendo il posto di Dio: per loro l’uomo è assoluto, ma è assoluto solo perché non c’è altro Assoluto che l’uomo stesso»³⁰². Solov’ëv, al contrario, rimase un uomo di fede, un teista a tutti gli effetti. Tuttavia, precisava Kojève, egli al pari di Hegel avrebbe attribuito più importanza alla Storia del genere umano che non a Dio come tale:

Quindi è la storia dell’uomo, e non la storia di Dio, che si realizza nel divenire del mondo. Così, l’uomo caduto non è – come in Schelling – un “mezzo per la rivelazione” dell’Assoluto, bensì un essere indipendente e autonomo, che ha perduto la sua perfezione realizzando la sua libertà, e che ritorna perfetto per una sequenza di atti liberi. L’uomo caduto ritrova in tal modo la perfezione che possedeva già prima della caduta, perfezione che d’altronde non ha mai cessato di possedere nella sua essenza che resta sempre identica a sé stessa³⁰³.

Ne risultò che il movimento dialettico mostrato da Solov’ëv – lo Hegel russo – non avrebbe rappresentato altro che un percorso di rammemorazione e di progressiva presa di coscienza, all’interno del *vissuto* individuale e personale di ogni uomo, di ciò che fu il contenuto divino originario³⁰⁴. Attraverso una serie di atti liberi e spontanei in grado di dar vita alla «libera evoluzione dell’universo», si sarebbe ritornati «necessariamente al punto da cui essa era partita: all’essere unitotale della *Sophia* perfetta. Il mondo che si sviluppa nel tempo è dunque un cerchio chiuso in sé. Un cerchio che, del resto, è soltanto un punto senza estensione all’interno dell’Assoluto eterno»³⁰⁵. Ecco, pertanto, dove

³⁰¹ *Ivi*, pp. 56-7.

³⁰² *Ivi*, p. 57. Riprendendo la critica della dottrina paolina e focalizzandosi sull’influenza di Solov’ëv, Geroulanos ha concluso che Kojève «pur attaccando San Paolo, [...] conserva un modello Cristo-mimetico per far sì che l’esperienza vissuta di ognuno possa essere riconosciuta come quella di Dio, che la propria finitezza venga compresa come assoluta. Queste sono le basi su cui può sorgere l’ateismo dell’Uomo moderno. Kojève considera l’Uomo-Dio che conclude la storia come un riflesso paradossale di questa promessa». S. Geroulanos, *op. cit.*, p. 157. Tornerò in seguito su quest’ultimo aspetto.

³⁰³ *Ivi*, pp. 86-7, sezione «B. La dottrina del Mondo».

³⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 76.

³⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 84. Di carattere libero e spontaneo degli atti di cui qui è questione si parla anche in *ivi*, p. 72.

conduce il sistema teologico in oggetto: ad una Teosofia cui corrisponderà, da un punto di vista politico, una vera e propria libera Teocrazia, guidata dalla chiesa ortodossa – intesa nella sua *particolarità* storica concreta e pur sempre in via di universalizzazione³⁰⁶. Quest’ultima, infatti, era «ben lontana dalla sua perfezione, ed è all’avvenire che compete di trasformare questa Chiesa nazionale in Chiesa Universale perfetta riunendovi tutta l’umanità»³⁰⁷.

Alla luce di tutto ciò, si possono afferrare le ragioni ultime per le quali Kojève volle far coincidere il *Geist* hegeliano con la sola dimensione finita e temporale della realtà umana, escatologicamente proiettata verso l’ideale della riconciliazione finale fra tempo ed eternità – aspetto di fronte al quale il filtro recettivo heideggeriano finì per mostrare le sue insufficienze³⁰⁸. Si svela così uno dei pilastri teorici principali su cui poggiava l’esegesi kojèveiana: una vera e propria teologia della liberazione in grado di realizzare, nella Storia, la divino-umanità³⁰⁹.

1.10 Spirito, tempo storico e statualità: «Hegel e lo stato» oltre la *Fenomenologia dello spirito* di Kojève

Le tesi di *Hegel e lo Stato* finirono per presentarsi come una radicale rivisitazione critica degli esiti della filosofia della storia hegel-kojèveiana, quindi dello “stato universale e omogeneo”. Se, da un lato, Weil individuò le premesse di fondo della visione teologica ed escatologica dello Hegel di Kojève così da poterle rigettare, dall’altro egli non volle neppure rifiutare *in toto* gli assunti kojèveiani che, in un modo o in un altro, avevano riconosciuto in Hegel la centralità della realtà storica. Come vedremo, infatti, se per Weil era vero che la *Fenomenologia dello spirito* aveva effettivamente prospettato la *fin de l’histoire*, allora si trattava di riscoprire il pensiero hegeliano a partire da opere differenti – come già detto, da quelle della maturità o del sistema *compiuto*. D’altra parte, lo abbiamo già premesso: per lo Hegel di Weil si trattava

³⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 84.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 82.

³⁰⁸ Lo ha ammesso, implicitamente, anche Pirotte: «Vedremo, tuttavia, che la tesi kojèveiana corrisponde in ogni punto a quella sostenuta [...] da Heidegger in *Sein und Zeit* e che essa non svela soltanto la sua infedeltà (presupposta) al pensiero di Hegel: essa indica, paradossalmente, un’infedeltà nei confronti dello stesso Heidegger, il quale non potrebbe riconoscersi nella riduzione dell’Essere al Tempo, né a quella del Tempo al *Dasein*». D. Pirotte, *op.cit.*, p. 61.

³⁰⁹ Sempre durante i corsi dedicati al capitolo VII della *Fenomenologia*, Kojève non poté essere più chiaro: «Nel momento in cui l’ideale è *realizzato*, il *dualismo sparisce* (il corsivo è mio, *n.d.r.*) e con esso la Religione e il Teismo. Ora, l’ideale si realizza nella e mediante l’Azione negatrice e rivoluzionaria [...]. La Rivoluzione *realizza* dunque la Religione nel mondo, ma lo fa “sopprimendola” in quanto Religione [...]. È dunque un Uomo ateo a scatenare l’azione rivoluzionaria. Quest’azione realizza, però, l’ideale *cristiano*. La realizzazione trasforma l’ideale in *Wahrheit*, in verità, cioè in rivelazione di una *realtà*, cioè Scienza assoluta». Qui si tratta, insomma, dello «Spirito divino *realizzato* nel Mondo», dacché «lo scopo dell’evoluzione religiosa è la *realizzazione* integrale della Religione (s’intende: cristiana) [...]. Infatti, in questo stesso momento, l’Uomo sarà, e si comprenderà, come il *Geist* oggettivo e reale: dirà di se *stesso* quanto precedentemente diceva del suo Dio». Cfr. *LFS*, pp. 265-66. Come si è più volte sottolineato, Kojève si fa qui fautore di un’escatologia “marxista” che trova delle affinità evidenti con il pensiero di Ernst Bloch – si veda, prima ancora che il celebre *Das Prinzip Hoffnung* del ’59, l’opera *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (München 1921). Sul rapporto tra la filosofia di Kojève e quella di Bloch cfr. in particolare G. Barberis, *op. cit.*, p. 144 nota 54. Si veda, inoltre, L. Bescond, *Ernst Bloch et Eric Weil: a propos de Marx et du marxisme*, in *Cahiers Eric Weil. L’avenir de la philosophie. Violence et langage*, cit., pp. 123-41. Sulla matrice solov’eviana dell’escatologia di Kojève cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 143-44. Per quel che riguarda i comuni presupposti escatologici della teologia rivoluzionaria (Bloch e Benjamin) e di quella controrivoluzionaria (Schmitt) cfr. *supra* cap. I par. 1.5 *Quale Kojève?*

innanzitutto di tornare a far valere un autentico monismo ontologico, così da ristabilire la vera oggettività della dialettica hegeliana. In *À propos du matérialisme dialectique* Weil scrisse: «La dialettica, per Hegel, non è dunque né scienza né logica [...], ma movimento dello spirito nella natura e nella storia, che va dalla posizione alla negazione, per arrivare al momento [*position*] dello spirito assoluto, che si sa essere tutto». A partire da qui, l'autore aggiunse:

La verità, essendo la totalità del movimento, è assoluta ed esiste per l'uomo. Accadde poi che un non professore, Marx, se ne dichiarò d'accordo, talmente d'accordo che a suo avviso la filosofia di Hegel era l'ultima filosofia. Tuttavia, aggiunse che essa non era altro che filosofia e che bisognava realizzare il suo contenuto: il soggetto della storia non è lo spirito, ma l'uomo nelle sue condizioni d'esistenza materiali, che doveva continuare a negare nella realtà finché egli non fosse stato più una cosa, ma attività *realmente* (non soltanto in principio o in coscienza) libera. Fintantoché l'uomo trova la sua soddisfazione nella comprensione, la dialettica «marcia sulla testa». L'azione nelle e sulle condizioni materiali, libera l'uomo. È ciò che si chiama *materialismo storico* [...]. L'opposizione non riguarda la dialettica della natura, ma la dialettica della storia [...]. La dialettica della natura di Engels è tratta da Hegel e non è cambiata quanto all'essenziale. Hegel ha elaborato correttamente le forme del movimento dialettico e la relativa dialettica è diventata *materialista* soltanto a seguito dell'interpretazione del soggetto del movimento stesso³¹⁰.

Si fa ancor più chiaro come Kojève avesse voluto ispirarsi alla medesima operazione marxiana, ma a discapito tanto dei testi di Hegel quanto di quelli di Marx: la formulazione jenesa che parve sancire «*Geist ist Zeit*» finì così per ricondurre l'hegelismo a un marxismo decisamente eterodosso, una lettura che, anche sotto questo punto di vista, dovette pur sempre rinunciare alle suggestioni heideggeriane originarie – le quali non sarebbero riuscite a render conto della Storia. Quel che è certo, è che determinati assunti attinti da un certo esistenzialismo finirono pur sempre per stravolgere tanto il pensiero di Hegel quanto quello di Marx. Basti ricordare quel “dualismo ontologico” in virtù del quale il movimento dialettico dello spirito poté esser definitivamente ricondotto all'ambito esclusivo della realtà umana, la sola ad esser effettivamente caratterizzata dall'azione della lotta e del lavoro³¹¹. Cionondimeno, capiamo che se agire nel tempo è negare e se negare è creare nuovi mondi storici, allora l'Uomo ha preso davvero il posto di Dio. Il sistema hegeliano non avrebbe fatto altro che laicizzare una teologia dai caratteri platonico-cristiani, la quale non avrebbe più dovuto né fondarsi su alcun principio di natura trascendente né rifugiarsi in paradossi esistenziali di sorta: Hegel era realmente approdato all'ultimo discorso filosofico possibile, svolto dall'uomo sull'uomo e in vista dell'uomo.

³¹⁰ E. Weil, *À propos du matérialisme dialectique*. *Etiemble, Dialectique matérialiste et dialectique taoïste*, cit., p. 87-8. È evidente il riferimento al *Poscritto* alla II edizione del *Capitale*, lì dove Weil richiama quella forma di dialettica che «marcia sulla testa», tipica – per Marx – dell'idealismo hegeliano: cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, cit., p. 49.

³¹¹ Sul problema della delimitazione della dialettica alla sola negatività del lavoro e dell'azione cfr. R. Dati, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 91-126; su come tale operazione ermeneutica abbia finito per mettere da parte il vero significato e la vera funzione dell'*Aufhebung* cfr. ancora S. Geroulanos, *op. cit.*, p. 141.

Tuttavia, come Weil lasciò ben intendere, il *Geist* di cui parlava il filosofo di Stoccarda non avrebbe mai potuto coincidere *tout court* con l'uomo in quanto tale – prova ne sia la vera natura del movimento dialettico hegeliano, su cui Weil volle tornare a insistere. Da qui le ulteriori conseguenze cruciali: se da un lato Hegel non avrebbe mai potuto tematizzare un qualsivoglia processo rivoluzionario in grado di abolire una volta per tutte l'«ideologia religiosa», dall'altro egli avrebbe finito per escludere una possibile coincidenza finale tra Spirito Assoluto e Stato universale e omogeneo³¹². Come emerge chiaramente in *Hegel e lo stato*, il pensiero hegeliano non intese né secolarizzare una qualche forma di teologia, né stigmatizzare l'estraneazione religiosa né tantomeno fomentare rivoluzioni cruento. D'altronde, questo l'ulteriore giudizio weiliano sulla lettura kojèveiana: «La lotta tra gli hegeliani “di sinistra” e quelli “di destra” continua fino ai nostri giorni. Cfr. per l'interpretazione “atea”, Kojève, *op.cit.*; per l'interpretazione “cristiana”, il libro di H. Niel, *Sulla mediazione nella filosofia di Hegel*, Parigi 1945»³¹³. Insomma, si chiarisce come per Weil l'esegesi di Kojève – quella che Weil stesso, d'altronde, non poté non presupporre – fosse rimasta segnata dai dettami della cosiddetta sinistra hegeliana.

Ma perché il filosofo di Parchim volle scrivere *Hegel e lo stato*? Come già premesso, l'autore intese prima di tutto riabilitare la figura dello Hegel politico, considerato per troppo tempo come un apologeta dei sistemi di potere a lui contemporanei. Spinto da tale intento, Weil analizzò innanzitutto la formata hegeliana per come era stata esposta, in modo più che esaustivo, nei *Lineamenti di filosofia del diritto* – la *Fenomenologia* come tale, infatti, aveva già mostrato i suoi limiti³¹⁴. Fu così che l'autore si apprestò a

³¹² Come chiarirò più avanti, è qui che emerge tutta la problematicità del rapporto tra *spirito oggettivo* e *spirito assoluto*. Elemento indagato a fondo da Weil, su cui già si era interrogato, ancora una volta, Hyppolite (considerando anch'egli la *Filosofia del diritto* e l'*Enciclopedia*): «Quanto alla filosofia conclusiva di un Hegel che vuol pensare la riconciliazione e sente soltanto la religione, ci si potrebbe chiedere quali siano i rapporti fra lo spirito oggettivo e quello spirito assoluto che appare a se stesso nelle diverse figure del mondo dell'arte, della religione e del pensiero filosofico. Un simile interrogativo, ponendo il problema dell'interpretazione complessiva di tutto il sistema hegeliano, sarebbe fondamentale per determinarne il significato conclusivo. Ma esso oltrepassa il nostro compito; e, del resto, non è neanche sicuro che vi sia sempre nel nostro filosofo una soluzione perfettamente univoca. Nel suo pensiero sussiste anzi un'ambiguità, poiché forse la riconciliazione fra lo spirito soggettivo e quello oggettivo – sintesi suprema del sistema – non è integralmente realizzabile». J. Hyppolite, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 393 (il corsivo è mio).

³¹³ E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 79, nota 4. L'autore rimandò quindi alle recensioni che Kojève e Niel redassero sulle loro rispettive opere hegeliane.

³¹⁴ Weil avrebbe confermato le sue scelte ermeneutiche sino al 1976, come fece intendere in *La «Philosophie du droit» et la philosophie de l'histoire hégélienne*. Lì leggiamo: «È vero che, dei testi pubblicati dal maestro, la *Fenomenologia dello spirito* è senza dubbio un libro che fa della storia, ma solo *in certo modo*; mostra, sì, il divenire dello Spirito assoluto a partire dalla Coscienza; ma, procedendo secondo un metodo che oggi si chiamerebbe *ideal-tipico* (il corsivo è mio, *n.d.r.*), non osserva l'unilinearità temporale di ciò che Hegel, come tutti, ha in mente quando parla di storia, così come non fornisce nomi né date, lasciandoli in un chiaroscuro spesso più oscuro che chiaro». Poi, una piccola ricostruzione “filologica” su altri importanti testi hegeliani: «L'*Enciclopedia* di Heidelberg, in compenso, parla senza dubbio della storia, ma lo fa più che succintamente, nei quattro paragrafi dal 448 al 451 che abbozzano quel che non sarà elaborato nel 1821. La seconda e, più ancora, la terza edizione dello stesso libro sono, sì, più ricche nei paragrafi corrispondenti (548-567); ma quello che Hegel aggiunge, principalmente in alcune note, riguarda problemi di attualità del momento in cui Hegel le redige; queste aggiunte sono di grande valore, in particolare per la concezione hegeliana del rapporto fra Stato e religione [cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 525-36, § 552], ma allora parlano più dei differenti tipi *degli* Stati dell'epoca che del divenire *dello* Stato. Non abbiamo dunque che la *Filosofia del diritto* come testo fondamentale e misura di autenticità di tutte le note edite dopo il 1831, redatte, almeno in parte, da Hegel, ma non pubblicate da lui, né destinate ad esser pubblicate nello stato in cui le si è trovate fra le carte del maestro [...]. Aggiungiamo che, nelle edizioni berlinesi dell'*Enciclopedia*, Hegel stesso rinvia il lettore al testo del 1821, dichiarando che è lì che egli ha sviluppato con maggior ampiezza la teoria dello Spirito oggettivo (che si conclude nella filosofia della storia), e che può “qui essere più succinto che nelle altre parti” [cfr. *ivi*, p. 478, § 487]. La dichiarazione

reinterpretare lo Stato hegeliano: nel 1950, a fronte delle letture di Rosenkranz, di Haym, di Rosenzweig o di Haering – che finirono per considerare Hegel come un teorico della Restaurazione – l'esegesi weiliana si presentò a sua volta come un'ennesima eterodossia³¹⁵. Sta di fatto che Weil tenne ben in considerazione i presupposti che erano stati scorti da quei critici hegeliani. Lo Hegel *propriamente* politico, d'altra parte, non avrebbe potuto guardare che al suo vero presente, e cioè allo stato prussiano e alla monarchia assoluta di Federico II. Non che quella dimensione storica fosse rimasta immune dagli effetti della rivoluzione francese e delle guerre napoleoniche, tutt'altro. Per Weil, agli inizi del XIX secolo, le istanze modernizzatrici dell'impero di Francia si sarebbero fatte sentire soprattutto in territorio prussiano:

Nello spazio di quattro anni la Prussia è trasformata: la proprietà terriera diventa alienabile (con la sola eccezione dei maggioraschi), i contadini liberati, le *corvées* soppresse quasi ovunque, le città acquistano l'autonomia amministrativa, le diete provinciali sono ricostituite e riformate, la maggior parte dei diritti della nobiltà è abolita, la scienza affrancata dal controllo immediato dello Stato, l'esercito di mestiere trasformato in esercito popolare³¹⁶.

Questa sarebbe stata la situazione concreta su cui Hegel si accingeva a riflettere, pur sempre in prospettiva critica e non apologetica. Sta di fatto che, in tal modo, Weil riuscì a spiegare uno dei motivi

autentica quanto Hegel annota su un foglietto per l'introduzione al corso sulla filosofia della storia, (1822 e 1828)». E. Weil, *La «Filosofia del diritto» e la filosofia hegeliana della storia*, cit., pp. 231-32; cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837, trad. it. di Giovanni Bonacina e Livio Sichirolo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari 2003, p. 3.

³¹⁵ «Tra gli avversari di Hegel, Rudolf Haym è di gran lunga il più importante, sia per la qualità del suo libro sia per l'influenza di questo». Weil si riferiva a R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, II. ed. Leipzig, 1927, che «è stato scritto sotto l'impressione della politica reazionaria seguita al fallimento della rivoluzione del 1848». E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 45, nota 6. A tale lettura sembrò opporsi, seppur in modo alquanto debole, K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*, Berlin 1858. Cfr. E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 44, nota 5. Per una ricostruzione complessiva delle diverse interpretazioni in gioco cfr. *Ivi*, pp. 41-54, cap. I, «La posizione storica della filosofia politica di Hegel».

³¹⁶ *Ivi*, p. 49. Come già visto, nella parte della *soutenance de thèse* dedicata a *Hegel e lo stato*, Weil aveva chiarito che uno degli obiettivi dell'opera era di smentire le visioni dottrinarie che avevano teorizzato uno Hegel reazionario – da cui questa lettura sulla Prussia al tempo di Hegel (cfr. *supra* nota 100). Tra queste vi era sicuramente anche quella engelsiana (da cui, molto probabilmente, aveva tratto ispirazione Kojève): «Per quanto Hegel, specialmente nella *Logica*, insista nell'affermare che questa verità eterna non è altro che lo stesso *processo* logico, e rispettivamente storico, egli si vede però costretto a dare a questo processo una fine, appunto perché deve giungere col suo sistema a una fine in un punto qualunque. Nella *Logica* egli può fare di questa fine, a sua volta, un principio, perché qui il punto conclusivo, l'idea assoluta, – che è assoluta solo in quanto egli non sa dire assolutamente niente di essa, – si «estrinseca», cioè si trasforma nella natura, e poi ritorna di nuovo in se stessa nello spirito, cioè nel pensiero e nella storia. Ma alla fine di tutta la filosofia un cosiffatto ritorno al punto di partenza è possibile solo per una via, cioè facendo consistere la fine della storia nel fatto che il genere umano giunge alla conoscenza precisamente di questa idea assoluta, e dichiarando che questa conoscenza dell'idea assoluta è raggiunta nella filosofia hegeliana. Ma con ciò si dichiara verità assoluta tutto il contenuto dogmatico del sistema hegeliano [...]; in questo modo il lato rivoluzionario viene soffocato da una ipertrofia del lato conservatore. E ciò che vale per la conoscenza filosofica, vale anche per l'attività pratica storica. Il genere umano che, nella persona di Hegel, è arrivato sino alla elaborazione dell'idea assoluta, deve anche dal punto di vista pratico essere arrivato sino al punto di poter tradurre in realtà questa idea assoluta. Le esigenze politiche pratiche dell'idea assoluta verso i contemporanei non possono quindi essere esorbitanti. E così troviamo, alla fine della filosofia del diritto, che l'idea assoluta si deve realizzare in quella monarchia rappresentativa che Federico Guglielmo III promise con tanta ostinazione, ma invano, ai suoi sudditi, cioè in un dominio delle classi possidenti indiretto, temperato e moderato, adatto alle condizioni piccolo-borghesi della Germania d'allora; e così ci si dimostra anche, per via speculativa, la necessità della nobiltà». F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, cit., pp. 1108-9 (quest'ultimi corsivi sono miei).

per i quali erano state «accordate al popolo di Prussia quasi tutte le conquiste della Rivoluzione»³¹⁷. In questo quadro, se per Hegel l'Inghilterra era «storicamente in ritardo» rispetto alle conquiste politiche e sociali della modernità, la rivoluzione francese aveva nondimeno condotto al terrore e alla dittatura, da cui la capitolazione finale dell'impero napoleonico³¹⁸. In sostanza, lo stato che seppe inverare fino in fondo i principi adatti a *reformare* il vecchio mondo dell'*ancien regime* si rivelò, infine, proprio quello di Prussia. Weil insistette su questo punto: Hegel non avrebbe mai potuto teorizzare un ritorno al dispotismo autocratico, poliziesco e anti-moderno, ma neppure accordare piena legittimità a movimenti rivoluzionari che, sul piano della storia, finirono per incappare nel loro stesso fallimento politico. Weil lo esplicitò in modo chiaro solo nel 1970, tenendo fermo un assunto già scorto da Kojève, ma in altra prospettiva: «La filosofia della storia politica, e perfino quella del pensiero» è concepita in funzione dell'evento epocale della rivoluzione francese³¹⁹; essa, infatti, aveva affermato con estrema radicalità il principio razionale della libertà, divenuto la fonte del diritto³²⁰. Tuttavia, averne soltanto proclamato a gran voce il nuovo valore non bastò a fare dello Stato «ciò che, secondo il diritto di tale principio, deve essere»³²¹. In quest'ottica, dunque, i risultati della rivoluzione francese sarebbero rimasti perennemente intrisi di puro intellettualismo, tanto più che terrore e dispotismo ne furono la diretta conseguenza³²².

Quel principio universale avrebbe dovuto *informare* effettivamente il mondo storico da cui esso era sorto, tenendo ben a mente che «non lo informerà finché si oppone all'esistente nella sua totalità, astrattamente come negatività non incarnata nelle istituzioni positive»³²³. Una tale ineffettualità non poté che rivelarsi come *incipit* «di decadenza, origine insieme dell'anarchia e di quella tirannide che segue necessariamente ad essa, a meno che il popolo che ne risulta colpito non soccomba a questo morbo delle istituzioni e divenga preda dei vicini che hanno saputo riformare il proprio Stato per metterlo

³¹⁷ E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 49.

³¹⁸ Sui limiti dell'assetto statale inglese cfr. *ivi*, p. 52: l'Inghilterra «non è libera, perché lo Stato non ha sviluppato un corpo di funzionari di mestiere, perché il diritto non è codificato e continua ad essere il segreto e la proprietà di una corporazione, perché la Corona è troppo debole per permettere la trasformazione necessaria delle istituzioni senza scosse violente». La critica in oggetto appare in G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 368-70; Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 188-89, § 245.

³¹⁹ È quanto sarebbe stato ribadito in E. Weil, *Hegel et le concept de la Revolution*, testo tratto da un seminario tenutosi a Heidelberg nel 1970, in occasione del bicentenario dalla nascita di Hegel, prima in «Archives de Philosophie», 39, 1976, 1, pp. 3-19, poi in E. Weil, *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 127-45, trad. it. di P.F. Taboni, *Hegel e il concetto di rivoluzione*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., p. 215.

³²⁰ Cfr. *ivi*, p. 216, in cui si aggiunse: «La rivoluzione del 1789 è un avvenimento di portata mondiale, ed è tale perché costituisce il primo tentativo [*le première tentative*] dell'umanità di fondare il regno della ragione nel mondo storico – il regno della ragione, in altri termini: il regno della libertà».

³²¹ *Ivi*, p. 222.

³²² Ritorna qui tutto il portato della filosofia kantiana, alla quale Hegel «ha sempre riconosciuto il grandissimo merito di aver fondato la filosofia sulla libertà della volontà ragionevole» – come indicato da Weil, si veda per. es. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 114-16. § 135; Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 71-5, § 60. Tuttavia, «per Hegel, Kant si limita alla pura forma, e se su questo aspetto ha ragione – tanto che lo stesso Hegel si vede costretto ad introdurre la morale kantiana come elemento essenziale nella *Filosofia del diritto* –, ha il torto di aver separato tale forma da qualsiasi contenuto, di aver confinato questo contenuto nell'abisso del sensibile, e di voler attendere, in una attesa interminabile, che il mondo, e non soltanto l'individuo, divenga morale e ragionevole [...]. Hegel vede Kant in questo modo perché ai suoi occhi l'uomo non può soddisfare se stesso, trovare la pace e la felicità, se è costretto ad attendere la fine dei tempi per assistere all'imposi della ragione e della giustizia nel mondo – o nell'aldilà». Cfr. E. Weil, *Hegel e il concetto di rivoluzione*, cit., p. 217.

³²³ *Ivi*, p. 222.

positivamente in armonia col principio del mondo moderno»³²⁴. Qui le differenze con la lettura kojèveiana finirono per palesarsi in modo decisamente più netto, in coerenza con quanto posto nel 1950³²⁵.

Arriviamo quindi a sciogliere un nodo fondamentale. Per lo Hegel di Weil quel principio di ragione affermatosi nel mondo moderno era stato prodotto, invero, dalla stessa cristianità che, passando per la figura di Gesù Cristo, avrebbe riaffermato l'importanza della libertà infinita della coscienza attraverso la Riforma protestante. La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino proclamata nel 1789, d'altronde, ne fu insieme un risultato e una conferma³²⁶. Se ne concludeva che Hegel non avrebbe mai

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ Si tenga presente che Kojève, quando accennò al rapporto fra lo Hegel politico e lo stato prussiano, liquidò così la questione – pur sempre in coerenza con la struttura interpretativa da lui proposta: «lo Stato perfetto [...] d'altra parte, è quello che, come si sa, ha fatto lo stesso Hegel. Dopo la caduta di Napoleone, egli ha dichiarato che lo Stato prussiano (che, d'altronde, detestava) era lo Stato definitivo o perfetto. Non poteva fare diversamente, dato che era convinto della circolarità del suo sistema». *LFS*, p. 362. Weil, dal canto suo, riconobbe ben prima del '70 una palese differenza di prospettiva tra lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e quello dei *Lineamenti* o dell'*Enciclopedia* di Berlino: «Si dimentica troppo facilmente che la *Fenomenologia* è stata condotta a termine al momento della battaglia di Jena. L'«anima del mondo» che Hegel ha visto passare a Jena sotto la sua finestra, non è ancora il Napoleone di Tilsitt, il Napoleone di Spagna, quello di Mosca – soprattutto non è il Napoleone di Sant'Elena. I fatti hanno seguito il corso che conosciamo: sarebbe inimmaginabile che colui per il quale la lettura dei giornali era la preghiera mattutina dell'onest'uomo moderno, non ne abbia preso nota. Napoleone cade, il punto più alto della storia non è raggiunto, l'Impero mondiale dello spirito, che conclude lo sviluppo della *Fenomenologia*, non si è realizzato. E Hegel avrebbe con tutta semplicità sostituito Napoleone con Federico Guglielmo III, l'Impero con la Prussia?» Tornerò fra non molto su questo punto. In ogni caso, qui la «risposta» allo Hegel di Kojève è evidente. Cfr. E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 108.

³²⁶ «La rivoluzione del 1789 è dunque innanzitutto la libertà che vuole realizzare se stessa, che vuole ritrovarsi in una realtà da essa *informata*, in cui ogni uomo, in quanto tale, è riconosciuto da tutti gli altri come libero, come valore infinito, un mondo nel quale lo spirito del cristianesimo sarà effettivamente ed effettivamente presente». E. Weil, *Hegel e il concetto di rivoluzione*, cit., p. 216. L'autore rimanda quindi a G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 41, § 27; Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 473-4, § 482, sez. «c) Lo spirito libero»; Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 16. Qui, nella *Vorrede alle Grundlinien*, Hegel aveva scritto: «È una grande ostinatezza, l'ostinatezza che fa onore all'uomo, non voler riconoscere nella disposizione d'animo [*Gesinnung*: la totalità delle convinzioni in quanto vissute, specificò Weil] nulla che non sia giustificato dal pensiero, – e questa ostinatezza è la caratteristica dell'età moderna, oltre che il principio peculiare del protestantesimo». Pertanto, sarebbe stato solo il mondo cristiano-germanico a poter realizzare a pieno quello stesso principio innovatore: «La storia nella sua totalità, attraverso le tappe successive del mondo greco, ebraico, romano e cristiano-germanico, è giunta ad una svolta, ha compiuto una svolta che, fino a nuovo ordine [*jusqu'à nouvel ordre*], sarà l'ultima: lo scettro è nelle mani del diritto e della ragione, le antiche forze dell'ingiustizia, sebbene possano ancora condurre una qualche esistenza nei recessi del mondo empirico, sono sconfitte per sempre: *incipit vita nova*». E. Weil, *Hegel e il concetto di rivoluzione*, cit., p. 214. L'articolazione dei diversi mondi storici – individuati da Hegel a partire dall'ultimo, e cioè da quello a lui presente – si era sviluppata prima di tutto nei *Lineamenti*: «4) Il regno germanico. Da questa perdita di se stesso e del suo mondo e dal dolore infinito della medesima, come popolo della quale era approntato l'*israelitico*, lo spirito respinto entro di sé afferra nell'estremo della sua assoluta *negatività*, nel *punto di svolta* essente in sé e per sé, la *positività infinita* di questo suo elemento interno, il principio dell'unità della natura divina e umana, la riconciliazione come riconciliazione dell'oggettiva verità e libertà apparsa all'interno dell'autocoscienza e della soggettività, condurre a compimento la qual riconciliazione vien demandato al principio nordico dei *popoli germanici*». G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 272, § 358. Nel paragrafo della «vera riconciliazione», Hegel dovette riprendere necessariamente il tema della *Menschwerdung*, dell'incarnazione dello Spirito in Cristo, fattosi uomo fra gli uomini: in merito cfr. G. M. Cazzaniga, *La religione dei moderni*, Ets, Pisa 1999, p. 278. La continuità dialettica fra cristianità e mondo napoleonico *post* rivoluzionario è rimarcata da Id., *Sovranità come Incarnazione. Individualità degli Stati e unità del genere umano in Hegel*, in *Metamorfosi della sovranità: fra stati nazionali e ordinamenti giuridici mondiali*, Società geografica italiana, Roma, 2 ottobre 1998, ETS, Pisa 1999, p. 35. In sintesi, come ha sostenuto Massimo Barale seguendo la strada tracciata dallo Hegel di Weil, d'esaurirsi della sua funzione storica – quella del cristianesimo – il fatto che non possa offrire più soltanto che una rappresentazione mitica e capovolta di ciò che ha nel frattempo consentito di intendere in forme concettualmente appropriate, non impedisce di pensare che la storia che stiamo vivendo è pur sempre quella che il Cristianesimo ha illuminato. Obbliga anzi a credere che ci siamo in essa tanto più inoltrati, che proprio quella storia stiamo vivendo sempre più profondamente e drammaticamente. È la storia di quella «soggettività assoluta» che abbiamo imparato a scoprire come la nostra, come principio di un mondo capace ormai di offrirle ogni lume circa il suo mondano destino». E ancora: «la rivoluzione cristiana si è esaurita, compiuta, allorché tutto ciò

potuto professare alcuna dottrina atea, tantoché si era «sempre dichiarato cristiano e sforzato di mostrare che nessuna delle sue tesi era in conflitto con la fede»³²⁷. Lo Stato, sorto sul terreno della modernità, non poteva che rimanere un risultato oggettivo di un più lungo processo storico-dialettico, che aveva determinato al contempo i fondamenti stessi del cristianesimo. Si capisce come questo Stato, se non fosse eretto su fondamenti culturali di matrice cristiana, «non sarebbe uno Stato della libertà»³²⁸.

Ecco perché il luterano e protestante Hegel avrebbe tentato di comprendere la forma statale del suo tempo a partire dal riformismo prussiano. Sin troppo esplicite, d'altra parte, le considerazioni tratte dalle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*:

A partire dalla Francia l'astrazione del liberalismo ha percorso il mondo romanico da capo a fondo, ma questo mondo è rimasto inchiodato all'illibertà politica della servitù religiosa. È infatti un falso principio quello che le catene del diritto e della libertà possano essere strappate senza la liberazione della coscienza, che possa esserci una rivoluzione senza Riforma³²⁹.

in cui si è manifestata, la storia sociale e politica, le arti e le scienze, ideologie e filosofie, cominciano ad apparire come luoghi d'inserzione nel mondo di una libertà svelata prima soltanto all'intimità religiosa della coscienza». M. Barale, *Ermeneutica e morale*, ETS, Pisa 1988, pp. 95-6.

³²⁷ E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 79. In un testo del 1962 Weil, ormai in modo nettamente anti-kojèveiano, avrebbe chiarito: «Hegel non ha creato né ha voluto creare un sistema ateo. Ergendosi contro la quasi totalità delle dottrine più in voga nella seconda metà del XVIII secolo, egli afferma non solamente di essere cristiano, luterano, ma dichiara perfino che il suo sistema concorda in tutti i suoi punti con il cristianesimo, ch'esso non è altro che un cristianesimo compreso: nonostante tutti i tentativi fatti da più interpreti per evitarle, tali dichiarazioni formali e sempre ripetute vanno prese veramente sul serio se non si vuole passare sopra ogni metodo». Hegel quindi «non vuole mettersi in opposizione al cristianesimo. Ma è vero che non se ne contenta e che non è un semplice cristiano credente. Il contenuto della filosofia e quello del cristianesimo sono identici; ma le due forme di questo contenuto identico differiscono l'una dall'altra». Id., *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit*, in «Marxismus-Studien», IV, Tübingen 1962, trad. fr. in *Essais et conférences*, vol. II, cit., *La sécularisation de l'action et de la pensée politiques à l'époque moderne*, pp. 22-44, trad. it. di Ruggero Morresi, *La secolarizzazione dell'azione e del pensiero politico nell'epoca moderna*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., p. 185. Sull'identità del contenuto filosofico con quello religioso basterà rimandare a quanto scritto nella prefazione all'*Enciclopedia* del 1827 – assunto non mutato nella III edizione del libro: «La religione è il modo della coscienza secondo il quale la verità è per tutti gli uomini, per gli uomini di tutte le culture; ma la conoscenza della verità è una modalità particolare della loro coscienza: al lavoro che essa impone non tutti, anzi, piuttosto pochi, si sottomettono. *Il contenuto è lo stesso*, ma, come dice Omero a proposito di alcune cose che hanno due nomi, l'uno nella lingua degli dei, l'altro in quella degli uomini, così anche per quel contenuto vi sono due lingue, l'una del sentimento, della rappresentazione e del pensiero intellettuale che si annida nelle categorie finite e nelle astrazioni unilaterali, l'altra del concetto concreto». G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. LXXXIV. Da qui, anche la necessaria separazione del potere temporale da quello spirituale. Weil, così, rimandò «all'importante nota del § 552 dell'*Enciclopedia* (3ª ed.)». Cfr. *ivi*, pp. 525-36, § 552; E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 79, nota 5.

³²⁸ *Ivi*, p. 80.

³²⁹ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 367. La «servitù religiosa», non a caso, restava prerogativa del cattolicesimo e non della religione *tout court*: cfr. *ivi*, p. 337. In tal senso, come Weil ricordò, «una allusione alla Prussia si trova nel celebre articolo sul *Bill di Riforma inglese del 1830* – cfr. G. W. F. Hegel, *Ueber die englische Reform-bill*, in «Preussische Staatszeitung», Berlin 1831 –, soltanto una allusione perché il nome della Prussia non compare. Si può discutere sul fine perseguito da Hegel nello scrivere questo articolo: ha voluto avvertire gli Inglesi del pericolo cui andavano incontro con le riforme? È poco probabile, dato che il carattere semif feudale della vecchia Inghilterra è parso sempre poco soddisfacente a Hegel. Ha voluto dire che, al punto in cui si era arrivati, nessun palliativo sarebbe stato più sufficiente? Forse. O voleva richiamare l'attenzione del governo prussiano criticando la politica d'un paese straniero, chiedendo, indirettamente, l'attuazione di riforme e trasformazioni che erano state varate dopo Jena, ma che si insabbiavano ogni giorno di più? La storia della politica interna di Federico Guglielmo III, con le sue esitazioni, le sue mezze misure, le sue iniziative sempre fallite, progressiste o reazionarie che fossero, parlerebbe in favore di quest'ultima ipotesi che parrebbe poi trovare una qualche conferma nella interdizione regia che colpì la pubblicazione della terza parte dell'articolo, sotto il pretesto che non era opportuno intervenire negli affari interni di un altro Stato». E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., pp. 51-2. Per una disamina accurata di quell'articolo hegeliano cfr. Z. A. Pelczynski, *Hegel e la costituzione inglese*, in «Occidente», 1952, pp. 291-304, trad. it. di Vittorio Frosini, in *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1979, pp.

1.10.1 Dall'Entfremdung religiosa alla Veräußerung materiale

Le soggettività storiche inscritte nella realtà del lavoro, del resto, per pervenire alla piena soddisfazione materiale e spirituale avrebbero dovuto riconoscersi reciprocamente in una morale comune, sentita da tutti e da ciascuno come vera. Abbiamo già visto come Weil, soprattutto negli anni Cinquanta, rimandasse all'analisi kojèveiana dei concetti di *Anerkennung* e di *Befriedigung*. Lo Stato moderno «dà ai suoi cittadini la soddisfazione: ogni individuo si sa riconosciuto, ogni individuo è e *sa di essere* membro attivo della comunità e sa inoltre di essere conosciuto e riconosciuto come tale da tutti gli altri e dallo Stato stesso»; quest'ultimo, di conseguenza, «non è una organizzazione che pone limiti ai cittadini, è la *loro* organizzazione»³³⁰. Riconoscimento e soddisfazione, però, non potrebbero affatto realizzarsi nella loro universalità attraverso l'abolizione del momento religioso. La natura del sistema corporativo che si articola nei *Lineamenti – solo ispirato*, per Weil, all'organizzazione politica prussiana dell'epoca – ne fu la riprova; la moralità astratta si sarebbe potuta concretizzare in morale *vivente* soltanto se si fosse ricostituita l'organicità essenziale fra individuo, comunità e Stato. Un obiettivo, quest'ultimo, che si sarebbe potuto raggiungere solo se l'istituzione statale – attraverso i suoi funzionari – avesse promosso fiducia e consenso verso il proprio ragionevole apparato di potere, informato necessariamente da quei principi imprescindibili sanciti dal mondo moderno³³¹. Si trattava, allora, di assicurare tanto la libertà d'espressione politica quanto la libertà d'espressione religiosa: sarebbero state proprio le corporazioni a permettere il superamento di quel regno dell'intelletto, della

127-47. Inversamente, sullo Hegel ateo di Kojève cfr. Roth, *op. cit.*, p. 123, in cui si mette in luce come il pensatore cristiano per eccellenza, per Kojève, fosse stato Kant (il *predecessore* di Hegel: tornerò su questo punto nell'ultimo capitolo).

³³⁰ Cfr. E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 93; Nella II parte della sua *soutenance de thèse*, Weil chiari: «Agli occhi di Hegel, la società prende coscienza della propria natura e della propria libertà solo nello Stato, che è la ragione in cui essa si pensa. Lo Stato, d'altra parte, non è che la società cosciente di se stessa. E dal momento che la società è la comunità del lavoro umano, comunità che non consiste nella semplice coesistenza di individui proprietari, ma nella fortuna della produzione sociale una e comune alla quale gli individui partecipano, si fa evidente che, per Hegel, la libertà non potrà esser perseguita e realizzata che sul piano dell'organizzazione cosciente di tale comunità; e cioè dall'organizzazione della società nello Stato, in vista della soddisfazione degli esseri ragionevoli che, socialmente uniti, ne costituiscono la realtà». E. Weil, *Soutenance de thèse*, cit., p. 250.

³³¹ Le finalità principali delle corporazioni sono esposte innanzitutto in G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 190-94, §§ 250-59. Cfr. in particolare il § 252: «Secondo questa determinazione la corporazione ha, sotto la sorveglianza della pubblica autorità, il diritto di provvedere ai suoi propri interessi racchiusi all'interno di essa, di accettare i membri secondo la qualità oggettiva della loro abilità e rettitudine, in un numero determinantesi attraverso la connessione generale, e di sostenere per gli appartenenti ad essa la cura contro le accidentalità particolari, così come per l'educazione alla capacità di venir assegnati ad essa – in genere di intervenire per essi come *seconda famiglia* [...]». La differenza tra morale astratta e morale concreta o vivente fu tematizzata in modo puntuale da E. Weil, *La morale di Hegel*, cit., pp. 87-94. In questo quadro, il funzionario pubblico non avrebbe potuto far parte che di quello «stato [*Stand*] universale» di cui Hegel aveva parlato, *in primis*, sempre nelle *Grundlinien*: cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p.167, § 205. Esso ha «per sua occupazione *gli interessi universali* della situazione sociale». Centrale, dunque, il concetto di *Gesinnung* o di disposizione d'animo. Gian Mario Cazzaniga, in evidente accordo con lo Hegel di Weil, ha potuto a buon diritto concludere: «I legami che questi gruppi di interesse [le corporazioni] hanno con il livello superiore delle istituzioni statuali non possono risolversi nella negazione del loro interesse particolare o della loro ottica parziale, ma devono al contrario porsi come obiettivo l'integrazione soggettiva di questa particolarità concreta, in quanto tale, nell'universalità dello Stato proprio attraverso le forme di *Gesinnung* sociale, politica e religiosa, che costituiscono le radici materiali del consenso» G. M. Cazzaniga, *La religione dei moderni*, cit., p. 307. La disposizione d'animo propriamente *politica*, allora, sarebbe coincisa con il *patriottismo*, da non confondere con un puro e immediato nazionalismo: cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 204-205, § 268.

necessità e dell'arbitrio entro cui si era sviluppato il sistema dei bisogni³³². Proprio perché capace di inverare il principio della libertà ragionevole della volontà soggettiva, dunque, lo Stato hegeliano avrebbe dovuto farsi promotore della pluralità. È in quelle nuove cerchie corporative, poste sotto il controllo statale, che inizia a ricomporsi la sfera della *Sittlichkeit* – a dischiudere, in tal modo, il regno della libertà oggettiva e sostanziale³³³.

Si può ora ritornare sull'affermazione weiliana dapprima richiamata in relazione al commento kojèveiano: il progresso dello Spirito è l'opera storica del vinto, dello *schivo*, benché le relative lotte per il riconoscimento restino pur sempre circoscritte nella sfera *pre-statale*³³⁴. Per Hegel, infatti, non sarebbe potuto sussistere alcun movente legittimo per ammettere o per giustificare *a priori* una lotta *all'interno* dello Stato, che, piuttosto, «nascerà soltanto da questa lotta»³³⁵. Al contrario, rivolte e rivoluzioni contro l'istituzione positiva indicano soltanto che il germe della decadenza e dell'anarchia si è ormai interamente sviluppato, che una forma del mondo è invecchiata: «Nella sostanza crollo e rivoluzione sono la stessa cosa; la differenza sta nei risultati»³³⁶. Hegel, pertanto, non volle farsi né un propagandista politico né un rivoluzionario *ex cathedra*. Come Weil chiarì efficacemente, non lasciando spazio a possibili ambiguità, il sistema hegeliano non avrebbe potuto condurre in alcun modo alla teorizzazione di una pseudo lotta di classe³³⁷. Non solo, quindi, per il fatto che nei *Lineamenti* o nell'*Enciclopedia* si preferì parlare quasi sempre di *Stände* e non di *Klassen*, ma soprattutto perché lotte continue all'interno della società politicamente organizzata avrebbero condotto al disfacimento dello Stato medesimo, dunque della possibilità stessa della libertà reale³³⁸. Hegel, del resto, non avrebbe

³³² È la prima determinazione della società civile, considerata complessivamente come «*stato esterno, – stato della necessità e dell'intelletto*». È nel sistema dei bisogni, dunque, che compaiono per la prima volta gli *Stände*, i ceti: cfr. *ivi*, pp. 159-169, §§ 189-208.

³³³ Il sistema dell'eticità è esposto in G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 133-39, §§ 142-57. Nella II parte della *soutenance*, pertanto, Weil volle correggere le interpretazioni marxiste ortodosse dello stato hegeliano – focalizzandosi sul rapporto tra Stato e Società: «Questa stessa analisi mostra [...] che la liberà, per Hegel, non potrebbe esistere senza lo Stato. Ma lo Stato può adempiere alla sua funzione solo garantendo l'esistenza della libertà per tutti e per ciascuno, solo se in e grazie ad esso ogni cittadino si sappia e si senta riconosciuto come valore ultimo e assoluto. In terzo luogo, è vero che per Hegel la società è inferiore allo Stato. Ma la società lo è solo perché, nello Stato, è essa a prendere coscienza di sé, cessando d'essere per l'individuo quella seconda natura vuota e ostile che viene abbandonata a se stessa». E. Weil, *Soutenance de thèse*, cit., p. 245.

³³⁴ Cfr. *supra*, p. 65.

³³⁵ E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 62, nota 19.

³³⁶ Id., *Hegel e il concetto di rivoluzione*, cit., p. 220.

³³⁷ Si veda quanto scritto da Hegel nei *Lineamenti*: «La motivazione immediata alla pubblicazione di questo compendio è il bisogno di dare in mano ai miei ascoltatori una guida per le lezioni che io tengo, in conformità del mio ufficio, sulla *Filosofia del diritto*». G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 3. Hermann Lübke ne ha concluso che «la *Filosofia del diritto* era destinata non ad agire spontaneamente, come teoria politica progressista che stimolasse provocatoriamente, per es., la preparazione di gruppi di studenti politicamente attivi, ma mediatamente, istruendo e formando coloro i quali, in futuro, come funzionari del governo e dell'amministrazione, come deputati nei corpi legislativi, ovvero come cittadini, nelle strutture e nelle attività della società civile, avrebbero avuto il compito di tutelare la ragione e di realizzare un progresso». H. Lübke, *Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft* (1967), in *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg i. Br. 1971, trad. it. di Claudio Cesa, *Hegel critico della società politicizzata*, in *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, cit., p. 157.

³³⁸ La realizzazione di tale libertà sostanziale, pertanto, sarebbe stata assicurata, preliminarmente, dal sistema corporativo – lì dove, per esempio, lavoratori e datori di lavoro venivano inclusi in una medesima corporazione al fine di conciliare i diversi ambiti di interesse in gioco: cfr. in merito F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 356. Claudio Cesa – sulla base del libro *Hegel's Theory of the Modern State* di Shlomo Avineri – sarebbe arrivato ad affermare: «Hegel [...] è stato uno dei primissimi

potuto non scorgere il pericolo costante di guerre intestine, tantoché – già nei *Lineamenti di filosofia del diritto* – sembrò anticipare alcune analisi economiche di Marx, individuando le contraddizioni oggettive latenti nella società del lavoro. Si ritorna così al cuore pulsante della società civile, che si dispiega in una «pseudo-natura», generando «la negatività della plebe»³³⁹. Ma da dove ha origine questo fenomeno di impoverimento massificato? A spiegarlo, come ricordò lo stesso Weil, è il paragrafo 243 delle *Grundlinien*:

Se la società civile si trova in attività non impedita, essa è impegnata all'interno di se stessa in *progrediente* popolazione e *industria* [...] si accresce da un lato l'*accumulazione delle ricchezze* [...] dall'altro lato la *singolarizzazione* e la *limitatezza* del lavoro particolare e con esso la *dipendenza* e *ristrettezza* della classe [*Klasse*] legata a questo lavoro, con il che è connessa l'incapacità di sentire e di godere delle ulteriori libertà e particolarmente i vantaggi spirituali della società civile³⁴⁰.

Queste le ragioni preliminari del «decadere di una grade massa al di sotto della misura d'un certo modo di sussistenza», da cui la «perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere mediante propria attività»³⁴¹. È così che si «genera la produzione della *plebe*, produzione che in pari tempo porta con sé d'altro lato una maggior facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate»³⁴². Il tutto, quindi, si determinerebbe nel seno di una pseudo-natura, di una natura seconda ritornata ostile e che provocherebbe, a causa dei suoi stessi meccanismi operativi, la formazione della povertà. In buona sostanza, la plebe si rivela come massa degli esclusi, coloro che sono stati automaticamente espulsi dalla vita politica e sociale dello Stato. Essi, di conseguenza, non troverebbero più vere ragioni per sentirsi parte di un tutto, per accettare volontariamente una morale comune che non potrebbero più riconoscere come la *loro* morale vivente, impossibilitati ad assurgere a qualsiasi forma di riconoscimento universale e di relativa soddisfazione spirituale e materiale. Sono i meccanismi inintenzionali di quella stessa pseudo-natura, allora, a non poter non produrre «l'uomo alienato, l'uomo senza morale, senza fede, senza cultura, senza mestiere, senza onore, senza famiglia, l'uomo che cessa di essere uomo libero e cittadino a partire dal momento in cui è costretto a vendere

critici del sistema industriale moderno, ha proposto uno stato che «presenta molte caratteristiche del moderno stato assistenziale», ha voluto fare di esso uno strumento di integrazione delle classi, un promotore di solidarietà sociale [...]. Né il filosofo si è preoccupato soltanto del lato «sociale»: egli ha difeso il «pluralismo» anche in senso politico; le sue corporazioni, sulle quali tanto si è esercitata l'ironia e la critica, avrebbero dovuto esercitare quei «compiti mediatori» che sono oggi esercitati dai «partiti moderni». C. Cesa, *Introduzione a Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, cit., p. XX; cfr. quindi S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, London-New York 1972, trad. it. di Bruno Maffi, *La teoria hegeliana dello stato*, Laterza, Roma-Bari 1974. Non si dimentichi quanto affermò Hegel nel § 253: «Senza esser membro di una corporazione autorizzata [...], il singolo è senza *onore del proprio 'stato'*, ridotto al suo isolamento e al lato egoistico dell'industria, la sua sussistenza e il suo godimento non sono nulla di *stabile*». G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 192.

³³⁹ E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 131.

³⁴⁰ G.W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 187.

³⁴¹ *Ivi*, p. 188, § 244.

³⁴² *Ibid.*

tutto il suo tempo»³⁴³. Da qui il riferimento calzante al paragrafo 67, in cui Hegel affermò: «Attraverso l'alienazione [*Veräußerung*] del mio intero tempo, concreto grazie al lavoro, e della totalità della mia produzione io ne renderei proprietà d'un altro il sostanziale, la mia universale attività [*Tätigkeit*] e realtà [*Wirklichkeit*], la mia personalità»³⁴⁴. Cedere il proprio intero tempo di lavoro *vivo* a un *altro*, per far fronte al moltiplicarsi delle necessità inter-soggettivamente determinate: ecco tematizzata in modo puntuale la vera alienazione materiale, quella di cui Hegel aveva parlato guardando al sistema dei *bisogni*, riferendovisi con il termine *Veräußerung*³⁴⁵.

Weil, a quel punto, si accinse ad analizzare un altro paragrafo di fondamentale importanza. Di fronte all'avanzare della plebe, chiarì Hegel:

se alla classe [*Klasse*] più ricca viene imposto il carico diretto, o se in altra proprietà pubblica fossero disponibili i mezzi diretti (ricchi ospedali, fondazioni, conventi) per mantenere la massa che si avvia alla povertà nella situazione del suo ordinario modo di vita, in tal caso la sussistenza dei bisognosi verrebbe assicurata senza esser mediata dal lavoro – ciò che sarebbe contro il principio della società civile e del sentimento degli individui facenti parte di essa intorno alla loro autonomia e al loro onore –, oppure se essa venisse mediata dal lavoro (dall'occasione per questo), verrebbe accresciuto il volume delle produzioni, nella cui sovrabbondanza e nella mancanza di proporzionati consumatori essi stessi produttivi consiste precisamente il male, che in entrambi i modi si ingrandisce soltanto. Vien qui in evidenza che malgrado l'eccesso della ricchezza la società civile non è ricca abbastanza, cioè nelle risorse ad essa peculiari non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della plebe³⁴⁶.

Vi si trovano due punti nodali: prima di tutto, la condanna della beneficenza fine a se stessa, «che sarebbe il contrario di quel che l'uomo è in diritto di esigere, cioè il riconoscimento del proprio valore di cittadino-produttore»; in secondo luogo, si individua la causa strutturale dell'avanzare della plebe in

³⁴³ E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 132.

³⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 67; cfr. E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 132, dove l'autore proseguì: «E, quasi temesse di non essere capito, Hegel richiama la tesi della sua *Logica*», che sancì: «la totalità delle estrinsecazioni di una forza è la forza stessa» – cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 68.

³⁴⁵ Weil, così, colse un aspetto essenziale del problema: «L'uomo sotto la necessità del meccanismo non vende dunque il proprio lavoro, ma la propria forza lavoro». E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 132, nota 48. Di importanza cruciale, quindi, il paragrafo 198: «L'universale e oggettivo nel lavoro risiede però nell'astrazione, la quale effettua la specificazione dei mezzi e bisogni, con ciò parimenti specifica la produzione e produce la *divisione dei lavori* [...]. In pari tempo questa astrazione dell'abilità e del mezzo rende compiuta fino a necessità totale la *dipendenza* e la *relazione reciproca* degli uomini per l'appagamento dei restanti bisogni. L'astrazione del produrre rende inoltre il lavoro sempre più *meccanico* e quindi alla fine idoneo a che l'uomo possa ritrarsene e far entrare al suo posto la *macchina*». G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 163. Di contro, il concetto di alienazione in quanto sola *Entfremdung*, di cui invece parlò a più riprese Kojève commentando la *Fenomenologia*, poté giustificare con maggior facilità una presunta preminenza dell'estraneazione religiosa in Hegel. Tuttavia lo stesso Marx dei *Manoscritti*, criticando ancora una volta le «astrazioni» hegeliane, aveva già posto l'alienazione religiosa come *conseguenza concreta* dell'alienazione materiale: «Ma l'ateismo e il comunismo non sono affatto la fuga, l'astrazione e la perdita del mondo oggettivo prodotto [*erzeugte*] dall'uomo, delle forze sostanziali umane divenute oggettive; non sono affatto una povertà per cui si ritorni a una semplicità innaturale, embrionale. Sono, piuttosto, solamente il reale [*wirklich*] divenire, la realizzazione divenuta effettiva [*wirklich*] per l'uomo del suo essere, del suo essere come essere reale [*wirkliche*]». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 273 [XXX]. Si dovrà tornare più avanti, invece, sulla differenza tra l'*Entfremdung* e l'*Entäußerung* [alienazione-esteriorizzazione] nella *Fenomenologia* – già intuita da Kojève e problematizzata da Weil.

³⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 188, § 245; cfr. quindi E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., pp. 132-33.

ciò che Marx avrebbe poi indicato come crisi di sovrapproduzione o di sottoconsumo³⁴⁷. Hegel precursore di Marx, dunque? Sicuramente sì, sebbene le differenze fra i due restassero non meno importanti³⁴⁸. Si torna a chiarire quanto già detto in precedenza: per Weil, il grande merito dell'esegesi kojèveiana fu di aver dato massimo rilievo ai concetti di *Anerkennung* e di *Befriedigung*, dunque all'importanza che in Hegel avrebbero giocato le condizioni "materiali" dell'esistenza. Come ricordò Weil proprio in appendice a *Hegel e lo stato*, tanto Hegel quanto Marx ebbero una medesima esigenza teorica: render ragione della «soddisfazione dell'uomo nel e a mezzo del riconoscimento di tutti e di ciascuno da parte di tutti e di ciascuno»³⁴⁹. Weil, però, ci avvisa di un fatto fondamentale, su cui ora bisogna tornare a insistere: per poter concepire legittimamente un hegel-marxismo anti-dogmatico, quei concetti di riconoscimento e di soddisfazione dovevano rimanere saldamente ancorati alla configurazione storica che li aveva rivelati nella loro reciproca dipendenza. Inutile ripetere che si tratta del sistema dei bisogni, in cui l'alienazione degli uomini concreti resta primariamente una *Veräußerung*, un'alienazione materiale – vero fattore che può spingere gli individui a ricercare effettivamente il soddisfacimento sulla base dei loro *interessi reali*³⁵⁰.

³⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 133.

³⁴⁸ Ancora nella II parte della *soutenance* Weil insistette su questo punto, proprio per mostrare un legame ancor più strutturale tra Hegel e Marx, che poteva esser rintracciato nella sua verità solo liberandolo dalle astrazioni esistenzialiste. Per Weil, piuttosto, si trattava di portare fino in fondo le tesi di Lukács in senso non dogmatico (cfr. *supra* par. 1.4.1 *I presupposti storici e filosofici dello Hegel di Weil*): «Lungi dal giustificare le condizioni esistenti, Hegel, al contrario, vede nella costituzione difettosa della società la causa d'una decomposizione inevitabile dello Stato della sua epoca. Lettore degli economisti del suo tempo, seppur prudente nelle sue citazioni per via di una censura universitaria molto severa, Hegel scopre con A. Smith e con Ricardo (che cita) – e così con altri autori di cui non fa il nome come Malthus, Sismondi e forse lo stesso Owen – che la struttura sociale è in contraddizione con se stessa e che il suo modo di produzione genera una classe di uomini che non vi può trovare né libertà concreta né soddisfazione umana. Privati dei benefici del diritto, dei valori morali, delle consolazioni della religione, senza istruzione, senza vita familiare, senza patria, essi non possono che essere in opposizione radicale con uno Stato che è quello del privilegio: i governanti devono trovare la soluzione al problema sociale e non sembra che la nazione che in quel momento della storia è all'apice dell'evoluzione, la nazione cristiano-germanica, sia chiamata a fare questo passo. La *Filosofia del diritto*, così, si conclude giustamente con un riassunto della filosofia della storia». Arriviamo in tal modo alla questione fondamentale: «Questa visione d'insieme sulla storia ci permette di precisare i rapporti tra Marx e Hegel – punto della più grande importanza che, ben inteso, non pretendiamo di aver esaurito nella breve appendice che vi abbiamo dedicato, ma che forse potrà esser precisato a partire dai risultati precedenti. La differenza tra il pensiero di Marx e quello di Hegel consiste pertanto in ciò che Marx desume dalla stessa filosofia di Hegel: una scienza tecnica della rivoluzione. Il proletariato, di cui il carattere di classe (nel senso di Marx) è riconosciuto da Hegel, diventa il vettore d'un'azione diretta da coloro che hanno preso coscienza della realtà storica, sociale, politica. Marx propugna la soluzione rivoluzionaria; Hegel, senza auspicare alcuna rivoluzione determinata, prevede che una soluzione sarà indicata non dai rivoluzionari, ma dalle *guerre* [...]. I fondamenti sono dunque identici, giacché la filosofia della storia è la stessa: per l'uno come per l'altro, il senso della storia sta nella realizzazione della libertà dell'individuo – per entrambi tale libertà significa soddisfacimento delle aspirazioni ragionevoli dell'essere umano che vuole essere riconosciuto come valore ultimo da tutti e da ciascuno, che non vuole esser semplice strumento per dei fini esterni, che intende ritrovare *in ciò che lo circonda*, la natura trasformata o la società, l'opera della sua libertà ragionevole, della sua ragione agente. La differenza d'accento, dunque, consiste nel fatto che per Hegel sono le nazioni le portatrici di tale agire e realizzano, così, tale percorso; per Marx, invece, il soggetto dell'azione è la classe assolutamente dis-umanizzata [...]. Cionondimeno: «La vera opposizione si caratterizza su un altro terreno. La funzione di colui che pensa, agli occhi di Hegel, è di comprendere ciò che è (bisogna aggiungere che le contraddizioni che agiscono in un'epoca sono parte – una parte essenziale – di ciò che è); per Marx, che può e vuole servirsi d'una filosofia sviluppata, il ruolo di colui che pensa è di dirigere l'azione: la filosofia è vera, ma resta da realizzare». E. Weil, *Soutenance de thèse*, cit., pp. 245-46 (i corsivi sono miei). Tonerò su quest'ultimi aspetti nell'ultimo capitolo.

³⁴⁹ E. Weil, *Marx e la filosofia del diritto*, cit., p. 145.

³⁵⁰ In tal modo si sarebbero disinnescate quelle astrazioni cui aveva condotto la teoria kojèveiana del desiderio di riconoscimento (cfr. *supra* par. 1.7 *Weil quasi kojèveiano*). Non si dimentichi che è nel sistema dei bisogni che i bisogni stessi e i mezzi «divengono, come esserci avente realtà, un *esser per altri*, dai bisogni e dal lavoro dei quali l'appagamento è reciprocamente condizionato [...] questa universalità intesa come *esser riconosciuti* è il momento che li rende nella loro

1.10.2 *L'illusione della Fenomenologia dello spirito e la non-fine della storia*

Non occorre tornare sulle differenze fra il pensiero hegeliano e quello marxiano. In tal senso, si è visto come Weil si fosse incaricato di assicurare le dovute precauzioni ermeneutiche. Se, infatti, Hegel e Marx intesero pervenire ugualmente al superamento dialettico del regno della necessità e della non-libertà oggettiva, l'uno avrebbe guardato alla funzione storica della guerra, l'altro a quella della rivoluzione. Lo Hegel della *Filosofia del diritto* e dell'*Enciclopedia* di Berlino, pertanto, non avrebbe potuto non rivolgersi al movimento *oggettivo* dello spirito, che di necessità *precede* lo sviluppo dello spirito assoluto. La comprensione della storia, infatti, «segue alla realtà storica, non la precede. Il pensiero non supera lo spirito realizzato concretamente, storicamente». Cionondimeno, potremmo chiederci: «lo spirito, questo motore della storia, non è puramente mitico, il prodotto di una teologia secolarizzata?»³⁵¹ Torna esattamente la questione che Kojève non avrebbe potuto che considerare come assodata, ma che Weil, di contro, volle di nuovo problematizzare. È vero, noi non «comprendiamo [...] la storia passata come avente un senso se non supponendo dall'inizio un senso, e non c'è *sensu* della storia meno tragico della realizzazione della libertà positiva, dell'appagamento dell'uomo nella realtà della sua vita»; tuttavia «in che modo concreto questa ricerca si esprime nella storia che si fa, che non è ancora compresa né comprensibile, perché non ancora realizzata?»³⁵² Per Weil, Hegel avrebbe dato due risposte complementari, in base alle quali si sarebbe potuto decidere «sull'“idealismo storico” hegeliano»³⁵³. La prima cercò di dar conto delle figure dei *grandi uomini* o degli *eroi* fondatori, strumenti dello spirito universale, attorno ai quali si raccolgono i popoli del mondo³⁵⁴. Ci troveremmo dunque di fronte a una

riduzione a singoli e nella loro astrazione bisogni, mezzi e modi d'appagamento *concreti* in quanto *sociali*. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 161, § 192.

³⁵¹ Cfr. E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 116.

³⁵² Cfr. *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ «È l'eroe che appare nella *Filosofia della storia* sotto il nome di *grand'uomo*. *Ibid.*; cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 27-34. Nelle *Grundlinien*, invece, Hegel aveva disvelato la funzione dell'eroe fondatore: quando esiste «soltanto una situazione di natura, – situazione della violenza in genere [...] allora l'idea fonda di contro a questa situazione un *diritto degli eroi*». G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 85-6, § 93; cfr. quindi E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 117. In via definitiva, l'interprete ne concludeva che «il grand'uomo è dunque ancora l'eroe dei tempi moderni; è lui che realizza il nuovo principio (perdendovi la sua esistenza o la sua libertà) mediante la passione, la violenza – la guerra». *Ivi*, p. 119. In tal senso, è interessante notare quanto Weil aggiunse a margine: «È evidente che Hegel ha pensato soprattutto a Napoleone», tornando sulla questione nei *Lineamenti*: «[...] la guerra ha il superiore significato che grazie ad essa, come mi sono espresso altrove, [Hegel cita il suo articolo sul *Diritto Naturale*, rammenta Weil, dal titolo *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, *GW*, IV, 450] “la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza di fronte al rinsaldarsi delle determinatezze finite, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine, nella quale sarebbe ridotto da una quiete durevole, come i popoli da una pace durevole o addirittura perpetua”. È chiara pure la polemica con il pensiero kantiano: G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 257, § 324. Un assunto, quello appena esposto, che per Weil ricorderebbe «la tesi della *Fenomenologia*, per la quale solo chi affronta la morte giunge a realizzare in se stesso la negatività della libertà. Qui, nello stato storico dell'umanità, l'individuo è la nazione organizzata in Stato. Ma è solo un ricordo. Nel proseguo dello stesso paragrafo [dell'articolo citato] Hegel dice che tutto ciò è “*solamente* (sottolineato da Hegel) un'idea filosofica, o, come si suol dire altrimenti, una giustificazione della Provvidenza, e le guerre reali hanno bisogno ancora di un'altra giustificazione”. L'interprete commentava: «Stupisce l'uso in senso peggiorativo delle parole “idea filosofica”, precedute da *solamente*; e sta ad indicare che questa giustificazione filosofica (noi diremmo *morale* o *idealistica*) non soddisfa Hegel [...]». Anche qui, non si cela forse un tentativo di andare oltre al commento di Kojève? Cfr. E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 119, nota 25.

mera storia dei grandi uomini? «Certo no», aggiungeva l'esegeta, «il grand'uomo è grande perché realizza ciò che è *oggettivamente*, secondo il concetto ragionevole della libertà, il momento più alto. Egli è genio, un fenomeno, cioè incomprensibile, soltanto per colui che non ne vede la funzione oggettiva e si limita all'analisi psicologica dell'uomo, non conforme alla sua grandezza, conforme alla sua umanità»³⁵⁵. Il grand'uomo resta uno strumento dello spirito: egli si rivela tale soltanto *ex post*, dacché avrà contribuito all'avanzamento nel mondo della ragionevolezza universale e avrà permesso la realizzazione delle «aspirazioni inconsapevoli ed inesprese» dei molti³⁵⁶. Il vero motore della storia, pertanto, rimane «la realizzazione della libertà in una organizzazione che soddisfa tutti gli uomini»³⁵⁷. A tal fine, quelle masse popolari iscritte nella società civile sarebbero dovute approdare alla propria coscienza politica all'interno dello Stato, tant'è che per Hegel «in esso nessun momento deve [soll] mostrarsi come una moltitudine inorganica [*unorganische Menge*]»³⁵⁸. Resta il fatto che per Weil, proprio in virtù di quest'ultimo passaggio, si può scorgere un aspetto del sistema estremamente problematico. Bisogna, infatti, «sottolineare questo *deve*: non è, infatti, assolutamente inaccettabile dal punto di vista hegeliano che un *dovere* appaia sul piano dello Stato? Non è, questo, proprio l'organizzazione reale della libertà, la realtà della ragione, che ha superato la morale con le sue regole che possono essere o non essere osservate?»³⁵⁹ Da qui la conclusione: «La semplice parola *deve* sembra indicare che lo Stato non è così perfetto come *dovrebbe* essere: che se non è organizzato totalmente, in altre parole se ci sono in esso ancora individui che sono soltanto *folla* e *massa* disorganizzata, lo Stato, in questa misura non è realizzato»³⁶⁰. Non occorre ribadire l'assoluta liceità di questa interpretazione: a dimostrarla è la tematizzazione della plebe e delle cause endemiche che ne provocano la persistenza³⁶¹. Dunque il piano dello spirito oggettivo, una volta compreso, mostra l'andamento concettuale della realtà storica particolare, in cui evidentemente non si è ancora realizzata quella soddisfazione totale tanto agognata dai soggetti che continuano a esserne parte. A riprova di tutto ciò, sta il fatto che la storia si fa da un

³⁵⁵ *Ivi*, pp. 119-20 (cfr. anche p. 120, nota 26).

³⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 120. Si ricordi quanto detto sullo statuto dell'azione soggettiva nello Hegel di Weil: cfr. *supra* pp. 68-70.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 120.

³⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 243, § 303; cfr. E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., pp. 121, 128. Si tenga presente che si è già entrati nel momento della costituzione interna per sé, espressione del diritto statutale interno. Uno stato realmente politico e sovrano, pertanto, dovrà articolare il suo assetto istituzionale nel potere legislativo, in quello governativo (diremmo noi: esecutivo) e nel potere del principe – «potere, nel quale i distinti poteri sono raccolti ad unità individuale, che pertanto è il culmine e l'inizio dell'intero – cioè della *monarchia costituzionale*». Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 218, § 273, pp. 201-255, §§ 260-319. È solo in virtù di tale organizzazione che la rappresentanza politica dei *membri* delle cerchie corporative, in seno agli organi dello Stato, può acquisire vera effettualità e diritto d'esistenza: «Uguaglianza, dunque, ma uguaglianza che non nega le differenze di struttura, che si afferma e si fa concreta nella differenziazione della organizzazione. Infatti lo Stato è una cerchia formata di cerchie». E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 121. Sull'articolazione dei poteri statuali, come dei diritti e dei doveri di ognuno, cfr. *Ivi*, cap. IV «La costituzione», pp. 89-106.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 128.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ Bisogna aggiungere che per Hegel l'impoverimento massificato di una determinata società condurrebbe alla *colonizzazione* di altri popoli, «per cercare consumatori e con ciò i necessari mezzi di sussistenza». Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 189-90, §§ 246-48.

lato «mediante l'azione violenta dell'eroe» dall'altro attraverso «la guerra tra gli Stati sovrani»³⁶². Fino a questo punto Weil voleva analizzare la struttura di ciò che Hegel, *in primis* nei *Lineamenti*, aveva definito «sovranità all'interno»; e pertanto si trattava ancora di capire come intendere la «sovranità all'esterno» della statualità³⁶³. È su quest'ulteriore terreno, d'altra parte, che lo Spirito continua a presentare la sua incessante attività oggettiva, nient'affatto approdata alla fine. Il procedere storico-dialettico rivela il proprio *farsi* ancora essenzialmente produttivo anche attraverso il dispiegarsi dei conflitti internazionali. Come riporta Weil, Hegel aveva chiarito che i «popoli, i quali non volendo o paventando sopportare una sovranità all'interno» sono stati «soggiogati da altri, e con tanto minor successo e onore si son dati pena per la loro indipendenza, quanto meno si poté giungere all'interno a un primo assetto del potere dello stato (– la loro libertà è morta della paura di morire)»³⁶⁴. Ancor più esplicitivo il paragrafo 333 delle *Grundlinien*, ad ammonire contro l'astrattezza del diritto internazionale:

Il principio fondamentale del *diritto internazionale*, inteso come il diritto *universale*, che deve valere in sé e per sé tra gli stati, a differenza del contenuto particolare dei trattati positivi, è che i *trattati*, come tali che su di essi si basano le obbligazioni degli stati l'uno verso l'altro, devono *venir rispettati*. Ma poiché il loro rapporto ha per principio la loro sovranità, ne deriva ch'essi sono in tal misura l'uno verso l'altro nella situazione dello *status naturae*, e i loro diritti hanno la loro *realtà* non in una volontà universale costituita a potere sopra di essi, bensì nella loro volontà particolare. Quella determinazione universale rimane perciò nel *dover essere* [...]³⁶⁵.

Alla luce di tutti questi elementi, per lo Hegel di Weil si sarebbe potuto afferrare, piuttosto, «ciò che manca allo Stato perché esso sia veramente ciò che pretende di essere». Esso «*deve* essere morale nel gioco delle forze internazionali; *deve* procurare a tutti la soddisfazione nel riconoscimento, nella sicurezza, nell'onore; esso *deve*: dunque non lo fa»³⁶⁶. In breve, attraversando il momento dello Spirito oggettivo possiamo capire che «la libertà non ha vinto il bisogno», la realtà particolare non ha ancora raggiunto la quiete assoluta che, invece, era stata realizzata nella *théoria*: lo Stato, che non si è fatto né universale né omogeneo, non avrebbe mai potuto coincidere con lo Spirito assoluto³⁶⁷. In *Pensiero dialettico e politica*, Weil avrebbe così ribadito la costante forza propulsiva del negativo concreto, ancora in grado di determinare, hegelianamente, *nuove* configurazioni del mondo:

la libertà, essendo negatività (protesta e azione contro un dato storico), non può conciliarsi e contentarsi (*befriedigen*) se non in un positivo (una data forma della vita), che ha preso in sé il negativo (la volontà di libertà

³⁶² Cfr. *ivi*, p. 62, nota 19.

³⁶³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., rispettivamente p. 223, § 278 e p. 255, § 321.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 258, § 324; cfr. quindi E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., pp. 135-6.

³⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 261-62. Insomma, la pacificazione del genere umano non era stata affatto raggiunta, tanto più che: «La controversia degli stati può quindi, in quanto le volontà particolari non trovano un accordo, venir decisa soltanto dalla *guerra*». *Ivi*, p. 262, § 334. Non è un caso che una volta entrati in questa nuova dialettica della storia del mondo ritorni la figura dell'eroe fondatore: cfr. *ivi*, p. 269, § 350.

³⁶⁶ E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 136.

³⁶⁷ Torna qui la prospettiva che aveva assunto anche Hyppolite: cfr. *supra* nota 312.

negativa), cioè in una forma della società (comunità umana di lavoro) e dello Stato (organo di decisione di questa comunità) *ragionevoli*, cioè contro la quale non potrebbe più protestare nessun discorso tenuto dal punto di vista dell'uomo in generale (discorso universale). Non sembra che per Hegel una comunità di questo genere e quindi uno Stato simile siano stati realizzati³⁶⁸.

Nessuna kojèveiana *fin de l'histoire*, dunque: il movimento dialettico dello spirito non si ipostatizza in alcun modo nei prodotti di una qualsivoglia teologia laicizzata. Che, in verità, finirebbe solo per particolarizzare l'Idea dell'istituzione politica perfetta, eternizzando *la* necessità di un contenuto puramente empirico. Lo spirito, nella sua oggettività, non fa altro che mostrare l'attualità di una determinata realtà storica come *problema*, in quanto aperta alla perpetua estrinsecazione di senso. Il pensiero non precede questa realtà: essa può esser compresa solo al «calar della notte», nel momento in cui la forma che le ha dato vita «è invecchiata» e un nuovo mondo storico sta per apparire: quest'ultimo si rivela *atto* di ciò che dialetticamente già è *in potenza*³⁶⁹. In tal senso lo stato prussiano, ricorda Weil alla fine della sua lettura, avrebbe potuto rappresentare solo una tappa dello Spirito del mondo, che tentò di accordarsi davvero con i principi affermati sul terreno del mondo moderno e che, al contempo, finì per rivelare i suoi limiti strutturali e inevitabili: «[...] lo spirito universale oltrepassa la sua proprietà di ciascuna volta come un grado particolare, e abbandona allora quel popolo al suo destino e alla sua condanna [*Gericht*]]»³⁷⁰. La filosofia, in un'ultima analisi, può apprendere nel concetto il proprio tempo presente solo rimanendo consapevole del fatto che sarà lo sviluppo stesso della negatività a spazzare via qualsiasi pretesa di pre-determinare astrattamente l'avvenire.

D'altra parte, a dare conferma di tutto ciò era stata la *Vorrede alle Grundlinien*, nel passo che Weil volle riportare interamente – dacché «probabilmente, è fra i testi hegeliani il più citato e che tuttavia, a quanto pare, ci si ostina a non leggere»: «Per dire ancora una parola a proposito del *dare insegnamenti* di come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi. In quanto *pensiero* del mondo essa appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'è assestata»³⁷¹. La nottola di Minerva – immagine che già richiamò Koyré in *Hegel a Jena* – «inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo»³⁷²: è chiaro che in Weil tale espressione acquisì tutt'altro senso (da questo punto di vista, in modo certamente più coerente con lo sviluppo della filosofia della storia hegeliana). In conclusione Weil, pur *accettando* l'esito fondamentale della lettura

³⁶⁸ Id., *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 35.

³⁶⁹ Cfr. Id., *Hegel e lo stato*, cit., p. 140.

³⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 524-25, § 550; cfr. quindi E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 137. In nota specificava: «Hegel sembra aver ritenuto che il popolo chiamato a succedere ai popoli germanici sarebbe stato il popolo russo»: cfr. *ivi*, pp. 137-38. Weil fece quindi riferimento sia a una lettera inviata da Hegel a un amico, von Üxküll, redatta il 28 novembre 1821 sia alla *Filosofia della storia* – dove si legge pure: «L'America è [...] il paese del futuro, dove in tempi che ci stanno innanzi dovrà rivelarsi la sua importanza per la storia mondiale, forse nel conflitto fra Nordamerica e Sudamerica». G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 76.

³⁷¹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 17; E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 140.

³⁷² G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 17.

kojèveiana della *Fenomenologia*, scrisse: «Il fine della storia, che la *Fenomenologia dello spirito* aveva creduto raggiunto, l'Impero mondiale dello spirito, resta da realizzare; ma tale fine non è mutato»³⁷³.

1.10.3 Un realismo hegel-aristotelico: l'ipotesi weiliana

Tale scopo universale, insomma, doveva essere ancora realizzato, consci dell'impossibilità logica e pratica di giustificarne la necessità sulla base di un contenuto empirico e particolare escatologicamente determinabile. Come potervi pervenire, dunque? Prima di addentrarci nei differenti approdi *post* hegeliani a cui giunsero tanto Kojève quanto Weil, bisogna sciogliere un ultimissimo nodo. Weil, come visto, arrivò alla lecita conclusione che lo Stato hegeliano non si sarebbe mai potuto pretendere perfetto e compiuto in se stesso. Quale, allora, il suo vero concetto? Esso non poteva di certo intendersi come modello etico-politico ideale, eternamente realizzato nella temporalità, a cui la realtà storica avrebbe dovuto continuare a conformarsi. Torniamo quindi a capire come Kojève, da parte sua, avesse voluto ricondurre il pensiero hegeliano a determinati assunti platonici. Si consideri che, ancora nella *Vorrede* ai *Lineamenti*, Hegel scrisse:

È appunto *questa collocazione della filosofia nella realtà*, a cui si riferiscono i malintesi, e io ritorno, quindi, a quel che ho notato dianzi: che la filosofia, poiché è lo *scandaglio del razionale*, appunto perciò è l'*apprendimento* di ciò ch'è *presente e reale*; non la costruzione di un *al di là*, che sa Dio dove dovrebbe essere, – o del quale di fatto si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un vuoto, unilaterale raziocinare. Nel corso del trattato che segue io ho notato che perfino la repubblica *platonica*, la quale passa per l'espressione proverbiale di un *vuoto ideale*, essenzialmente non ha concepito nient'altro che la natura dell'eticità greca, e che allora nella coscienza di un più profondo principio irrompente entro di essa, il quale in lei immediatamente poteva apparir soltanto come un'aspirazione ancor inappagata e quindi soltanto come corrompimento, *Platone* ha dovuto cercare movendo proprio da quell'aspirazione l'aiuto contro di esso, ma quell'aiuto, che doveva venir dall'alto, poté cercar da presso soltanto in una particolare forma *esterna* di quell'eticità, grazie alla quale egli si figurava di dominare quel corrompimento, e in grazia di che egli per l'appunto feriva nel modo più profondo quel che era un più profondo impulso di quella, la libera infinita personalità³⁷⁴.

Platone, pertanto, lungi dal voler fondare eteree città ideali a cui la realtà particolare si sarebbe dovuta astrattamente uniformare, intese piuttosto comprendere la sua epoca individuandone il nuovo

³⁷³ E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., pp. 137-38. Non si dimentichi quel cambiamento di prospettiva che l'autore aveva individuato tra lo Hegel della *Fenomenologia* e quello dei *Lineamenti* (cfr. *supra* nota 325). Weil, così, finì per far luce sull'ultimo orizzonte di discorso fissato da Hegel. Nella *Philosophie der Weltgeschichte* infatti «Hegel parla a questo punto degli stati germanici, e per essi contempla il principio dell'unificazione con garanzia della libertà degli individui storici. Ma un po' più innanzi afferma che "con l'avvento del principio cristiano, la Terra è diventata per l'uomo [...]. I rapporti esterni non costituiscono più i fattori determinanti; le rivoluzioni avvengono all'interno". All'interno, cioè, all'interno del mondo cristiano che è per Hegel il mondo *tout-court*, da quando l'uomo, con l'apparire del principio cristiano della libertà e del valore infinito dell'individuo, è diventato il signore della terra. Il termine rivoluzione è ambiguo; tuttavia sembra che Hegel abbia pensato non tanto alla rivoluzione in senso stretto (di politica interna) quanto alla rivoluzione del principio stesso del mondo, che si produrrebbe, secondo lo schema hegeliano, con la guerra». Cfr. *ivi*, p. 138, nota 59, quindi G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 284. Considerazioni simili già erano apparse in F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 411-12.

³⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 13.

principio emergente e determinate – per il filosofo greco, pura causa della corruzione e del decadimento dello stato presente: quello della «libera infinita personalità». Solo considerando questi elementi concreti e fra essi contraddittori, dunque, si sarebbe potuta teorizzare la città perfetta³⁷⁵. L'idea che ne risultò, tuttavia, sarebbe andata a indicare pur sempre una «particolare forma *esterna* di quella eticità», attraverso «quell'aiuto, che doveva venir dall'alto». In sostanza Hegel, una volta fatta chiarezza sui veri caratteri della Repubblica platonica, ne dovette indicare anche i limiti inevitabili. Da dove sorgerebbe, infatti, l'*interesse* effettivo per la realizzazione di uno “stato” che sia conforme alle Idee di Verità e di Giustizia? È questo, d'altronde, l'interrogativo che si pose anche Weil: ne concludere, hegelianamente, che sarebbero stati solo gli interessi concreti e reali di specifiche soggettività storiche e sociali a poter determinare tanto la prosperità quanto la rovina dello Stato. Non a caso quest'ultimo, attraverso l'organizzazione istituzionale e politica della società civile, avrebbe dovuto mirare all'universalizzazione *dialettica* delle singole volontà empiriche e individuali, per assicurarne così il riconoscimento cosciente con l'interesse dell'universale concreto – a sua volta un risultato *immanente* alla totalità del processo storico in atto³⁷⁶. Ne deriva che tale interesse, «ed è questo il punto cruciale, non trascende lo Stato, non è l'idea, l'essenza, ma è posseduto *positivamente* dallo Stato stesso»³⁷⁷. Tali considerazioni trovano ampio riscontro nello Hegel di Weil. Se la filosofia deve avere a che fare solamente con la realtà, ciò significa che pur essendoci conoscenza dello Stato «quale esso è in se stesso, conoscenza di una *idea* dello Stato» questa «differisce dall'idea platonica in quanto è storica, in quanto non è un'idea fuori dal divenire» – dunque neppure un'idea eterna e preesistente che possa esser secolarizzata da un'altrettanto mitica teologia della storia³⁷⁸. Essa è altresì «un'idea del divenire, pur essendo conoscenza oggettiva; non deve occuparsi di sentimenti, opinioni, desideri, se non in quanto tali sentimenti conducono all'azione e danno perciò

³⁷⁵ Non si dimentichi che per Weil la dialettica oggettiva dell'Essere fu scoperta, *in primis*, proprio da Platone.

³⁷⁶ Weil volle ricordare un lungo passo delle *Grundlinien* in cui si mostrava come garantire una *cittadinanza* effettiva e duratura dei membri dello Stato: «[...] l'individuo nel suo adempimento del dovere deve in qualsiasi modo trovare in pari tempo il suo proprio interesse [*Interesse*], il suo appagamento [*Befriedigung*] o tornaconto [*Rechnung*], e a lui dal suo rapporto nello stato deve risultare un diritto, attraverso di che la cosa universale diviene la *sua propria* cosa *particolare*. L'interesse particolare deve veracemente non venir messo da parte o magari soppresso, bensì venir posto in concordanza con l'universale, in grazia di che vien conservato esso stesso e l'universale. L'individuo, suddito secondo i suoi doveri, trova come cittadino [*Bürger*] nel loro adempimento la protezione della sua persona e proprietà, la presa in considerazione del suo benessere particolare, e l'appagamento della sua essenza sostanziale, la coscienza e il sentimento di sé, d'esser membro di questo intero; e in questo compimento dei doveri come prestazioni e compiti per lo stato questi ha la sua conservazione e il suo sussistere [*Bestehen*]». G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit. pp. 202-3, § 261; cfr. quindi E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., pp. 101-2.

³⁷⁷ G.P. Calabrò, *Il filosofo e lo Stato. Eric Weil interprete di Hegel*, Grimaldi, Perugia 1978, p. 91. A riprova del tutto vi è la polemica di Hegel contro le dottrine contrattualistiche e giusnaturalistiche della sua epoca, che seppero parlare solo di universalità astratta. Non si trattava, infatti, di *costruire* uno stato che potesse definirsi moderno, ma piuttosto di comprenderlo come prodotto effettivo dello svolgersi storico. Emblematico il § 540 dell'*Enciclopedia*: «La questione, a chi, e a quale autorità e come organizzata, spetti di *fare una costituzione*, è la medesima che se si domandasse, chi abbia da fare lo spirito di un popolo [...] Ciò che si chiama *fare una costituzione* non è mai, a cagione di tale inscindibilità, accaduto nella storia; come non si è mai *fatto* un codice: una costituzione si è *soltanto svolta* dallo spirito, in identità con lo svolgimento proprio di questo; ed insieme con lui ha percorso i gradi di formazione e i cambiamenti necessari in virtù del concetto. È lo spirito immanente e la storia – e la storia è soltanto la storia *dello spirito*, – ciò da cui le costituzioni sono state e sono fatte». G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 509. Sulla critica hegeliana al contrattualismo giuridico e al giusnaturalismo filosofico cfr. N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo*, in *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, cit., pp. 5, 14.

³⁷⁸ Cfr. E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 59.

forma alla realtà, non deve prender posizione se non in favore della verità» – a partire, dunque, dalla *Wirklichkeit*³⁷⁹. Ne consegue che quest'idea «è [...] normativa, ma nel senso che dà la possibilità di valutare ciò che esiste. Ma in un altro senso non è normativa (e questo punto è decisivo): essa non fornisce un modello atemporale o extratemporale [...]»³⁸⁰.

Seguendo la linea di lettura proposta da Weil, dunque, si rivelerebbe ancora una volta la matrice *non* idealistica ma, piuttosto, aristotelica del sistema hegeliano compiuto³⁸¹. Possiamo cogliere l'ultimo riscontro a partire da questo passo sulla questione della dialettica: «Per Aristotele – al contrario di Platone – la dialettica non è scienza del vero, ma – nel migliore dei casi – scienza del probabile [...]»³⁸². Tuttavia, essa «non è per questo priva di utilità e di valore. Ridiviene pura tecnica della discussione, è vero» ma principalmente per «trarre dalle tesi incontrate nella storia del pensiero il vero in esse contenuto e i problemi che esse implicano spesso senza enunciarli»³⁸³. Il filosofo, in tale prospettiva, sarebbe colui che vuole instaurare un dialogo con tutti i suoi predecessori e i suoi contemporanei «allo scopo di liberare il contenuto di verità delle opinioni o universalmente accettate o proposte da un determinato pensatore»³⁸⁴. La dialettica aristotelica, allora, «si colloca così, affatto naturalmente, accanto alla *retorica*, sfera del verosimile, delle opinioni accettate o sostenute sull'autorità di un gran nome, del dibattito pubblico con le sue astuzie psicologiche, con i suoi colpi e le sue finte. Per questa via la dialettica aristotelica conduce alla politica»³⁸⁵. Ciononostante, Weil ci avvisava che essa «non è l'equivalente della scienza politica di Platone, che fondava lo Stato sull'Essere e la scienza politica sull'ontologia»; la dialettica di Aristotele, in questa esplicita accezione, ha piuttosto a che fare con «la tecnica dell'azione politica, la tecnica del *condizionamento* della massa»³⁸⁶. Aristotele, in breve, finì per

³⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 59-60.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 59, nota 12. Weil, poco più avanti, riportava parte dell'aggiunta al paragrafo 258 dei *Lineamenti*, che i «primi editori delle opere complete hanno tratto dalle lezioni di Hegel» – operazione portata a termine, anche in relazione ad altri luoghi dell'opera, da Eduard Gans. Weil si decise per quella citazione in quanto «in accordo con le opinioni di Hegel» – e, aggiungo, con il contenuto del relativo paragrafo che apre la disamina specifica su «Lo Stato»: «Nel caso dell'idea dello stato non si devono avere dinanzi agli occhi stati particolari, non particolari istituzioni, si deve piuttosto considerare per sé [*für sich*] l'Idea, questo Dio reale [*wirklich*]. Ogni stato, lo si può anche dichiarare cattivo secondo i principi che si hanno, gli si può conoscere questa o quella manchevolezza, ha sempre, se esso appartiene segnatamente agli stati della nostra epoca civilizzata, i momenti essenziali della sua esistenza entro di sé. Ma, poiché è più facile trovar difetti che comprendere l'affermativo, si cade facilmente nell'errore di dimenticare, al di là dei singoli lati, l'interiore organismo dello stato stesso. Lo stato non è un'opera d'arte, esso sta nel mondo, quindi nella sfera dell'arbitrio, del caso e dell'errore; un cattivo modo di condursi lo può sfigurare da molti lati. Ma l'uomo più brutto, il delinquente, un malato e storpio è ancor sempre un uomo vivente; l'affermativo, la vita, sussiste nonostante il difetto, ed è con questo affermativo che si ha a che fare qui». G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 358, aggiunta al § 258 (trad. it. di Barbara Henry); cfr. quindi E. Weil, *Hegel e lo stato*, cit., p. 60.

³⁸¹ Basti pensare, per es., che nel '47, anno in cui Weil scrisse *Marx e la filosofia del diritto* (poi in appendice a *Hegel e lo stato*), Hyppolite redasse il saggio *La concezione hegeliana dello stato e la critica di Marx*, in cui diede una lettura rigorosamente marxista della statualità hegeliana (cfr. J. Hyppolite, *Saggi su Hegel e Marx*, cit., pp. 133-59, in particolare pp. 153-59). Proprio in *Marx e la filosofia del diritto* Weil se ne dichiarava esplicitamente in disaccordo: cfr. *Hegel e lo stato*, cit., p. 147, nota 10.

³⁸² E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 20.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 20-1.

³⁸⁵ *Ivi*, p. 21.

³⁸⁶ Si ricordi l'analisi weiliana dei *Topici*, quindi la funzione determinante degli *ἔνδοξα*. La topica, al contrario dell'analitica, si occupava dei *topoi*, dei luoghi in cui il discorso *umano* prende forma, dimensioni entro le quali possono essere rintracciati dei *predicabili*, «quei punti di vista (*topoi*) generali, vevoli per ogni giudizio, differenti dalle *categorie*, che si riferiscono alle sostanze

tematizzare una vera e propria *prassi* dell'azione politica, ben consapevole che l'oggettività del movimento “dialettico” – di ciò che è in atto in quanto è in potenza – si sarebbe svelata solo cogliendo la dimensione concreta di ciò che *realmente* è, afferrando così quei *topoi* in cui il discorso umano può prendere effettivamente forma e significatività³⁸⁷. Alla luce di tutto ciò, è chiaro come l'interesse etico e politico per l'universale potrebbe sorgere realmente soltanto in virtù dell'esperienza storica continua dell'umanità – che, inscritta di necessità nel mondo degli *interessi* concreti e particolari, mai cesserebbe di rimettere costantemente in discussione la ragion d'essere stessa di questo o di quell'interesse fondamentale³⁸⁸. Se ne ricava un assunto determinante, in grado di render conto di quanto argomentato sino ad ora: per Weil, sia Aristotele sia Hegel allestirono una filosofia sistematica «*non-creazionista*, un pensiero che rifiuta ogni *costruttivismo metafisico*, che si limita ad analizzare ed analizzarsi» e si vuole semplicemente «analisi del dato in vista del fatto, fondamentale, che noi possiamo pensare questo reale»³⁸⁹.

Resta il fatto che, al netto delle similitudini e delle differenze tra lo Hegel di Kojève e quello di Weil, i “post-hegelismi” di entrambi non poterono prescindere da un ulteriore problema: quello del rapporto tra Spirito oggettivo e Spirito assoluto. Solo a partire da qui, infatti, si sarebbe potuto capire se il sistema hegeliano potesse esser superato da un punto di vista realmente filosofico e post-moderno.

e a ciò che di esse si dice». E Weil, *La logica nel pensiero aristotelico*, cit., p. 60. Cfr. quindi Aristotele, *Topici*, libro H, cap. V, «Gradi relativi di difficoltà dei differenti compiti dialettici dialettiche». Lo Stagirita chiosò: «Sono stati dunque enumerati in modo abbastanza soddisfacente i luoghi mediante i quali abbiamo notevoli mezzi d'attacco riguardo a ciascun problema». *I Topici di Aristotele. Libri Z-H: la definizione*, trad. it. di Luca Gili, Aracne, Roma 2010, p. 82.

³⁸⁷ Cfr. *supra* pp. 86-7. Si consideri anche il seguente passo weiliano: «Ora, è un fatto che topica e ontologia sono due aspetti di una stessa realtà: lo dice Aristotele in un capitolo veramente curioso (IX 9. 170a 20 ss.), e sembra confermarlo la funzione, nelle due discipline, di concetti fondamentali come sostanza, accidente, qualità, genere, definizione». Per Weil, dunque, in gioco c'era una «nuova concezione della funzione della contraddizione nel complesso del pensiero aristotelico: sul piano “soggettivo” e linguistico la contraddizione sarebbe l'indice di una difficoltà da risolvere (di un errore logico consapevole o inconsapevole); nella sfera “oggettiva” della scienza concreta, la contraddizione sarebbe conciliata a mezzo della distinzione dei molti piani della realtà: infatti, è la distinzione dei piani dell'atto e della potenza ciò che giustifica una definizione, “dialettica”, come quella del movimento: “atto di ciò che è in *potenza* in quanto è in *potenza*”. Cfr. E. Weil, *La logica nel pensiero aristotelico*, cit., p. 83. A riguardo, si pensi solo alle affermazioni aristoteliche secondo cui «ogni cosa ha [...] l'essenza con il genere», laddove «*essere* non è altro che *avere-una-certa-relazione-con-qualcosa*, perciò è impossibile conoscere l'uno senza l'altro» – dal momento che «i contrari [...] sono insieme per natura». Cfr. Aristotele, *Topici*, libro Z, cit., rispettivamente cap. V, p. 51 e cap. IV, p. 49.

³⁸⁸ Si comprende, allora, la definizione di “Bene” che Weil estrapolò dall'Aristotele critico di Platone: «[...] questo sarà l'εὐδαιμονία, la felicità, l'esser soddisfatti, poiché si può affermare a buon diritto che questo termine indica una cosa che ricerchiamo per se stessa, il cui conseguimento, d'altro canto, non è superiore alle nostre forze». E. Weil, *L'antropologie d'Aristotele*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» (1946), poi in *Essais et Conférences*, vol. I, cit., trad. it. di Pier Franco Taboni, *L'antropologia di Aristotele*, in *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, cit., p. 13. Tornerò in seguito su questo punto.

³⁸⁹ L. Sichirrollo, *Aristotele. Antropologia, logica, metafisica*, in *ivi*, p. 94. Cfr. quindi E. Weil, *Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne* (1967), in *Essai et conférences*, vol. I, cit., p. 90. In merito cfr. *supra* par. 1.8.2 *Nessun “metodo fenomenologico”: l'hegelismo aristotelico di Weil*.

CAPITOLO II

Filosofia, violenza e realtà Verso il tramonto della modernità

Abbiamo visto Kojève e Weil proporre due interpretazioni hegeliane che, nonostante le loro differenze di fondo, finivano per condividere alcuni assunti principali, *in primis* il seguente: il procedere storico universale è determinato dall'opera del vinto, dello schiavo, che è il vero soggetto di un progresso orientato e orientabile verso fini ragionevoli, verso la realizzazione del riconoscimento universale per la soddisfazione di tutti e di ciascuno. Ma qui iniziano i problemi. Se per Weil, infatti, le finalità di tale progresso restavano ancora *da realizzare*, per Kojève esse erano ormai giunte al loro definitivo compimento effettivo. È pur vero che sia Kojève sia Weil riconobbero la questione della *violenza* nel mondo, tentando di ripensare il rapporto tra filosofia e politica a fronte degli orrori della seconda guerra mondiale. Condividendo una tematica dominante nel *milieu* filosofico francese ed europeo del secondo dopoguerra, i due interpreti si accorsero che le istanze emancipative di cui il pensiero hegeliano, in un modo o in un altro, si era fatto garante, rischiavano di sprofondare nell'insignificanza. Nel corso degli anni '50, non a caso, in Francia già iniziavano a porsi le basi per una radicale de-dialettizzazione e del pensiero e del reale: il rifiuto della ragione in quanto tale, la questione della violenza – che aveva mostrato la sua insensatezza più profonda attraverso stermini di massa e ideologie deumanizzanti – diveniva il tema principale che la filosofia, ora, doveva affrontare.

Tuttavia, una diversa valutazione dei fenomeni violenti del proprio tempo avrebbe indotto i due autori a proporre soluzioni radicalmente diverse: Kojève, riconfermando la teoria della “fine della storia” in Hegel, ribadiva che da lì in poi sarebbe stato possibile soltanto *aggiornare* il Libro hegeliano, ormai realizzato e chiuso in se stesso – compito di cui il russo si sarebbe voluto far carico. Ne conseguiva che le persistenti attitudini irragionevoli o violente degli individui concreti potevano significare soltanto *cecità* e *inconsapevolezza* di fronte alla Verità ormai eternamente compiuta nella Storia, custodita così nelle scritture del Saggio. Ne sarebbe risultato che la vera azione politica, a fronte di tutto ciò, avrebbe dovuto commisurare costantemente *tirannia* e *saggezza*, prima di tutto per preservare la Verità finale incarnata dallo “Stato universale e omogeneo”.

Nettamente differente l'epilogo weiliano. Pur iniziando a intravedere lo stravolgimento di fondo di tutte le categorie filosofico-politiche di matrice *moderna*, Weil volle tentare di andare *oltre* Hegel senza per questo rigettarlo: si trattava, piuttosto, di far valere anche in questo caso uno Hegel *aufgehoben*,

attraverso un Marx liberato dalle astrazioni esistenzialiste, letto alla luce dell'aristotelismo e capace di ricongiungersi alle vere istanze di fondo del pensiero di Kant¹. Si trattava, insomma, di riconoscere quale fosse la vera natura di una violenza che rifiutava la Verità: dopo Hegel, le filosofie della rivolta – *in primis* l'esistenzialismo di Heidegger – avevano mostrato il rifiuto *consapevole* della ragionevolezza, di ciò che aveva preteso essere discorso onnicomprensivo e sistematico, ancora fondato su una *necessità metafisica* che mai avrebbe potuto assicurare, *in concreto*, la pacificazione delle vite individuali².

A riprova di queste due concezioni filosofiche che vollero affrontare in modo diverso la crisi inevitabile del mondo moderno – che, hegelianamente, aveva trovato il suo culmine nella rivoluzione francese – vi è la maniera stessa di rileggere il sistema hegeliano di fronte all'avanzare della postmodernità: se Kojève finiva per parlare del Sapere assoluto al modo di un'*idea platonica* ormai compiutamente laicizzata, che si sarebbe continuata a realizzare in eterno e a qualsiasi prezzo, Weil riscopriva definitivamente il pensiero di Kant. Il discorso assolutamente coerente di Hegel, alla luce di Marx e del realismo aristotelico, doveva esser ricompreso come un'*idea kantiana, regolativa e formale*, che mai avrebbe potuto ridurre contenuti o discorsi particolari a modelli esemplari (e totalizzanti) della realtà umana.

A partire da qui, si comincerà a verificare la continuità teorica fondamentale del pensiero di entrambi i filosofi. In tal senso, se la teologia hegel-kojèveiana avrebbe continuato a giustificare la *fin de l'histoire*, non a caso assumibile tanto in senso rivoluzionario quanto in senso reazionario, Weil avrebbe cercato di far valere costantemente un pensiero critico e maggiormente liberale. Lo fece ritornando a Kant, ma senza abbandonare Hegel e Marx. A questo punto, però, occorre chiarire il rapporto tra quelle due opere a cui Weil aveva dedicato la sua *soutenance de thèse* discussa nel '50 alla Sorbonne. Sappiamo che Weil iniziò a elaborare la *LF* già nel '39, terminandone la stesura nel '46. Dunque, essa anticipava alcune tematiche hegeliane che, come visto, Weil avrebbe chiarito nel coevo *Hegel e lo stato*, al contempo accettando e superando gli esiti della lettura kojèveiana della *Fenomenologia*. Si capisce allora perché già la *LF* avesse cercato di ricomprendere l'epilogo di quell'interpretazione hegeliana da cui Weil stesso era stato evidentemente influenzato: al centro della *LF*, non a caso, vi era il problema di come poter ripensare Hegel *dopo* Hegel, tanto più che tutta la struttura dell'opera si giustifica a partire da questo tacito presupposto, ne vedremo le ragioni. Essa, così, finiva per porre tutte le premesse utili a contrastare le tendenze anti-dialettiche che si sarebbero imposte durante gli anni Sessanta francesi, periodo in cui il ritorno weiliano a Kant, come si vedrà, si fece in ogni caso più netto.

¹ Come vedremo più dettagliatamente nel prossimo capitolo, Hegel e Marx potevano esser ricompresi attraverso un nuovo modo d'intendere il pensiero di Kant che non si limitasse a riconoscerne soltanto la valenza *epistemologica*, ma che riuscisse a individuarne, piuttosto, le vere istanze *pratiche* di fondo. D'altra parte, è quanto Weil fece già intendere nel 1933 con la sua recensione al Kant di Gerhard Krüger. Si trattava di capire, infatti, che la filosofia (se non voleva ridursi a pura scolastica) doveva porre il suo inizio nella *Lebenserfahrung* (cfr. *supra*, cap. I, nota 5).

² Si ricordi quanto premesso *supra*, cap. I par. 1.4 *Hegel dopo Kojève e dopo il conflitto: Weil critico delle astrazioni esistenzialiste*.

Alla luce di tutto ciò, le tesi che s'intendono dimostrare in questo capitolo sono le seguenti: a) Kojève e Weil hanno letto il rapporto tra Spirito oggettivo e Spirito assoluto in modo radicalmente diverso: se il primo, commentando la *Fenomenologia dello spirito*, ne ha visto la coincidenza assoluta e definitiva, il secondo ha cercato di dimostrare come lo Hegel del sistema compiuto, ritornando sui suoi passi, si fosse reso conto che tale coincidenza – sul terreno della realtà storica e particolare – restava impossibile; b) se Kojève ha ricondotto il sistema hegeliano a una nozione *platonica* di idea ormai laicizzata, Weil ha ricompreso il Sapere assoluto attraverso il formalismo kantiano. Tutto ciò, e sul piano teorico e su quello pratico, ha comportato visioni radicalmente diverse sia sulla questione della violenza, sia sul rapporto tra filosofia e realtà, sia su come poter ripensare i problemi della modernità di fronte alla sua progressiva dissoluzione.

2.1 *Spirito oggettivo, Spirito assoluto*

Per scoprire quale sia la vera relazione tra Spirito oggettivo e Spirito assoluto, occorre innanzitutto ritornare sulla concezione hegelo-kojèveiana dello Stato. Sappiamo che per Kojève Hegel avrebbe assunto l'impero napoleonico come modello perfetto, ultimo e definitivo, di ogni possibile organizzazione politica e statale – elemento cruciale più tardi sottolineato anche in *Hegel, Marx e il cristianesimo*:

Non insisto sulle importantissime modificazioni che Hegel dovette apportare alla propria concezione in seguito alla caduta di Napoleone. Poco importa che a un certo momento egli abbia pensato di poter sostituire l'Arciduca d'Austria al suo "Napoleone", o che abbia finito per far finta di credere che lo Stato perfetto e definitivo avviato da Napoleone fosse realizzato dal regno di Prussia, che pure non era "universale" e non aspirava all'universalità³.

Di qui la domanda di Weil sopra ricordata: davvero Hegel si sarebbe limitato con tutta semplicità a sostituire l'Impero napoleonico con la Prussia, per suggellare il suo sistema giunto finalmente a compimento? Dal punto di vista di Kojève, lo abbiamo visto, non poteva essere altrimenti. Quel che importava, piuttosto, era il fatto che «Napoleone è scomparso perché ha (virtualmente) compiuto la sua opera e che quest'opera concludeva definitivamente la storia propriamente detta, creatrice di nuovi "mondi" storici». L'esegeta aveva già ribadito che lo Stato postrivoluzionario «è una realtà cosciente, comprensibile e totalmente priva di contraddizioni» e l'uomo che partecipa a siffatta dimensione politica, essenzialmente nuova, «comprende completamente se stesso e vive in accordo con se stesso» in virtù del «*mutuo riconoscimento di tutti*» reso oggettivamente possibile dalla rivoluzione del 1789. Dunque «la Storia si ferma. Essa non è più possibile, dato che l'Uomo che l'ha creata è soddisfatto, non

³ A. Kojève, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, cit., p. 306, nota 37.

vuole più cambiare, superarsi. L'Uomo può assumere un atteggiamento contemplativo e comprendere se stesso». Insomma, si era realizzata una volta per tutta la «Filosofia assoluta, che prende il posto della Religione: la filosofia di Hegel, che ha la *Fenomenologia* come Introduzione»⁴. In buona sostanza, il Discorso-Pensiero avrebbe compenetrato completamente la *vita* di ogni singolo individuo particolare, decretandone così la riconciliazione effettiva con se stesso e con il proprio mondo. Ma fu precisamente questo l'esito che Weil volle mettere radicalmente in discussione alla luce della *Filosofia del diritto* e degli sviluppi successivi del sistema hegeliano. È vero, nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel – prima di Marx – aveva già mostrato lo sviluppo necessario del regno della libertà oggettiva e sostanziale, in cui la filosofia avrebbe potuto finalmente inverarsi. Ciononostante, tale risultato fondamentale – di certo non mutato – doveva ancora concretizzarsi nella Storia, nient'affatto giunta alla propria fine. In sintesi, attraverso l'interpretazione di Weil si poteva far comprendere *perché* lo Spirito oggettivo non potesse essere assorbito totalmente dallo Spirito assoluto, ché la soddisfazione ragionevole, la comprensione finale della contraddizione e la quiete assoluta erano state realizzate soltanto in teoria⁵. Lo Hegel berlinese nei *Lineamenti di filosofia del diritto* e nell'*Enciclopedia* rivelò che la struttura statale da lui rischiarata *doveva* ancora raggiungere la sua effettiva perfezione; l'analisi dialettica, in tale contesto, «sempre secondo Hegel, permette di svelare i difetti delle strutture del suo tempo»⁶. Lo abbiamo visto: esiste un'idea di Stato che differisce dall'idea platonica e che conserva, da un lato, uno statuto essenzialmente storico-normativo. Si torna a ribadire che per lo Hegel di Weil

la società, con la forma di lavoro sociale alla quale ha dato vita, priva una parte dei suoi membri della soddisfazione di un certo ragionevole positivo (universale), cui essa stessa dà diritto, in quanto priva certi uomini, riducendoli a meri strumenti, di ogni educazione morale e intellettuale, rende loro la religione inaccettabile, la vita familiare impossibile, ecc.; d'altra parte, la vita internazionale resta anarchica, conosce certamente regole morali, ma non le realizza, incapace come essa è di trasformarle da norme in istituzioni⁷.

Si fa chiaro, dunque, come la realtà particolare, *finita*, del procedere storico-dialettico non possa mai essere interamente ed esaustivamente assimilata, riconciliata dal discorso universale⁸. Gli uomini, nella loro particolarità concreta, sono ancora profondamente insoddisfatti, non riconosciuti effettivamente nei loro diritti e nella loro dignità, perché ancora *materialmente* alienati. Le guerre cruente fra stati, di conseguenza, restano possibili nel loro significato eminentemente sistematico. Si trattava, allora, di

⁴ Cfr. *LFS*, p. 144.

⁵ In tal senso, il limite della lettura koyreiano-kojèveiana va individuato «nella trasposizione all'ambito della realtà storica di procedimenti dialettici che rivestono invece valenza teoretica, logico-categoriale. Essi possono venire adeguatamente interpretati solo se intesi dal punto di vista della logica filosofica». G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 112.

⁶ E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 35.

⁷ *Ibid.*

⁸ Si veda a riguardo G. Bonacina, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Napoli 1989, pp. 292-98. Qui si problematizza anche il rapporto tra Spirito oggettivo e Spirito assoluto, mostrando così l'illegittimità di quelle argomentazioni che hanno inteso sostenere, nel corso del tempo, una presunta fine della storia hegeliana.

comprendere le strutture fondamentali sottese a un mondo pur sempre in divenire e che non cessavano di determinare contraddizioni ancora in atto nel presente⁹. Al contrario Kojève, che continuò a seguire fedelmente la strada spianata da Koyré, stravolse definitivamente la vera articolazione della temporalità hegeliana, finendo per occultare la natura del rapporto fra tempo e concetto. In *Hegel a Jena* già si era affermato: «L'istante del presente – ogni istante del presente –, l'ora proteso verso il futuro e inglobante il passato, è già istante d'eternità. Ogni *nunc* è un *nunc aeternitatis*, poiché l'eternità è il tempo stesso, l'eterno movimento dello spirito», dacché è «da natura dialettica dell'istante» a garantire «il contatto e la compenetrazione fra il Tempo e l'Eternità»¹⁰. Da qui le relative conclusioni kojèveiane: «Se il Sapere Assoluto *diviene* nel 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 autorivelantesi [...] proprio perché è il risultato di un *divenire* storico; è l'Eternità generata [*engendrée*] dal Tempo [*par le Temps*]]»¹¹.

In sintesi, tale eternità generata dal procedere temporale si mostrerebbe come presenza definitiva dell'uomo nell'istante assoluto; dimensione presente e risultato che si immobilizza sostanzialmente, che non potrà che determinare la ripetizione eterna delle sue stesse strutture regolatrici essenziali comprese una volta per sempre. Insomma, la dialettica del reale si arresta e la filosofia, grazie al *saggio* Hegel, può abbandonare il metodo-discorso dialettico, dato che tutti i discorsi possibili sono stati compresi, assimilati e integrati. A concludersi, in via definitiva, è la storia come la filosofia: essa non dovrà più aspirare alla saggezza, poiché questa è stata ormai raggiunta e rivelata in concreto.

Ma cerchiamo di capire ancor meglio la dinamica di tale operazione esegetica, anche alla luce delle argomentazioni precedenti. L'eternità si realizza in quanto risultato puntuale del procedere storico dialettico e temporale. Gli uomini, essenzialmente finiti e mortali, accedono alla soddisfazione assoluta – non fosse che solo potenzialmente – e si comprendono in quanto creatori del loro mondo, della loro opera, riconosciuta così universalmente da tutti e da ciascuno nella sua unicità e nel suo valore. Essi non desiderano più negare alcunché. La vera dimensione dell'avvenire, fonte primigenia di inquietudine e di angoscia, si auto-sopprime per lasciar spazio alla perpetua realizzazione necessaria di ciò che è stato già compreso, rivelato ed effettuato nella Storia. L'uomo si è liberato dal peso della finitudine accettandola e comprendendola, potendo così accedere al regno dei cieli sceso sulla terra – a quell'eternità generata escatologicamente dal tempo, non a caso proteso fino a quel punto verso il futuro¹². D'altronde, per lo Hegel di Kojève la direttrice di siffatto processo restava pur sempre un'idea

⁹ Weil sostenne costantemente quanto la filosofia politica hegeliana avesse continuato a influenzare anche la nostra situazione: il presente di Hegel resta ancora, nei suoi *problemi* essenziali, il nostro presente. Cfr. in particolare E. Weil, *Hegel et nous*, in «Hegel-Studien», atti del convegno hegeliano di Urbino (*Hegel-Tage Urbino 1965. Vorträge*, hrsg. Von Hans-Georg Gadamer, Bouvier, Bonn 1969), poi in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 95-106, trad. it. di Alberto Burgio, *Hegel e noi*, in *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 185-94 (tornerò più avanti su questo testo). Dello stesso avviso è stato F. Chierighin, *Hegel a Jena. La concezione dello Stato prima della Fenomenologia*, «Verifiche» V, 1976, p.163.

¹⁰ A. Koyré, *Hegel a Jena*, cit., p. 166.

¹¹ LFS, p. 473.

¹² Bisogna tener sempre presente l'esplicita adesione di Kojève alla lettura hegel-koyreiana. Il principale studio di riferimento restava quello esposto in *Hegel a Jena*: «Qui, mi limiterò a riprodurre succintamente i principali risultati derivanti

«eterna» o «preesistente», che non potrebbe non mostrarsi secolarizzata e laicizzata alla fine dell'intero movimento. La totalità, infatti, diviene comprensibile non più in virtù di un dio trascendente, ma grazie al Libro-Sistema scritto dal Saggio nel mondo degli uomini. A darne riprova è questo lungo passo delle *LFS*, che svela il platonismo di fondo dello Hegel di Kojève così posto in nuce sin dai seminari parigini:

Sulla base di questa concezione, si comprende l'atteggiamento di Hegel di fronte a Platone. Secondo Hegel, Platone aveva ragione quando negava la possibilità del Saggio. Infatti, lo Stato "ideale" di Platone (che, d'altra parte, secondo Hegel, non fa che riflettere lo Stato reale del suo tempo) non è universale e omogeneo; il Cittadino di questo stato non è dunque "circolare", e nemmeno lo è il suo sapere, che rivela la sua realtà di Cittadino. Quindi, quando si è cercato di affermare la possibilità del Saggio all'interno di questo Stato non-perfetto, si è dovuto trasformare l'ideale stesso della Saggezza, arrivando alla caricatura del "Saggio" stoico e scettico. Nella *PbG*, Hegel ha dimostrato che questi pretesi "Saggi" non sono affatto coscienti di se stessi. E, non appena un siffatto "Saggio" diventa auto-cosciente, scopre immediatamente che egli non realizza la perfezione. Scopre pure che egli non può realizzarla. Ed è così che, diventando cristiano, pensa che la perfezione sia stata realizzata, da Dio, fuori dal Mondo e dall'Uomo. Così, il preteso "Saggio", diventato cristiano, ritrova la concezione platonica, anzi teologica. Ma *ri-trova* Platone; è dunque più *cosciente* di lui, vale a dire che egli sa *perché* non può essere Saggio: sa che non può esserlo perché lo Stato in cui è non è perfetto. Potrà allora avere l'idea di uno Stato perfetto e tentare di *realizzarlo*. E, nel momento in cui lo farà, diventerà – cessando d'essere platonico e cristiano – hegeliano; o, più esattamente, *sarà* Hegel, il Saggio *reale*, cioè l'aristotelico, lo Stoico e lo Scettico che sono *riusciti*. Se si vuole, è ancora Platone: la filo-sofia hegeliana è una *teo-logia*, solo che il suo Dio è il Saggio¹³.

La questione della temporalità hegeliana, in tal senso, resta strettamente correlata al tema della chiusura della storia e del discorso filosofico¹⁴. Fu anche per tale ragione che Weil volle far luce su quale fosse il vero carattere dell'idea di Stato, tornando a insistervi in più momenti del suo percorso interpretativo. Come abbiamo già rilevato, per lo Hegel di Weil tale idea non è normativa, non offre cioè un modello extra-temporale o a-temporale della realtà politica perfetta; tuttavia, allo stesso tempo essa è anche normativa, nella misura in cui sorge da quell'interesse per l'universale che può maturare

dall'analisi di Koyré. Il testo in questione mostra chiaramente che il Tempo, a cui pensa Hegel, è quello che, per noi, è il Tempo *storico* (e non il Tempo biologico o cosmico). Difatti, questo Tempo è caratterizzato dal primato dell'Avvenire. Nel tempo che la Filosofia pre-hegeliana prendeva in considerazione il movimento andava dal Passato verso l'Avvenire, passando per il Presente. Nel Tempo di cui parla Hegel, invece, il movimento prende origine nell'Avvenire – o nel *Progetto*, fenomeno radicalmente umano – «e va verso il Presente passando per il Passato: Avvenire→Passato→Presente (→Avvenire). Ed è appunto questa la struttura specifica del tempo propriamente *umano*, cioè *storico*. Infatti, consideriamo la proiezione *fenomenologica* (cioè antropologica) di quest'analisi *metafisica* del Tempo». *LFS*, p. 457. Si veda anche la nota 1.

¹³ *LFS*, pp. 359-60, nota 3. Si veda quindi quanto già rintracciato *supra*, cap. I, par. 1.8.1 *Lo Hegel di Kojève tra fenomenologia e platonismo*.

¹⁴ Sotto un altro punto di vista, uno dei fraintendimenti principali del commento kojèveiano – e ancor prima koyreiano – scaturì dalla riduzione dell'eternità all'«ora»: «L'istantaneità di quest'ultimo, infatti, non può andare intesa in senso meramente *puntuale*, poiché ciò significherebbe ricadere al di sotto della concezione dialettica, ripristinare l'interpretazione "finita" del tempo come ininterrotta successione di ora "livellati". D'altro lato, solo il dispositivo logico della *Darstellung* filosofica, con la reciproca confluenza e "distruzione" delle direzioni temporali che la contraddistingue, è in grado di *realizzare* lo *Jetzt* come "attimo immenso" – indefinitamente espanso e scaturente nel "futuro", così come già-da-sempre-stato e custodito nel "passato" [...]. G. Rametta, *op. cit.*, p. 112, nota 67.

solo in seno alla realtà storico-positiva dello Stato medesimo. Ciò significa che lo Stato moderno «che ha sviluppato un pensiero cosciente, è capace di comprendere il proprio problema, il quale potrà essere risolto dal funzionario, dal discepolo del filosofo»¹⁵. Siffatta consapevolezza permetterebbe quindi di «cogliere le tensioni della società e dello Stato, analizzabili ora grazie al metodo dialettico dello sviluppo delle contraddizioni del discorso mediante lo studio delle contraddizioni *reali* tra il discorso e la realtà»¹⁶. Ebbene, cosa intendeva dire veramente Weil? Forse che la dialettica propria della lezione hegeliana ritornerebbe, inaspettatamente, a essere un astratto metodo d'indagine sulla realtà e non la struttura della realtà stessa, che già e in ogni momento si presenta nel discorso? Weil non cade in errore: la dialettica, infatti, qui si fa metodo non per cogliere le contraddizioni della e nella realtà – attraverso un atto ad essa esterno e presupposto – ma per afferrare le *persistenti* contraddizioni concrete tra il discorso e la realtà¹⁷. Ciò significa, in qualsiasi caso, che non potrebbe essere neppure ipotizzabile una qualche forma politica ideale, predeterminabile e secolarizzabile, cui *necessariamente* la società (post)moderna dovrà continuare a conformarsi dopo l'avvento del Libro e del Saggio – per nulla riducibile a una sorta di animale divino. Rimettendo così in discussione gli esiti dell'interpretazione kojèveiana, Weil finì per gettare nuova luce su quelle che, per lui, sarebbero state le vere contraddizioni del sistema hegeliano. Tant'è che il rapporto fra il piano teoretico-speculativo e quello concreto della realtà – che impone una riflessione quanto mai problematica sulla relazione necessità/libertà-negatività – costituirebbe in Hegel una questione cruciale. Fu in una lettera inviata all'amico Arturo Massolo datata 23 dicembre 1965, che Weil finì per chiarire i termini del problema:

¹⁵ E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 36.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Secondo Gian Pietro Calabrò, Weil sarebbe arrivato a una simile conclusione perché non avrebbe sufficientemente problematizzato il concetto di *Wissenschaft* in Hegel: «Il Weil non sembra avvertire la pregnanza e complessità della espressione “scientifico” che si dispiegano nel pensiero hegeliano: la “Dottrina” della scienza nel senso fichtiano non può venire trascurata per intendere il duplice significato che acquista in Hegel l'espressione *Wissenschaft*; Hegel mantiene per un verso ciò che Fichte diceva nella *Vorrede zur zweiten Ausgabe* (1798) dell'opuscolo *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, ossia che essa “espone la relazione della Dottrina della scienza al sapere comune e alle scienze possibili dal punto di vista di questo, secondo la materia del sapere” [cfr. A. Tilgher, Prefazione alla trad. it. di G. A. Fichte, *Dottrina della scienza*, Bari 1910, p. XI]. Le “scienze” particolari usurpano effettivamente il nome di scienza [cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 23-5, § 16] nel senso stesso in cui Fichte appunto sosteneva che “una scienza ha forma sistematica; tutti i suoi principi si connettono in unico principio fondamentale, ed in questo si riuniscono in un solo tutto” [G. A. Fichte, *op.cit.*, p. 3]. Se si tiene presente quanto Hegel scrive nel par. I dell'*Enciclopedia* ove dice che la “filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter *presupporre* i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione” [cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 3 § 1], allora si comprende come l'affermazione di Weil secondo la quale “la teoria hegeliana dello Stato è scientifica” non si concilia con l'altra secondo cui essa è “l'analisi corretta dello Stato reale della sua epoca”. In quanto filosofia la teoria hegeliana non può certo essere l'analisi scientifica dello Stato reale, poiché quest'ultimo sarebbe presupposto un dato immediato su cui si eserciterebbe il potere analitico della teoria hegeliana, che sarebbe sì scientifica, ma non nel senso indicato da Hegel, bensì nel senso delle scienze particolari, la cui struttura è quella di essere ipotetico-deduttive». G. P. Calabrò, *Il filosofo e lo Stato. Eric Weil interprete di Hegel*, cit., pp. 26-7. Tuttavia, qui non si tratterebbe tanto di una contraddizione in cui Weil sarebbe incappato ingenuamente, quanto, piuttosto, di una contraddizione insita nello stesso Hegel di Weil: una *felice contraddizione* hegeliana tra quanto stipulato sul piano teorico e quanto rintracciato sul piano concreto. L'interprete poteva così concludere in *La «Filosofia del diritto» e la filosofia hegeliana della storia*: «Hegel ha sempre mostrato una avversione quasi passionale nei riguardi di ogni presentazione analitico-regressiva; ci si può chiedere se non gli sarebbe stato estremamente difficile ammettere che di fatto egli aveva ottenuto i suoi risultati con la ricerca delle condizioni necessarie, strada che non avrebbe abbandonata – e ancor solo in apparenza – che per presentare sotto forma di deduzione risultati dovuti al metodo opposto [...]». E. Weil, *La «Filosofia del diritto» e la filosofia hegeliana della storia*, cit., p. 247. Tornerò più avanti su questi punti.

Quanto a Hegel e alla vostra osservazione che mi ha davvero interessato: sono completamente d'accordo quando dite che io pongo l'inizio della filosofia in una libera decisione e che Hegel aveva tutto il diritto di farlo. Ciò che mi mette in difficoltà è che lui – non io! – insiste sulla circolarità e sul concetto di necessità. La mia critica, se ce ne può essere una, non si riferisce a ciò che lui ha fatto, ma alla contraddizione tra il suo programma e la sua realizzazione – una felice contraddizione [*contradiction heureuse*], ma pur sempre una contraddizione¹⁸.

In un'altra missiva del 24 aprile dello stesso anno, sempre diretta a Massolo, Weil rivelava:

Ma mi rendo conto che vi parlo di cose che conoscete molto meglio di me. Vedetevi pure la prova dell'interesse con cui vi ho letto! Tuttavia, ora mi dispiacerebbe proseguire di questo passo: parliamone presto, a lungo, in tutta tranquillità – e della *Welt* [mondo], e della *Bildung* [educazione], e anche di Diderot, e di quell'importantissimo capovolgimento [*retournement*] delle categorie fra la *Fenomenologia* e la *Filosofia del diritto*, oppure del ruolo pressoché trascurabile [*négligeable*] che gioca lo Stato nella *Fenomenologia dello spirito*, o dell'autocritica di Hegel per ciò che riguarda la *Fenomenologia dello spirito* – non ci mancheranno gli argomenti!¹⁹

Oltre a confermarsi l'ipotesi di un cambiamento di prospettiva tra il programma della *Fenomenologia* e quello dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, restava la vera domanda da porsi: quale il rapporto fra Spirito oggettivo e Spirito Assoluto? Weil avrebbe formulato la sua risposta definitiva solo nel 1976:

La comprensione della realtà mediante la *Weltgeschichte* filosofica del divenire politico non è l'ultima, resta essa stessa da comprendere; ma quella comprensione ultima, assoluta, si comprende essa stessa, per una sorta di contraccolpo, come nata in uno Stato storico libero e ragionevole nel suo proprio principio e a partire da condizioni politiche che solo in esso si trovano. Senza dubbio lo Spirito oggettivo raggiunge tutta la sua verità, la rivelazione del suo essere sostanziale, solo nello Spirito assoluto; ma pur se assoluto, lo Spirito è inevitabilmente anche, e per se stesso, la comprensione della realtà che lo precede, azione di cogliere che è insieme comprendere [*compréhension-saisie*], in assenza di cui esso sarebbe vuoto, o piuttosto, non sarebbe²⁰.

Ne consegue che la struttura della realtà storico-politica, ancora fattualmente segnata dalla conflittualità e dalla non-soddisfazione definitiva dell'individuo particolare, non potrebbe essere affatto assorbita e consumata *in toto* dal pensiero onnicomprensivo. E precisamente per il fatto che senza quella immanente, concreta, ancora contraddittoria realtà effettuale lo Spirito assoluto non potrebbe più agire, dacché si ritroverebbe svuotato di qualsiasi contenuto determinabile: esso, pertanto, «non sarebbe»²¹. Il

¹⁸ Eric Weil ad Arturo Massolo, 23 dicembre 1965. Le altre nove lettere inviate a Massolo (anch'esse inedite e in lingua francese) sono custodite dall'Institut Eric Weil dell'Università di Lille 3, le cui copie si trovano nell'Archivio Urbinato – Fondo Arturo Massolo dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo. Si tratta di dieci dattiloscritti su carta intestata che vennero spediti tra il 1963 e il 1965.

¹⁹ Eric Weil ad Arturo Massolo, 24 aprile 1965.

²⁰ E. Weil, *La «Filosofia del diritto» e la filosofia hegeliana della storia*, cit., pp. 248-49.

²¹ È stato ancora Gian Pietro Calabrò a sottolineare come qui vi sia in gioco la relazione tra Spirito assoluto e realtà storico-politica in divenire. Quest'ultima, infatti, finirebbe per ridursi nell'Assoluto o è l'Assoluto a dissolversi nella Storia? Si farebbe un torto ai due interpreti, Kojève e Weil, se si volessero schematizzare in tal modo i loro sistemi esegetici, come i

Pensiero, insomma, arriva sempre troppo tardi rispetto al reale estrinsecarsi delle configurazioni dello Spirito – con buona pace delle conclusioni kojèveiane²². È alla luce di tali assunti, quindi, che lo Hegel di Weil finì per ristabilire la preminenza del passato/presente nell’ambito della ricerca propriamente filosofica: «Per la storia ne discende un risultato paradossale, anzi scandaloso: la storia filosofica è scritta, non andando dall’inizio verso questa fine provvisoria che è il presente, ma risalendo dal nostro presente per scoprire quel che permette di comprenderlo nel suo essere-divenuto passato»²³. Non si tratta, infatti, «dell’ultima comprensione della comprensione che, si sa, non comporta alcun parametro temporale» ma piuttosto di cogliere «come questo intemporale è entrato nel tempo», come «quegli esseri finiti che noi siamo per aspetti non eliminabili della nostra natura hanno attinto l’eterno di una sostanza che deve ben essere stata *in noi*, ma doveva *di-spiegarsi* per essere *per noi*, uomini comuni e filosofi»,

rispettivi esiti teorici e pratici. In ogni caso, è utile ricordare la posizione di Calabrò sul Weil lettore di Hegel: «La dialetticità del rapporto intero-presente storico è tutta nella negazione della pretesa positività dell’intero nel presente storico, è questo mostrare l’impossibilità che il presente storico sia l’Intero e quindi l’Assoluto [...]. La comprensione di questa negatività rappresenta anche il superamento del presente storico, non nel senso di un suo abbandono o della sua distruzione, per trovare un positivo in altro ambito, ma in quanto esso viene compreso nella sua problematicità, come ciò che *domanda* una ragione, come ciò che *si nega* come tutto e quindi come il *Presente* essendo in realtà solo *presentarsi* [...]. Questa *comprensione*, questo *sapere*, in quanto atteggiamento autenticamente teoretico, è anche trasformazione del mondo, e non indifferenza o contemplazione di esso. La filosofia è la *comprensione del presente e del reale* e, come tale, *ricosce* l’essere del presente come il presentarsi storico di ciò che non è storico e *svela* il suo negarsi come il Presente, l’Essere, l’Idea». G. P. Calabrò, *op. cit.*, pp.83-4. Non bisogna dimenticare neppure la posizione in merito di Remo Bodei, che già nel 1975 in *Sistema ed epoca in Hegel* – opera dedicata, non a caso, alla memoria di Arturo Massolo – affermò quasi weilianamente: «Per Hegel infatti – *diversamente* da quanto aveva affermato il 18 ottobre del 1806, allorché si aspettava “una nuova sortita dello spirito”, i cui lineamenti la filosofia deve interpretare – non è la storia che si chiude, ma la filosofia, che non può più cogliere l’immagine della nuova epoca storica in gestazione. Hegel è consapevole che l’oltrepassamento, nella sua epoca, di una determinata soglia di mutamenti provocherà la disgregazione del suo sistema, che contiene già nel suo aggancio al tempo, un principio interno di autodistruzione. Da questa prospettiva, la questione della “chiusura della storia” non è altro che la delimitazione, compiuta da Hegel stesso, dell’area teorica di validità della sua stessa filosofia. Non si tratta, quindi, di negare il futuro [...] ma semplicemente di affermare che ogni nuova “epoca” che sorge – definita dall’intervallo di relativa continuità fra due rivoluzioni –, sorge con un salto qualitativo i cui risultati non sono prevedibili in anticipo. Essa necessita perciò di una nuova filosofia, senza che si perdano (come mostrano la *Scienza della logica* e le *Lezioni sulla storia della filosofia*) le principali conquiste teoriche». R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 113 (I ed. 1975, II ed. riveduta e aumentata. Il primo corsivo è mio). In questa prospettiva, come ha rievocato Matteo Vegetti, per Bodei «il capitolo conclusivo della *Fenomenologia*, quello sul “sapere assoluto” (il più frainteso da tutti gli interpreti, a partire dai contemporanei di Hegel sino a oggi), riceve una diversa luce:...Esso non implica infatti alcun delirio di onnipotenza da parte del filosofo, non esprime la smisurata *hybris* di chi pretende di essere giunto al paradiso terrestre, là dove non c’è più nulla da apprendere e dove la storia finisce... ma, al contrario, aver raggiunto una forma di sapere finalmente sciolto (*absolutus*) dalle “catene” del vecchio mondo e pronto a capire il nuovo». Si capisce come: «Il sapere assoluto non chiude affatto la storia e non mette termine al tempo». M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 45, nota 19; cfr. quindi R. Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987, pp. 201-3.

²² Gaetano Rametta ha potuto così riconnettere il tema della “non chiusura della storia” a quello della temporalità hegeliana – ancora in una prospettiva anti-koyreiana e anti-kojèveiana: «[...] è necessario riconoscere che tra le dimensioni temporali la verità e il “primato” spettano a quella del passato; che la dialettica di tali dimensioni non segue una progressione del tipo Avvenire-Passato-Presente, come sostiene Kojève, ma di tipo Presente-Avvenire-Passato; che infine tale considerazione “dimensionale” del tempo designa comunque, per Hegel, una modalità della comprensione “finita”. Poiché fra le dimensioni non avviene un superamento di tipo lineare ma circolare, la dialettica di presente, futuro e passato ritorce i suoi momenti nell’unicità e presenzialità dell’istante eterno. Ma solo l’esercizio del pensiero, la sua realizzazione sul piano della *Darstellung* dialettico-filosofica sono in grado d’incorporare, entro il movimento rap/presentativo-categoriale, l’autocancellazione delle dimensioni e la loro reciproca compenetrazione nell’istante dell’eternità». In tal modo, «il primato del passato viene interpretato alla luce della sua funzione produttiva in rapporto alla filosofia della storia». G. Rametta, *op. cit.*, pp. 112, 113 nota 67.

²³ E. Weil, E. Weil, *La «Filosofia del diritto» e la filosofia hegeliana della storia*, cit., p. 244.

filosofi «sempre immersi nell'esistenza giornaliera e comune, quantunque affrancati anche sempre nella filosofia»²⁴. La filosofia della storia allora

risponde proprio alla questione della possibilità, per l'uomo, della filosofia: mostra come la libertà, essenza dell'umanità dell'uomo, dapprima agente sordamente, inconsapevole non solo della propria natura, ma perfino della propria presenza, pervenga a cogliersi e a pensarsi, non proiettando in una aldilà inaccessibile e inefficace, ma trasformando il mondo dato in maniera che libertà e ragione vi agiscano insieme e la libertà non sia più obbligata a presentarsi come forza negativa, negante, del mondo così com'è, ma si veda riconosciuta, infra-mondana, nelle istituzioni e nella costituzione dello Stato moderno. Ciò che è eterno, al di fuori di ogni tempo, si mostra, alla fine del percorso della finitezza umana, quale è in sé, ma *in-sé* del soggetto, del *per-sé*, al quale si rivela e che lo comprende e in esso si comprende²⁵.

Tutto ciò, dunque, è «al di là dello Stato»; ma non è accessibile all'individuo «che sul piano dello Stato ragionevole che la storia ha fatto nascere. La storia è sensata se coglie il passato come preparazione del presente e comprensione di tutte le altre specie di causalità mercé la causa finale»²⁶. Il raggiungimento della presenza, in sintesi, si pone oltre lo Stato, benché solo sul piano di quest'ultimo – che realmente non è affatto giunto a perfezione, ne abbiamo visto le ragioni – essa è accessibile all'individuo particolare. Per lo Hegel di Weil, pertanto, vi è sì un rapporto essenziale tra Spirito oggettivo e Spirito assoluto, ma non una coincidenza definitiva – né tantomeno una proiezione di quest'ultima, in chiave escatologica, in un avvenire che si ridurrebbe a non esser più realmente tale²⁷. Continua a darne conferma la struttura autenticamente dialettica del tempo, che non può fare a meno di disvelarsi attraverso la *comprensione* del proprio presente in quanto risultato già divenuto-passato – e pertanto già e sempre superato, tolto nel e dal divenire storico. La dimensione dell'avvenire, pertanto, risulta qui del tutto demistificata, a dimostrare quanto il pensiero hegeliano avesse voluto rifiutare, invero, qualsiasi deriva di tipo mistico o teologico. Di contro, sancire illegittimamente il primato del tempo-futuro nella storia filosofica avrebbe comportato due gravi conseguenze, che solo ora possono chiarirsi nella loro ragion d'essere sostanziale: *in primis*, la cesura fra un tempo storico-umano – artefice, di conseguenza, di un vero e proprio movimento escatologico votato alla speranza, alla salvezza e alla pre-determinazione dell'avvenire – e un tempo naturale, sempre identico a stesso, da cui il conseguente

²⁴ Cfr. *ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, pp. 244-45.

²⁷ Come ha già notato Matteo Vegetti: «Se è dentro al tempo, allora il discorso della fine soggiacerà al primato trascendentale del futuro, si trasformerà in escatologia» laddove la storia «*ba da finire*». Da questo punto di vista, quel «*coté marxista* del pensiero di Kojève cadrà (volutamente) in questa trappola». Dovremo tornare più avanti su quest'aspetto. Cfr. intanto M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 43. Dal canto suo, invece, Weil sembrava portare fino in fondo la tesi intuita da Hyppolite nel '48: «Il motore di questo divenire è l'opposizione incessantemente rinnovantesi fra la vita assoluta e le forme particolari che essa deve assumere. Vi è quindi un'*inadeguatezza* fra lo spirito di un singolo popolo e lo spirito assoluto che in esso si manifesta. Ecco perché la storia è tragica. «Il rapporto assoluto – dice Hegel proprio nell'articolo sul diritto naturale – «e dunque situato nella tragedia»». J. Hyppolite, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 377 (il corsivo è mio).

dualismo dialettico di matrice kojèveiana. In secondo luogo, la problematicità del rapporto Spirito oggettivo/Spirito assoluto verrebbe del tutto occultata, neutralizzata da una lettura unilaterale dei testi hegeliani non considerati nella loro totalità e nel loro sviluppo. Per prima cosa, allora, occorre ritornare più approfonditamente sulla prospettiva dualistica attraverso cui Kojève tentò di rileggere l'impianto fondamentale del pensiero di Hegel.

2.2 *Agire è creare. Presupposti per una «teologia cristiana laicizzata»*

L'uomo descritto da Hegel, ci dice Kojève, agisce attraverso negazioni creatrici, dando vita a processi dialettici che possono così generare realtà essenzialmente nuove rispetto a ciò che semplicemente è dato. L'uomo, quindi, si *auto-crea* in qualità di essere storico, contrapposto all'essere meramente naturale. Al contempo, però, l'uomo è pur sempre limitato dalla natura stessa, quella che è in lui e quella che è fuori di lui: come è possibile, dunque, un agire dal carattere totalmente libero, in grado addirittura di provocare una costante scissione tra l'universo immediatamente esistente e quello peculiare della libertà creatrice, proiettato verso l'avvenire e mai identico a se stesso? C'è da dire, tuttavia, che la tematizzazione del rapporto dialettico-dualistico tra Natura e Mondo umano, o tra Natura e Spirito, tentò di scongiurare conclusioni meramente astratte, che avrebbero certamente condotto verso derive di stampo sostanzialistico. I due momenti che si individuano nel *prima* tutta Natura e nel *dopo* tutto Spirito, infatti, non si generano simultaneamente. Queste due modalità dell'essere si succedono *nel tempo*, il cui discrimine resta la *libertà-negatività* mediatrice e propriamente umana. Tale spiegazione, però, non bastò ad arginare l'ulteriore critica di Tran-Duc-Thao, a cui Kojève rispose nel carteggio intrapreso tra i due nel '48. Come abbiamo già visto, Thao rimproverò a Kojève di aver voluto riproporre una dottrina prettamente teologica, fondata sulla contrapposizione essere naturale/essere umano – finendo così per rilegittimare una sorta di fondamento trascendente finalizzato a sorreggere il supposto primato ontologico dell'Uomo²⁸. Kojève, allora, replicò:

Poiché l'uomo può crearsi soltanto in e attraverso, o più esattamente, in quanto negazione della Natura, ne consegue anche che egli la presuppone. È questo aspetto che lo distingue essenzialmente da tutto ciò che è divino. Egli è negazione *della Natura* e, come tutto ciò che nega, presuppone ciò che è negato: è proprio per questo che si differenzia dal Dio cristiano che, di contro, è anteriore alla Natura – e che piuttosto la crea attraverso un atto *positivo* della sua volontà²⁹.

L'ulteriore replica del critico, per nulla convinto dalla risposta di Kojève, fu alquanto eloquente: «Credo semplicemente che non abbia fatto molti passi avanti e che, rifiutando di trarre conclusioni

²⁸ Cfr. T. D. Thao, *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, cit., pp. 518-19; M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 60, nota 56.

²⁹ Cfr. G. Jarczyk, P.J. Labarrière, *op. cit.*; M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 60, nota 56.

propriamente materialiste dell'umanesimo ateo, Lei lasci spazio, senza accorgersene, a un ritorno all'umanesimo religioso»³⁰. Ciò che Thao non volle esplicitare è che la teologia riproposta dallo Hegel di Kojève si presentava in una forma eminentemente laica e secolare, elemento imprescindibile che consentì all'interprete di eludere in parte il problema di fondo³¹. Kojève, del resto, conservò precisamente l'idea di una «“cesura” posta dall'attività della libertà umana: l'“atto d'auto-creazione [*autocréation*] dell'uomo” non potrebbe essere “dedotto” o “previsto” (come pensa Tran-Duc-Thao) [...]. Per Kojève, è l'uomo che crea se stesso “in e attraverso, o meglio ancora, in quanto negazione della Natura”»³². Si rivelano, dunque, due questioni fondamentali: da un lato, si conferma come l'esegeta abbia voluto mettere in discussione il carattere deduttivo-necessario dei momenti speculativi illustrati da Hegel, per tornare a far valere i diritti della soggettività in chiave fenomenologica ed esistenzialista (rigettando così il materialismo dialettico del marxista Thao)³³; dall'altro, il russo non poté che continuare a interrogarsi su quale fosse la vera natura di tale negatività creatrice, posta in relazione a quella libertà di cui Hegel aveva pur sempre parlato. Converrà partire da quest'ultimo problema, visto anche che Kojève formulò un esempio efficace per spiegare il suo dualismo ontologico-dialettico:

Un'immagine può forse far ammettere che il tentativo di un'ontologia dualistica non è assurdo. Prendiamo un anello d'oro. Esso ha un buco, e questo buco è altrettanto essenziale all'anello dell'oro: senza l'oro, il “buco” (che, d'altronde, non esisterebbe) non sarebbe anello; ma, senza il buco, neanche l'oro (che pure esisterebbe) sarebbe anello. Ma, se nell'oro si sono trovati degli atomi, non è affatto necessario cercarli nel buco. E niente dice che l'oro e il buco *sono* assimilabili (beninteso, si tratta del buco in quanto “buco”, e non dell'aria che è nel “buco”). Il buco è un nulla che sussiste (in quanto presenza di un'assenza) solo grazie all'oro che lo circonda. Allo stesso modo, l'Uomo che è Azione potrebbe essere un niente che “nientifica” nell'essere, grazie all'essere che egli “nega”. E nulla dice che i principi ultimi della descrizione dell'annientamento del Niente (o dell'annientamento dell'Essere) debbano essere gli stessi di quelli della descrizione dell'essere dell'Essere³⁴.

Ebbene, sussisterebbe una sostanziale differenza di principio tra l'Uomo, che «nientifica» creando «l'anello», e la Natura – «l'essere dell'Essere», l'esser dato, «l'oro» dell'anello, senza cui l'uomo non potrebbe «nientificare». E dato che Kojève, rileggendo Hegel, tentò di instaurare una sorta di dialetticità tra due piani ontologici tenuti pur sempre *distinti*, avrebbe dovuto di conseguenza dar conto di quella cesura *creatrice* in modo altrettanto non astratto. Tanto più per il fatto che «nulla si dice su ciò in cui

³⁰ *Ibid.* Concorde con Thao fu sicuramente F. Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, cit., p. 284. Sul dualismo kojèveiano in quanto espressione di un sostanziale pre-hegelismo cfr. invece L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 379-81; si veda in merito anche M. Dufrenne, *Actualité de Hegel*, in «Esprit», 148, 1948, pp. 396-407.

³¹ Pirotte ha evidenziato che «[...] per la dinamica messa in moto dal dualismo dialettico kojèveiano, il fatto che la natura sia o meno divina non cambia nulla rispetto al risultato del processo, che consiste in un'assolutizzazione del sapere umano, che equivale *stricto sensu* a una *temporalizzazione* del sapere assoluto». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 192.

³² G. Jarczyk, P.J. Labarrière, *op. cit.*, p. 128.

³³ Sappiamo che Weil, pur riconoscendo il problema del carattere deduttivo-necessario del sistema hegeliano (cfr. *supra*, nota 17) era consapevole anche del fatto che accogliere il soggettivismo dualista di Kojève avrebbe significato ridurre il pensiero di Hegel (e di Marx) alle astrazioni esistenzialiste.

³⁴ *LFS*, p. 604, nota 1.

consiste questa sorta di atto di forza (simile a una “creazione”, in tutto il vigore del termine), per cui l’uomo dovrebbe iscriverne nel cuore della Natura una negazione che, tuttavia, sarebbe incapace di svilupparsi a partire da essa stessa»; inoltre «bisogna constatare l’imprecisione del lessico di Kojève, lì dove egli utilizza il termine “Spirito” opponendolo alla Natura, andando così a indicare l’Uomo (o il “buco” dell’anello), nell’esercizio della sua libertà negativa e creatrice; Kojève finisce così per rimandare a una realtà ultima [...] in quanto unità dell’Uomo e della Natura (l’“anello” come tale, contemporaneamente “oro” e “buco”)³⁵. Un’unità ultima che, come già rilevato, realizzerebbe piuttosto una sorta di paradiso terrestre.

2.3 Weil spiega Kojève: la secolarizzazione della teologia cristiana nella LF

Ma per cogliere a fondo le ragioni ultime di una simile lettura, occorre a questo punto analizzare determinati luoghi della LF, così come la sua struttura fondamentale. Weil, infatti, finì per far luce sull’impostazione esegetica di Kojève rintracciando le origini speculative di un preciso processo di secolarizzazione della dottrina teologico cristiana, sorto in seno alla civiltà occidentale – una teologia che in Kojève non poté non conservare radici propriamente platoniche. Bisogna subito premettere che quella weiliana *Fenomenologia dello spirito* del 1950, come la definì Wahl, volle fare i conti con le questioni lasciate aperte dal Sapere assoluto, che per l’individuo particolare e ancora *in rivolta* non si era affatto realizzato. Come già premesso, d’altra parte, il secondo dopoguerra europeo mise definitivamente in crisi l’idea di uomo in quanto detentore supremo di una posizione metafisica prestabilita, come soggetto di una storia universale in costante progresso. Il rifiuto dell’onnicomprendività, allora, era il rifiuto di una Ragione che non aveva mantenuto le sue promesse di felicità e di riconciliazione dell’individuo come tale. Ecco quindi ciò che dirà quest’uomo ormai sospeso tra modernità e postmodernità:

Io soffro, desidero, devo morire. Mi batto e mi dibatto. La mia sofferenza e la mia lotta son forse meno immediatamente presenti a me per il fatto che il sapere assoluto può (e anch’io posso, se voglio, servendomi di quel sapere) comprendere e riconciliare le contraddizioni fra me e la violenza della lotta e della morte, può superare la mia disperazione e andare verso il senso assoluto nel quale io scompaio? La violenza è forse meno violenza per me per il fatto che è violenza compresa, compresa da un sapere che mi distrugge, me che soffro e lotto e lavoro e devo morire?³⁶

Per Weil, in ultima analisi, i primi pensatori che avevano così criticato gli esiti della filosofia hegeliana erano stati, non a caso, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche: l’assoluta oggettività del sistema logico-speculativo *par excellence* finiva per schiacciare l’irriducibile *personalità* dell’individuo. Era su questo terreno, pertanto, che si potevano trovare le ragioni fondamentali di quella violenza “prima”

³⁵ Cfr. G. Jarczyk, P.J. Labarrière, *op. cit.*, pp. 128-9.

³⁶ LF, pp. 81-2.

che, pur rigettando la Ragione e il Discorso, per Weil doveva essere ugualmente compresa e superata tanto sul piano teorico quanto su quello storico. Del resto, è questo il motivo essenziale per cui la *LF* organizza il suo sistema attraverso diciotto categorie ben definite: se le prime tredici includono quella de *L'Assoluto* – la categoria che vuole cogliere nuovamente il sistema compiuto di Hegel – le ultime cinque mostrano come sia possibile pensare un *dopo* Hegel *diverso* da Hegel³⁷. Si capisce come Weil non avesse mai pensato di poter occultare il carattere inevitabilmente dialettico di qualsivoglia realtà umana capace di sviluppare dei linguaggi e dei discorsi, carattere che continuava (e che continua) a determinare il procedere storico segnato dalla funzione della negatività. Si trattava, semmai, di ricomprenderne le istanze e le finalità: la *LF*, dunque, ci introduce all'interno di diciotto categorie *filosofiche* che, di fatto, hanno caratterizzato il pensiero del nostro mondo, sorte dialetticamente all'interno della violenza e della negazione del dialogo, che si sono formate in virtù di discorsi storici strutturati entro la realtà dell'uomo. Categorie filosofiche che si differenziano così sia dai possibili risultati di una qualsivoglia metafisica ingenua, sia da ogni tentazione di presumere il discorso filosofico approdato alla sua verità finale. Le categorie che Weil va esplicitando restano centri di discorso sempre possibili, comprensione, entro *il* discorso coerente, di attitudini umane e collettive irriducibili sul piano della realtà, che nella realtà dei fatti hanno voluto e potuto inizialmente soltanto *esprimersi*³⁸. Mettendo ben in chiaro che la sua logica non aveva nulla a che fare con una qualche forma di *diltheyana Weltanschauungsphilosophie*, sempre nella prima parte della *soutenance* Weil scriveva:

La logica della filosofia non sarà quindi una logica del giudizio: il giudizio verte sulla giurisdizione [*jurisdiction*] del discorso particolare. Ogni discorso determina ciò che per esso è essenziale – e per un discorso l'essenziale non è sempre il giudizio. Essa, dunque, non sarà segnatamente né logica della discussione né logica della

³⁷ L'ordine categoriale della *LF* così "giustificato" (vi torneremo a breve) si dispiega in tal modo: *Verità, Non-senso, Il vero e il falso, Certezza, La discussione, L'oggetto, L'io, Dio, Condizione, Coscienza, Intelligenza, Personalità, L'Assoluto, L'opera, Il finito* (le due categorie della violenza), *L'azione* (categoria marxiana), *Senso, Saggezza* (le due categorie solo formali che ricomprendono il Sapere assoluto). Per una disamina esaustiva delle stesse cfr. sicuramente G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris 1989; Id., *Dualités irréductibles et unité systématique dans la Logique de la philosophie*, in *Cahiers Eric Weil. L'avenir de la philosophie. Violence et langage. Huit études sur Eric Weil*, cit., pp. 33-51; P. Canivez, *Weil, Les belles lettres*, Paris 2004 (I ed. 1999), pp. 17-100.

³⁸ Sul rapporto che sussiste fra attitudini e categorie cfr. *LF*, pp. 100-3. Essenziale sarà il ruolo della *reprise*. Solo attraverso la ripresa di categorie passate possiamo tentare di comprendere il sorgere di nuove attitudini, seppur inizialmente in modo ancora inadeguato. Sul problema della *reprise* e sulla natura filosofica delle categorie weiliane cfr. G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, pp. 40, 46-8. Cfr. anche G. M. Cazzaniga, *L'Azione di Eric Weil*, «Presentazione», in *Marx e i suoi critici*, cit., pp. 279-81. Qui, attraverso l'analisi della categoria weiliana de *L'action*, si mostra come il concetto di "ripresa" trovi le sue origini teoriche in quello (marxiano) di *sussunzione formale*. Tuttavia, la *reprise* «può anche essere sussunzione reale, adeguamento del discorso alla nuova realtà che è venuta sviluppandosi, anche recuperando in parte vecchie categorie, ma in un contesto in cui la forma finale è pienamente adeguata all'oggetto (sociale e storico)». *Ivi*, p. 280. Nella prima parte della *soutenance de thèse* dedicata alla *LF*, Weil spiegava: «Ogni capitolo indica così un'attitudine ed esplicita una categoria. Tuttavia, ogni capitolo non si occupa soltanto della definizione di una categoria, ma, allo stesso tempo, e forse soprattutto, anche del discorso d'una attitudine. Questo discorso non sarà essenzialmente filosofico e, in alcuni casi, non lo sarà per nulla – come nella categoria che abbiamo chiamato Dio o in quella dell'opera. In questo caso, la filosofia è, al contrario, *rifiutata, respinta, ripudiata*. L'analisi e la descrizione non dovranno andare oltre all'attitudine considerata. Ma le categorie che ne seguiranno riveleranno che questo discorso che non vorrebbe essere filosofico, che, forse, rinnegherebbe la coerenza, contiene comunque una categoria: la totalità della *LF* fa apparire come categoria ciò che vorrebbe essere solo attitudine». E. Weil, *Soutenance de thèse*, cit., p. 237 (i corsivi sono miei).

scienza. Certo, l'opera dovrà comprendere le forme del discorso, e dovrà comprenderle tutte; ma questi insiemi di regole non posseggono, ai propri occhi, alcun valore eminente. Essa stessa è logica non di questo o quel discorso, non della forma di ogni discorso, ma *del* discorso umano nella sua unità organizzata. La *LF* si occupa non dell'unità formale di tutti i discorsi possibili, ma dell'unità *concreta* di ogni discorso, per cogliere infine l'unità del discorso nella totalità del discorso³⁹.

La *LF*, insomma, non mirava né a costruire un discorso puramente formale né a riedificare un'insostenibile metafisica dell'Essere:

Ora, il discorso non deve essere mai considerato in se stesso: esso è discorso di un uomo vivente, e per quest'uomo il fine del discorso non può esser altro che rendere l'uomo comprensibile a se stesso: egli non lo è sempre e comunque, tanto più nel mondo di tutti i giorni. L'uomo vive in un'*attitudine*, lì dove costituisce un mondo nel suo discorso e un discorso nel suo mondo. I due aspetti sono ugualmente importanti: ciò che si esprime in un discorso è un'*attitudine*; ma l'*attitudine* si vede solo in questo discorso e non è che vedendovisi che essa arriva a esplicitarsi completamente per se stessa, che essa si sviluppa e matura. Definiamo il centro attorno al quale quest'*attitudine* si organizza in discorso *categoria* del discorso⁴⁰.

Ed è così che Weil, lungi dal voler riproporre un puro aggiornamento del sistema hegeliano al modo di Kojève, si accinse a ripercorrere tutti quei centri di discorso, quelle categorie filosofiche sorte dalla e nella storia, che avevano fattualmente contribuito a determinare i tratti del suo presente. Fra queste, ovviamente, vi è anche quella de *L'Assoluto*, attraverso cui sarebbe emersa tutta la problematicità del pensiero di Hegel – e su cui si tornerà tra non molto. A precederla, però, è la categoria della *Personalità*, grazie alla quale si potranno capire le caratteristiche essenziali del processo di secolarizzazione della teologia cristiana. La prima domanda da porsi è dunque la seguente: da dove ha origine questo centro di discorso possibile? Esso sorge dialetticamente dalla categoria che a sua volta lo precede, l'*Intelligenza*. Quest'ultima aveva affermato da principio: «Per l'uomo la coscienza non è che una possibilità tra le altre di condurre la propria vita. Vedendo la pluralità di quelle possibilità che sono gli interessi degli

³⁹ *Ivi*, p. 234 (i corsivi sono miei). Tornerò più avanti su questo punto.

⁴⁰ *Ibid.* Struttura e finalità dell'opera, dunque, rimanevano caratterizzate da istanze che potremmo definire *post-aristoteliche* e *post-hegeliane* insieme. Per il momento, si considerino questi due elementi fondamentali: aspirazione alla *Verità* (la prima categoria che si *ritrova alla fine* del discorso sul livello superiore della *Saggezza*) e criterio, appunto, della *circolarità* per comprovare la logicità dell'opera medesima: «Abbiamo così constatato che il sistema delle categorie è circolare. L'ultima categoria ritrova la prima e vi si indentifica, seppur le si era permesso di parlare in modo astratto. Tuttavia, è proprio una simile astrazione che qui è inammissibile, lì dove l'ultima categoria si distingue dalla prima per il fatto che essa si sa identica alla prima, mentre quest'ultima è al suo posto solo come *attitudine* muta e non si mostra come categoria, come categoria fondamentale, se non alla fine del percorso» (*ivi*, p. 236). Si capisce allora perché questa logica si voglia «logica della totalità. Essa, in una parola, vuole illuminare ciò che *pollakhôs legomenon*», ciò che si dice in molti modi (cfr. *ivi*, p. 239). E in nota Weil precisava: «Vedere Aristotele, *Metafisica*, E, 1026 a: "L'essere propriamente detto si dice in molti sensi [*plusieurs sens*]"» (cfr. *ibid.*, quindi Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 272-73). L'esplicito riferimento alla *Metafisica* di Aristotele non lascia spazio a dubbi: l'ultima categoria della *LF*, la *Saggezza*, ritrovava anche il pensiero aristotelico (oltre a quello di Kant), ma lo faceva *dopo* Hegel, alla luce della violenza e *dopo* le filosofie dell'Essere. Tornerò più avanti su questi temi, così da capire anche perché qui Weil volle parlare di «molti *sens*».

uomini (non dell'individuo) l'uomo si libera come *intelligenza*⁴¹. All'interno di tale contesto discorsivo, Weil rintracciò il prevalere di un atteggiamento umano nei confronti della realtà apparentemente *disinteressato*, che si pone al di sopra dei conflitti concreti, finendo per rivelare il concetto stesso di attitudine in quanto coincidente con quello di interesse. A pervenirvi è, non a caso, l'intellettuale del mondo moderno che, raccogliendo e constatando i *tipi* di interessi reali in gioco – che hanno dato vita a questa o a quella situazione storico-sociale, fosse anche la propria – se ne distacca, descrivendoli obiettivamente dall'*esterno*⁴². Inversamente, l'uomo «che non si accontenta del gioco dell'intelligenza, ma interpreta se stesso – senza tuttavia rinunciare all'intelligenza – si costituisce come centro di un mondo che è quello della sua libertà. Egli è valore assoluto, fonte di valori: *personalità*»⁴³. Il discorso filosofico arriva a cogliere un momento essenziale: l'uomo, ora, vuole essere fonte di valori, *crea* nel conflitto con l'altro, dacché non vuole più soltanto distruggere il mondo dato – rimanendovi indifferente – ma intende prenderlo sul serio, trasformarlo secondo la sua volontà; vuole essere riconosciuto da tutti e da ciascuno, attraverso la sua attività creatrice, come valore unico e assoluto⁴⁴. La personalità è «vita nel conflitto»⁴⁵, contraddizione vivente che si esprime nell'immagine e che mai potrebbe pervenire alla riconciliazione con il proprio mondo *nel* discorso, sempre inautentico, falso e menzognero – benché la stessa personalità riconosca la propria attitudine grazie al discorso. Essa conosce soltanto azione creativa e auto-creatrice, in virtù della liberazione irrompente del suo *sentimento* che si pretende autentico, che si scaglia tanto contro l'esser dato quanto contro ogni tipo di linguaggio e di coerenza tradizionalmente accettati – la personalità è così sempre proiettata verso un futuro mai risolto e che *non* dovrà risolversi⁴⁶. Tantoché: «Per sé non saprebbe che fare del termine personalità [...] si vuole come è a venire: negazione che si pone, negazione positiva e che si conosce come tale, l'attitudine si coglie nel discorso per crearsi nella *ποίησις*»⁴⁷. E aggiunse Weil in nota: «L'opera di Nietzsche non potrebbe essere compresa in tutta la sua complessità sotto questa categoria: essa vi domina tuttavia e ne costituisce il

⁴¹ LF, p. 363.

⁴² Qui il riferimento teorico principale è Max Weber, che ben descriverebbe l'atteggiamento *razionalizzatore* tipico della nostra situazione moderna – in cui il significato di “scientifico”, assunto come l'unico possibile, si palesa attraverso la postulazione di *metodi* “obiettivi” e “neutri” che intendono descrivere e spiegare un evento o un fatto, sottraendoli così da ogni disputa e da ogni controversia interpretativa. Sul rapporto Weil-Weber cfr. almeno A. Tosel, *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, in *Seminario su Eric Weil*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, vol. XI, 4, pp. 1157-86; P. Canivez, *La politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, Kimé, Paris 1993, pp. 136-7, 153-6. Tornerò su questo punto nel prossimo capitolo.

⁴³ *Ivi*, p. 389.

⁴⁴ «La Personalità non constata o critica il mondo già fatto, ma lo fa, lo crea e con ciò crea se stessa. E questa sua creazione, questo suo fare è il solo volere: gli altri valori, quelli in cui gli altri mostrano di credere, sono in realtà falsi valori, sorta di alibi che dispensa l'uomo dal prendersi sul serio, dal riconoscersi e dal comportarsi come Personalità. L'importante è dunque volere, fare: ciò che voglio è bene, ed è bene in quanto io lo voglio». F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la Philosophie*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Napoli, 21 novembre 1987*, a cura di Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1989, p. 137.

⁴⁵ LF, p. 427.

⁴⁶ «L'uomo tenta di rendersi comprensibile. Ma introducendo se stesso nel linguaggio comune, come personalità farà saltare il quadro di un linguaggio che è quello di tutti e di nessuno. L'uomo allora rileva di non potersene servire per l'essenziale; se può imprimervi il conflitto (per mezzo del paradosso) non vi può esprimere il suo sentimento, quel che è per se stesso nel suo avvenire presente. Impone il conflitto, ma non espone la sua immagine». *Ivi*. pp. 428-9.

⁴⁷ *Ivi*, p. 427.

centro dinamico, dove si incontrano la nuova morale e la poesia insieme con la lotta contro i valori stabiliti»⁴⁸. È ovvio come qui Weil facendo esplicito riferimento a Nietzsche – come pure a Goethe⁴⁹ – non stesse parlando direttamente del pensiero kojèveiano⁵⁰. Tant'è che, sempre considerando la categoria della *Personalità*, basta leggere qualche pagina più avanti per scoprire quali siano le riprese che hanno operato storicamente in questo ambito. V'è n'è una principale, cui Weil dedicò un intero paragrafo: quella che mostra «*Il ruolo storico del concetto di Dio come personalità*»⁵¹.

Chiarì l'autore: «Per ragioni storiche è tuttavia utile insistere sulla ripresa della categoria di *Dio*, perché nella realtà della civiltà occidentale sono derivate di qui le altre riprese. La personalità è Dio, ecco la tesi, perché Dio è coscienza assoluta: l'uomo è personalità cosciente, perché Dio lo è e l'uomo è la sua immagine»⁵². Dio, insomma, crea e si crea nel conflitto che così viene imposto all'uomo. Fino a quando la riconciliazione si preannuncia nel messaggio d'amore universale, alla luce dell'incarnazione dello Spirito:

Egli si è davvero fatto uomo, personalità, e non è più essenziale che sia creatore del mondo. È entrato nel mondo, e il mondo non l'ha conosciuto. [...]; per Sua volontà ha cessato di essere il fondo assoluto di un Essere che dovrebbe essere accessibile alla ragione e che dall'uomo è solo sentito; è l'avvenire presente che ha consumato il passato. L'uomo non è più sotto la legge poiché Dio si è fatto personalità e Dio essendo nella personalità, ha posto fine al conflitto⁵³.

Ciononostante:

Questa ripresa, contenuta nella teologia cristiana, non costituisce [...] il cristianesimo [...]. Ciò non toglie che per mezzo di questo contenuto il cristianesimo, contrariamente alle altre religioni, abbia avuto un'influenza diretta e positiva sulla filosofia. È la ripresa della personalità che ha fondato la sua affinità con la filosofia, che l'ha spinto ad accogliere il pensiero greco (in quel che ha di non-greco, se lo si concepisce, come si fa di

⁴⁸ *Ivi*, p. 427, nota 11.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 423.

⁵⁰ Sebbene Nietzsche, come Weil avrebbe chiarito nel 1954 alla *RTF*, sarebbe rimasto pur sempre uno degli antesignani dell'esistenzialismo (cfr. *supra*, cap. I, nota 93). In tal senso, si consideri anche che il *kantiano* Jaspers, maestro di Kojève, nel saggio *L'homme se produit lui-même* del '47, aveva scritto: «Secondo Nietzsche l'uomo non è soltanto un essere mutevole, ma anche un essere che accade sia libero. È questa la libertà autentica che la sua critica della morale vuole rendere nuovamente possibile [...]. La libertà della produzione di se stessi non è nient'altro che l'*attività creatrice* [*activité créatrice*]». K. Jaspers, *L'homme se produit lui-même*, in «Dieu vivant», n. 9, 1947, pp. 77-102 (cfr. a riguardo M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 130-1). Tale "forza creatrice" del soggetto umano e finito, quindi, ben poteva accostarsi alla nozione di "volontà di potenza" (cfr. *supra*, cap. I, nota 158) – lì dove Kojève volle far reagire il concetto di "creazione" sulla *negatività* hegeliana – ricomprendendo quest'ultima in senso esistenzialistico. Ebbene: come già visto, sarebbe stato Weil a rivelare come tale operazione esistenzialista – in modo più o meno consapevole – non avesse fatto altro che *laicizzare* un *creazionismo* di matrice teologica e cristiana (innanzitutto per ricomprendere la dottrina del materialismo dialettico). Weil, quindi, ne svelava le ragioni di fondo proprio nella *LF*, anche attraverso la *Personalità*.

⁵¹ *Ivi*, p.428. La categoria di *Dio* è esposta in *ivi*, pp. 245-81. Essa è sorta perché il centro pulsante attorno al quale si era organizzato il discorso precedente – *L'io* [*Le moi*] – «non trova soddisfazione nel suo isolamento perché la troverebbe soltanto rinunciando a essere io. La trova contrapponendosi a un altro io dal quale sia compreso come sentimento, soddisfatto come desiderio, determinato come uomo, non come essere naturale: *Dio*» (*ivi*, p. 245).

⁵² *LF*, p. 430.

⁵³ *Ivi*, pp. 430-1.

solito, malgrado tutte le affermazioni contrarie, come soprattutto logico, cosmologico e scientifico in genere) e che ha finito per mandarlo in pezzi a causa della contraddizione categoriale introdotta nella fede: da un lato l'uomo non è se stesso che nel conflitto personale tra il suo passato (caduta, legge) e il suo avvenire (libertà, speranza); dall'altro il conflitto è al di fuori di lui, e il suo esito non dipende da lui perché è stato deciso una volta per tutte in Dio e da Dio⁵⁴.

È palese come qui si stiano toccando punti nevralgici già rintracciati in riferimento all'impostazione interpretativa kojèveiana. Tanto più che il processo di secolarizzazione di questa teologia greco/cristiana inizierà a inverarsi nel momento in cui quel conflitto tra legge necessaria e libertà del soggetto, che cerca di cogliersi nella sua infinità, sarà accolto dall'uomo stesso nel suo esperimento finito e temporale: «l'uomo continua a cercare fino a che si sappia *essere* [...] il conflitto. Appena l'uomo prende il conflitto su di sé come è, il Dio trascendente sparisce, cielo e terra si confondono, e non c'è più quel momento decisivo in cui la sorte eterna dell'umanità si è giocata nel tempo. Finché domina la ripresa, il “paradosso” di Kierkegaard continua a preoccupare l'uomo»⁵⁵. Si è visto più volte che Weil ben aveva presente il pensiero kierkegaardiano, anche in virtù del filtro recettivo esercitato da Jean Wahl. Quella situazione paradossale di cui parlò Kierkegaard, dunque, risulterebbe dall'impossibilità di ridurre – attraverso la mediazione del pensiero – l'individualità, la *personalità* in una comprensione totale di natura logico-categoriale e pur sempre finita; il sentimento religioso di Abramo, che lo spinse addirittura a sacrificare il figlio di fronte a Dio, ne ha dato eterna testimonianza⁵⁶. Non a caso, concluse Weil: «il discorso può rinunciare alla coerenza discorsiva perché sotto la categoria di Dio lo scopo del discorso è di annullarsi e sotto quella della personalità [il discorso] si compie nell'immagine. Per questo il paradosso resiste. Alla fine esplose perché la contraddizione categoriale, contenuta dal sentimento, si fonda su una contraddizione di attitudini, sentita essa stessa»⁵⁷. È con quest'ulteriore presa di coscienza che «la personalità, interpretandosi in questo modo» in virtù di categorie proprie della modernità «ha dunque una storia, e una storia necessaria poiché sensata in rapporto al suo compimento. Una storia che termina e si compie nella personalità, che è libertà cosciente per ciò che – sempre per lei – l'uomo è personalità nel suo fondo, cioè da sempre: la sua storia è il cammino che lo conduce alla scoperta di quel fondo»⁵⁸.

⁵⁴ *Ivi*, p. 432.

⁵⁵ *Ivi*, p. 433.

⁵⁶ Come si ricorderà, l'irriducibilità della personalità – di fronte a una pretesa onnicomprensività – fu sottolineata proprio da Wahl interprete di Kierkegaard: cfr. *supra*, cap. I, par. 1.1 *Fino a Parigi*.

⁵⁷ *LF*, p. 433. Le attitudini “colpevoli” di tale contraddizione esplosiva sono quelle che dominano nel mondo moderno e che si comprendono rispettivamente sotto le categorie della *Condizione*, della *Coscienza* e dell'*Intelligenza*: cfr. *ivi*, p. 434. La *Condizione*, quindi, succede alla categoria di *Dio*, a mostrare le peculiarità storico-filosofiche della società del lavoro: «La fede lascia l'uomo nella libertà senza un contenuto determinato della sua libertà. La libertà appare allora all'uomo nella vita come una fuga di fronte alla realtà della vita – che è la *condizione*» (*ivi*, p. 283). Segue il sorgere della *Coscienza*: «L'uomo che non riesce ad abbandonarsi al progresso del lavoro scientifico e non si accontenta neppure di un linguaggio che sa superato dalla scienza, si coglie come *coscienza*» (*ivi*, p. 323). Da qui il determinarsi de l'*Intelligenza*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 434.

Attraverso siffatto processo di laicizzazione radicale della teologia – lì dove il concetto di «Dio» finisce per corrispondere a quello di «Personalità» – «il Dio antropomorfo e l'uomo teomorfo spariscono nell'attitudine della personalità, fondandosi l'uno nell'altro, e la loro storia non fornisce altro che il materiale per la creazione in-finita dell'uomo da parte di se stesso nel conflitto»⁵⁹. Ora è l'uomo che crea e si auto-crea fino a pervenire, attraverso la lotta e il lavoro portati avanti nel tempo storico, al regno dei cieli che scende sulla terra – all'*in-finito* che si sarà inverato una volta per tutte⁶⁰. Alla fine della sua esposizione l'autore chiosò: «La personalità è così, nel senso della storia caratterizzato sopra, il prodotto della secolarizzazione dell'idea cristiana»⁶¹. Come Weil finiva per spiegare ad agire nello Hegel di Kojève, quanto al fondo, fu proprio siffatto movimento teorico e reale, in virtù del quale l'uomo avrebbe potuto prendere definitivamente il posto di Dio⁶². Ma per comprendere davvero la categoria weiliana della *Personalità*, non bisogna mai dimenticare che in essa – come in tutte le altre – insistono più ramificazioni concettuali sorte sul terreno della storia concreta. Tali ramificazioni, dunque, *non* sono affatto ridicibili a un'unica visione del mondo che si paleserebbe, *di necessità*, nella categoria medesima⁶³. Sappiamo, in ogni caso, che il centro di discorso dominante qui individuato ritrova il pensiero nietzscheano. Si potrebbe quindi cadere in un errore esegetico non di poco conto, se si volesse utilizzare questa categoria, in modo prettamente unilaterale, per interpretare *tout court* le istanze kojèveiane in gioco⁶⁴. Per rimanere coerenti con Weil occorre allora interrogarsi sulle riprese e sulla storia delle riprese di determinate categorie filosofiche. Si tratta, infatti, di *ricomprendere* alla luce di nuove attitudini le uniche categorie di cui disponiamo – quelle più antiche – per poter tentare di afferrare il senso della realtà presente. Tantoché:

All'inizio di una nuova epoca – quando un nuovo interesse, volendo distruggere un mondo invecchiato, organizza un nuovo mondo – è dunque la vecchia categoria che coglie la nuova attitudine e parla della nuova categoria, e, parlandone, la nasconde e anche la snatura. L'uomo *riprende* (per noi che, venendo dopo, conosciamo la categoria che egli sta soltanto sviluppando) un discorso che ha già superato nella sua azione, e si può dire che tutto il lavoro di una *logica applicata alla filosofia* consiste nella comprensione di queste *riprese* di

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Sulla categoria della *Personalità* cfr. L.M.A.V. Bernardo, *O herói moral na Filosofia Moral de Eric Weil*, in «Argumentos», 6, n.11, 2014, pp. 29-48 – dove si analizza la relazione tra eroe, morale e categoria della *Personalità*, accennando anche alla ripresa di cui qui è questione. Sulla problematicità di quest'ultima si è soffermato in particolare R. Saldías, «*La personnalité est Dieu*». *La reprise de la catégorie de Dieu par la Personnalité – “A Personalidade é Deus”: a retomada da categoria de Deus pela Personalidade*», in «Cultura», vol. 13, 2013, pp. 1-7. Si capisce allora come «il Dio che è ripreso dalla *personalità* permetta all'uomo, ora colto sotto questa categoria, di comprendersi in quanto *Dio*» (*ivi*, p. 3).

⁶¹ *LF*, p. 435. Bisogna sempre tenere a mente che qui non si tratta dell'attitudine-categoria in se stessa, ma della sua interpretazione ad opera di categorie anteriori – e *in primis* grazie al gesto ermeneutico dell'*Intelligenza*: cfr. *ibid.*

⁶² Ha visto bene Marco Filoni quando ha affermato che il russo restò costantemente «ossessionato dall'idea di Dio»: cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 188-95.

⁶³ Come si vedrà a breve, è a partire da tale premessa che l'autore avrebbe potuto sancire la differenza sostanziale del suo sistema da quello propriamente hegeliano. Nelle *Idee per la Logica della filosofia*, del resto, Weil aveva scritto: «Per una categoria non si troverà un filosofo: in caso contrario, quest'ultimo non sarebbe tale. Ma una categoria può prevalere». E. Weil, *Soutenance de thèse*, cit., p. 230.

⁶⁴ Al contrario, sembra essere proprio questa la tendenza in M. Palma, *op. cit.*, pp. 114-19.

vecchie categorie che formano il linguaggio e i discorsi (non coerenti, benché si vogliano coerenti) degli uomini⁶⁵.

In tal senso Weil, in virtù delle sue valutazioni sulla filosofia esistenzialista, non poté non riconoscere come il discorso di Kojève fosse rimasto profondamente segnato dalla categoria di *Dio*, la quale mostra molteplici snodi teorici sviluppatasi nel corso della nostra storia. Da questo punto di vista, è possibile far luce una volta per tutte sulle ragioni di quell'impostazione teologico-cristiana, dai tratti sicuramente platonici, che Kojève ereditò *in primis* dal russo Solov'ëv. Dunque: quale Platone aveva in mente Kojève? Ecco una risposta esaustiva di quest'ultimo, ancora in relazione alla questione della dialettica:

Del resto, in Platone c'è un salto, una soluzione di continuità. La dialettica prepara soltanto la visione del Bene, ma non vi conduce necessariamente: questa visione è una specie di illuminazione mistica o di estasi (cfr. la *Lettera VII*). Forse la visione è silenziosa, e il Bene ineffabile (in tal caso Platone sarebbe un Mistico). A ogni modo, è qualcosa di più e di diverso da un'integrazione dell'insieme del movimento dialettico del pensiero: è un'intuizione *sui generis*. Obiettivamente parlando, Dio o l'Uno è altro dalla Totalità del Reale: è *al di là* dell'Essere, è un Dio *trascendente*. Platone è certamente un teologo⁶⁶.

Anche in virtù delle argomentazioni precedenti, si comprova come lo Hegel di Kojève non avrebbe fatto altro che laicizzare il medesimo modello teologico qui presupposto, lettura che permise al russo di risolvere "hegelianamente" quel persistente paradosso esistenziale di cui aveva parlato Kierkegaard – e, sotto mentite spoglie, la filosofia heideggeriana (da cui, non a caso, Kojève prendeva progressivamente le distanze)⁶⁷. Non si sottovaluti il fatto che il pensiero platonico, nella *LF*, fu introdotto ancora in relazione alla categoria di *Dio* – laddove Weil sembrò presupporre proprio il platonismo sposato da Kojève:

se [...] c'è un platonismo accentuato in tutta la cultura moderna, se il Rinascimento è, nel senso più stretto del termine, una rinascita di Platone è perché Platone è il filosofo del sentimento. L'amore è al centro del suo sistema [...]. Per Platone è il sentimento e solo il sentimento che fonda la filosofia, e non è un capriccio il suo rifiuto di comunicare la verità mediante trattati e esposizioni teorici che possono servire solo da introduzione: l'essenziale, l'accesso alla verità che è al fondo, non può essere insegnato; la scintilla passa da uomo a uomo

⁶⁵ *LF*, p. 117.

⁶⁶ *LFS*, p. 596, nota 1. Sul teismo di Platone – pur sempre votato all'individuazione di un senso ultimo della storia – cfr. anche A. Kojève, rec. a G. Fessard, *Pax nostra*, Grasset, Paris 1936, *La main tendue? Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*, Grasset, Paris 1937, trad. it. di Giampiero Chivilò, *Gaston Fessard S.J.: Pax nostra e la mano tesa? È possibile il dialogo cattolico-comunista? [luglio 1937]*, in *Alexandre Kojève. Oltre la fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*, cit., pp. 139-47, in particolare p. 141.

⁶⁷ Cfr. *supra*, cap. I, par. 1.9.1 *Fine della storia e antropoteismo: il lento congedo kojèveiano da Heidegger*. Si tenga presente che nella recensione ai due libri di padre Fessard, Kojève scrisse: «Hegel e Marx, sviluppando la loro "dialettica" e ponendo lo schema storico che ne risulta, partono precisamente dall'impossibilità, per loro e per l'uomo "moderno", di ammettere l'esistenza di questo Dio. E ogni loro sforzo ha per obiettivo rimpiazzare in quest'uomo "nuovo" e attraverso quest'uomo "nuovo" il Dio già morto in loro e per mezzo di loro». A. Kojève, rec. a G. Fessard, *op. cit.*, pp. 140-1.

grazie all'amore. Non c'è da meravigliarsi dunque che Platone ritrovi le idee del Dio creatore, del Dio oggetto d'amore e soprattutto soggetto amante nel quale l'uomo può riporre assoluta fiducia, del destino che tuttavia esprime la scelta libera dell'uomo, della scienza della natura che cerca di ritrovare la legge divina, dell'eternità che si contrappone alla durata infinita del tempo, della formula del mondo che si esplicita in ciò che è, dell'essenza che fonda l'esistenza⁶⁸.

Ed è pur vero, lo abbiamo già visto, che Platone accetta una tradizione che «non può non accettare sebbene egli la giudichi secondo una misura trascendente»⁶⁹. Se quindi Kojève considerò il filosofo greco un teologo *tout court*, Weil rintracciò nello strato più profondo della filosofia di Platone «la sua attitudine di uomo credente»⁷⁰. Da qui, una delle differenze sostanziali con il realismo aristotelico:

L'essenza, data da una veduta trascendente, al di là di ogni riflessione teorica, è presente al suo sentimento, e questa presenza dell'essere parla al sentimento dell'uomo *moderno* attraverso il mito e grazie al suo interprete. Quindi la sua influenza, a parte quella che ha esercitato sulla fisica moderna, è stata tanto più grande quanto più è stata diffusa e meno legata a tesi determinate; i platonici non si trovano quasi tra quegli interpreti di Platone che cercano faticosamente di conciliare le sue “contraddizioni”: non è un caso che Aristotele abbia imposto la sua scienza a un'intera epoca e che non ci sia stata una scuola di Platone, se non per equivoco. Per crearla ci voleva una religione positiva, e Platone non ha voluto crearla⁷¹.

Fatte salve le intricate commistioni teoriche in gioco così come i tentativi di fondare nuove pseudo-teologie, Weil faceva chiarezza sul fatto che per Hegel «agire» non significa affatto «creare negativamente». Lo si è già rilevato in termini diversi: la libertà può farsi progressivamente consapevole di se stessa e dei propri fini solo all'interno di quei limiti essenziali entro cui essa stessa può effettivamente esercitarsi. In tal senso, l'agire umano e finito non potrebbe mai prescindere da quei contesti determinati che ne *condizionano* necessariamente la stessa ragion d'essere. Comprendere il vero rapporto dialettico tra soggettività e oggettività vuol dire, allora, scoprire il carattere veracemente effettuale del reale. Il contenuto della libertà, che si attua dapprima solo sordamente, può cogliersi nella propria oggettività soltanto sviluppandosi nel corso dell'esperienza storica concreta. E tale contenuto, a scapito di qualsiasi prospettiva essenzialmente teologica, non può mai esser ipostatizzato e pre-determinato – rimanendo piuttosto vincolato a quelle configurazioni strutturali dello Spirito segnate dalla contraddizione reale (perciò comprensibili soltanto alla luce di questo o di quel discorso particolare)⁷². Weil ne diede ulteriore conferma:

⁶⁸ *LF*, p. 264, nota 4.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ivi*, pp. 264-65, nota 4. Platone, insomma, al contrario di Kojève, «non si è arrestato alla categoria di *Dio*» (*LF*, p. 265, nota 4). È evidente, almeno dal passo qui richiamato, come insista l'influenza del Platone di Koyré. Si dovrà tornare più avanti, invece, sul problema del *mito* – anche rispetto agli approdi ermeneutici kojèveiani.

⁷² Solo alla luce degli ἔνδοξα, avrebbe detto Aristotele.

Questo *sviluppo* (di qualcosa che all'inizio è involupato) avviene come dappertutto mediante la dialettica fondamentale del linguaggio e della realtà: la volontà, inconsapevole della sua natura di pura negatività, agisce sul dato trasformandolo, mirando ad una soddisfazione il cui contenuto essa determina solo *sviluppandosi*. La storia umana non può essere intesa che come divenire di una fondamentale libertà; ma su questa base e a partire di qui la storia umana diviene comprensibile solo quando il lavoro e le lotte della realtà abbiano prodotto, storicamente, il concetto (soggettivo) della libertà: l'uomo non pensa la libertà prima di averla almeno in parte realizzata⁷³.

Tale risultato, d'altronde, non si rivelerà nella sua verità fintantoché il sistema hegeliano non approdi al suo compimento: alla comprensione totale della contraddizione e della particolarità concreta, in quanto libertà-negatività. È quanto tornò a mostrarsi in modo decisamente *problematico* nella categoria hegel-weiliana de *L'Assoluto*.

2.4 *Necessità e non necessità del Sapere assoluto*

«L'uomo che non si accontenta di esprimersi nel conflitto come immagine, ma si volge verso il conflitto per coglierlo nella sua universalità concreta, perviene al discorso unico e assolutamente coerente nel quale scompare in quanto personalità: è il pensiero che esiste pensando se stesso, *L'Assoluto*»⁷⁴. Il momento della *Personalità* viene compreso e integrato nel discorso assolutamente coerente ed eminentemente sistematico⁷⁵. In tal senso, c'è da dire subito che nelle pagine dedicate a *L'Assoluto* l'autore faceva esplicito riferimento alla *Fenomenologia dello spirito*, richiamando gli esiti cui l'opera era pervenuta nel suo IV capitolo – una lettura, come premesso, ancora segnata da precisi echi kojèveiani. Si trattava, infatti, di afferrare nuovamente il significato ultimo della lotta a morte per il riconoscimento, quella che aveva dato luogo alle figure dello schiavo e del signore⁷⁶. Se quest'ultimo, nella prospettiva prettamente weiliana, era risultato «personalità senza saperlo»⁷⁷ – dal momento che il

⁷³ E. Weil, *Pensiero dialettico e politica*, cit., p. 35.

⁷⁴ LF, p. 437.

⁷⁵ Come ha sostenuto giustamente Francesco Valentini, per *L'Assoluto* il torto della *Personalità* «è la sua unilateralità. La Personalità non vede che se stessa, non si accorge che il suo rifiuto dell'altro, il suo eterno conflitto, implicano un riconoscimento dell'altro, che lo stesso conflitto non nasce dalla Personalità, ma le è imposto dal mondo. La Personalità ha ragione nel dire che l'individuo è conflitto, ma non si accorge che in questo modo si pone al di sopra del conflitto stesso. Questo porsi al di sopra, questo comprendere è la sostanza della categoria dell'Assoluto». F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la philosophie*, cit., p. 138.

⁷⁶ Come già emerso dall'analisi del suo vocabolario, anche Weil volle parlare costantemente di «schiavi» e non di «servi», inserendosi criticamente nel solco di quel particolarissimo filone hegel-marxiano che, di certo, vide fra i suoi capostipiti Kojève. In tal senso, si tenga presente che più recentemente Susan Buck-Morss in *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804*, ha sostenuto che Hegel, quando si accinse a elaborare la dinamica della lotta per il riconoscimento, non avrebbe potuto ignorare le rivoluzioni epocali portate avanti dagli *schiavi* delle isole caraibiche per la liberazione dal giogo coloniale francese. Le rivolte haitiane, infatti, iniziarono nel 1791 e si conclusero nel 1804 con la proclamazione dell'indipendenza. Cfr. S. Buck-Morss, *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804*, in *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, a cura di Roberto Cagliero e Francesco Ronzon, Ombre Corte, Verona 2002, pp. 21-59. In merito si veda anche R. Bodei, *I servi e i padroni di Haiti*, in *Il Sole 24 Ore*, 28/02/2010; E. Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, cit., pp. 73-9.

⁷⁷ LF, p. 444.

gaudente è tale solo «per mezzo del suo schiavo, perché è questi che si volge verso il discorso»⁷⁸ – la coscienza servile, di contro, sente di essere «personalità (al fondo) senza di fatto esserlo»⁷⁹. È il servo-schiavo, pertanto, a volgersi verso il discorso, poiché spinto concretamente e materialmente a esercitare la propria negatività:

Quel che ha fatto l'infelicità dell'uomo da quando è uscito dall'innocenza della *certezza* è che ha sempre avuto un *altro*. È stato soggetto perché si è trovato di fronte qualche cosa che lo limitava e lo costringeva a definirsi. Non è stato soddisfatto perché il suo discorso individuale non era mai universale e non poteva diventarlo. Dinanzi a sé aveva l'Essere, il pensiero, la trascendenza, l'*altro* da sé, che comprendeva secondo le differenti categorie, che cercava di ridurre a sé o al quale provava a ridursi. Ma più parlava dell'unità e più se ne allontanava⁸⁰.

L'individuo insoddisfatto, infelice, scisso tra se stesso e l'altro da sé scopre di *essere* il conflitto, su questo la *Personalità* ha avuto ragione. Ma nel momento in cui la struttura fondamentale di questo stesso conflitto viene colta dal discorso coerente, dacché la *Personalità* ne ha voluto *parlare*, la contraddizione giunge al proprio togliimento, essendo così superata dialetticamente nel Pensiero che ora si sa essere l'Essere: «L'*uomo* comprende (contiene) la personalità» – la particolarità concreta che voleva essere immediatamente universale – «l'uomo è il pensiero, e il pensiero è l'essere. La nuova attitudine è raggiunta. Non bisogna più cercare come l'uomo e l'Essere si incontrino: sono *uno* nel discorso. Quel che occorre, non spiegare, ma esplicitare è questa unità come unità dei conflitti nella loro totalità»⁸¹. Un'unità non data in modo immediato, ma raggiunta in virtù di questo stesso travaglio del negativo che perviene a cogliere l'Essere, il quale si palesa, a sua volta, Pensiero del e nel tempo: «L'uomo, si potrebbe dire, comincia sempre con l'essere individuo, ma l'individuo non sempre finisce col sapere di essere uomo; è sempre libero, non sempre sa di esserlo. Ma anche questa assenza di umanità, questa ignoranza, questo non pensiero sono nel pensiero e non esistono che in esso»⁸². L'Essere, pertanto, è il

⁷⁸ *Ivi*, p. 443.

⁷⁹ *Ivi*, p. 444.

⁸⁰ *Ivi*, p. 441. La categoria della *Certezza*, che segue quella de *Il vero e il falso*, afferma: «La negazione è compresa come l'essere della verità: il vero nega il falso. Il vero è ciò che nega, ma non subisce la negazione. Il vero è così il contenuto della vita, l'essenziale positivo, e l'uomo vive nella *certezza*». *Ivi*, p. 153.

⁸¹ *Ivi*, p. 441. Da questo punto di vista la personalità «è, in effetti, *crisi*, ma è crisi del mondo. L'immagine non è un mito, un'invenzione della personalità, ma è immagine in un mondo coerente. L'appello della personalità è autentico; ma lo è solo perché si rapporta alla totalità degli appelli personali e si realizza all'interno del discorso umano, discorso *uno* perché formato dalla totalità degli appelli che rifiutano il discorso uno. Il conflitto respinge il pensiero: ecco perché deve essere pensato, e anche, per quanto paradossale appaia, perché può essere pensato. La personalità si vuole individuo e si vuole incomprendibile: così costruisce l'*uomo* che è la comprensione assoluta, comprendente e compresa. Vi è coerenza, ecco ciò che dice la nuova attitudine, coerenza assoluta in un discorso assolutamente coerente». *Ivi*, pp. 439-40.

⁸² *Ivi*, p. 441. Ancora: «l'uomo che si solleva al pensiero, che, essere universale, pensa quell'individuo che egli è solo per ciò che lo pensa, compie il salto che porta dall'individualità alla libertà. L'individuo è limitato, è *negato* da quel che egli non è: per il *Tutto* non c'è *altro*. Ma perché questo appaia occorre che il *no* sia pronunciato [...]. L'individuo è animale, fa parte della natura e in questo ruolo subisce la negazione come ogni animale. Ma a questa negazione l'uomo oppone la sua *negatività*. Non si accontenta del suo essere come lo trova, quell'essere che è nell'*altro*. Non si limita alla sua condizione, non vuole vivere per mezzo della natura e nella natura, come vivono il bue e il lupo: egli la trasforma [*transforme*]». Cfr. *ivi*, pp. 442-43.

«Divenire nella sua totalità» esplicitato dal e per il Pensiero⁸³. In tale contesto, però, siffatte considerazioni weiliane non potrebbero che fungere da semplice introduzione, dato che «non ci occupiamo qui di questo divenire». La *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, infatti, «vi è consacrata», un «grande libro» non senza «limiti», di cui «qui possiamo accontentarci di rinviare ad esso il lettore»⁸⁴. La questione che importava mettere in luce in virtù dei risultati del Sapere assoluto era evidentemente un'altra, chiedersi se fosse stato possibile, piuttosto, pensare lo sviluppo dialettico di un nuovo discorso filosofico *dopo L'Assoluto*. Non bisogna mai dimenticare che il Sapere assoluto hegeliano, per Weil, è ciò che realizza, *nel discorso*, l'unità tra pensiero e vita, tra soggetto e oggetto in quanto rivelazione dello Spirito che si comprende come tale nell'uomo. Cionondimeno, si chiese ancora l'interprete: per chi è realmente tale riconciliazione, tale ri-trovarsi nella cosalità, non più estranea ed estraniante [*Entfremdung*], una volta compreso che l'Essere è il Pensiero, che la storia dell'Essere è la storia dell'uomo?

Torniamo così al problema dapprima richiamato in relazione all'esegesi kojèveiana: quello della *deduzione* logico-necessaria dei momenti presentati dal sistema nella sua totalità. Per Weil non vi era ombra di dubbio: «la deduzione dell'attitudine nell'assoluto è possibile soltanto se colui che l'ha dedotta l'ha raggiunta e vi si attiene; la deduce per gli altri che non vi sono ancora pervenuti, non per sé»⁸⁵. Pur problematizzando un aspetto essenziale del pensiero hegeliano che era stato rintracciato da Kojève, Weil cercava di darne spiegazione in modo differente – andando già oltre gli assunti kojèveiani posti a partire dalla sola *Fenomenologia dello spirito*. Tanto più per il fatto che «se la *Fenomenologia* fosse tutto, perché Hegel avrebbe scritto l'*Enciclopedia*?»⁸⁶ – perché, in altre parole, Hegel volle ripartire dalla dimensione purificata della *théoria* e non da quella in cui si era inscritta l'esperienza finita della particolarità? È evidente che tale processo di riconciliazione, tale riconoscimento dell'effettualità del divenire del pensiero e della realtà, si scopre nel suo carattere necessario soltanto alla *fine*, quando l'uomo prende coscienza di aver «subito la totalità delle negazioni e di avere esercitato tutta la sua negatività», a condizione «di *essere il divenire* nella sua totalità»⁸⁷. Insomma, il vero è il risultato, è l'intero che ha mostrato la sua significativa estrinsecazione all'interno del medesimo processo storico-esperienziale della coscienza e dello Spirito, compreso così dall'uomo che si eleva all'universalità concreta: «L'uomo che deduce l'assoluto, ripetiamolo, lo deduce perché vi è arrivato. Si è liberato dell'individualità poiché si è compreso come individualità»⁸⁸. L'uomo «negatività totale» è «la fine dell'individualità: in lui il Tutto – lo si chiami mondo o storia o Dio – si trova e si guarda trovando così

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 442. Ne consegue che: «L'Essere si pensa nell'uomo, ossia la storia dell'uomo è la storia dell'Essere stesso. Nessun passo è stato fatto invano, ogni opposizione, ogni contraddizione, ogni lotta non erano altro che i processi nei quali l'Essere si sviluppava, piega dopo piega, per comprendersi come Spirito, nel quale lo Spirito penetrava strato dopo strato l'altro, per darsi vita e realtà». *Ivi*, p. 449.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 444.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *LF*, p. 444, nota 2.

⁸⁷ Cfr. *LF*, p. 445.

⁸⁸ *Ibid.*

la pace e dandola»⁸⁹. Poi una conclusione dai toni ancora kojèveiani: «Per l'uomo tutto ciò che è individuale è *prodotto*; tutto è fonte di tutto, tutto consegue da tutto e vi scompare. Ma questo movimento è il riposo dell'Assoluto in se stesso, discorso infinito e chiuso su se stesso, e l'uomo ne è la voce e l'orecchio. Colui che vive nell'Assoluto vive in Dio»⁹⁰. Si tratta qui – *per* il discorso – del togliersi della particolarità, del superamento della libertà immediata che si voleva puro arbitrio:

L'individuo che rifiuta la morte dell'individualità non perverrà a quella vita, e nessun argomento, nessun appello lo persuaderanno a sacrificarsi: c'è mediazione per tutto, salvo per il salto [*saut*] dal finito all'infinito, dal relativo all'assoluto. L'individuo vi si getta [*s'y jette*], e solamente allora comincia lo sforzo nel quale l'assoluto si esplicita. Se non osa [*n'ose*], o piuttosto, se non ha osato [*s'il n'a pas osé*], sarà sordo e muto per sempre. Il discorso per lui non avrà senso perché cerca un senso *per lui* [*pour lui*], mentre il senso è, ed è per lui come per un altro [...]. L'individuo *parla* e parlando non è più individuo, è uomo. Quel che era mortale in lui è stato divorato dal fuoco del discorso, nella fornace della negatività che produce in eterno [*éternellement*] quel che divora, divora in eterno [*éternellement*] quel che produce⁹¹.

Si conferma, pertanto, come Weil abbia voluto sin da subito problematizzare il rapporto teorico tra la *Fenomenologia dello spirito* e l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Che infine non ritorna affatto a quell'esordio nel finito peculiare alla prima – e che avrebbe dovuto intendersi pur sempre come prima parte del sistema – ma all'Essere nella sua *logicità*, per concludersi con la veduta di ciò che è in quanto compreso ragionevolmente nella sua essenzialità⁹². Nello Hegel di Weil, di conseguenza, nel momento culmine de *L'Assoluto* l'infelicità resta «infelicità del particolare, la catastrofe è dell'individuo: nel discorso hanno cessato di essere assoluti. Sono accidenti della particolarità contro i quali la particolarità si difende e si premunisce col ragionamento e se ne consola col sentimento. La filosofia non se ne occupa se non per dire alla particolarità che non può esservi coerenza per la particolarità [...]. Quel che fa è lasciar parlare la Ragione che è»⁹³. La Ragione, dunque, è nel mondo, il punto di vista dell'*uomo*

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 445-46.

⁹⁰ *Ivi*, p. 446: «Pour l'homme, tout ce qui est individuel est *produit*: tout est la source de tout, tout découle de tout et y disparaît. Mais ce mouvement est le repos de l'Absolu en lui-même, discours infini et fermé sur lui-même dont l'homme est la voix et l'oreille. Celui qui vit dans l'Absolu vit en Dieu». *LF* (ed. orig.), p. 325.

⁹¹ *LF*, p. 446.

⁹² La I parte dell'*Enciclopedia* di Berlino è dedicata a «La scienza della logica», lì dove quest'ultima «è la scienza della *idea pura*, cioè dell'Idea nell'elemento astratto del pensiero». G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 31, § 19. Come ricorda lo stesso traduttore, tale sezione è introdotta dai «Preliminari» dell'opera, che nel 1827 furono «portati a una estensione triplice di quella che avevano nella prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817). Essi prendono, nell'esposizione del sistema, il posto che prima era occupato dalla *Fenomenologia dello spirito* (cfr. § 25). L'essere premessi alla *Logica*, anziché a tutte le tre parti del sistema, dà la conferma del posto privilegiato che nel sistema dello Hegel ha la Logica, la quale è, in fondo, tutta la filosofia». *Ivi*, p. 31.

⁹³ *LF*, p. 461. Ciò significa che «con la rivelazione dell'Assoluto il ragionamento e il sentimento, l'oggetto e il soggetto, sono scomparsi e non c'è più *altro* [*il n'y a plus d'autre*]: scienza e libertà non si oppongono più, perché in questa scienza l'Essere si sa Ragione e la Ragione si sa Essere. Il circolo [*le cercle*] della riflessione è percorso [*est parcouru*], e l'uomo nella totalità del suo essere si è riconosciuto come l'Essere nella sua totalità, come lo svolgimento [*dé-veloppement*] di Dio [*de Dieu*]. *Ivi*, p. 458. Si tratta, ancora una volta, del *cercle de la réflexion* – al termine del quale, *per* l'uomo che ha raggiunto l'attitudine-categoria dell'*Assoluto*, l'*Altro* scompare come *Altro*. Iniziavano già a diradarsi i relativi echi kojèveiani: «Ora il discorso non è più per l'uomo, è per se stesso, coerente assolutamente, non escludendo la contraddizione, ma realizzandosi in essa: l'*altro*, la

pervenuto a *L'Assoluto* è in grado di scorgerla nella sua effettualità, di comprendere l'unità delle contraddizioni oggettive della realtà, cogliendole nel discorso assolutamente coerente. Se ne conclude che

la storia è dunque arrivata alla sua fine, come storia della filosofia e come storia dell'uomo; come storia dell'uomo perché l'uomo è libero: con la sua azione la particolarità è divenuta per se stessa quel che è in se stessa, particolarità nell'universale; come storia della filosofia perché il discorso è divenuto coerente in quanto universalità del particolare *Divenuto* – nei due sensi: il mondo ha una storia, non è altro che questa storia; ma questa storia è ritornata al suo inizio, all'Essere non-storico e, *divenuto*, l'Essere è: la funzione della negatività umana è terminata, di quella negatività che è stata il rappresentante dello spirito contro la materia, della soggettività contro l'oggettività, della vita contro la morte, della ragione contro l'assurdo, della legge contro la violenza, del per-sé contro l'in-sé, terminata perché la sua vittoria è totale: in sé, lo spirito è per sé; per sé, lo spirito è in sé o, se si prendono le parole nel loro vero senso: la materia è spirito, lo spirito è materia. La scienza non è altro che questa riconciliazione dello spirito con se stesso, presente nel discorso coerente⁹⁴.

violenza, il trascendente, sono entrati nel discorso poiché il discorso si è riconosciuto in loro. La scienza non è nel mondo; l'Assoluto non è separato (*absolutus*) da un resto, è Tutto». *Ivi*, p. 459. È chiaro, d'altra parte, come qui l'autore si stesse riferendo agli esiti esposti nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e per nulla ai contenuti della *Fenomenologia dello spirito* – da cui, al contrario, la lettura kojèveiana (da Weil, certo, presupposta) in relazione a Dio e alla religione, elementi che sarebbero stati infine sostituiti rispettivamente dal *saggio* e dall'*antropo-teismo* [cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 550-67, §§ 572-77]. Quel ritorno al pensiero aristotelico di cui si è dato conto – e per il quale qui «il pensiero e il pensato sono lo stesso» – suggella in tal modo la vera riconciliazione che si attua nella *théoria*, nella visione ragionevole di ciò che È. N'è conferma il fatto che, mostrando lo sviluppo di quella scienza hegeliana rivelata nel Sapere assoluto, Weil abbia voluto rimandare ai momenti dell'Eticità, dell'Arte e della Religione: «La vera scienza dunque non aggiunge niente alla realtà; è il sapere assoluto nel quale la Ragione realizzata si sa Ragione realizzata. Non serve per accontentare l'uomo, procurargli soddisfazione: se la particolarità opta [*opte*] per il discorso non può apprendervi che una cosa, vale a dire che ha optato [*a opte*], in sé, per l'Assoluto e in quanto particolarità scompare nell'universale. Può apprendervi – è la stessa cosa – che non ha più bisogno del ragionamento per edificarsi [*se bâtir*] un mondo umano: il mondo umano esiste e, più ancora, esiste per la particolarità nella vita attiva di tutti i giorni, la sua vita di membro della società e dello Stato; il suo stesso sentimento è riconosciuto, espresso, addirittura realizzato nella comunità dell'organizzazione religiosa; la sua individualità naturale è entrata nell'universale per il tramite della famiglia; il suo valore soggettivo e unico imposto agli altri nell'arte – per vivere non ha che da vivere, non ha che da agire al suo posto in questo mondo che è la Ragione, senza lasciarsi sviare dalla rivolta del sentimento, legittima solo in un mondo irragionevole. Che possano esserci dei mali per l'individuo nella sua particolarità, conflitti, perfino catastrofi, non vi è contraddizione in questo, poiché è individuo secondo la natura, particolare nella comunità». *LF*, pp. 460-61.

Una conferma decisiva di quanto qui sostenuto si trova nella II parte della *soutenance*, lì dove già si pone la differenza sostanziale tra spirito oggettivo e spirito assoluto: «La seconda [tesi] è di natura sistematica: lì dove Hegel traccia il suo sistema nella sua unità, nell'*Enciclopedia*, l'edificio non è coronato dalla *Filosofia del diritto* e dallo Stato, ma quest'ultimo è seguito – e in Hegel ciò significa: è superato [*dépassée*] – dall'Arte, dalla Religione e dalla Filosofia. Se quindi le tesi rimproverate a Hegel si ritrovano nella sua opera, in particolare quelle per cui nella realtà tutto è al di sotto dello Stato e che questo è presenza reale dello spirito, allora il loro senso non può essere quello che vi si attribuisce solitamente». E. Weil, *Soutenance de thèse*, cit., p. 244. Ad ogni modo, ha intuito bene Cazzaniga quando ha scritto che nella *LF* «*L'Assoluto* è Hegel, è anche il lungo confronto con l'hegelismo neoplatonico degli anni '30 e qui il confronto non è tanto con Koyré, cui pure è dedicata l'opera, quanto con Kojève nelle sue diverse evoluzioni» (evoluzioni che, tuttavia, non avrebbero mutato l'impostazione teologica che ne stava alla base). G. M. Cazzaniga, *L'Azione di Eric Weil*, cit., p. 279. Sulla categoria de *L'Assoluto*, da ultimo, si veda G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil. Systématisme et ouverture*, cit. pp. 290-300. Cfr. in particolare p. 295, nota 4, in cui il critico si pronuncia proprio sul rapporto Hegel-Kojève/Hegel-Weil: «L'interpretazione che Eric Weil qui propone della filosofia hegeliana sembra ritornare a quella del suo amico A. Kojève. Tuttavia negli studi che Eric Weil ha consacrato a Hegel, si delinea un approccio piuttosto differente. Non vi scorgiamo alcuna contraddizione. La figura storica della filosofia hegeliana è più complessa della categoria dell'*Assoluto*, sebbene quest'ultima ne dia l'illustrazione meno inadeguata. In altre parole, secondo Eric Weil la questione del senso dell'assoluto non esime dallo svolgere il pensiero e il discorso di Hegel». La questione del senso dell'Assoluto, d'altra parte, sarà il problema cruciale che aprirà la strada agli sviluppi chiaramente *post* hegeliani della logica weiliana: vi tornerò nelle pagine seguenti. Bisogna ribadire, però, che *L'Assoluto* weiliano, piuttosto che ritornare a Kojève, iniziava a porre le basi per una critica della *fin de l'histoire*.

⁹⁴ *LF*, p. 461.

Presenza, allora, che si realizza nel discorso assolutamente coerente, il quale ha compreso il valore della negatività e l'ha esaurita in sé, cogliendone la radicale determinatezza. Se per lo Hegel di Weil, dunque, vi è una fine della storia, questa si pone esclusivamente sul piano *logico-teoretico*, quello che può articolarsi solo sul terreno del proprio tempo – che ne sancisce, a sua volta, le condizioni e i limiti di validità⁹⁵. Weil, del resto, non rimase per nulla indifferente ai rigogliosi esperimenti esegetici messi in atto dal *milieu* filosofico della sua epoca, tant'è che intese tornare a parlare di Hegel solo una volta riconosciuto il principale merito di Kojève, al netto delle forzature interpretative: aver posto in primo piano l'importanza che nel pensiero hegeliano aveva assunto la realtà storica e umana.

2.4.1 La «felice contraddizione» di Hegel

La lettura hegeliana di Weil, così, finì per condurre a un risultato diametralmente opposto a quello a cui era pervenuto Kojève: Spirito oggettivo e Spirito assoluto non si sarebbero mai potuti confondere l'uno nell'altro. Ne risulta che

per la scienza della filosofia tutte le tesi formano la sua storia, il suo divenire passato che vede nella sua totalità vivente. La negazione reciproca dei punti di vista non li fa sparire in uno zero o in un infinto, limitati l'uno e l'altro; fa che si elevino fino a che nella *condizione* l'Essere sia determinato come l'in-sé, nella *coscienza* come il per-sé, nella *personalità* come il per-sé che deve essere in sé – fino a che, compreso il conflitto, l'Assoluto si mostra come essere-in-sé-e-per-sé che si sa tale⁹⁶.

Si capisce come non ne possa conseguire affatto l'individuazione, *sul piano politico e storico*, di uno stato universale e omogeneo empiricamente esistente o esistito. Piuttosto «a questa storia (che è scienza perché è totale) corrisponde come sua contropartita la genesi non storica e atemporale dell'in-sé, la scienza dell'Essere in quanto tale»⁹⁷. Weil, quindi, sarebbe tornato a ribadire: «Ontologica o logica non è un'alternativa, ché l'Essere è il discorso, il discorso l'Essere» – non lasciando più spazio a qualsivoglia

⁹⁵ Nell'*Introduzione* alla *LF*, Weil scrisse: «Ogni sistema è la fine della storia, della sua storia [*de son histoire*], di quella storia senza la quale non esisterebbe e che si comprende solo in lui come storia sensata. In questo senso la filosofia è eterna [*éternelle*] perché cerca sempre la stessa cosa: la comprensione – ed è storica perché non importa quel che trova, ma per quale via lo trova, da quale punto prende inizio, in breve, qual è nella storia l'uomo che si mette alla ricerca della coerenza». *LF*, p. 119. Per dirla con Valentini: «Fine dunque della storia? Certamente no in un senso banale, quasi potesse immaginarsi un arresto del tempo, ma certamente sì se si considera che ogni filosofia, in quanto sistema (e la filosofia è sistema o non è) rappresenta la fine della sua storia, cioè quell'accumulo di esperienze culturali che hanno condotto a quella sistemazione». F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la Philosophie*, cit., pp. 138-9. Una posizione simile è quella assunta da Vincenzo Vitiello, che tuttavia non vuole abbandonare l'idea di un fondamento teologico dell'Essere: «La fine della storia non deve attendere il momento ultimo. In ogni momento del tempo la storia è "finita"». V. Vitiello, *Storia Natura Redenzione (ovvero: la fine della storia e la nascita dello storicismo)*, in «Il Centauro», 13-14. 1985 pp. 219-246. Matteo Vegetti ne ha evinto che allo sguardo speculativo «la storia finisce con il togliersi dell'opposizione uomo-natura» e ciò si verifica appunto «solo rispetto allo sguardo speculativo». Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 45, nota 19.

⁹⁶ *LF*, p. 462.

⁹⁷ *Ibid.*

ambiguità dialettico-dualistica⁹⁸. E fu solo a tal punto che l'autore volle spiegare esplicitamente come il movimento della *Scienza della logica* fosse potuto cominciare, dato che la relazione fra teoria e realtà era stata finalmente chiarita. La *Logica*, ora, può iniziare «tranquillamente dall'Essere perché è arrivata all'Assoluto, dove l'Essere è Spirito [...]. L'Essere è, ossia esiste nel discorso»; esso «si determina dunque, e si determina per mezzo dell'esclusione di ogni negazione, di ogni limitazione, di ogni determinazione: è Nulla, e il Nulla, non distinguendosi dall'Essere, è così Essere, vi si fonde senza tuttavia confondervisi e, unito a lui, appare come divenire – divenire che è in quanto unità e distruzione reciproche dell'Essere e del Nulla: Esistenza»⁹⁹. In breve, lo sguardo speculativo cosciente di sé arriva a riconoscere «quel che è visto in quanto si vede visto e vedente. Il *concetto* è l'Essere che si sa Essere, che si pone come Essere nella natura, che si concilia nella sua realtà storica con quella esistenza che ha avuto fuori di sé»¹⁰⁰. Si tratta, in ultima analisi, dell'accesso consapevole alla *théoria*, che ritrova se stessa e sa se stessa. Ne derivava che per la *LF* non fosse affatto necessario ripercorrere di nuovo la via logico-categoriale dispiegata dalla *Scienza della logica*, ché «l'esposizione (una esposizione) del sistema è sotto gli occhi di tutti nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel»¹⁰¹. La filosofia, insomma, qui si vuole sapere assoluto. Tuttavia, Weil sarebbe tornato a chiedersi ne *La dialettica hegeliana*: «Qual è il prezzo che [...] deve pagare per giungervi? Hegel lo dice con chiarezza: occorre sbarazzarsi dell'accidentale, del fortuito, di *ciò che accade*»¹⁰².

Si arriva in tal modo a un punto cruciale, alla luce del quale si può finalmente chiarire perché il Weil degli anni Sessanta parlasse all'amico Massolo di una «felice contraddizione» del sistema hegeliano. Hegel, ogniqualvolta si ritrovò a fare i conti con la realtà storica e particolare del suo presente, avrebbe abbandonato l'erronea convinzione che la struttura del discorso assolutamente coerente potesse coincidere totalmente con lo strutturato, con la realtà concreta – è quanto era già emerso, d'altra parte, dall'analisi dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Ponendosi su questo piano, Hegel avrebbe visto chiaramente che la filosofia non può affatto sbarazzarsi di ciò che accade. Eppure, nel momento in cui egli stesso intese mostrare il carattere universale e necessario del discorso filosofico assoluto, essenzialmente logico-categoriale, Hegel finì per riaffermarne la natura squisitamente *metafisica* – pur ricompresa e rinnovata rispetto a quella tematizzata dal mondo antico¹⁰³. Quel che Hegel sembrò non

⁹⁸ Cfr. *ibid.*

⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 464-65.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 465; cfr. quindi G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, cit., pp. 51-71.

¹⁰¹ *LF*, p. 465.

¹⁰² E. Weil, *La dialettica hegeliana*, cit., pp. 210-11. Anche in questo caso, a distanza di circa vent'anni Weil sviluppava un tema già posto nei primi anni '50 (a riguardo cfr. *supra*, cap. I, par. 1.8.2 *Nessun "metodo fenomenologico": l'hegelismo aristotelico di Weil*).

¹⁰³ Nell'*Enciclopedia* si legge: «In modo conforme a queste spiegazioni, i pensieri possono essere chiamati *oggettivi*; tra i quali bisogna annoverare anche le forme che sono considerate specialmente dalla logica ordinaria e prese soltanto come forme del pensiero *consocio*. La *Logica* coincide perciò con la *Metafisica*, con la scienza delle *cose* poste in *pensieri*, i quali pensieri perciò appunto si tennero atti ad esprimere le *essenze delle cose*» G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 38, § 24. Anche qui Hegel rimandava alla lezione aristotelica: «Quando Aristotele esorta a serbar la *dignità* di questo contegno, la dignità di cui si parla e che la coscienza acquista, consiste proprio nell'escludere ogni *particolare* sentimento e opinione, e lasciar agire in sé la *cosa*». *Ivi*, p. 38, § 23 (cfr. quindi Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 9; Id., *Etica Nicomachea*, trad. it., introduzione

voler vedere, allora, era il fatto che l'individualità concreta avrebbe potuto pur sempre *rivoltarsi* con *cognizione di causa* contro il pensiero discorsivo *in quanto tale*. Essa, insomma, si sarebbe potuta scagliare coscientemente contro ogni forma di riduzione di sé e della *sua* libertà nel sistema onnicomprensivo – che non sarebbe stato capace di offrirle alcuna soddisfazione reale.

La categoria de *L'Assoluto*, pertanto, emergeva in tutta la sua problematicità: «sul piano del sistema, il sistema è inconfutabile perché non è sul piano della discussione; lo si può rifiutare, ma allora – parliamo del ragionamento – bisogna tacere, o meglio: bisogna rinunciare alla coerenza del discorso. Il seguito mostrerà il significato di tale decisione»¹⁰⁴. Il piano metafisico su cui restava collocato il discorso hegeliano era stato già svelato, invece, nella categoria de *L'oggetto*: «Categorie metafisiche: ossia le categorie sviluppate dalla metafisica per le scienze particolari», ecco il tema di cui qui è questione:

Sono quelle alle quali di solito si pensa quando si parla di categorie: a partire da Aristotele (se non da Platone) fino a Hegel e oltre, si intendono col nome di categorie quei concetti fondamentali che determinano le questioni secondo le quali considerare o analizzare o discutere tutto ciò che è per sapere che cosa ne è. Sono metafisiche nel senso che solo la scienza prima, quella dell'Essere in quanto tale, può fornirle; ma sono per essenza scientifiche nel loro uso; detto altrimenti, sono elaborate dalla metafisica ma non la indirizzano¹⁰⁵.

Bisogna aggiungere che Hegel ben riconobbe «la differenza tra la *Logica dell'Essere* (quella delle categorie metafisiche), quella *dell'Essenza* e quella *della Realtà*, la quale ultima deve, tra le altre cose, far comprendere il senso della prima parte dell'intera logica, quindi delle categorie metafisiche»¹⁰⁶. È precisamente per tali ragioni che Weil, di contro, volle elaborare delle categorie eminentemente filosofiche di fronte alla possibilità reale del rifiuto del Pensiero, a disvelare piuttosto la *non* necessità del discorso ragionevole. Si capisce allora come la «*filosofia prima*» non potesse più consistere in una «teoria dell'Essere», bensì nello «sviluppo del *logos*, del discorso, per se stesso e per mezzo di se stesso, nella realtà dell'esistenza umana che si comprende nelle sue realizzazioni in quanto *vuole* comprendersi». Essa «non è ontologia, è logica, non dell'Essere, ma del discorso umano concreto, dei discorsi che formano il

e note di Carlo Natali, Laterza, Bari 2009, pp. 429-33). Resta il fatto che nella metafisica riproposta da Hegel le determinazioni del pensiero non possono esser più considerate come «volevoli per sé e capaci, nella loro astrazione, di essere *predicati del vero*». Altresì, questa metafisica *pre-hegeliana* «presupponeva, in generale, che la conoscenza dell'assoluto potesse ottenersi con l'*applicare* all'assoluto alcuni *predicati*; e non indagava né le determinazioni dell'intelletto nel loro peculiare contenuto e volere, e neanche qual fosse e qual valore avesse codesta forma di determinar l'assoluto con l'applicazione di predicati» G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 42, § 28.

¹⁰⁴ *LF*, p. 465. Sono questi i presupposti che, nella *LF*, danno luogo alle categorie dell'*Opera* e del *Finito*, categorie della violenza e della rivolta: cfr. *supra*, cap. I, nota 89 (vi torneremo nel prossimo capitolo). La categoria della *discussione*, invece, segue quella della *Certezza*: «La certezza non può affermare il proprio contenuto contro un'altra certezza se non mediante la sua distruzione violenta. Là dove l'uso della violenza è escluso, gli uomini regolano la loro vita in comune grazie al linguaggio formalmente uno: *discutono*». *LF*, p. 171.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, pp.207, nota 1. *L'oggetto*, quindi, supera dialetticamente *La discussione*: «La discussione non è mai conclusa, ma l'attività dell'uomo non si arresta per attenderne la fine. Quindi, la discussione si mostra all'uomo come un gioco che può acquistare valore solo a condizione di lasciarsi guidare da qualcosa di indipendente dal linguaggio formale – dall'*oggetto*». *Ivi*, p. 197.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 208, nota 1.

discorso nella sua unità»¹⁰⁷. Per comprendere gli aspetti essenziali che permisero a Weil di scorgere quella presunta contraddizione hegeliana, non si potrebbero eludere tali presupposti. L'autore, d'altronde, ne diede conto in modo esaustivo in occasione di una conferenza tenuta il 26 gennaio del 1963 alla Sorbonne. Con lui vi erano, tra gli altri, Jean Wahl, padre Fessard, Paul Ricoeur e Raymond Polin. Fu proprio quest'ultimo a chiedergli come si potesse riuscire a distinguere in modo limpido il suo pensiero da quello propriamente hegeliano – visto l'impianto teorico della *LF*. Weil spiegò:

È una questione un po' indiscreta! Ma credo che in questo caso sia molto semplice rispondervi. Ho affermato in questa mia esposizione che non c'è sapere assoluto. Mi sembra una distinzione abbastanza radicale. C'è un'idea di sapere assoluto [*il y a une idée du savoir absolu*], ma non c'è sapere assoluto. Vale a dire che la filosofia resta sempre filosofare¹⁰⁸.

A quel punto Polin incalzò: «Si pone, allora, un problema: sapere come possano mantenersi le strutture di un pensiero hegeliano senza il quadro del pensiero hegeliano, rinunciando alla necessità immanente di un divenire...»¹⁰⁹. Weil ribatté, ed è qui che emerse il senso più cogente delle sue tesi *post* hegeliane:

Ovviamente potrei risponderle, ma sarebbe una risposta solo in apparenza [...] non posso rispondere al posto di Hegel. Ma posso forse rispondere a mio nome: credo, infatti, che ci sia una struttura del discorso. Ma è una struttura, e la struttura – averlo dimenticato è l'errore di Hegel, da cui lo stesso sempre si libera quando lavora nel concreto [*toujours lorsqu'il travaille dans le concret*] – non coincide mai con lo strutturato¹¹⁰.

Più avanti nella discussione Weil dovette tornare a sottolineare quella differenza fra *Wirklichkeit* e *Dasein* già tematizzata negli anni '50 in *Hegel e lo stato*:

Persino nella sua *Logica* Hegel è obbligato a distinguere tra *Wirklichkeit* e *Dasein* e dichiarare così che il concetto non può penetrare la scorza esteriore. Di fatto, quando lavora sul concreto, credo che non mantenga affatto la pretesa [*prétention*] del sapere assoluto. Il sapere assoluto è un sapere della struttura e non dello

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 100. Nelle *Idee per la Logica della filosofia* Weil aveva scritto: «La logica non può essere una teoria dell'essere, perché l'essere non è né pensato né pensiero. L'essere è lo scarto della discussione, un residuo sul quale non si discute più – finora?». E. Weil, *Idées pour la Logique de la philosophie*, cit., p. 228. A far luce sulla posizione weiliana è stato Massimo Barale: «Quando Hegel parla di due punti di vista irriducibili e arriva a ipotizzarne un terzo capace di mantenerli e farli valere contestualmente non fa che sottolineare la condizione strutturale di ogni comprensione filosofica come quella che ha tentato di istituire: la condizione di un comprendere il cui oggetto è un senso che non può non essere sempre già in qualche modo dato, ma sempre e soltanto al modo di ciò che va restituito. È dato, ma come ciò che va e può essere solo *ostensivamente* restituito». Tale è, pertanto, «la condizione specifica di una filosofia che ha inteso e potuto istituirsi solo come fenomenologia del senso: di quel senso che le cose si trovano in ogni momento ad assumere là dove della propria possibilità testimoniano come di un dato culturale mediato e mediante». Ciononostante, «una fenomenologia del senso è diventata, in Hegel, metafisica del senso». M. Barale, *Ermeneutica e morale*, cit., pp. 41-2.

¹⁰⁸ E. Weil, *Philosophie et réalité*, in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., p. 49.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

strutturato. Lo strutturato è inesauribile [*inépuisable*]. Hegel lo chiama *schlechte Wirklichkeit* [cattiva realtà effettuale], ma sol perché lo definisce *schlechte* non vuol dire che sia meno reale¹¹¹.

Si chiarisce, in via definitiva, il senso di ciò che Weil continuò a confidare ad Arturo Massolo nel '65: da un lato Hegel, quando lavora sul concreto, non mantiene mai la pretesa del sapere onnicomprensivo, logico, necessario, essenzialmente deduttivo – cadendo così in una *contradiction* definita *heureuse*; dall'altro si spiega perché l'interprete volle parlare di un *retournement* tra le categorie della *Fenomenologia dello spirito* e quelle della *Filosofia del diritto*: fu infatti la *Fenomenologia*, un'opera non senza limiti, che Hegel stesso criticò, ad aver creduto raggiunto «il fine della storia», «l'impero mondiale dello spirito» – finendo per sancire, di conseguenza, l'assimilazione totale dello strutturato da parte della struttura del discorso assolutamente coerente¹¹². Vi è un altro elemento fondamentale, che l'esegeta già esplicitò nel '63 alla Sorbonne: viste le sue conclusioni, il sapere assoluto doveva essere ricompreso al modo di un'*idea*. Ecco il tema squisitamente *post* hegeliano che Weil volle introdurre a fronte del dibattito filosofico del suo tempo. Su quello scenario interpretativo emergeva così un nuovo elemento programmatico, dato che l'«*idea*» del sapere assoluto non poteva essere per nulla ricondotta a istanze platoniche di sorta. Essa, piuttosto, doveva rimanere un principio regolativo di derivazione autenticamente kantiana¹¹³. In quella medesima occasione, l'autore ebbe modo di spiegare:

devo dire anche che, nel mio testo, non intendevo parlare delle condizioni di un discorso materialmente coerente. Credo, invece, di aver parlato in continuazione della ricerca di un discorso coerente. Il discorso coerente, se posso citare un autore senz'altro alla moda – un certo Emanuele Kant, è un'*idea*. Il discorso coerente non è esaustivo e i discorsi esaustivi, che forse pure esistono, hanno la caratteristica di essere limitati, ma non coerenti fra loro [...]. Se dovesse trattarsi di un discorso materialmente esaustivo, vi sarebbe un controsenso: esso sarebbe un discorso divino; ora, “Dio” e “discorsivo” non vanno molto bene insieme, lo si è sempre detto. Bene, si vuol parlare di un discorso umano e allora il discorso assolutamente coerente ha la propria condizione necessaria e sufficiente nella volontà di coerenza. Ma è una volontà che, come volontà infinita di un essere finito, nel finito [*dans le fini*] non si conclude mai [*n'aboutit jamais*]¹¹⁴.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 49-50; cfr. quindi. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 142: «C. La realtà [*die Wirklichkeit*] in atto».

¹¹² Abbiamo già visto come Weil intese tanto accettare quanto superare quest'esisto “kojèveiano”. Sulla problematicità della *Fenomenologia*, si veda la famosa lettera che Hegel inviò a Schelling il primo maggio 1807: «Il mio scritto è finalmente terminato; ma nella consegna degli esemplari agli amici si verifica la stessa sciagurata confusione (*unselige Verwirrung*) che ha regnato sull'intero processo editoriale e tipografico, nonché in parte anche sulla stessa composizione». In V. Cicero, *Tema, metodo e configurazione speculativa nella Fenomenologia hegeliana, Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 18. È noto il fatto che Hegel auspicasse una seconda edizione dell'opera, in cui la prima parte del titolo – *Sistema della scienza* – non sarebbe dovuta comparire. Tale edizione, però, non vide mai la luce. Non bisogna dimenticare che già il 16 gennaio del 1807 Hegel inviò un'altra lettera all'amico Niethammer, scrivendogli: «In una seconda edizione che seguirà presto – *si diis placet!* – tutto dovrà essere migliorato, e così consolo me stesso e gli altri». In *ivi*, p. 22.

¹¹³ Ciò non significava affatto abbandonare la strada tracciata da Hegel. Weil, del resto, già nelle *Idee per la Logica della filosofia* aveva intuito il percorso posthegeliano che la *LF* doveva intraprendere: «Uno dei procedimenti più importanti della filosofia è la formalizzazione (Passiamo dall'oggetto al *tode ti*, dall'anima all'io trascendentale, etc. – esempio migliore: metodo di Kant e dialettica di Hegel)». E. Weil, *Idées pour la Logique de la philosophie*, cit., p. 227.

¹¹⁴ E. Weil, *Philosophie et réalité*, in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., p. 41. Cfr. anche la trad. it. integrale di M. Filoni, *Filosofia e realtà*, in *Eric Weil. Pensare il mondo. Filosofia Dialettica Realtà*, cit., pp. 15-43.

Fatta salva la presa di distanza *ormai* netta dall'hegelismo di Kojève, occorre sottolineare che per Weil il problema fondamentale della filosofia era inesorabilmente mutato, come, d'altronde, già aveva colto la *LF*. Dopo Hegel, infatti, non sarebbe bastato più comprendere il vero fondamento dei conflitti storici considerati nella loro unità – si era già mostrato che la contraddizione, nella sua oggettività, poteva ben essere assimilata e colta dal discorso-uno; bisognava piuttosto riconoscere l'altra faccia della violenza, affrontare filosoficamente il rigetto concreto della Ragione in quanto Ragione. Afferrare, così, la natura di quel rifiuto consapevole di un sapere che si era preteso assoluto, che sul piano dell'elaborazione teorica aveva finito per mettere da parte il carattere problematico dell'azione umana – esercitarsi inesauribile e radicale della libertà-negatività dell'individuo. E così, alla luce dei risultati ontologici rivelati, la principale contraddizione di Hegel finì per mettere in risalto un fatto determinate, che spinse Weil a chiedersi: pur volendo considerare il rapporto «fra esperienza storica (e concretamente, scientificamente empirica) e dialettica come “pensiero di Dio prima della creazione del mondo”», non sarebbe in ogni caso «il creato, che costituisce tanto il punto di partenza quanto il punto di arrivo della filosofia, che resterebbe anche quando giungesse all'Assoluto ed all'unione (aristotelica) con il *Nous*, attività dell'essere finito?»¹¹⁵. In altre parole:

per dirla nel linguaggio alla moda, non è forse lo strutturato ciò che ci interessa, e la struttura non ci riguarda forse soltanto nella misura in cui essa illumina lo strutturato? Ovvero, per formulare il problema in maniera ancora diversa, il Sistema non dovrebbe procedere in una riflessione regressiva (trascendentale-analitica), invece di presentarsi come deduttivo?¹¹⁶

Weil si fermò qui. D'altronde la *LF*, circa vent'anni prima, aveva già riconosciuto il problema essenziale della rivolta persistente e consapevole della particolarità concreta contro il discorso ragionevole. Le domande, quindi, continuavano a essere le seguenti: come riuscire a comprendere costantemente ciò che rifiuta la (pretesa) necessità della comprensione stessa? Come riuscire a cogliere ciò che non *vuole* comprendere e si mostra, *alla* filosofia, come violenza pura?

¹¹⁵ E. Weil, *La dialettica hegeliana*, cit., p. 212.

¹¹⁶ *Ibid.* Qui Weil sembrava ormai esplicitare le sue critiche allo strutturalismo francese a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, avendo sicuramente di mira anche quelle forme di “sociologizzazione” del marxismo sopra richiamate (cfr. cap. I, par. 1.5 *Quale Kojève?*). Sarà utile, allora, ricordare quanto sostenne Aron nel 1968: «La giovane generazione, utilizzando i concetti in voga nelle *scienze sociali*, aveva estratto dai vecchi libri un Marx sconosciuto, il vero Marx, o in mancanza un Marx tale che le difficoltà su cui da un secolo tutti gli interpreti si erano arenati, svanivano miracolosamente? A questa domanda, dò una risposta negativa che non sorprenderà nessuno, tantomeno gli althusseriani. Come riuscirebbero a convincermi che devo (re)imparare dopo trentacinque anni a (ri)leggere *Il capitale?* [...]. La formula della *fine delle ideologie*, presa in molteplici sensi, beneficiava d'un consenso equivoco. Le diverse sette dell'intelligenza parigina coesistevano pacificamente. Gli ex-compagni di strada peroravano la causa della democratizzazione dei regimi sovietici, gli ex-crociati della guerra fredda si rallegravano della distensione, con uno scetticismo più o meno marcato. La moda filosofica cambiava, la *struttura* prendeva il posto della *prassi*». R. Aron, *Marxismi immaginari. Filosofia e politica nell'interpretazione fenomenologico-esistenziale di Sartre e Merleau-Ponty e in quella strutturalista di Althusser, Introduzione*, cit., p. 17 (il primo corsivo è mio).

2.5 *Approdi kojèveiani*

Dal canto suo Kojève, rispondendo alle critiche mosse da Tran-Duc Thao, già sembrava accorgersi di quanto il carattere logico, necessario e deduttivo dei momenti della *Fenomenologia* potesse condurre a risvolti teorici e pratici estremamente problematici. Come intendere, infatti, il processo esperienziale e finito dell'(auto)coscienza? Nelle lezioni hegeliane del 1938-39 Kojève concludeva: «[...] a una considerazione più attenta, si vede che Hegel presuppone qualcosa di più che il semplice fatto dell'esistenza dell'Auto-coscienza. Egli suppone che quest'Autocoscienza tenda naturalmente, spontaneamente, a *estendersi*, ad *allargarsi*, a propagarsi attraverso l'intero dominio della realtà data all'uomo e nell'uomo»¹¹⁷. Tant'è che per l'esegeta il movimento dialettico rivelato dalla *Fenomenologia dello spirito* si attua sempre secondo lo schema seguente: «si è costituita una situazione A, e Hegel la descrive; quindi dice che, una volta data questa situazione, l'uomo che la realizza deve anch'egli *necessariamente* [*nécessairement*] prenderne *coscienza*; infine, mostra come la situazione A cambi *a seguito di questa presa di coscienza* e si trasformi in una situazione nuova B; e così via»¹¹⁸. Cionondimeno, l'autore incalzava:

può darsi che questa presa di coscienza sia molto meno necessaria, meno naturale, meno universale di quanto Hegel non pensi. Può darsi che, normalmente, l'uomo, pur *auto-cosciente*, si opponga a un'*estensione* di questa coscienza, tenda a rinchiudersi in essa, a respingere nell'incosciente (nell'automatico, ecc...) tutto ciò che oltrepassa il campo già cosciente. Ora, se le cose stanno veramente così, il movimento dialettico, che mette capo all'ideale (e alla realtà) della Saggierezza, cessa di essere *necessario*. Perché questo movimento arrivi al suo termine, occorre che a ogni svolta dialettica vi sia effettivamente un'Auto-coscienza che tenda a occupare una nuova realtà. E nulla prova che una tale Auto-coscienza debba *necessariamente* esserci nel momento in cui se ne ha bisogno. Dunque, perché le deduzioni della *PbG* siano valide, occorre supporre non soltanto un'Auto-coscienza, ma anche un'Autocoscienza che abbia sempre la tendenza a *estendersi* il più possibile¹¹⁹.

A ben vedere, anche qui si conferma come Weil avesse voluto proporre una problematizzazione radicalmente diversa degli esiti del pensiero di Hegel. Non si trattava, infatti, di riammettere una possibile e persistente *inconsapevolezza* della particolarità concreta, insipiente rispetto al Sapere assoluto giacché ostinata a rinchiudersi all'interno di attitudini antecedenti – Hegel stesso, come Weil avrebbe specificato, aveva ricordato che per la particolarità come tale non poteva esservi coerenza assoluta. Bisognava altresì dar conto, in modo altrettanto ragionevole, del rifiuto *consapevole* della Ragione – fatto che si era pur sempre determinato storicamente *dopo* l'avvento del pensiero sistematico *par excellence*¹²⁰. Sta di fatto che Kojève, quando tentò di denunciare le presunte insufficienze dell'hegelismo, non poté non ribadire al contempo che attraverso quest'ultimo momento del discorso la filosofia era giunta

¹¹⁷ *LFS*, p. 344.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 344-45.

¹²⁰ Cfr. *supra*, cap. I, par. 1.4 *Hegel dopo Kojève e dopo il conflitto: Weil critico delle astrazioni esistenzialiste*.

finalmente alla saggezza, ch  Hegel non era rimasto affatto un semplice amante e cercatore di sapere, ma si era rivelato un saggio a tutti gli effetti:

Per il momento, vorrei semplicemente dire che la discussione pu  vertere soltanto sulle *premesse* della *PbG*, e non sulle *deduzioni* che vi si trovano. Personalmente, credo che, una volta accettate le *premesse* della *PbG*, non si possa fare alcuna obiezione alle *conclusioni* che Hegel ne trae. In ogni caso, non ho finora sentito parlare di alcuna seria obiezione di questo genere. Accettando il punto di partenza, si perviene *necessariamente* al risultato finale, cio  al concetto del Saggio [...]¹²¹.

Insomma, pur avviando le loro indagini interpretative da prospettive in parte differenti, Kojève e Weil sembravano concordare chiaramente su questo punto: nel momento in cui vi   discorso, in quanto volont  di coerenza, esso pu  svilupparsi significativamente solo all'interno del quadro sistematico rivelato dal Sapere assoluto. Tuttavia, sarebbe stata proprio una diversa definizione della «saggezza» a svelare, definitivamente, i punti di distanza tra lo Hegel di Kojève e lo Hegel di Weil. Per il russo il «Saggio» si definisce attraverso tre caratteristiche principali, come si evince dalle lezioni del 1938-1939, riportare nelle sezioni delle *LFS* dedicate al rapporto tra filosofia e saggezza¹²². Innanzitutto si affermava: «Nei primi sette capitoli della *PbG*, Hegel ha parlato della Filosofia. Nel capitolo VIII s'occuper  d'*altro*» infatti «nel capitolo VIII, non   pi  del Filosofo, bens  del Saggio, della Saggezza che Hegel parla»¹²³. La *fin de l'histoire*, d'altra parte, ne era la riprova: la filosofia da amore per il sapere era pervenuta, attraverso la *Fenomenologia*, al sapere stesso¹²⁴. In questa prospettiva il Saggio, che detiene tale sapere reale e definitivo,   «l'uomo *pienamente e perfettamente autocosciente*»¹²⁵ – tantoch  «Hegel ha [...] avuto l'inaudita audacia di affermare che egli ha *realizzato*, nella propria persona, la Saggezza»¹²⁶. Tutto ci  signific  «realizzare l'*enciclopedia* delle conoscenze possibili. Essere perfettamente e completamente *auto-coscienti* significa disporre – almeno virtualmente – di un sapere *enciclopedico* nel senso forte del termine»¹²⁷. A partire da qui, il filosofo russo deduceva le altre due caratteristiche del Saggio «hegeliano»: la completa soddisfazione di s  in relazione al proprio mondo, come la propria assoluta perfezione morale¹²⁸. Esso si fa cos  «l'uomo che non *vuole* nulla, che non *desidera* nulla» – non essendovi pi  nulla da negare – «egli non vuole *cambiare* nulla, n  in se stesso n  fuori di s ; dunque non *agisce*.

¹²¹ *LFS*, p. 345.

¹²² Cfr. *ivi*, pp. 337-63.

¹²³ Cfr. *ivi*, p. 337.

¹²⁴ E cos  che l'autore arriva a interpretare un preciso passo della *Prefazione* alla *Fenomenologia*: «La figura autentica in cui la verit  pu  esistere   soltanto il sistema scientifico della verit  stessa. Ora, collaborare affin  che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, affin  giunga alla meta in cui possa deporre il proprio nome di *amore del sapere* per essere *sapere reale*,   ci  che mi sono appunto proposto». G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 54.

¹²⁵ *LFS*, p. 337.

¹²⁶ *Ivi*, p. 338.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Cfr. *ivi*, p. 340. Occorre sottolineare che quest'ultime due caratteristiche non possono che derivare dalla prima.

Semplicemente è e non *diviene*; si mantiene nell'*identità* con se stesso, e in e grazie a questa identità è *soddisfatto*¹²⁹.

Ora, l'inverarsi concreto dell'Idea – platonicamente concepita – conduce la filosofia in quanto tale a siffatto risultato, benché gli individui empirici e particolari possano non esserne pienamente consapevoli. Benché tale aspetto dell'impalcatura ermeneutica kojèveiana non sia mai stato adeguatamente messo in luce, il moscovita non fu per questo meno chiaro: «la Saggezza hegeliana non è un ideale necessario se non per un determinato tipo di essere umano, ossia per l'uomo che pone il valore supremo nell'Auto-coscienza; e soltanto quest'uomo può realizzare questo ideale». Detto altrimenti, «l'ideale platonico-hegeliano della Saggezza vale unicamente per il *Filosofo*¹³⁰. Tale ideale propriamente *platonico-hégélien*, pertanto, può essere negato, si può negare cioè «che il valore supremo sia riposto nell'*Autocoscienza*. Decidendosi per quest'atteggiamento, si decide contro *ogni* specie di Filosofia». Di più: «questa decisione priva di senso *ogni* discorso umano, quale che sia. Nella sua forma radicale, quest'atteggiamento mette capo al *silenzio* assoluto»¹³¹. Decidersi per un atteggiamento anti-filosofico e rivelare, così, la non necessità strutturale della filosofia medesima: se ci fermassimo a questo singolo aspetto, si potrebbe concludere che non v'è differenza alcuna con gli esiti della lettura hegelweiliana. Kojève, però, non volle affatto smentire se stesso. Sappiamo, infatti, che per il filosofo russo «si può optare per la Filosofia; ma allora si è *costretti* ad ammettere la possibilità di *realizzare* un giorno l'ideale della Saggezza. Con piena cognizione di causa, Hegel opta per questo terzo atteggiamento. E

¹²⁹ *Ivi*, pp. 338-39. Nella recensione ai tre romanzi della saggezza di Queneau, Kojève si espresse anche sul saggio soldato Brû, il protagonista de *La Dimanche de la Vie*: «E infine il soldato Brû non vive forse in piena metafisica, dato che abitualmente non pensa a *niente* (o, se pensa a qualche cosa, questa altro non è che la battaglia di Jena cara a Hegel) e dedica il suo abbondante tempo libero all'identificazione del nulla della sua certezza-soggettiva con l'annullamento dell'Essere-in-sé temporale, oggettivato *in e da*, o meglio ancora *come* un orologio che gli permette di contare correttamente fino a tre e persino, all'apice della saggezza, fino a quattro...?» A. Kojève, *I romanzi della saggezza. Raymond Queneau*, cit., p. 110; cfr. quindi R. Queneau, *La dimanche de la vie*, cit., trad. it. di Giuseppe Guglielmi, Postfazione di Giacomo Magrini, Einaudi Torino 2009. Nel prossimo capitolo si cercherà di dar conto della natura *ironica* del pensiero dell'ultimo Kojève, elemento che traspare da questa e da altre recensioni.

¹³⁰ Cfr. *LFS*, p. 347. In quella stessa recensione ai romanzi di Queneau, Kojève tornò a precisare: «Hegel [...] è insieme a Platone tra gli autentici filosofi davvero grandi quello che ha trattato il problema della saggezza con la maggior ampiezza di prospettiva e sincerità. D'altro canto, il suo punto di vista filosofico, essendo l'ultimo in ordine di tempo, è anche il solo direttamente accessibile all'uomo moderno, poiché questi (a meno di non dimostrarsi egli stesso un grandissimo filosofo) non può che essere "hegeliano" (magari senza rendersene conto) a causa e in funzione di quella modernità che, per definizione, si suppone egli rappresenti, subisca o promuova; salvo che non sia un residuo incorruttibile dell'eterno e dunque immutabile passato dello Spirito. Per Hegel, che non fa che riprendere qui in ottica moderna, ovvero postcristiana, la tradizione dell'aristocratica e pagana antichità, la saggezza non è altro che il perfetto soddisfacimento accompagnato dalla pienezza della coscienza di sé». A. Kojève, *I romanzi della saggezza. Raymond Queneau*, cit., pp. 103-4. L'ottica «postcristiana» di cui stava parlando Kojève è esattamente quella che vedeva la definitiva secolarizzazione della teologia: in tal senso, la post-cristianità potrebbe intendersi anche come post-modernità o modernità compiuta (tanto in senso "progressista e rivoluzionario" quanto in senso "nichilistico e reazionario").

¹³¹ Cfr. *LFS*, p. 355. Poi ancora un riferimento a Platone, che non riuscì a ricondurre la sua teologia sulla terra – compito che sarebbe toccato a Hegel: «Platone, che ha negato questa possibilità, ha visto perfettamente che il suo discorso dialettico, pedagogico, filosofico, non poteva avere senso se non a condizione di essere teologico, dal momento che, in fin dei conti, era sempre riferito allo ἔν ἄγαθόν, all'Uno perfetto *trascendente*. E la Saggezza, alla quale si presume conduca la sua filosofia è (secondo la *Lettera VII*) una "conversione", che mette capo alla contemplazione di Dio nel silenzio». Poco più avanti vi è anche una considerazione sul pensiero aristotelico, che «ha voluto eliminare dal platonismo l'ἄγαθόν *trascendente* e mantenere il valore *assoluto* del discorso» per affermare immediatamente «la possibilità di realizzare la Saggezza sulla terra». Cfr. *ivi*, pp. 354-55, nota 1. Nonostante tutto, Kojève volle continuare ad accostare "l'ideale" hegeliano della saggezza a quello, a suo dire, propriamente platonico.

non si limita all'opzione: nella *PbG*, egli tenta di *dimostrare* che esso è il solo possibile». Tuttavia, «non ci riesce» proprio perché «non può confutare coloro che aspirano a un ideale esistenziale che esclude l'Autocoscienza o, almeno, la sua estensione indefinita»¹³². In breve, la *Fenomenologia dello spirito* «dimostra soltanto che l'ideale del Saggio, quale essa lo definisce, è l'ideale necessario della *Filosofia*, di ogni filosofia; cioè di ogni uomo che pone il valore supremo nell'Auto-coscienza, che è precisamente una coscienza-di-sé, e non di altro»¹³³. Si torna a capire come le deduzioni del sistema possano essere considerate valide soltanto se si accettano le premesse da cui muove il discorso assoluto: *in primis* che il vero soggetto della storia sia l'Uomo e non un essere capace di sussistere al di fuori della temporalità. Solo ora, quindi, può chiarirsi definitivamente la differenza sostanziale con l'approccio teorico weiliano: per lo Hegel di Kojève, coloro che intendono *permanere* nella propria insipienza e nella propria inconsapevolezza, continueranno ad assumere un atteggiamento esistenziale di natura *teista* e, pertanto, essenzialmente anti-filosofico e anti-umanistico¹³⁴. A darne conferma è quest'altro passo delle *LFS*, in relazione all'insita religiosità della coscienza infelice:

La brevità del passaggio dialettico sembra indicare che la “conversione” dell'uomo religioso all'ateismo (più esattamente all'antropoteismo) hegeliano non è *necessaria*, che la religione può durare indefinitamente. Ma la vita religiosa è una vita nell'infelicità, senza “soddisfazione” (*Befriedigung*) definitiva e completa. Il “passaggio” è un atto di negazione, cioè di libertà; dunque indeducibile. D'altra parte, lo stesso avviene per tutte le tappe della *Fenomenologia*: lo Stoicismo è superato perché è “noioso”, lo Scetticismo perché è “inquietante” e “sterile”, la Religione perché è inseparabile dall'infelicità interiore. Solo che ci si può compiacere nell'infelicità. Di qui la possibilità di una durata illimitata della religione¹³⁵.

È ancor più evidente come, in ottica esistenzialista, solo la negatività umana e creatrice possa esprimere atti essenzialmente liberi e indeducibili. Sempre nelle sezioni dedicate al rapporto tra filosofia e saggezza, si legge: «Quanto alla Teologia, egli – Hegel – può soltanto mostrare che l'esistenza del Religioso è necessariamente un'esistenza piena d'infelicità. Ma, dato che egli stesso afferma che il Religioso è *soddisfatto* della sua infelicità, non può confutare nemmeno lui se non richiamandosi di nuovo all'estensione dell'*Autocoscienza*. Ora, quest'estensione non interessa il Religioso dal momento che egli crede d'essere arrivato alla piena conoscenza di *Dio*»¹³⁶. Ad ogni modo, tale indeducibilità

¹³² *Ivi*, p. 356.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Tant'è che facendo riferimento al dialogo platonico dello *Ione*, Kojève concludeva: «Credo che effettivamente Platone arrivi a convincere tutti quelli che *leggono e capiscono* il suo dialogo. Solo che il numero delle persone che leggono Platone è ristretto, e ancor più ristretto il numero di quelle che lo capiscono. Dunque, in generale, non ha senso affermare che la scena in questione è “convincente”: essa non può convincere, per così dire, se non quelli che *vogliono* essere convinti». *Ivi*, pp. 339-40. Lo stesso concetto era stato espresso in A. Kojève, rec. a A. Delp, *op. cit.*, p. 121.

¹³⁵ *LFS*, pp. 91-2.

¹³⁶ *LFS*, p. 356. Su questa indeducibilità dell'azione assolutamente libera Kojève già si era espresso in relazione al sistema teologico di Solov'ëv. In quel caso «se in effetti la *Sophia* è eternamente unita a Dio, e se l'Anima del mondo nel suo divenire temporale non è altro che l'“immagine rovesciata” o “la trasposizione nel finito” di questa stessa *Sophia*, è evidente che l'Anima deve “alla fine dei tempi” riunirsi perfettamente con Dio. Dato che il termine finale della serie degli atti “liberi”

dell'atto assolutamente libero, infine, non avrebbe potuto più preoccupare lo Hegel di Kojève: sarebbe stata la *circularità* del sistema a decretare l'esaurimento della vera creazione storico-umana e del discorso filosofico, a sancire il fatto che dopo Hegel, di quel medesimo sistema, vi sarebbe potuto essere solo un semplice *aggiornamento*¹³⁷. L'individuo che avesse continuato a rifiutare le premesse di tale sistema sarebbe rimasto un mero *insipiens*, cieco di fronte al ripetersi oggettivo della Storia che, in ogni caso, avrà condotto l'Uomo a prendere il posto di Dio. L'idea di questa circolarità, del resto, fu considerata come «il *solo* elemento originale introdotto da Hegel»¹³⁸, dacché soltanto attraverso siffatto dispiegamento sistematico si sarebbe potuti pervenire alla laicizzazione della struttura teologica presupposta – capace in tal modo di render realmente conto del senso ultimo della storia dell'Uomo. La fine della storia sancisce in tal modo il compiuto raggiungimento del fine fondamentale, incarnato emblematicamente dallo stato universale e omogeneo:

Quindi, solo il Cittadino dello Stato perfetto può realizzare il Sapere assoluto. Inversamente, poiché Hegel presuppone che ogni uomo sia Filosofo, cioè fatto per prendere *coscienza* di ciò che egli è (perlomeno è solo a questi uomini che Hegel s'interessa e solo di essi parla), un Cittadino dello Stato perfetto arriva sempre a comprendersi in e mediante un sapere circolare, cioè assoluto. Questa concezione comporta una conseguenza importantissima: secondo Hegel, la Saggazza non può essere realizzata se non alla fine della Storia [...]. E non lo si comprende fintanto che non si sa che il Saggio deve necessariamente essere Cittadino dello Stato *universale* (che cioè non può espandersi) e *omogeneo* (che cioè non può trasformarsi). E questo non si sa fin quando non si è compreso che questo Stato non è nient'altro che la base reale (l'"infrastruttura") della circolarità del Sistema assoluto: il Cittadino di questo Stato *realizza*, in quanto Cittadino attivo, la circolarità ch'egli, in quanto Saggio contemplativo, *rivela* mediante il suo Sistema¹³⁹.

dell'Anima è prevedibile *a priori*, si può dire che la serie stessa è predeterminata almeno nel suo insieme e che, di conseguenza, è anch'essa in una certa misura deducibile *a priori*. In ultima analisi, questa contraddizione all'interno della dottrina del Mondo e l'antinomia che sussiste tra gli enunciati di questa dottrina e quelli della dottrina di Dio, hanno la loro fonte profonda e comune nell'idea stessa di libertà, così come la si trova nella dottrina dell'Assoluto». A. Kojève, *La dottrina metafisica di Vladimir Solov'ev*, cit., p. 65.

¹³⁷ Come ha messo in luce Roth: «Senza una realtà definitiva, afferma Kojève, lo storicismo si ridurrebbe a una mera forma di relativismo e la filosofia (inclusa la filosofia dello storicismo stesso) perderebbe la propria *raison d'être* [...]. Pertanto, per Kojève la Fine della storia rende sensate sia le azioni storiche sia la riflessione filosofica. L'azione storica è significativa (e cioè realmente storica, realmente umana) se contribuisce all'attualizzazione della Fine della storia. Allo stesso modo, la riflessione filosofica è sensata nella misura in cui può affermare discorsivamente la verità, fondata a sua volta sulla comprensione dell'azione storica alla luce della Fine della storia». M.S. Roth, *op. cit.*, pp. 123-4.

¹³⁸ LFS, p. 357.

¹³⁹ *Ivi*, p. 359. Si è detto che tale circolarità realizzata resta strettamente correlata al tema del Libro hegeliano, custode del sapere definitivo posseduto dal Saggio dello Stato universale e omogeneo (cfr. *supra*, cap. I, nota 271). In tal senso, fu ancora una volta Lacan a problematizzare questo punto: piuttosto che scorgere nell'ultimo Libro un «operatore filosofico essenziale del riconoscimento universale» (come avrebbe poi sostenuto, per es., Karsenti), lo psicanalista francese concluse che «il possesso di questo sapere e di questa simbologia è esclusivo appannaggio dei Saggi [...]. La signoria del sapere e del sapersi, cui il servo perviene attraversando la soglia storica della rivoluzione e accedendo all'agnizione finale, è dunque privilegio di un numero ristretto di uomini, di coloro che abitano il Libro». È evidente che i saggi, da quest'ulteriore punto di vista, si distingueranno nettamente da coloro che vorranno permanere nella loro insipienza a fronte dell'oggettività della *fine*: «gli altri – gli insipienti – privati della loro umanità per l'impossibilità di negare attivamente il mondo e se stessi mediante l'azione subiranno passivamente l'evento della fine del tempo, l'estinzione della trascendenza ekstatica, risultandone coscienzialmente reificati». Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 98. Nell'ultimo capitolo si chiarirà come tali assunti abbiano contribuito a legittimare una lettura eminentemente postmoderna (e anti-marxiana) del commento kojèveiano.

La realizzazione di questo regno della “libertà sostanziale”, dunque, non potrebbe non implicare la coincidenza effettiva fra Spirito oggettivo e Spirito assoluto. Tanto più che, da quest’ulteriore punto di vista, «per Hegel, c’è un duplice criterio per la *realizzazione* della Saggezza»: da una parte, «l’universalità e l’omogeneità dello Stato in cui vive il Saggio» e dall’altra, la «*circolarità* del suo Sapere». Da un lato, infatti, nella *Fenomenologia* Hegel «ha descritto lo Stato perfetto», tant’è che «al lettore basta osservare la realtà storica per vedere che questo Stato è reale, o almeno per convincersi della sua imminente realizzazione»; dall’altro, «con la *PbG*, Hegel ha mostrato che il suo sapere è circolare; ragion per cui ha creduto di poter affermare di aver effettivamente realizzato, nella sua persona, l’ideale di ogni Filosofia, l’ideale cioè della Saggezza»¹⁴⁰. Si conferma chiaramente come il Saggio “hegeliano” si sostituisca *in toto* al Dio di Platone, assunto che Kojève non mancò di far intendere¹⁴¹. Sappiamo, al contempo, che tale ideale filosofico – ormai interamente secolarizzato dopo l’avvento dello stato napoleonico – avrebbe dovuto continuare a realizzarsi attraverso quel pensiero marxiano che Kojève, in tal modo, finì per trasformare in pura escatologia: l’idea del Sapere assoluto, infatti, qui non si definisce al modo di un principio regolativo e *formale* – come volle, invece, Weil – ma in quanto modello speculare di una società perfetta e immodificabile, addirittura in grado di prescrivere i *contenuti* essenziali che avrebbero dovuto continuare a determinare la realtà storica particolare. Se dunque entrambi gli interpreti riuscirono a scorgere una *non necessità* del discorso assoluto, gli *esiti* delle loro recezioni sarebbero rimasti agli antipodi. Due diversi *post* hegelismi che sintetizzarono simultaneamente due modalità epocali, seppur opposte, di concepire il rapporto tra filosofia e politica.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 360.

¹⁴¹ Cfr. *supra* p. 126.

CAPITOLO III

Orizzonti *post* hegeliani

3.1 Alla ricerca del senso della storia. Il “Sistema” tra teologia, politica e realtà

Stando a quanto sino ad ora emerso, risulta evidente come al centro delle letture hegeliane dei nostri interpreti insistano almeno due quesiti fondamentali, cui Kojève e Weil tentarono di rispondere in modo pur sempre differente e alla luce del loro presente. Prima di tutto: è possibile rintracciare un senso *universale e sistematico* della Storia umana? E se tale senso è perché *si fa* in divenire, come poter giudicare in modo legittimo i fatti e gli accadimenti *particolari* della realtà politico-sociale a noi presente? In tal senso, dal canto suo lo Hegel di Kojève proponeva una vera e propria teologia della storia capace di giustificare se stessa in virtù della secolarizzazione progressiva di quel dualismo ontologico, di matrice platonico-cristiana, di cui si è dato conto¹. La fine di questo stesso processo escatologico, non a caso, era stata “dimostrata” con la rivelazione storica dell’ultima verità possibile in seno a un mondo ormai completamente umanizzato². Insomma, a realizzarsi era stato l’Ideale filosofico assoluto della realtà socio-politica perfetta, di cui bisognava continuare a rendere *tecnicamente* possibile l’inveramento anche attraverso l’aggiornamento continuo del sistema hegeliano³. D’altro canto Weil, se da un lato condivise alcune delle premesse della lettura

¹ Un dualismo ereditato, in epoca moderna, soprattutto da Kant. Quest’ultimo, come si vedrà tra non molto, avrebbe svolto un ruolo decisivo per la riuscita di tale laicizzazione della Verità teologica.

² Su quanto il mondo *della fine* potesse presentare, piuttosto, i caratteri di una realtà *dis-umanizzata* si tornerà più avanti. Resta il fatto che la filosofia della storia hegel-kojèveiana non poté che fondarsi su un assunto teorico ben preciso, di cui ebbe a parlare Raymond Aron nel ’68, ancora a fronte degli sviluppi dello strutturalismo althusseriano. Nel caso di Kojève, infatti, si trattava di considerare «la Ragione storica, la riconciliazione tra il soggetto e l’oggetto, tra gli uomini e le loro opere. Ora, solo questa riconciliazione – la fine della storia o della preistoria – darebbe alle nostre scelte la sanzione e la garanzia di una verità ultima». R. Aron, *Marxismi immaginari. Filosofia e politica nell’interpretazione fenomenologico-esistenzialista di Sartre e Merleau-Ponty e in quella strutturalista di Althusser*, cit., pp. 12-3. È chiaro il riferimento alla *Prefazione a Per la critica dell’economia politica* del 1859 di Marx.

³ 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: «Sto trasformando in un libro la mia conferenza “Il concetto e il tempo”. Ho già scritto 150 pagine, ma è appena la metà. Finora è andato tutto discretamente bene perché si tratta di “grandi sconosciuti”: Parmenide, Platone, Aristotele, Hegel. Ma adesso tocca a Kojève, ed è una faccenda piuttosto spinosa». A. Kojève a L. Strauss, in *op. cit.*, p. 282. La conferenza a cui si stava riferendo Kojève apparve nel 1955 in «Deucalion», n. 5, trad. it. di A. Gnoli, *Il concetto e il tempo. Per una vera storia della filosofia*, in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 139-50. 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*, Gallimard, Paris 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 Présocratique*, che uscì per Gallimard nel 1968; 2. *Platon-Aristote*; 3. *La philosophie*

kojèveiana, soprattutto tra la fine degli anni Quaranta e gli inizi degli anni Cinquanta, dall'altro egli finì per mettere radicalmente in discussione l'idea di una fine della storia in (e oltre) Hegel. Quest'ultima, infatti, non avrebbe potuto più rappresentare in nessun modo né l'evento *inevitabile e necessario* dello sviluppo emancipativo dell'umanità né l'ultimo e autentico criterio di verità del discorso filosofico, giunto così alla sua coerenza assoluta⁴. Alla base di tali esiti radicalmente diversi stava soprattutto un modo altrettanto differente di concepire la questione della violenza nel mondo: per Kojève, lo abbiamo visto, la negazione del discorso coerente e finito, *dopo* Hegel, non avrebbe potuto che indicare la persistente insipienza inconsapevole di individualità particolari ancora cieche di fronte alla Verità eternamente compiuta nella Storia. Al contrario, per Weil si sarebbe trattato di cogliere il senso del rifiuto consapevole della Ragione in quanto tale: fatto che si era pur sempre determinato nella realtà concreta, a dispetto di qualsiasi possibile fine della storia e della filosofia. Il rigetto degli approdi ancora metafisici del pensiero hegeliano, infatti, si era palesato attraverso la rivolta dell'individuo storico – negatività attiva e consapevole – contro l'onnicomprendività sistematica, un'onnicomprendività che non era riuscita *in concreto* a riconciliare l'uomo con il proprio mondo⁵. In buona sostanza, contraddizioni oggettive e relativi conflitti sociali e politici – produttivi e attivi – non erano affatto giunti al proprio esaurimento sostanziale, benché la Ragione ne avesse sancito la comprensione teorica strutturale. E ciò non poteva significare altro che il sistema hegeliano, lungi dal dover essere semplicemente aggiornato, poteva esser di fatto superato altrettanto dialetticamente. Di fronte a tutto ciò, il pensiero weiliano si preparava a ricomprendere il Sapere assoluto al modo di un'idea *formale*, dalla quale il discorso filosofico concreto, da lì in poi, avrebbe dovuto essere regolativamente guidato. In breve, si trattava di continuare

hellénistique. Les Néo-platoniciens, che furono pubblicati rispettivamente nel 1972 e nel 1973 sempre per Gallimard. A queste tre sezioni avrebbe dovuto seguire una storia della filosofia cristiana, di cui Kojève terminò solo la parte relativa a Kant, anche questa postuma: cfr. A. Kojève, *Kant*, cit.. A quest'ultima avrebbe dovuto agganciarsi la disamina su Hegel, come annunciato nell'ultima pagina del *Kant*, su cui torneremo in seguito. 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 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)*». A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 1. Les Presocratiques*, cit., trad. it. parz. di M. Filoni, *Introduzione al Sistema del sapere. Il concetto e il tempo*, Neri Pozza, Vicenza 2005. Per le citazioni e i riferimenti precedenti cfr. M. Filoni, *L'uomo d'un solo libro*, in *ivi*, pp. 230-32.

⁴ Del resto, come ha sottolineato Michael Roth, «stabilire un criterio attraverso cui valutare la trasformazione storica è stato il problema fondamentale della teoria sociale del XX secolo». M. S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, cit., p. 121.

⁵ L'individuo particolare, insomma, non aveva affatto raggiunto il *contento*. Weil, ogniqualvolta volle parlare di *vera* soddisfazione, di pieno raggiungimento della presenza di sé nel mondo reale, utilizzò sempre la parola *contentement* – che, come si vedrà, intese rimandare al significato dell'*εὐδαιμονία* aristotelica. Come sopra ricordato, è ovvio che il mancato raggiungimento della vera soddisfazione di tutti e di ciascuno si era palesato, *in primis*, attraverso l'esperienza della guerra totale.

a ricercare *il* senso di ogni *nuovo* senso possibile, che si sarebbe potuto sviluppare soltanto sul terreno di quella stessa violenza reale in cui, nonostante tutto, continuava a sorgere il bisogno di filosofare⁶.

Da parte sua, ciò che Kojève non smise di avere in mente anche dopo i seminari a Haute Études era pur sempre quel progetto di *mise a jour* dell'hegelismo in chiave radicalmente dualistica, aggiornamento da portare a termine attraverso la ricapitolazione della *storia del discorso* filosofico, ormai compiuto nella sua totalità. In sintesi, si trattava di ripercorrere e di ricomprendere quelle categorie di pensiero fondamentali che avevano permesso a Hegel di giungere all'inveramento della Sapienza, alla rivelazione "descrittiva" della vera Idea-modello dell'esistenza umana⁷. Se, dunque, fu per questa via che Kojève, al contrario di Weil, poté solo tentare di *ri-scrivere* il Sistema, è altrettanto vero che Weil stesso intese sì ripercorrere la storia del nostro discorso filosofico, ma per ricomprenderne a fondo l'essenzialità della struttura categoriale, alla luce dello *scandalo della ragione*⁸. Quel che qui risulta di particolare interesse è che a scrivere di questa rinnovata logica della filosofia fu proprio Kojève. Lo fece in una lettera indirizzata all'amico Leo Strauss nel 1947:

Weil ha finito il suo grande libro. Molto imponente. Anche molto "hegelo-marxista", e certo influenzato dal mio corso. Ma finisce *à la* Schelling: poesia-filosofia, e la saggezza come silenzio. Dovrà senz'altro leggerlo. E rimpiango di non averlo scritto io stesso. Forse lo farò se lascio perdere l'amministrazione e...se trovo un po' di soldi per «oziare»!⁹

Quel che è certo è che Kojève, due anni dopo la fine della guerra, ritrovò nell'opera capitale di Weil proprio quell'impostazione sistematica, dai tratti «hegelo-marxisti», che egli stesso avrebbe voluto riproporre con il suo progetto di *mise a jour*. In breve, tanto per Kojève quanto per Weil si trattava di rintracciare le condizioni di possibilità per una storia universale del *senso*: per il primo, tale procedere totalizzante avrebbe potuto giustificarsi soltanto (ri)affermando la propria fine, e cioè continuando a dimostrare di aver già integrato definitivamente tutti i discorsi possibili e finiti – dacché per legittimare

⁶ A dimostrarlo, nella *LF*, sono le categorie del *Senso* e della *Saggezza*. Tali categorie sono per l'appunto solo formali, si pongono cioè *oltre* il discorso filosofico concreto, ricompreso (non più rifiutato) nella sua stessa ragion d'essere. Non a caso, questi centri formali di discorso restavano intrinsecamente correlati alla categoria marxiana de *L'Azion*e. Tornerò in seguito su questi punti.

⁷ «[...] se *ogni* discorso qualsiasi comporta una "storia" (ovvero quella che è costituita dalla durata-estensione dello sviluppo discorsivo del *senso* che è all'*origine* del discorso che si *compie* sviluppandolo completamente) e se *ogni* "Storia" implica un discorso (il cui sviluppo le dà "senso"), lo sviluppo del Discorso *filosofico* costituisce (nell'insieme della sua durata-estensione) ciò che si potrebbe chiamare la "Storia della filosofia", essendo il "senso" di *questa* "Storia" determinato dallo sviluppo discorsivo del senso della nozione CONCETTO, compendosi questo sviluppo nel momento in cui è data l'ultima risposta discorsivamente possibile alla questione "primordiale" della Filosofia, che è precisamente il mettere in questione il Concetto in quanto tale (poiché questa risposta "finale", d'altronde, non è nient'altro che la ri-presentazione di tutte le risposte date in precedenza, essendo queste risposte prese nell'insieme della loro durata-estensione e comprese nel loro ordine "dialettico")». A. Kojève, *Introduzione al sistema del sapere. Il concetto e il tempo*, cit., p. 198.

⁸ Si tornerà più avanti su quest'espressione weiliana. Basti ora ricordare che tale "scandalo", il rifiuto della Ragione in quanto tale, si era verificato solo *per* la Ragione stessa, non certo per l'uomo violento.

⁹ A. Kojève a Leo Strauss, in *op. cit.*, p. 258. Emergerà in modo evidente come il giudizio di Kojève su un presunto finale mistico «*à la* Schelling» della *LF* fosse del tutto infondato. Si ricordi pure che il russo, subito dopo la guerra, assunse incarichi governativi presso l'amministrazione francese.

l'esistenza di un senso vero e necessario della storia si sarebbe dovuti pervenire, come Hegel aveva di fatto dimostrato, alla rivelazione di *un* discorso *materialmente* coerente ed esaustivo¹⁰. Per Weil, di contro, tale universalizzazione dialettica dei discorsi storici particolari poteva giustificarsi soltanto attraverso la sistemazione di questi in un'unità logico-discorsiva di natura formale, anti-metafisica e affatto chiusa in sé¹¹. Dal canto suo, Kojève non si sarebbe mai potuto accontentare di una mera ricostruzione rigorosa delle diverse *Weltanschauungen* storicamente determinate e che, dialetticamente, avevano condotto ai discorsi dominanti del suo presente¹². Il problema, piuttosto, restava quello di come poter garantire un

¹⁰ Discorso, pertanto, essenzialmente *teologico* (e di matrice “platonica”), seppur riproposto in forma “antropologizzata”. A riguardo, si tenga presente quanto concluse Kojève nel 1937 nella recensione dedicata ai libri di padre Fessard *Pax nostra e La main tendue? Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*: «Credo di poter accordarlo al Padre Fessard: se la storia (nel suo insieme) deve avere un *sensu*, bisogna far ricorso non solo al Dio-Bene di Platone, ma anche al Dio-Mediatore, al Dio-uomo dei cristiani. Soltanto, chi mi dice e chi mi prova che la storia *debba* avere un senso – o, più esattamente, che essa ne ha uno effettivamente? Certo, io, come ogni uomo, avrei *volutu* che fosse così. Ma questo “desiderio” è ciò che il Padre Fessard ha voluto *discutere*? Ed è qualcosa che si *possa* discutere razionalmente o filosoficamente? Mi è sembrato che il padre Fessard si indirizzasse alla mia *ragione*. Ora, prima di tutto, questa mia ragione può, indirettamente, forzarmi a oppormi al mio proprio “desiderio di senso”. Essa può farmi vedere che la storia che *ha* già un senso e un senso *diverso* – e indipendente – rispetto a quello che io le impongo qui e ora, è non la *mia* storia che ha un senso ma la storia di questo *sensu* in quanto tale». A. Kojève, *Gaston Fessard S.J.: Pax nostra e la mano tesa? È possibile il dialogo cattolico-comunista? [luglio 1937]*, cit., p. 143. Torneremo a vedere in modo dettagliato come per Kojève sarebbe stato lo stesso processo di laicizzazione della Verità “platonica” a comprovare l'esistenza di un senso necessario della Storia dell'uomo. In questo quadro Stefanos Geroulanos, pur sostenendo un kojèveiano «*antifoundational atheism*», ha intuito il persistente “platonismo teologico” del filosofo russo. Non è un caso, infatti, che nella sua recensione alle opere di Fessard «Kojève parli nuovamente di Ragione e di “mia ragione”, in quanto strumenti del pensiero filosofico, rigettando implicitamente sia l'esistenza sia il potere di una Ragione al di là della “mia” ragione. Tuttavia, il sol fatto di aver posto una Ragione del genere, avrebbe costretto Kojève a definire la sua identificazione dell'ateismo con il rifiuto della trascendenza, da cui una possibile lettura della modernità “dopo Hegel e Marx” fondata sul platonismo di Fessard [...]. Ancor più importante, però, è il fatto che tutto ciò significherebbe ammettere con Fessard un progresso *razionale* della Storia, dotato di un significato *razionale* “definitivo e assoluto” e in grado di condurre a una fine altrettanto *razionale*». S. Geroulanos, *op. cit.*, p. 149.

¹¹ Da questo punto di vista sembra che Weil – *in primis* con la sua *LF* – abbia in certa misura anticipato la ricomprensione gadameriana del *Geist* hegeliano in quanto configurazione concreta del *linguaggio*: cfr. H. G. Gadamer, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts in Kleine Schriften*, Tübingen 1967, trad. it. di U. M. Ugazio, *I fondamenti filosofici del XX secolo in Filosofia '86*, a cura di Gianni Vattimo, Roma-Bari 1987, pp. 189-210; sul rapporto Weil-Gadamer cfr. J. M. Breuvert, *Tradition, effectivité, et théorie chez E. Weil et H. G. Gadamer*, in *Cahiers Eric Weil. Eric Weil. L'avenir de la philosophie. Violence et langage*, cit., pp. 143-63; J.-M. Buée, *La logique de la philosophie et l'herméneutique de Gadamer*, in *ivi*, pp. 165-95. Luís Manuel Bernardo, invece, ha opportunamente notato come la logica della filosofia scritta da Weil riesca «a conciliare il gesto logico, che seleziona e ordina, con il gesto ermeneutico, che rifigura e riscrive a partire da una comprensione del senso, simultaneamente effettuato e anelato da qualsiasi discorso». La novità della *LF*, quindi, starebbe anche nel fatto di aver concepito «il paradosso di una logica del senso “allo stesso tempo sistematica e aperta verso l'infinito di quel medesimo senso”». L. M.A.V. Bernardo, *Linguagem e discurso. Uma hipótese hermenéutica sobre a filosofia de Eric Weil*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2003, p. 16.

¹² Si tenga conto che nel 1936 Kojève già aveva espresso il suo giudizio estremamente negativo sul concetto di *Weltanschauung* di derivazione diltheyiana. Nella già citata recensione al libro di Delp su Heidegger, il russo scrisse: «In generale una *Weltanschauung* non diventa cosciente in quanto “visione” che presso coloro che non vivono più nel suo “mondo”; o perché essi vivono nel “mondo” di un'altra *Weltanschauung*, o perché essi sanno questo che è il mondo obiettivo (caso ideale), o – infine – perché non hanno affatto “mondo”. Questo ultimo caso sembra essere puramente immaginario. Sfortunatamente non lo è per nulla, poiché questo caso bizzarro si è prodotto effettivamente nella cultura post-hegeliana, ed è conosciuto con il nome di *Weiltanschauungsphilosophie*, di cui Dilthey è uno dei padri spirituali. Infatti questa pseudo-filosofia non può vivere che alle spese di coloro che hanno o che avevano una vera *Weltanschauung*, ovvero una “visione” (incoscienza in quanto tale) di un mondo che essi credevano fosse reale e unico: questa filosofia non è niente di più (nella misura in cui essa non è semplicemente storia) [...] che un gioco giocato – talvolta brillantemente – delle *Weltanschauungen* (realizzate nel passato o semplicemente immaginate) private dei loro rispettivi “mondi”. Beninteso, questo non ha nulla a che vedere con la vera filosofia, la quale – lungi dall'essere una *Weltanschauung* senza “mondo” – non è per nulla una *Weltanschauung*». A. Kojève, *op. cit.*, pp. 132-33. Per Kojève, insomma, qualsiasi discorso filosofico reale non avrebbe mai potuto astrarre dal contesto vitale e concreto in cui esso stesso riponeva la propria ragion d'essere. Ciò che aveva di mira il russo, come ha evidenziato Matteo Vegetti, era uno *storicismo post-hegeliano* che del sapere assoluto aveva conservato «solo la posizione formale». Al contempo, esso «abdicando al compito di raccogliere in un'unità il senso del movimento della storia [...] vede

telos oggettivo e ragionevole della storia, in grado di rimanere vincolato alla temporalità da cui esso stesso era sorto in quanto Verità assoluta ed eterna¹³. In tal senso, pur individuando risoluzioni diverse per il medesimo problema, entrambi gli interpreti vollero contrastare l'impostazione "neopositivista" delle scienze sociali (e della sociologia in particolare) che ormai si era imposta nel dibattito filosofico francese del II dopoguerra, finendo col mettere sotto scacco la pretesa scientificità di qualsivoglia *prassi* storico-teleologica. Se, come si è visto nella *LF*, Weil con la categoria dell'*Intelligenza* volle mettere in discussione alcuni concetti portanti della sociologia weberiana – *in primis* quelli finalizzati a *spiegare* i fatti storici in modo *a-critico* e quindi *a-valutativo* – Kojève sembrò presupporre proprio quella parte dell'opera quando, nella sua *Introduzione* alla terza introduzione del *Sistema del sapere*, redatta tra il '56 e il '57, scrisse:

Ora, questa estrapolazione socio-storica [...] in tutta oggettività e con totale disinteresse scientifico, ha avuto come inevitabile conseguenza l'affermazione dell'impossibilità assoluta di ogni filosofia qualsiasi, visto il carattere contraddittorio dell'idea stessa della Saggezza (discorsiva) [...] lo Storico appassionato di sociologia e il sociologo imbevuto di Storia sanno che ogni supposta «saggezza» è sorpassata per il semplice fatto che è passata e che è quindi tanto vano amarne una qualunque in particolare, quanto è puerile credere che quella che si ama come propria sia superiore alla saggezza altrui¹⁴.

Tornano palesemente i concetti di "disinteresse" e di "indifferenza" (verso questa o quella situazione storica concreta) che avevano definito l'intellettuale moderno, quello a cui volle riferirsi l'*Intelligenza* weiliana¹⁵. L'influenza di determinati contenuti della *LF* mi pare evidente anche in quest'ulteriore passaggio della III *Introduzione* kojèveiana:

nelle filosofie nient'altro che un elemento di espressione obiettiva dell'epoca, vale a dire un universo di significati che organizzano in modo autoreferenziale i propri oggetti, le diverse e equipollenti figure del vero». Siffatto storicismo, assumendo così una posizione *trascendentale* rispetto alla temporalità dell'esperienze vissute, non riuscirebbe a dar conto «del proprio "fare", ovvero del privilegio *filosofico* che giustifica una pratica semplicemente descrittiva e metainterpretativa». Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, p. 165.

¹³ In fin dei conti, si trattava di opporsi a uno storicismo sostanzialmente anti-te(le)ologico.

¹⁴ A. Kojève, *Introduzione al sistema del sapere. Il concetto e il tempo*, cit., p. 52. Per quel che riguarda la datazione dell'*Introduzione* alla terza introduzione del *Sistema*, si tenga presente che in una lettera dell'8 giugno '56, indirizzata a Strauss, Kojève scrisse: «Lavoro di nuovo 4-5 ore al giorno al mio libro, cioè alla sua introduzione, più precisamente ancora alla sua terza introduzione, che dovrebbe essere una sorta di storia generale della filosofia». A. Kojève a L. Strauss, in *op. cit.*, p. 286.

¹⁵ A proposito della categoria dell'*Intelligenza*, si veda quanto sostenuto da Francesco Valentini: «Nella *Logique* l'Assoluto viene dopo la Personalità, risulta dalla comprensione della Personalità. La quale Personalità, categoria nietzschiana, nasceva da una sorta di protesta nei confronti della categoria precedente, l'Intelligenza. L'Intelligenza, pura interpretazione, comprende tutti i fatti, riconducendoli all'interesse: una teoria filosofica, una credenza religiosa, un'idealità politica esprimono un determinato interesse dell'uomo, il quale è interesse. E, in questo senso, essa è una categoria relativistica, non conosce la verità, ma le molte verità, tutte equivalenti. E, quanto all'asserzione che non vi sono verità, essa è un'asserzione "vera", ma che non pretende porsi in rapporto con altre asserzioni, è, per così dire, un puro fatto». F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la Philosophie*, cit., p. 137. D'altra parte, sappiamo per certo che Weil, quando sviluppò la categoria dell'*Intelligenza*, aveva in mente anche il pensiero diltheyiano. L'attitudine che può formare la categoria dell'*Intelligenza*, infatti, «fonda ogni *scienza dello spirito* (*Geisteswissenschaften*), nei più ingenui storici della civiltà (se non ricadono sotto la categoria della condizione) come nella riflessione di un Dilthey». Quest'ultimo viene quindi accostato proprio al nome di Weber (e a quello di Mannheim): «Essa (l'attitudine in questione, *n.d.r.*) è formulata con purezza (il che non significa: con profondità) nella teoria dell'intelligenza libera (*frei schwebende Intelligenz*) di K. Mannheim (*Ideologia e utopia*). Max Weber si colloca sullo stesso piano nella riflessione metodologica, ma lo supera nel suo pensiero storico e soprattutto politico». *LF*, p. 365, nota 2. Altri rappresentanti dell'attitudine qui implicata sono Montaigne e Bayle: cfr. *ivi*, p. 377, nota 4.

Si può senz'altro continuare a servirsi della parola «Filosofia» e anche utilizzarne la componente verbale *Sophia*. Ma perché queste due parole abbiano senso comune, ecco come bisognerà d'ora in poi definirle: la «Saggezza» consiste nel dire che tutte le saggezze hanno un solo tempo, e cioè il loro, ciascuna il suo; quanto alla «Filosofia», è una filosofia della Storia, che dice che, a partire da un certo momento, la Storia di questa Storia comporta un capitolo dedicato alla storia di una filosofia non ponderata, che ingenuamente riteneva d'esser migliore e diversa da questa stessa filosofia della Storia della quale essa, non è, in realtà, che un capitolo¹⁶.

Il fatto è che, paradossalmente, il giudizio critico su uno “storicismo sociologico” prettamente relativista, incapace di raggiungere la Verità giacché imbevuto di a-criticità e di avalutatività, parve ritorcersi contro la stessa opera weiliana. Probabilmente, finendo per ritenere che proprio la logica della filosofia scritta da Weil non avesse fatto altro che riproporre un'ennesima *Weltanschauungsphilosophie*, nel 1956 Kojève fu costretto a dar ragione a Strauss, il quale nel 1948 aveva risposto all'amico: «Ho riletto le sue due ultime lettere – che contengono fra le altre cose il Suo giudizio su Weil. Non posso che ripetere: raramente ho visto un uomo così vuoto. Lei dice: gli manca qualcosa – io dico: gli manca la sostanza, non è altro che un fatuo chiacchierone»¹⁷. E così Kojève nel '57, nello stesso periodo in cui terminava la sua III *Introduzione* consumando la polemica contro lo “storicismo sociologico”, confidò ancora una volta a Strauss: «[...] quanto a Weil, in ritardo devo darle completamente ragione: *non* è un filosofo!»¹⁸.

Nonostante gli ingenerosi giudizi dei due amici, a scanso di equivoci occorre ribadire che Weil non volle affatto ridurre la sua ricerca filosofica ai dettami di una sociologia relativista, “neopositivista” e anti-teleologica¹⁹. Ciò che piuttosto andava radicalmente problematizzata – nient'affatto soffocata – era la possibilità stessa di un fine *oggettivo* della Storia: se da un lato quest'ultimo continuava a prospettare la realizzazione concreta del Sapere assoluto hegeliano – che la *Fenomenologia* aveva creduto, a torto, già raggiunto – dall'altro siffatto Sapere, di certo, non avrebbe potuto più indicare l'inveramento temporale e definitivo dell'Idea-modello della realtà politica compiuta. Piuttosto per Weil, in virtù della rivalutazione *posthegeliana* (e *postmarxista*) del pensiero di Kant, il Sapere assoluto doveva esser ricompreso in quanto idea regolativa e formale. Di tale risultato, del resto, avevano dato conto le

¹⁶ A. Kojève, *Introduzione al sistema del sapere. Il concetto e il tempo*, cit., p. 53.

¹⁷ L. Strauss ad A. Kojève, in *op. cit.*, p. 262 (si tratta della stessa missiva in cui Strauss criticò la “fine della storia”: cfr. *supra*, cap. I, par. 1.5 *Quale Kojève?*). Nella lettera già menzionata dell'8 giugno '56 il russo aveva scritto anche: «Per quanto riguarda Weil, ha ragione. È da parecchio che non posso più “discutere” con lui, né mi interessa farlo». *Ivi*, p. 286. D'altronde nell'agosto dello stesso anno, questa volta nella *Préface a Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir* (cit.), Kojève riconobbe: «Infine, per quel che riguarda la forma del mio aggiornamento di Hegel, devo ricordare l'influenza di Eric Weil, dal momento che è grazie a lui che ho scoperto il moderno neopositivismo del Discorso (Logos). Tuttavia, seppur inizialmente un buon hegeliano, egli si è smarrito lungo il corso di una via che lo conduce non so dove». A. Kojève, *ivi*, p. 33. Si noti quindi che nel '56, a differenza che nel '47, per Kojève Weil (e con ogni probabilità la sua *LF*) avrebbe avuto il sol merito di aver recepito in qualche modo un «moderno *neopositivismo* del discorso». Alla luce di quanto emerso poc'anzi, quindi, è alquanto probabile che con tale espressione Kojève si stesse riferendo ai nuclei teorici fondamentali chiariti nella categoria weiliana dell'*Intelligenza*.

¹⁸ A. Kojève a L. Strauss, in *op. cit.*, p. 301.

¹⁹ Weil lo aveva fatto ben intendere sin dalla sua *soutenance*: cfr. *supra*, cap. II, pp. 134-35.

categorie filosofiche e *non* metafisiche della *LF*. Ché il processo di comprensione filosofica *delle* storie particolari in un sistema *della* storia universale non poteva più pretendersi materialmente (o metafisicamente) esaustivo e necessario in sé²⁰.

Come si legge nell'*Introduzione* alla *LF* «il sapere assoluto ha buon gioco fintanto che ha a che fare con un individuo che non conosce le possibilità del discorso assolutamente coerente, ignora che il soddisfacimento è per lui a portata di mano, continua a pensare, come si è fatto prima, che la storia non sia compiuta e il sapere assoluto non sia realizzato»; tuttavia – si chiese Weil – come muterebbe il senso di tale filosofia assoluta se qui si trattasse «di un uomo che conosce il sapere assoluto e lo rifiuta? Che non chiede, come in maniera inconsapevole fa l'individuo nel mondo dell'attività e dell'azione, di essere riconciliato con la realtà nella realtà, ma esige la riconciliazione della sua individualità con la realtà e i discorsi, presi nella loro totalità?»²¹. È in questo preciso momento che la *rivolta* dell'individuo particolare dimostra alla filosofia che essa stessa «non è la sola possibilità dell'uomo né – per esser più precisi, poiché il concetto di una possibilità unica è privo di senso – la sola realtà veramente umana, e che è quindi, al contrario, una *possibilità* dell'uomo appartenente al dominio di ciò che l'uomo può fare o non fare»²². È tale constatazione di fatto – la filosofia è in quanto possibilità – che d'altronde deve indurre il filosofo a chiedersi: «Se la filosofia è possibilità (ovvero, il che è lo stesso, se la ragione, come egli la intende, non è che una facoltà dell'uomo), possibilità nel senso forte del termine, dunque realizzata o no, qual è la realtà all'interno della quale tale possibilità prende forma?»²³. Vedremo nel corso del capitolo come Weil tentò di rispondere a una simile domanda. Quel che qui ora conta mettere in luce è che il fattore-violenza, ciò che ha rifiutato coscientemente il discorso assolutamente coerente, deve indurre il filosofo a dedicarsi alla filosofia «*con cognizione di causa e senza cattiva coscienza*», se egli «vuole comprendere senza cercare l'impossibile giustificazione della comprensione prima della comprensione»²⁴. Si capisce, allora, come qui non si tratti affatto di rinunciare alla *ricerca* della *Verità*, e

²⁰ I problemi inerenti alla sistematizzazione dialettica delle storie o dei discorsi particolari, al rapporto tra *molteplicità* del senso ed esigenza di universalizzazione dello stesso, erano stati già affrontati da Weil nel 1935. Nel saggio intitolato *Dell'interesse per la storia*, infatti, l'autore si era chiesto: «Come può una storia *tout court* accordarsi con le storie degli uomini?». Ponendo una questione che sarebbe stata sviluppata in modo esaustivo solo una quindicina di anni dopo nella *LF*, Weil parve già rispondere precisamente a una “sociologica” e diltheyana *Weltanschauungsphilosophie*, rintracciandone indirettamente i limiti relativistici di fondo: «[...] ogni storia concreta, in quanto storia necessariamente particolare di un individuo, possiede la sua prospettiva, e tuttavia non è privo di senso parlare di storia *tout court*, poiché l'aspetto nella storia è un aspetto ragionevole e l'uomo, nella particolarità della sua storicità, è un animale ragionevole». Cfr. E. Weil, *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire*, 1935, in *Essais et conférences*, vol. I, Plon, Paris 1970, trad. it. di Ruggero Morresi, *Dell'interesse per la storia*, in *Eric Weil. Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di Livio Sichirollo, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 51, 53.

²¹ Cfr. *LF*, p. 81.

²² *Ivi*, p. 28.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ivi*, p. 93. Tale posizione weiliana ricomprende in modo evidente quella dello Hegel della *Fenomenologia*, il quale già nell'*Introduzione* all'opera chiarì che, per la vera filosofia, non poteva darsi alcun metodo conoscitivo *esterno* e *presupposto* all'esperienza stessa: «Secondo una rappresentazione *naturale*, prima di affrontare la Cosa stessa, prima cioè di avviare la conoscenza reale di ciò che è in verità, in filosofia sarebbe necessario chiarire preliminarmente quale tipo di conoscenza va considerata come lo strumento più efficace per impadronirsi dell'Assoluto oppure come il mezzo più adatto per scorgerlo». G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 113 (il corsivo è mio).

cioè del *Senso* “uni-totale” della Storia, per dirla *à la* Kojève. Occorreva porne senza ambiguità, piuttosto, la comprovata inconsistenza metafisica, affrontare in tal modo l'altra faccia della violenza²⁵.

Tanto Kojève quanto Weil, in ogni caso, intesero rigettare la visione sociologico-positivista per salvaguardare, *in primis*, la possibilità oggettiva dell'azione storica e umana, teleologicamente orientata e *orientabile* in vista dell'universale. Ma se Weil volle fare radicalmente i conti con gli inevitabili residui teologici (ed escatologici) che tale alternativa continuava pur sempre a conservare, così non fu per Kojève²⁶. Sta di fatto che quella critica al «moderno neopositivismo del discorso» il filosofo russo la intese condurre fino alla fine dei suoi giorni, riproponendo a più riprese una visione filosofica “forte” dei concetti di Fine e di Verità. Nonostante tutte le interpretazioni contrarie, ciò è quanto continuò a emergere sino al 1968, come si evince ancora una volta dall'intervista che Kojève concesse a Lapouge:

Se è vero che il discorso filosofico è stato chiuso da Hegel, non sorprende che le scienze umane proliferino. Si fa un gran parlare di un dibattito che contrapporrebbe storia e struttura. Mi sembra molto divertente. Se la storia è terminata, se il suo discorso è silenzioso, Lei converrà che il dibattito in questione diventa piuttosto accademico [...]. Ma se un antropologo le spiega che tutto viene dal Neolitico e che solo quello che proviene dal Neolitico va considerato nell'uomo, in tal caso l'antropologo in questione dimentica solo una cosa, e cioè che nell'era neolitica forse esisteva tutto, salvo l'antropologo stesso. Non essendo filosofo non può misurare questa differenza. È uno scienziato, il suo discorso verte su un oggetto o un avvenimento: non verte anche, al contrario del discorso del filosofo, sul discorso che egli stesso fa a proposito di questo oggetto o di questo avvenimento. È pur vero che il discorso filosofico, come la storia, è chiuso. È un'idea fastidiosa. Ed è forse per questo che i *saggi* – coloro che sono venuti dopo i filosofi e di cui Hegel è il primo – sono così rari, per non dire inesistenti²⁷.

A partire da tali premesse, resta ora da capire a quali risultati siano approdate le due recezioni (post)hegeliane in campo. Come si dimostrerà nella prima parte del capitolo, una certa concezione del Sapere assoluto avrebbe indotto Kojève a prospettare un “aggiornamento” e una “diffusione” del pensiero *enciclopedico* di Hegel, i cui residui monistico-ontologici andavano definitivamente dissolti

²⁵ In quest'ottica, pertanto, sarebbe stato lo stesso Kojève a riproporre una vera e propria *metafisica del senso*. In merito cfr. *supra*, capitolo II, nota 107.

²⁶ Vale la pena ricordare quanto ricostruito da Marco Filoni sulla formazione e sugli sviluppi del pensiero di Kojève: «Giunto a Parigi nel '26, dopo gli studi in Germania, iniziò a frequentare gli intellettuali e i teologi dell'emigrazione russa, convinti del ruolo messianico del loro paese natale: il filosofo Lev Karsavin, il teologo Georgij Florovskij e Nikolaj Berdjaev. E anche negli anni successivi preferì discutere con importanti figure del pensiero cattolico, in prevalenza gesuiti, come Gaston Fessard, Henri Bouillard ed Edmond Ortigues. A partire dai primi anni Cinquanta, e per oltre quindici anni, questi tre filosofi e teologi presero l'abitudine di incontrarsi a casa di Kojève almeno una volta al mese, per cenare e poi discutere fino a tarda notte. Fu proprio in una di queste serate che Kojève confidò agli amici il motivo per cui persone come Sartre, Eric Weil o Maurice Merleau-Ponty non comprendevano affatto il suo pensiero: “perché non sono teologi?”. Egli era pienamente consapevole dell'esistenza di un passaggio dalla teologia alla saggezza non-teologica, ovvero di quella che lui chiamerà “fine della storia”. Ma la fine della storia altro non era per Kojève che la fine della teologia. Egli pensava che l'uomo in quanto tale esistesse da millenni solamente in quanto essere che ha un Dio o degli dèi. E la fine della storia era esattamente il momento in cui Dio scende sulla Terra e diventa umanità o, se si preferisce, spirito. Per Kojève era giunto quel momento, e si trattava ormai di pensare il Dio ateo, giunto sulla Terra». M. Filoni, *Kojève mon ami*, cit., p. 24.

²⁷ *Intervista a Alexandre Kojève di Gilles Lapouge*, cit., pp. 241-42. Non si dimentichi che, al pari di Weil, durante gli anni Sessanta il russo poté di certo prendere coscienza degli sviluppi delle correnti strutturaliste francesi.

soprattutto in funzione anti-riduzionistica e anti-deterministica. Ciò che ne venne fuori, tra le altre cose, fu l'abbozzo di un "materialismo dialettico" sostanzialmente diverso da quello tematizzato dal marxismo canonico, che quindi fosse capace di tener conto dell'*opposizione irriducibile* tra libertà-negatività dell'uomo ed esser dato. Risulterà evidente, del resto, come tale orizzonte di discorso fosse rimasto figlio di quella concezione teologica della storia che, come dapprima evidenziato, affondava le sue radici in una dottrina di tipo prettamente platonico-cristiano – come quella prospettata da Solov'ëv. D'altro canto, questa medesima teologia Kojève la volle ritrovare, nella sua forma laicizzata, proprio nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito*. Sta di fatto che la ri-scrittura dell'ultimo Libro, in grado di re-incarnare la Saggezza realizzata alla fine della storia, avrebbe sancito nuovamente l'*esaurimento* di una vera libertà creatrice degli individui, ormai – volenti o nolenti – entrati a far parte di una società universale e omogenea, *priva* di differenze ontologiche di sorta. Quell'opposizione irriducibile tra soggetto e oggetto, tra libertà e necessità, *alla fine*, sarebbe stata interamente ridotta alla *totalità* del Concetto in quanto temporalità compiuta e compresa una volta per sempre. Capiremo dunque perché la visione teologica di Kojève, da un punto di vista eminentemente politico, non avrebbe potuto che condurre alla giustificazione di determinati regimi totalitari del suo tempo.

Weil, da parte sua, finì per mettere in discussione precisamente quest'ultimo aspetto centrale della lettura hegel-kojèveiana della Storia. Pur presupponendone innegabilmente determinati assunti, infatti, la tematizzazione di un *dopo* Hegel *diverso* da Hegel, avrebbe rivelato definitivamente la caratura anti-teologica della recezione weiliana. Che, al contrario, avrebbe legittimato *in toto* il recupero del criticismo kantiano. Non a caso, per Kojève, Kant continuò a rimanere l'ultimo filosofo della storia occidentale, il predecessore della saggezza hegeliana – di certo un predecessore fondamentale, ma pur sempre un predecessore. Inversamente Weil, soprattutto dopo gli anni '50, vide nel kantismo (e in certa misura nell'aristotelismo) la possibilità di ricomprendere – *non* già di rifiutare – il Sapere Assoluto, alla luce della violenza e della rivolta dell'individuo storico e particolare²⁸. In tal senso, si chiarirà pure la diversa posizione teorico politica di Weil, dai tratti sicuramente anti-totalitari e *social-liberali*.

Nella seconda parte del capitolo, dunque, si vedrà come a partire da queste diverse tendenze di lettura, Kojève e Weil abbiano proposto, di fatto, due teorie filosofico-politiche rimaste emblematicamente agli antipodi, seppur svolte entrambe all'ombra di Hegel e di Marx. Risulterà evidente, infatti, che per Kojève la Verità compiuta nell'ultima realtà politica possibile non avrebbe potuto far altro che perpetuarsi in virtù della *ri-scrittura* eterna dell'ultimo Libro, custodito e preservato *strategicamente* da una *intelligenza* sempre posta al servizio della saggezza ormai incarnata – anche se tale risultato avesse indotto, di fatto, al silenzio. Weil, al contrario, *smitizzando* l'idea stessa della fine della storia, propose una visione prettamente anti-teologica e della filosofia e della politica. Entrambe, da questo punto di vista, avrebbero dovuto continuare ad affrontare, piuttosto, il problema irrisolto della

²⁸ Si preciserà, di conseguenza, anche l'interpretazione *non* escatologica del pensiero di Marx.

violenza in quanto rifiuto consapevole di qualsiasi verità discorsiva e ragionevole. La filosofia, insomma, avrebbe dovuto farsi guardiana di una ragione eminentemente *critica* e *anti-dogmatica*.

3.2 *La mise à jour di Hegel: un progetto di lunga gestazione*

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, come abbiamo già anticipato, 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 concluso²⁹. Un progetto onnicomprensivo, dunque, che si sarebbe potuto realizzare soltanto 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 Saggezza 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 «Saggezza», 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 uomini³⁰.

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*³¹. Del resto, come scrisse esplicitamente il filosofo russo, si trattava di «contribuire alla diffusione universale

²⁹ L'idea di una “sistematicità” e del sapere e del reale già trapelò agli albori dell'avventura intellettuale di Kojève, come documentato, per esempio, da due lettere che il russo inviò allo zio Kandinsky: una risale al 3 febbraio 1929 e l'altra al 20 settembre 1931. In quella del '29, Kojève propose un'interpretazione di alcune opere pittoriche dello zio. Alquanto rilevante il seguente passo: «[...] o l'arte esprime esclusivamente le “emozioni” *soggettive* dell'artista, esteriormente (o interiormente), di modo che il momento estetico nasce e consiste solo in queste “emozioni”, oppure l'arte descrive (con l'aiuto di parole, suoni, colori, ecc.) *oggettivamente* la natura estetica esistente delle cose (la bellezza?) che l'artista non crea, ma vede. Questo dibattito alla fine si riduce alla contrapposizione tra l'“idealismo” (soggettivo) e il “realismo” (platonico) quanto alla concezione filosofica del mondo e può risolversi solo all'interno di tutto un sistema filosofico». A. Kojève, *Due lettere di Alexandre Kojève a Wassily Kandinsky*, trad. it. di Antonio Gnoli, in *Alexandre Kojève. Il silenzio della tirannide*, cit., p. 212. Sui rapporti che si intrecciarono tra Kojève e Kandinsky cfr. M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, cit., pp. 34-8.

³⁰ A. Kojève, *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, cit., p. 62.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 62-3.

dell'hegelismo»³². 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*»³³. 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 soltanto “correggendo” la *Filosofia della natura* mostrata nella vecchia *Enciclopedia* hegeliana. Più precisamente, si sarebbe trattato di aggiornare l'ontologia monista dell'*Enciclopedia* al dualismo ontologico, come l'autore aveva già fatto intendere durante i seminari hegeliani³⁴. Tuttavia, questo stesso dualismo radicale 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...³⁵

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 con l'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 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, come già accennato, 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. Uno dei problemi fondamentali che il russo pareva avere in mente, dunque, era quello di come poter elaborare un nuovo materialismo che, alla luce delle nuove teorie quantistiche, riuscisse a sbarazzarsi di un obsoleto meccanicismo

³² *Ivi*, p. 63. Si ricordi di quel progetto propagandistico, in nuce alle lezioni parigine, confidato a Tran-Duc-Thao già nel '48. Cfr. *supra*, cap. I, nota 128.

³³ *Id.*, *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, cit., p. 63.

³⁴ Si tenga anche conto di quanto Kojève scrisse sempre in quella recensione al libro di Delp su Heidegger nel '36. In quel periodo il russo non ancora aveva consumato il suo distacco dalla filosofia heideggeriana, aspetto sul quale tornerò in seguito: «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. A. Kojève, *op. cit.*, p. 130.

³⁵ È ciò che scrisse Kojève nell'ultima pagina del suo *Kant*, a cui abbiamo già accennato. Cfr. *Id.*, *Kant*, cit., p. 220.

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 nuova 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 specifico³⁶.

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 monistico dell'enciclopedica *Filosofia della natura*. Non è un caso che nelle sue lezioni del 1934-35, il russo 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'astrazione³⁷.

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 *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»³⁸. La scienza non filosofica (e non hegeliana), pertanto, non avrebbe

³⁶ Id., *Alexandre Kojève. L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, cit., p. 133.

³⁷ LFS, p. 564.

³⁸ *Ibid.* Non a caso, 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». S. Charfeddine, *La mise à jour de philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève. La théorie des Primats*, in «Meta II», 1, 2010, pp. 197.

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 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»³⁹. Più avanti, il russo 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»⁴⁰. 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»⁴¹.

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 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»⁴². 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 che, in fin dei conti, avrebbe potuto fondare la propria legittimità su un nuovo materialismo altrettanto dualista, capace di comprendere il carattere *sui generis* del soggetto-negatività⁴³.

³⁹ Id., *Alexandre Kojève. L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, cit., p. 199.

⁴⁰ *Ivi*, p. 201.

⁴¹ *Ibid.* 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: cfr. *supra*, cap. I, p. 74.

⁴² Id., *Alexandre Kojève. L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, cit., p. 201. 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». *Ivi*, pp. 201-2.

⁴³ Non è un caso che nello scritto sull'*Ateismo* del '31, 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

Ecco perché era precisamente su questo livello di discorso che doveva entrare in gioco la nozione di energo-logia⁴⁴.

3.1.1 Da Platone a Hegel via Kant: le tappe fondamentali della laicizzazione della teologia cristiana

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- costitutivi *differenti* tra loro al punto da essere *contrari* – l'uno sarà Non-a se l'altro è A. L'elemento «tético» (A) può esser chiamato Vuoto o Spazio-tempo e l'elemento «antitetico» Pieno o Materia⁴⁵.

Dunque, l'energologia avrebbe dovuto stabilire una «relazione discorsiva tra la Realtà-oggettiva e l'Esser dato»⁴⁶, 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. Non stupirà il fatto che per Kojève il primo filosofo ad aver introdotto il concetto di “energologia” nel pensiero occidentale era stato, ancora una volta, Platone. Che riuscì a coglierne l'importanza nientemeno che grazie a Democrito:

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 distingue 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

capisce come *avrebbe dovuto* essere lo Hegel di Kojève a risolvere tale situazione paradossale una volta per tutte. Cfr. A. Kojève, *L'ateismo*, cit., p. 102, nota 138.

⁴⁴ Si trattava, insomma, di scardinare il monismo *naturalistico* su cui si basava il materialismo dialettico *à la* Tran-Duc-Thao, per esempio. In merito cfr. D. Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, cit., pp. 59-60. Per Geroulanos, invece, fu anche l'«indeterminismo quantistico» a distanziare nettamente il russo dal pensiero di Marx (cfr. S. Geroulanos, *op. cit.*, p. 170). Tanto più che il critico arriva a concludere che «l'interpretazione diffusa secondo cui Kojève sarebbe un pensatore marxista» avrebbe «scarsa evidenza». Cfr. *ivi*, p. 135.

⁴⁵ A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 2. Platon-Aristote*, cit., p. 172.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 173.

Mondo fenomenico o uomini *viventi* e parlanti e Aldi-là «invisibile», che può rivelarsi agli uomini solo nel e grazie al Discorso (*Logos*)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*»⁴⁸. 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 energo-logia, dal momento che il suo portato teista non avrebbe potuto far altro che condurre, più propriamente, a un'*Ideo-logia*⁴⁹.

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»⁵⁰. 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»⁵¹.

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, ancora una volta, riportata sulla terra, temporalizzata. In tal modo, la negatività (dell'uomo) sarebbe rimasta la vera fonte di libera creazione *nella* positività data, a

⁴⁷ *Ivi*, pp. 46-7.

⁴⁸ *Ivi*, p. 47.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 75. Si comprova come la recezione kojèveiana del pensiero platonico fosse stata influenzata, almeno in parte, dalla dottrina cristiana di Solov'ëv. Si veda, per esempio, il seguente passo de *La metafisica religiosa di Vladimir Solov'ëv*: «Nella sua dottrina delle idee Solov'ëv segue “un metodo induttivo”, partendo dalla realtà empirica data e ragionando nel modo seguente. Il mondo empirico è una nostra rappresentazione, certo, ma è anche qualcosa di più, poiché il fatto che alcune delle nostre rappresentazioni non possono essere né create, né modificate a nostro piacere, prova che esse devono avere una causa oggettiva e indipendente da noi. Poiché le rappresentazioni sono multiple, deve essere multipla anche la causa di queste rappresentazioni, ovvero la realtà oggettiva. Dietro i fenomeni c'è dunque una “molteplicità di entità elementari o cause eterne e stabili” che sono gli elementi ultimi immutabili, ovvero inscindibili e indivisibili, di qualsiasi realtà. Di conseguenza questi elementi possono esser chiamati *atomi*. Atomi che hanno, essi soli, una realtà oggettiva, poiché tutto il resto non è altro che fenomeno o rappresentazione. Questa tesi di Solov'ëv non ha niente a che vedere con il materialismo. Attraverso una serie di argomenti [...] ci mostra che questi “atomi” non sono materiali, dato che nessuna delle proprietà della materia (impenetrabilità, solidità, ecc.) può esser loro attribuita». A. Kojève, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁰ Id., *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 2. Platon-Aristote*, cit., p. 75.

⁵¹ *Ibid.* Come scriveva Kojève qualche rigo 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 gerarchizzato costituisce la struttura “interna” della totalità realizzata o chiusa su se stessa: l'idea-di-bene». *Ivi*, pp. 73-4.

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 il russo «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)»⁵². 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)»⁵³.

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»⁵⁴. 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 dalla prima»⁵⁵. Tra le due, l'autore volle inserire «l'Energologia che il Platonismo autentico sviluppa (in modo inadeguato e incompleto) nella forma specifica d'una *Ideo-logia*»⁵⁶. Pertanto, si conferma come per Kojève la Storia universale, in quanto incedere temporale dell'esistenza umana, fosse consistita nel processo di secolarizzazione di quella stessa struttura Ideologica, e quindi teologica, del Reale: «L'Energo-logia di Platone è un'*Ideo-logia* perché la sua Onto-logia è una Teo-logia»⁵⁷. La saggezza hegeliana, di conseguenza, avrebbe sancito il compimento di tale procedere progressivo, ché l'ideale rivelato in prima istanza da Platone era stato finalmente realizzato sulla terra: le tre *-logie* erano state completate in concreto.

Tuttavia, una simile struttura teologico-dualistica del reale, di per sé, non avrebbe potuto avviare la sua laicizzazione senza la mediazione fondamentale della morale cristiana e, quindi, del pensiero

⁵² *Ivi*, p. 71. Sul rapporto speculare che sussisterebbe tra il sistema platonico e quello hegeliano cfr. anche *ivi*, p. 74.

⁵³ *Ivi*, p. 71.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 47.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, pp. 47-8.

⁵⁷ *Ivi*, p. 72.

kantiano. Per Kojève, infatti, tale temporalizzazione della Verità non avrebbe mai potuto realizzarsi senza la rivoluzione copernicana iniziata da Kant.

Il grande merito del filosofo di Königsberg, del resto, era stato quello di porre la centralità dell'uomo nel sistema-mondo, in quanto soggettività dotata di ragione *discorsiva* e di volontà *creatrice*: «La sua identificazione di quanto c'è d'umano nell'uomo con la “Volontà pura”, cioè con la Libertà creatrice o, per parlare nel linguaggio hegeliano, con l'Azione negatrice (Negatività agente), fa del Sistema kantiano l'espressione filosofica autentica dell'antropologia *giudaico-cristiana* che culmina in Hegel»⁵⁸. Come si ricorderà, nelle *LFS* si era già anticipato che le filosofie tedesche “post-rivoluzione francese” avevano già messo l'uomo al posto di Dio: egli stava per scoprirsi vera *negatività creatrice*. Tali sistemi di pensiero, tuttavia, sarebbero stati caratterizzati in egual modo da un ateismo ancora inconsapevole, che sarebbe stato radicalizzato coscientemente solo dal pensiero hegeliano – il quale finì per esporre la teologia cristiana in forma interamente laicizzata⁵⁹. Come Kojève avrebbe esplicitato diversi anni dopo, fra tali filosofie post-rivoluzionarie doveva essere inclusa *in primis* proprio quella di Kant, che per il russo costituiva, di fatto, «un'anticipazione dell'hegelismo autentico»⁶⁰. Nelle prime pagine del suo *Kant*, Kojève volle così riassumere il movimento essenziale che il kantismo *avrebbe potuto* portare a compimento:

D'altra parte, scorgere nell'Uomo (al contrario di Aristotele) una Volontà *libera* nel senso forte del termine, cioè un'Azione creatrice che né esiste né si manifesta se non tramite la *negazione* di un dato *qualsiasi* – che potrebbe essere l'Uomo stesso – significa rendere l'Uomo indipendente dal Mondo naturale (dal Cosmo), cosicché il Discorso umano possa essere (divenire) *vero* anche se esso (in un dato momento) fosse in disaccordo con il Mondo dato al quale si riferisce. Bisogna quindi ammettere che la Verità (discorsiva, che è il Discorso uni-totale) si *fa* nel corso del tempo, trasformandosi in Storia grazie alle Lotte e ai Lavori negatori o creatori degli uomini. E che esso non si fa o non si realizza – cioè non diviene vero necessariamente o vero sempre e ovunque (a partire da un dato momento) – che alla fine della Storia, fintantoché i “Progetti” umani, tutte le “possibilità” di Lotta e di Lavoro (creatori) siano stati, almeno virtualmente, esauriti. In altri termini, qui si tratta dell'identificazione di C [concetto] con T [tempo]⁶¹.

⁵⁸ Id., *Kant*, cit., p. 9.

⁵⁹ Cfr. *supra*, cap. I, pp. 98-9.

⁶⁰ A. Kojève., *Kant*, cit., p. 9. Nell'introduzione alla terza introduzione storica, Kojève scrive: «Possiamo sistemare rapidamente il “periodo” *Kant-Hegel*, che è l'ultimo previsto dallo Schema dialettico della Storia della filosofia propriamente detta (essendo l'epoca post-hegeliana, per definizione, quella della Saggezza discorsiva e non della sua semplice ricerca amorosa)». Id., *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, cit., p. 210. Solo all'interno di questo quadro teorico, si possono spiegare gli elementi heideggeriani presenti nella lettura kojèveiana di Kant e di Hegel. In tal senso, Dominique Pirotte ha potuto affermare che sia per Heidegger sia per Kojève «la “finitudine” in Kant significa inferire o far derivare l'infinità (divina o cosmica) da una finitudine originaria (umana) e non inferire o far derivare la finitudine (umana) da un'infinità (divina o cosmica). *Fonte e misura* della finitudine sono il soggetto agente della conoscenza sintetica (umana), non un creatore (divino) delle cose esistenti e conosciute da tale soggetto agente». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 203.

⁶¹ Id., *Kant*, cit., p. 10.

In sintesi, Kant sarebbe stato il primo filosofo moderno a ricercare in modo adeguato le condizioni di possibilità *temporali* del discorso coerente, quelle che si sarebbero potute rintracciare soltanto riconoscendo il dualismo radicale tra negatività umana ed esser dato:

C'è di più. Considerata nella sua «Essenza», nella sua Totalità, la Realtà-oggettiva è, per noi, Opposizione-irriducibile che, in quanto fondo dell'Esistenza-empirica, si rivela nel Fenomeno come Inter-azione. Ora, anche per Kant, la «Limitazione» che «totalizza» lo sviluppo discorsivo («dialettico») della Categoria della Qualità (=Realtà-oggettiva), è un «Conflitto» o un'«Opposizione *attiva-o-agente*» (*Widerstreit*), un'Inter-azione di «Forze positive» e «negative» che si «neutralizzano» equilibrandosi o «annullandosi» e, pertanto, senza alterare i «Termini» opposti⁶².

E così, tenendo conto di tutte e tre le Critiche kantiane, Kojève affermò la capitale importanza della nozione di *esperienza*, che egli problematizzò a partire dall'analisi del rapporto tra *a priori* e *a posteriori*. La prima di queste due dimensioni dell'esperire, allora, si sarebbe andata a configurare come l'«Esperienza *in quanto tale*», vale a dire che *non importa quale* “esperienza” essa sia, a patto che dia luogo a un *Discorso* che deve essere *coerente* o *non-contraddittorio*. In tal senso «la “Possibilità” che Kant ha in mente quando parla di *A priori* o di *Verità* discorsiva non è nient'altro che “Possibilità *di Esperienza*”, considerata nel suo insieme». Si tratta, insomma, della «“Possibilità” di un Discorso quale che sia, a patto che esso abbia un *Senso* (che, per definizione, gli è fornito dall'“Esperienza”) e che non sia contra-ddittorio in se stesso. Se si preferisce, qui si tratta della “Possibilità” del Concetto uni-totale, che può esser sviluppato in Discorso “circolare” (per definizione dotato di un *Senso* coerente)»⁶³. Come Kojève aveva scritto nell'introduzione alla *Terza introduzione*: «Kant è il perno del processo storico che ha tras-formato l'Ipotesi (discorsiva) della Filosofia, che è la questione del CONCETTO, nella Risposta che è il Sapere hegeliano, preso e compreso come Saggezza discorsiva»⁶⁴.

⁶² *Ivi*, p. 151. Tale «opposizione irriducibile» investirebbe anche la dimensione *qualitativa* della temporalità: «La realtà-oggettiva è quindi ciò che permette d'*opporre* un momento dato (qualsiasi) del Tempo a tutti gli altri momenti: si può dire che essa “determina” il Presente (istantaneo) per opposizione all'insieme del Passato e dell'Avvenire. Tuttavia, il presente è *qualcosa*, tanto più che *non importa quale* momento (istante) del Tempo [...] *possa* essere: esso è il momento *presente*. Al pari dell'Esser-dato, la Realtà-oggettiva è quindi comune a *tutto* ciò che è [...]. Possiamo affermare che la realtà-oggettiva si *conserva* nell'identità con se stessa *a dispetto* della *differenza* (=opposizione irriducibile) tra i momenti del Tempo durante i quali essa si *conserva* così. La Realtà-oggettiva è allora la *totalità* dello Spazio-tempo, laddove il Passato e l'Avvenire si *oppongono* (in modo irriducibile) al Presente *quale che sia*. Tale Presente è dato o “rivelato” in quanto presenza oggettivamente-reale nel e grazie alla Sensazione, come afferma Kant (o in quanto Sensazione della Variazione di Tono, nella nostra terminologia)». *Ivi*, p. 184.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 213.

⁶⁴ *Id.*, *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, cit., p. 220. Ecco quindi che Kant si rivela l'ultimo dei filosofi, il predecessore autentico della saggezza hegeliana: «In altri termini, tutti i filosofi quali che siano, tanto coloro che sono veramente degni di questo nome che essi rivendicano o che si attribuisce loro, quanto coloro che l'hanno usurpato o che ne hanno beneficiato senza un valido motivo, non sono altro che precursori più o meno diretti e lontani di ciò che è di fatto e per noi (a partire da Hegel) la filosofia kantiana. Quanto a quest'ultima essa può esser perpetuamente ri-detta e anche “sviluppata” senza fine, visto che è stata pro-posta da Kant, ai suoi contemporanei e alla posterità, proprio perché lo si possa fare. Il fatto è però che non tutti i filosofi hanno accettato questa seducente proposizione, estremamente astuta. Tutto un gruppo di amatori della Saggezza discorsiva, senza nemmeno attendere la morte dell'ultimo dei Filosofi (che fu il primo a non voler continuare a cercare la Saggezza se non a patto d'esser soggettivamente certo di non trovarla mai da nessuna

Il filosofo di Königsberg, in breve, fu colui che pose le premesse fondamentali per una definitiva temporalizzazione del Concetto. Ma perché, in Kant, quest'ultimo non poté coincidere perfettamente con il Tempo, risultato che solo Hegel sarebbe riuscito a mostrare? Non bisogna dimenticare che, per Kojève, il sistema kantiano restava sostanzialmente *teista*, perfettamente «compatibile con la Religione cristiana», la quale implica «l'impossibilità – per l'uomo – di raggiungere la Soddisfazione sulla terra»⁶⁵. Tutto ciò spiegava perché Kant non avesse voluto rinunciare alla nozione di Cosa-in-sé, così da assicurare la proiezione del proprio sistema verso una verità ancora trascendente e da ricercare *indefinitamente*; un aspetto teorico basilare che avrebbe caratterizzato il concetto stesso di *a priori* il quale, non a caso, restava «valido per la Cosa-in-sé»⁶⁶. Ciò significava che in Kant era presente ancora quell'elemento contraddittorio, paradossale e manchevole [*lacunaire*] proprio della tradizione occidentale teista⁶⁷. Tanto più che lo sviluppo discorsivo dell'*a priori* – il darsi semantico di determinate categorie logiche in grado di significare – si sarebbe ridotto «al modo di un Come-sé», e cioè sotto la forma «camuffata [*camouflée*]» di «un “Progresso” “indefinito”, in quanto “Missione infinita” e “irrisolvibile”»⁶⁸.

È altrettanto evidente che quando Kojève volle ricomprendere la funzione dell'operatore analogico “COME-SE” egli non poté che riferirsi alla *Critica del giudizio*. Ed è proprio grazie all'analisi di quest'ultima che si sarebbe colto definitivamente perché Kant non era potuto pervenire alla Sagghezza *terrena*. Innanzitutto, va ricordato che per il russo la parentela più prossima del kantismo, non a caso, restava quella con il pensiero platonico, altrettanto dualista e teista⁶⁹. Kant, di conseguenza, conservando la nozione contraddittoria di trascendenza si era comportato «esattamente come aveva fatto Platone», con la differenza che egli – al contrario di quest'ultimo – non poté «sviluppare discorsivamente» tale nozione al modo di un «discorso propriamente detto, vero nel senso proprio e forte del termine»⁷⁰. Il teismo kantiano, dunque, sarebbe potuto pervenire a una qualche forma di verità solo costruendo una teleologia *non* necessaria e *non* oggettiva del Cosmo naturale. Le parti costitutive di quest'ultimo, d'altronde, potevano essere concepite solo *come se* esse fossero davvero entità finalisticamente orientate,

parte), si accanì a porre un termine al discorso kantiano in-definito, e a condurlo così alla propria “fine” (che essi dichiaravano in anticipo esser anche la loro). Molti poterono fare solo un brevissimo tratto della strada regia che conduce la Filosofia (kantiana) verso la Sagghezza discorsiva (che è il Sistema del Sapere hegeliano). Alcuni si smarrirono lungo la strada [...]. E, naturalmente, uno solo del gruppo ha potuto un bel giorno raggiungere lo scopo per primo: il che accadde all'alba della celebre notte che scese non lontano da lì sul campo dell'ultima Grande Battaglia: quella di Napoleone a Jena. Cfr. *Ivi*, pp. 220-21.

⁶⁵ Cfr. A. Kojève, *Kant*, cit., p. 52.

⁶⁶ *Ivi*, p. 212.

⁶⁷ Si capisce allora perché quella di Kant «è la Filosofia cristiana *par excellences*». *Ivi*, p. 52.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 212.

⁶⁹ Come già visto nel I capitolo da un'altra prospettiva, per Kojève «il sistema kantiano è basato sull'Onto-logia dualista platonica. Non c'è nulla di sorprendente: è questa, infatti, l'“Ontologia” (contraddittoria) propria di ogni Teologia teista». *Ivi*, p. 105 (cfr. *supra*, cap. I, p. 75). Sempre in *Kant*, l'autore aveva già precisato: «Non essendo soltanto religioso ma anche Filosofo, Kant non poté né rifugiarsi nel Silenzio (religioso o mistico) né accontentarsi dell'incoerenza della Mitologia giudaico-cristiana – che, del resto, era quella della Religione in cui egli era nato [...]. In quanto Filosofo, egli aspirava alla *Verità discorsiva* ed è così che elaborò un *Sistema* di Filosofia allo stesso tempo *teista* e giudaico-cristiano nella sua Antropologia. Ora, elaborandolo, egli ritrovò Platone [*retrouva Platon*]». *Ivi*, p. 50.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 24.

pur non essendolo oggettivamente secondo le leggi di natura. In buona sostanza, il soggetto osservatore di un oggetto naturale, in grado di provare un sentimento di *piacere* verso ciò che egli impara a denominare “*bello*”, avrebbe potuto solo *interpretare* teleologicamente il sistema-mondo, non di certo agirvi per modificarlo effettivamente. La Verità del Cosmo, infatti, restava inaccessibile nella vita di *qua giù*. Kojève lo spiegò chiaramente attraverso la lettura della III Critica:

La nuova Certezza è data dal *Fatto* che l’Uomo (naturale) si trova in un Mondo (naturale) che gli *sembra essere* bello, o sublime, anche per il Fatto che vi ha prodotto opere d’arte che gli *sembrano essere* belle o sublimi; per il Fatto, infine, che questo Mondo gli *appare* se non come un Essere vivente, quantomeno popolato d’esseri viventi di cui l’Uomo (naturale) fa parte. Kant, quindi, avrebbe potuto aggiungere che l’Uomo ha una «*Fede morale*», cioè una *Certezza* (soggettiva) nella Speranza di Soddisfazione nell’Al-dilà PERCHÉ è (soggettivamente) *certo* del Fatto che il Mondo di qua giù gli *appare*, da una parte, *bello e sublime* e, dall’altra, popolato d’opere d’arte e di esseri *viventi*⁷¹.

La facoltà di giudizio, in tal senso, non si riduce a un’attività puramente passiva o di carattere meramente teoretico – come lo era stata quella dell’Intelletto. Essa esprime «una sorta di attività tipicamente umana che, a dispetto dell’attività pura “teorica” (=Intelletto) non impone alcuna legge alla Natura e – come direbbe Kant o diremmo noi stessi – non rivela (discorsivamente) la struttura dell’Essere, della Realtà-oggettiva e dell’Esistenza-empirica *dato*»⁷². Pertanto, l’esercizio della propria facoltà di giudizio descriverebbe una «pseudo-azione creatrice» o interpretativa che dà vita a un mondo «puramente soggettivo» e, dunque, «essenzialmente *differente* dal mondo naturale *dato*»⁷³. Si ritrova, così, quell’*opposizione irriducibile* tra negatività (creatrice) e positività (data) che, però, con il sistema teista di Kant non sarebbe potuta ancora pervenire alla sua compiuta dialetticità temporale. La laicizzazione di un simile dualismo a base teologica (e platonica), infatti, si sarebbe potuta compiere soltanto mostrando come l’agire umano potesse creare effettivamente nuovi mondi *storici e discorsivi* – pervenendo, infine, alla rivelazione temporale della Verità *oggettiva* del Tutto, ormai concluso in sé. La III Critica, tuttavia, fu l’opera kantiana che più si avvicinò al sistema dialettico di Hegel: si trattava, piuttosto, di completarla. Essa, infatti, aveva tematizzato una facoltà di giudizio in grado sia di produrre sia di cogliere il senso dell’*Opera* d’arte, la quale, tuttavia, non era stata ancora esplicitata in quanto creazione del lavoro umano. Tale “omissione” kantiana, del resto, continuava a dipendere dall’operatore analogico “come-se”: esso finì per rivelare come Kant «non intendesse accordare a questa “Facoltà” l’*efficienza* necessaria per una trasformazione *oggettiva* o *reale* del Mondo dato (trasformazione che Hegel, *per primo*, fece dipendere interamente dall’Azione del *Lavoro*)»⁷⁴. In breve, dopo la III Critica kantiana

⁷¹ *Ivi*, pp. 84-5.

⁷² *Ivi*, p. 87.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ivi*, p. 88.

[...] l'Uomo non è (come in Hegel) un essere che *lotta* e che *lavora* trasformando *realmente* il Mondo sociale e naturale *dato*, ma un essere che si accontenta di attribuire al Mondo *naturale* dei «giudizi di valore» che non hanno alcuna base reale, che non riflettono in modo adeguato quel che il Mondo naturale è *realmente*, ma che al contempo hanno la particolarità di non «interferire» con questo stesso Mondo – lasciandolo, *in realtà*, così com'è *dato*, cioè come Mondo *naturale* (mentre il Lavoro lo *tras-forma* nella propria *realtà-oggettiva*, facendone un Mondo «tecnico» o *umano*)⁷⁵.

Di conseguenza, ogni possibile fondamento oggettivo della realtà finiva per rimanere proiettato in un Aldilà: benché, infatti, Kant avesse sancito per primo il carattere intrinsecamente temporale delle condizioni di possibilità del discorso coerente, il suo sistema teista (e dualista) non poté non rinviare la soggettività a un'oggettività ontologica, in via definitiva, *inconoscibile*. Tantoché Kojève concludeva: «Se prendessimo il sistema kantiano alla lettera, occorrerebbe dire che esso ammette una sola Opposizione veramente irriducibile, quella tra il Fenomeno e la Cosa-in-sé. È quest'ultima, dunque, che deve essere considerata come la sola Realtà *oggettiva*»⁷⁶. Da questo punto di vista, l'energologia kantiana si sarebbe occupata di mostrare discorsivamente «l'Inter-azione interna alla Cosa-in-sé, e cioè l'inter-azione (se pur vi fosse davvero)» tra le Idee cosmologiche, vale a dire «tra l'«Anima immortale» e «Dio» – da cui il «Mondo futuro» oggettivamente reale»⁷⁷. Ed ecco dunque l'ultimo problema che, al contempo, avrebbe posto le basi per il superamento dialettico del teismo kantiano: se il Mondo futuro doveva essere *pensato* in quanto *progetto* umano, esso non poteva che rimandare, ancora una volta, alla dimensione del «come-se»⁷⁸. Per l'uomo, allora, si trattava di agire *come se* la Verità o la Soddifazione potessero essere davvero realizzabili nel mondo, in un avvenire più o meno lontano. In breve, il sistema kantiano finiva per sorreggersi su un atto di pura *fede*: «Il Come-se-Progetto a cui deve seguire un'Azione efficace, può quindi presentarsi al modo di una Certezza soggettiva nella Speranza di Successo, cioè al modo di una Fede. Ma, allora, questa sarà una Fede nell'Uomo e, in particolare, la Fede che l'uomo che sta per agire ha in se stesso»⁷⁹. Restava il fatto che tale agire pratico, in Kant, non avrebbe potuto che dissolversi nelle astrazioni dell'ineffettualità, come mostrava la III Critica. Pertanto, se il filosofo di Königsberg «esclude precisamente» la «definizione di Come-se» in quanto ««Progetto d'una Azione negatrice (=libera, cioè cosciente e volontaria) necessariamente efficace»»⁸⁰, allora il «Come-se» «può generare

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ivi*, p. 137.

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*

⁷⁸ Anche in questo caso, Dominique Pirotte ha scorto in Kojève la persistente influenza del pensiero heideggeriano. In effetti, la nozione di «Mondo» qui proposta dal russo rimanda alla rappresentazione di una «totalità incondizionata» degli oggetti accessibili a una conoscenza (trascendentale) finita, cioè fenomenica, che Kant definisce come un *Mondo* in opposizione al *Cosmos*. Ritroviamo qui la prospettiva posta da Heidegger: offrire a questa nozione di *Mondo* un *senso* esistenziale e antropologico». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 202.

⁷⁹ *Ivi*, p. 100.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 101.

soltanto una Fede nella Salvezza trascendente ed, eventualmente, in un Aldilà positivo o “divino”⁸¹. Infine, chiosò Kojève, «un Come-se in quanto Progetto d’azione di fatto inattuabile, genera una “Fede” patologica, che va dal “Sogno utopico” del nevrotico alla Demenza/Follia propriamente detta»⁸².

Insomma, se la nozione di “Come-sé” restava pur sempre indispensabile per la progettazione di un mondo futuro, fintantoché fosse rimasta circoscritta entro i limiti del pensiero kantiano essa avrebbe continuato a elaborare «un enunciato esclusivamente *discorsivo* o *teorico* che non dà luogo ad alcuna *Azione* negatrice *efficace*»⁸³. In poche parole, si trattava di sfatare una volta per tutte il mito di una dimensione di senso fondativa capace di sussistere, in qualche modo, al di fuori del mondo sensibile – e che, quindi, potesse porsi al di là dell’esperienza della propria radicale temporalità. Non è un caso che per Kojève il rapporto *ineffettuale* e ancora puramente *ipotetico* tra volontà soggettiva e oggettività data, la *non* adeguazione possibile in via definitiva tra discorso coerente e realtà particolare, avevano rappresentato le due lacune principali del sistema kantiano. L’una, di carattere «teoretico», aveva rivelato la cifra di uno «*Scetticismo ipocrita*» di natura «religiosa e teista», il quale «afferma che si può vivere umanamente, e cioè parlare e agire COME SE la Verità discorsiva fosse accessibile»; l’altra, di natura «pratica», avrebbe disvelato un’«*Ipocrisia scettica*», di medesima derivazione religiosa e teista, «che è, di fatto, cristiana o borghese». Essa, infatti, afferma che «si può parlare e agire COME SE l’Azione libera ed efficace fosse possibile»⁸⁴. Tuttavia, se Kant fosse rimasto fedele alla verità del suo sistema, egli avrebbe dovuto ammettere anche che «tale Azione è *impossibile* e tale Verità *inaccessibile*, riconoscere così l’impossibilità di render conto discorsivamente della pretesa *Verità* di tale asserzione negativa, scettica o “disillusa”»⁸⁵.

Nonostante tutto, il russo non fu per questo meno giusto con Kant. Come poter pretendere di più, del resto, dall’ultimo filosofo della storia occidentale che riuscì addirittura a indicare la strada al Saggio Hegel? Non bisogna dimenticare, infatti, che lo stesso sistema kantiano avrebbe potuto trasformarsi *automaticamente* in quello hegeliano se esso avesse rinunciato al proprio portato teistico, rivelato

⁸¹ *Ivi*, p. 100. È lo stesso Pirotte a riconoscere come Kojève abbia voluto insistere sul carattere *paradossale* della filosofia kantiana. Che, proprio per questo, ben poté essere assimilata dal pensiero heideggeriano: «Ora, nell’architettura kantiana, il silenzio e la contraddizione sono in qualche modo conservati all’interno del sistema: sono elementi estranei, residui o vestigia della trascendenza che, *infine*, costringono la ragione umana – nella sua finitudine – a non potersi capacitare di questa stessa finitudine. La Critica, in fin dei conti, si presenta come un’impresa precaria e paradossale. Che, certo, vuole tracciare i limiti interni al dominio del Sapere – quelli dell’esperienza possibile di cui il discorso umano rende conto riflessivamente (ed è questa la prospettiva che Kojève valorizza), ma continuando pur sempre a misurare tali limiti alla luce d’una trascendenza verticale che si proietta oltre il linguaggio, oltre l’umanità». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 199.

⁸² A. Kojève, *Kant*, cit., p. 100. Vedremo più avanti che il giudizio kojèveiano sulle “astrazioni” tipiche dell’“utopia” non sarebbe affatto mutato nel corso del tempo.

⁸³ *Ivi*, p. 101.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 121. Tale atteggiamento «cristiano o borghese», di natura moralistica e astratta, è facilmente riconducibile ai caratteri della *Schöne Seele*, di cui Hegel aveva parlato nel VI capitolo della *Fenomenologia* e che Kojève non mancò di commentare: cfr. *LFS*, pp. 190-91. Sulla figura dell’«anima bella» cfr. almeno E. Alessandrini, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, cit., p. 112.

⁸⁵ A. Kojève, *Kant*, cit., p. 121.

esplicitamente dalla pseudo-nozione di Cosa-in-sé⁸⁶. Sarebbe stato solo per questa via, dunque, che la parte pratica e antropologica della filosofia kantiana (divenuta hegeliana) avrebbe potuto svelarsi come teologia (di derivazione platonico-cristiana) compiutamente laicizzata. D'altro canto, ri-mostrare il processo che Hegel aveva percorso per giungere precisamente a tale risultato, non avrebbe significato altro che portare alle estreme conseguenze le implicazioni del dualismo ontologico-dialettico – alla luce del quale la *Filosofia della natura* doveva essere aggiornata. Si trattava, allora, di rivelare come il Sistema hegeliano fosse riuscito a dissolvere la nozione di cosa-in-sé: «L'«Anima immortale» è soppressa (dato che essa è Cosa-in-sé), la «Libertà» (= «Volontà pura» o «libera») cessa d'essere ancorata a una «cosa» trascendente rispetto alla Spazio-temporalità e quindi alla Realtà-oggettiva e all'Esistenza-empirica»⁸⁷. La libertà-volontà – nozione che per Kojève, in ultima analisi, derivava dalle concezioni antropologiche «magico-mitologiche» di matrice giudaico-cristiana – diventava in tal modo ««Fenomeno» come tutti i Fenomeni» nel senso che «essa esiste empiricamente in (o *in quanto*) Durata-estensione *limitata*, dacché trova dei «limiti» *nella* Spazio-temporalità (dell'Essere) che è»⁸⁸. Tale «volontà libera», quindi, è la «fonte ultima di tutto ciò che c'è di autenticamente umano (=morale) nell'Uomo»⁸⁹. Quest'evidente secolarizzazione dei fondamenti della volontà-libertà, allora, non avrebbe potuto non interessare anche l'essenza e la funzione del sentimento umano. D'ora in poi esso «può esser posto in relazione solo a se stesso o – che è la medesima cosa – al «movimento» che questo genera (*ex nihilo*) in quanto «Volontà libera» [«libera» da ogni tipo di «supporto» al di fuori di essa]⁹⁰».

Quel che qui Kojève volle riaffermare in modo esplicito fu esattamente la capacità *auto-generativa* della volontà libera dell'uomo, la stessa che attraverso il *sentimento del sé* aveva potuto dar vita all'atto autenticamente antropogeno. La cesura netta tra positività (data) e negatività (creatrice e umana) si riconferma così espressione diretta di quel ««sentimento» (autenticamente umano)» che si fa «una sol cosa con la Volontà libera, generando da se stesso [*engendré par lui*] quel «movimento» [dialettico] che si effettua in sua funzione»⁹¹. In altre parole, il russo tornò a ribadire come «il «Sentimento» antropogeno in questione non può essere altro che «Stima *di-sé*» o «Disprezzo di sé», nella misura in cui genera il «movimento» della Volontà (che non potrebbe essere nulla al di fuori di questo «movimento», essendo

⁸⁶ Nell'introduzione alla terza introduzione storica, Kojève scrisse: «Il fatto è, da una parte, che, secondo lo Schema hegeliano, l'evoluzione storica della Filosofia propriamente detta raggiunge il suo termine finale o, se si preferisce, il suo punto culminante nella e tramite la filosofia di Kant. E, d'altra parte, è questa stessa filosofia kantiana a tras-formarsi per così dire da sé e in qualche modo «automaticamente» in Sistema del Sapere hegeliano, non appena si sup-pone «per davvero» ciò che lo stesso Kant proponeva, a mo' di ultimo «compromesso» fra la Tesi e l'Anti-tesi filosofiche, solo nel modo del «come se», che esprimeva la giustificazione «razionale» o discorsiva *scettica* della sua *fede*, o della sua certezza («soggettiva») *religiosa* della *speranza* cristiana». Id., *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, cit., p. 218.

⁸⁷ Id., *Kant*, cit., p. 124.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.* L'intrinseca indipendenza della libertà-volontà dal proprio supporto materiale – qual è la corporeità animale – era stata ribadita da Kojève già durante i seminari hegeliani.

⁹¹ Id., *Kant*, cit., p. 124.

questo stesso “movimento”»⁹². Tornando così a ri-dire tutti i risultati derivanti dalla dinamica del “desiderio di desiderio”, Kojève concludeva che questo sentimento antropogeno, ormai svelato nella sua vera ragion d’essere, non poteva esser altro che «”Desiderio-di-riconoscimento” o “Rifiuto-del-Disprezzo” *di sé*»⁹³. Il «movimento “volontario” che nasce da un Desiderio o da un Rifiuto», non a caso, «si chiama “Azione”»⁹⁴. Fu a tal punto che l’interprete cercò di spiegare come la libertà-volontà dell’uomo potesse conservare un fondamento oggettivo e immanente alla Realtà; come essa, insomma, potesse mantenere uno statuto di legittimità nel quadro di un nuovo “materialismo dialettico”, capace in tal modo di dar conto del senso ultimo della Storia umana in quanto Storia della libertà. Innanzitutto, era ormai chiaro perché con Hegel si fosse potuto definitivamente rivelare quale fosse la vera soggettività in gioco: quella eminentemente *sensuel*, realmente fisica, non più considerabile in quanto «“deformazione” della “Volontà pura” o della “Libertà” (una distorsione prodotta non si sa bene né come né da chi)»⁹⁵. È tale soggettività che per Kojève andava a testimoniare «l’esistenza empirica di questa stessa Volontà o Libertà nella Durata-estensione»⁹⁶. Il soggetto gnoseologico di Kant, in sintesi, sarebbe coinciso una volta per tutte con il soggetto reale, storico e agente, e cioè con «l’Uomo in carne ed ossa, al di fuori del quale non c’è né “Libertà” né “Sentimento” di Stima o di Disprezzo e neppure una qualche “Ragione pratica” o “Legge morale” di sorta, vale a dire alcun Progetto d’Azione formulato discorsivamente in funzione del solo Desiderio di Riconoscimento»⁹⁷.

Come già emerso in altri termini nelle *LFS*, il processo di laicizzazione della Verità, che dalla filosofia kantiana (e ancor prima platonica) conduceva alla saggezza hegeliana, avrebbe potuto mettersi in moto soltanto in virtù di una volontà libera non più extra-temporale o divina ma, al contrario, interamente umanizzata. Tale movimento universale, quindi, si sarebbe sviluppato «in una piena e totale “Libertà” posta di fronte [*vis-à-vis*] a tutto ciò che è “dato” in quanto Natura, dacché siffatto Desiderio è un Desiderio *di* Desiderio»⁹⁸. Proprio in relazione a quest’ultima nozione, nel suo *Kant* Kojève tornava a problematizzare la natura di una libertà creatrice intrinsecamente correlata al desiderio antropogeno, in grado così di auto-generarsi e di provocare una cesura netta tra oggettività data e negatività soggettiva. Come si legge nell’opera postuma, il “desiderio di desiderio” «pur *essendo* certo ed esistendo empiricamente, non può vantare alcuna *realtà-oggettiva*, essendo di contro una rivelazione dell’*assenza* di questa stessa Realtà “data”»⁹⁹. A tal proposito, si ricorderà l’esempio dell’anello d’oro proposto durante i seminari all’École Pratique: la negatività del soggetto (il buco dell’anello) può in qualche modo

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 124-25.

⁹⁵ *Ivi*, p. 125.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ivi*, p. 126.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

mostrarsi soltanto *all'interno* dell'esser dato naturale (oro dell'anello)¹⁰⁰. Sarebbe stato tale dualismo “immanentizzato”, dunque, a rivelare ancora una volta una soggettività umana essenzialmente *intenzionale* e libera «in carne ed ossa», in quanto «*differente e differenziantesi* (attivamente e liberamente) dalla Natura, la quale in tal modo è ed *esiste realmente e oggettivamente* (fatto che, al contrario, non vale per l'Uomo come tale, essendo quest'ultimo un'entità libera e agente)»¹⁰¹. In breve, il fondamento oggettivo e materiale della libertà-negatività si sarebbe potuto svelare soltanto attraverso lo sviluppo del discorso inter-agente e dell'azione *efficace*, capace cioè di soddisfare il desiderio di riconoscimento e di pervenire, infine, alla realizzazione *oggettiva* di un nuovo mondo interamente umano, «*arte-fatto*»¹⁰². Si capisce, allora, come il desiderio di desiderio, che non è un mero bisogno naturale, «deve agire sì *nella* Natura, ma *contro* di essa (una volta compresa quale sia la propria). Esso deve *agire* con *efficacia*, giacché solo l'Azione efficace potrebbe *soddisfare* un Desiderio che non può essere appagato da ciò che semplicemente gli è *dato* in modo passivo»¹⁰³. Il carattere fortemente intenzionale di tale agire *iper-progettuale*, rivolto costantemente al futuro, avrebbe così permesso l'edificazione dell'ultima, vera realtà oggettiva: occorre, infatti, che fosse «il *risultato* dell'Azione libera a possedere uno statuto *oggettivo di realtà*, vale a dire uno statuto di “naturalità”»¹⁰⁴. Ed è così che Kojève tentò di aggiornare il sistema hegeliano cercando, al contempo, di neutralizzare assunti monistici (e naturalistici) di stampo determinista, ciechi di fronte al *fatto* della libertà-negatività inter-agente. I risultati effettivi di tutto ciò, però, non si sarebbero potuti comprendere se non ripercorrendo la strada maestra che vi aveva condotto: da Platone, passando per Kant e la cristianità, si era giunti infine alla saggezza hegeliana¹⁰⁵.

Resta da chiarire un ultimo aspetto. Il passaggio da Kant a Hegel, infatti, per Kojève poteva completarsi solo attraverso l'estrinsecazione ostensiva del contenuto della Cosa-in-sé – nozione che, in

¹⁰⁰ Si ricordi pure quanto affermato sul concetto kojèveiano di “in-esistente” o quanto conclude, a partire da qui, Lacan.

¹⁰¹ A. Kojève, *Kant*, cit., p. 126.

¹⁰² Cfr. *ivi*, p. 127.

¹⁰³ *Ivi*, p. 126.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Si trattava, allora, di quell'*umanizzazione definitiva* dell'esser dato a cui proprio Heidegger non era voluto pervenire. Ben lo comprese Kojève. Che, nella *Préface* del '56 alla prima e alla seconda introduzione, una volta riconosciuti i suoi debiti intellettuali verso Koyré, aggiunse: «Ma tutto ciò non sarebbe stato sufficiente se io non avessi letto *Sein und Zeit* di Heidegger. Ritengo quindi mio dovere menzionare qui il nome di questo filosofo geniale che, d'altro canto, dal punto di vista filosofico ha preso una brutta piega. Forse, proprio a causa di un infelice desiderio di “superare” Hegel “tornando”... anzitutto a Platone (via Husserl), in seguito ad Aristotele, poi a Hölderlin e, infine, a Parmenide, a Eraclito o a chi sa ancora chi». Poi, il congedo definitivo: «Avendo menzionato l'influenza dell'ex-Heidegger, devo allora segnalare ugualmente quella dei miei amici Jacob Klein e Leo Strauss (l'uno russo, l'altro tedesco d'origine e attualmente americani)». Id., *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, cit., pp.32-3. Per comprendere il distacco progressivo di Kojève dalla filosofia heideggeriana, non bisogna dimenticare neppure la pubblicazione della *Lettera sull'“umanismo”* nel '47 – testo in cui, come già notato nel I capitolo, parve affermarsi la preminenza totalizzante del *Sein* a discapito di una prospettiva maggiormente antropologico-esistenziale. Da qui, probabilmente, quella mancata realizzazione di un progetto “antropologico” compiuto, in cui, almeno in origine, aveva sperato Kojève. In questo quadro, allora, vale la pena ricordare le considerazioni di Pirotte: «Un'ambiguità di fondo, tuttavia, aleggia sul programma di un'*Ontologia generale* in cui Heidegger, riesaminando a un nuovo prezzo la determinazione della questione dell'*essere*, opererà una svolta anti-antropologica a 180°, parendo condannare a una *impasse* il progetto finitista abbozzato attorno all'analitica del *Dasein*». D. Pirotte, *op. cit.*, p. 204, nota 3. Si consideri pure che nel '68, nell'intervista con Lapouge, Kojève avrebbe ribadito che Heidegger «è finito male come filosofo». *Intervista a Alexandre Kojève di Gille Lapouge*, cit., p. 238.

tal modo, si sarebbe dissolta una volta per tutte¹⁰⁶. Ciò valeva, *in primis*, per il concetto di libertà: «In sostanza, la “Libertà” – l’umanità dell’Uomo – non è nient’altro che Azione negatrice, creatrice ed efficace del Lavoro [che nasce in funzione del Desiderio di Riconoscimento, preventivamente *realizzato in modo oggettivo* in quanto Desiderio di Desiderio in e da (o come) *Lotta* cruenta in vista di questo stesso Riconoscimento]»¹⁰⁷. Siamo già approdati al pensiero hegeliano. O meglio, agli assunti kojèveiani che lo avevano voluto rielaborare: «Questa lotta, insomma, si manifesta “fisicamente” (“materialmente”) o “naturalmente” in virtù di una relativa vittoria, cioè di un successo: la *realizzazione-oggettiva* del Desiderio-di-sé, del proprio Desiderio, che è quello primordiale (antropogeno) del Riconoscimento-di-sé o del Rifiuto del Disprezzo-di-sé»¹⁰⁸. Di conseguenza, attraverso la *Fenomenologia* hegeliana il «“Soggetto sensibile-sensuel” di Kant» – l’uomo libero in carne ed ossa – si scopriva capace di *trasformare* «attivamente il Mondo naturale in cui egli vive (che non è altro che l’“Oggetto-sensibile” kantiano) in modo da potervi soddisfare il suo Desiderio (diventando così Uomo da e per se stesso) di “provare” *Stima* per sé invece che Disprezzo, che dapprima aveva pur sempre provato (se egli sarà stato veramente umano)»¹⁰⁹.

E ancora, la scissione fra essere natural-animale ed essere autenticamente umano riappare qui in tutta la sua importanza: «Del resto, accadrebbe esattamente l’opposto» – l’uomo, cioè, non assurgerebbe mai alla propria vera antropogenesi – «se egli non facesse alcunché e si accontentasse di *vivere la sua vita* “naturale” al modo di un Animale. Il Desiderio di Desiderio, che è un Desiderio “contro natura” è un dato irriducibile della Coscienza-di-sé»¹¹⁰. Quest’ultimo, essendo desiderio in quanto tale, è anche fattore «dello sviluppo discorsivo dello stesso»¹¹¹. Se dalla parte pratica del sistema kantiano, dunque, si eliminasse la nozione di “cosa-in-sé” si arriverebbe a questo medesimo risultato¹¹². Tanto più che per Kojève «tutta l’Antropologia kantiana (divenuta hegeliana) consiste principalmente nello sviluppo discorsivo della nozione di “Desiderio di riconoscimento” – il quale, dal punto di vista discorsivo, non è altro che la “Ragione pratica”, la “Volontà pura” o la “Libertà” di Kant: lontane, ma autentiche discendenti dell’“Ame-Mana” propria dell’Antropologia magico-mitologica giudaico-cristiana»¹¹³. In sintesi, la lotta e il lavoro propriamente umani, per poter creare realmente l’ultimo regno della Ragione,

¹⁰⁶ Su quanto Kant avesse potuto ritrovare, quindi, un «teismo platonico» cfr. D. Pirotte, *op. cit.*, pp. 194-5.

¹⁰⁷ A. Kojève, *Kant*, cit., p. 127.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.* Il vero uomo, insomma, desidera di desiderare ed è per questo che può pervenire al *Logos*, *differendo* così dalla mera naturalità. Sul carattere sempre *differito* e *differente* dell’umano ha insistito, per esempio, Giorgio Agamben – certamente servendosi di alcuni assunti kojèveiani e pur sempre rifiutando l’idea della fine della storia. Per Agamben quindi «l’antropogenesi è ciò che risulta dalla cesura e dall’articolazione fra l’umano e l’animale. Questa cesura passa innanzi tutto all’interno dell’uomo». Ne consegue che «l’ontologia, o filosofia prima, non è un’innocua disciplina accademica, ma l’operazione in ogni senso fondamentale in cui si attua l’antropogenesi, il diventar umano del vivente. La metafisica è presa fin dall’inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *metá* che compie e custodisce il superamento della *phýsis* animale in direzione della storia umana». G. Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 81.

¹¹² Cfr. A. Kojève, *Kant*, cit., p. 128.

¹¹³ Cfr. *ivi*, p. 127.

avrebbero dovuto avere *successo*. Attraverso l'analisi della *Critica della ragion pratica*, Kojève era tornato a ribadire che l'agire morale essenzialmente progettuale, grazie a Hegel e dopo Kant, aveva potuto finalmente dar luogo a una teleologia della Lotta e del Lavoro, questa volta «svilupata al modo della Verità»¹¹⁴.

Se, da un lato, Hegel avrebbe così mantenuto un «“Primato” della Ragion pratica»¹¹⁵, dall'altro lato a illuminare la via che gli avrebbe permesso di approdare alla Saggezza discorsiva si confermava, in prima battuta, l'Ideo-logia platonica. È quest'ultima, infatti, che – «attraverso il Criticismo kantiano» – «apre una prospettiva [...] sul discorso (“sintetico”) del Sistema del Sapere hegeliano – che, non escludendo più alcun discorso, non implica più alcun silenzio “dogmatico”»¹¹⁶. In ultima analisi Platone, immaginando la sua Ideo-logia ancora di stampo teista, fu pur sempre il primo a porre una visione sistematica del pensiero filosofico *tout court*, iniziando a indagare su quali potessero essere le condizioni di possibilità *del* discorso. Egli, infatti, per Kojève

ha posto l'accento sin da subito non su *ciò* di cui vi si parla, ma sul fatto di poterne *parlare*, nel senso proprio del termine; e cioè in modo de-finito o definitivo in e grazie a un discorso (che deve essere coerente) finito o compiuto in se stesso, seppur indefinitamente riproducibile. Ora, è *precisamente questo il tipo di discorso del Sistema del Sapere* che implica – in quanto elemento integrante – l'Ideo-logia platonica tras-formata, *in vista della propria realizzazione, interamente discorsiva e non contraddittoria*, in un'autentica Energologia¹¹⁷.

L'aggiornamento del Sistema enciclopedico, dunque, avrebbe dovuto riconfermare l'*adaequatio* totale del Pensiero alla Realtà o, se si vuole, del Concetto al Tempo e viceversa. Ché la dimensione della realtà data doveva continuare a determinarsi in quanto universo compiuto del Discorso. Come scrisse chiaramente Kojève, la terza e ultima *Introduzione al Sistema del sapere* doveva esporre «la storia generale della filosofia, presentata come identificazione progressiva del Concetto e del Tempo, che culmina – e cioè si realizza e si perfeziona – nel e grazie o, meglio ancora, in quanto *Sistema del sapere hegeliano*»¹¹⁸.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 128. Ed è così che Hegel completa Kant, dacché «la Parte pratica del Sistema diventa realmente tale. Ora, si tratta certamente di una *Metafisica dei costumi (der Sitten)*, cioè di un'Antropo-logia che parla (in modo coerente e completo) di ciò che l'Uomo è *riuscito a fare* in funzione del suo solo Desiderio di Riconoscimento, nella durata-estensione (limitata) della sua esistenza-empirica nel Mondo naturale, a lui “rivelato” ne e grazie alla Percezione “fenomenica”. La filosofia, di conseguenza, constata che tale Desiderio è infine *pienamente soddisfatto*: si può dire quindi (senza contraddirsi) che la *Metafisica dei costumi* di Kant (privata di “prolungamenti” teologici attraverso il modo del Come-se) è realizzata e perfezionata (seppur essa non abbia esposto la “sovrastuttura” ideologica o morale dei “Progetti compiuti”). Essa entra così a far parte non più di un Sistema *filosofico*, ma del *Sistema del Sapere* uno e unico, necessario». *Ivi*, pp. 128-9.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 128.

¹¹⁶ Id., *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. 2. *Platon-Aristote*, cit., p. 77.

¹¹⁷ *Ibid.* (i corsivi sono miei).

¹¹⁸ Id., *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir*, cit., p. 80.

3.1.2 La questione del Libro e lo pseudo-marxismo kojèveiano

Come già rilevato, l'adeguamento perfetto tra Pensiero e 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 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 *sensò*, 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 *Sensò*. La Realtà nozionale che possiede tale Sensò si riferisce in «rapporto» alla Realtà cosale che ha tale Sensò 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» (=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»)¹¹⁹.

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 Sensò 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. La laicizzazione di quella teologia cristiana a base platonico-dualistica,

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 166-67. 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. *ivi*, p. 168). Matteo Vegetti, quindi, ha potuto concludere che per Kojève si trattava innanzitutto di mostrare «l'origine della significazione, l'azione autocreativa 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 hegeliano-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”». M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 192. Per quel che riguarda la *presenza-assenza* della negatività umana in atto – ribadita anche a tale livello da Kojève – si veda la prospettiva, seppur ancor heideggeriana, di Giorgio Agamben: «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*». G. Agamben, *op. cit.*, p. 82.

dunque, era stata completata grazie alla mediazione fondamentale del kantismo, lì dove l'ultimo Libro possibile, scritto dal saggio 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. Inutile insistere sul carattere escatologico che, in questo contesto, il procedere storico avrebbe conservato nella sua forma inevitabilmente secolare, dacché la Verità oggettiva delle Cose si sarà *scritta* nel tempo e si sarà *ri-scritta* eternamente nella ripetizione perpetua del *già detto*. In tal senso, l'uso stesso della parola "Libro" non poté non rimandare alle premesse essenzialmente teologiche che ne avevano comportato, a un tempo, la laicizzazione. Ciò emergeva in modo chiaro dai seminari del 1938-39: l'azione del Saggio – l'ex Dio di Platone – 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»¹²⁰. 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, «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 *Logikè*: questo Libro (*Bibbia*) è il Logos eterno incarnato»¹²¹.

Sappiamo, tuttavia, che sarebbero stati esattamente tali assunti a permettere lo sviluppo di un'interpretazione postmoderna (*in primis post* hegeliana e *post marxista*) della fine della storia kojèveiana. L'uomo, infatti, finiva per sostituirsi *in toto* al Dio creatore, realizzandosi così come Ragione uni-totale? Oppure si riduceva a pura bestialità *post* umana, incapace di mettere in atto processi realmente trasformativi di ciò che resta, ripiombando in un tempo ciclico, biologico e meramente naturale?¹²² Ciò che conta ribadire sin da subito e la co-possibilità di tali risultati, proprio in virtù della concezione teologica della storia fatta valere dal russo¹²³.

Ma procediamo con ordine. Perché, a questo punto, è sul "marxismo" di Kojève che occorre soffermarsi per un istante. In questo capitolo, abbiamo visto come al fondo delle intenzioni dell'autore ci fosse anche il desiderio di ridefinire la dottrina del "materialismo dialettico", in chiave anti-deterministica e anti-meccanicistica – si parla di quello stesso "materialismo dialettico" che, in fin dei conti, affondava le sue radici nel ribaltamento della vecchia *Filosofia della natura* hegeliana (e, di

¹²⁰ Cfr. *LFS*, p. 511.

¹²¹ Cfr. *ibid.* Si ricordi quanto detto su quella sintesi boehmiana tra storia e teologia da cui, secondo Koyré, Hegel sarebbe stato ispirato quando elaborò le sue considerazioni iniziali sul Sapere assoluto: cfr. *supra* cap. I, 1.2 *Tra teologia, fenomenologia ed esistenza*.

¹²² A riguardo cfr. *supra*, cap. I, par. 1.5 *Quale Kojève?*

¹²³ Ha visto bene Michael Roth quando ha evidenziato che, infine, «Kojève [...] non mitiga il suo hegelismo attraverso un altro sistema filosofico o con un'altra prospettiva che possa in qualche modo mettere in discussione la connessione tra sapere e storia. Piuttosto, se l'hegelismo di Kojève tende [...] a mutare del tutto, esso sembra farlo in direzione ancor più dogmatica: egli non rinuncia affatto a comprendere la storia come divenire della verità, anche se tale verità che alla fine è divenuta dovesse rivelarsi dolorosa e terrificante». M. S. Roth, *op. cit.*, p. 140.

conseguenza, di tutto il sistema di Hegel)¹²⁴. 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 Marx¹²⁵. 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 intrinseco¹²⁶. Sarebbe stata, allora, una conseguente “ipertrofia” soggettivistica a mettere sotto scacco l’oggettività della dialettica medesima. D’altra parte il “materialismo” *in-deterministico* 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-marxiano¹²⁷. Il contraccolpo provocato

¹²⁴ Basti ricordare ancora una volta quanto scrisse Engels in *Ludovico Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca*. Il tutto al netto delle rivisitazioni kojèveiane che, per l’appunto, volevano rifiutare la riproposizione di un medesimo monismo ontologico, specularlo a quello enciclopedico hegeliano: «Mentre il materialismo concepisce la natura come la sola realtà, la natura rappresenta nel sistema hegeliano soltanto la “estrinsecazione” dell’idea assoluta, e quindi una specie di degradazione dell’idea. In ogni modo in questo sistema il pensiero e il suo prodotto intellettuale, l’idea, è l’elemento primordiale, la natura è l’elemento derivato, che non esiste, in generale, che per degradazione dell’idea». F. Engels, *ivi*, p. 1112 (cfr. quindi *supra*, cap. I, nota 62).

¹²⁵ A riguardo, si ricordi quanto segnalato nel I Capitolo sulla funzione determinante che giocarono i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

¹²⁶ Come notato in precedenza, fu Jean-Paul Sartre uno dei primi intellettuali francesi a seguire tale prospettiva programmatica, soprattutto durante il II dopo guerra. Basti ricordare il testo già menzionato de *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”» S. Geroulanos, *op. cit.*, 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. J. Butler, *op. cit.*, 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 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*» (*ivi*, p. 78). La Storia finisce così per esser definita dal russo «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». *ivi*, pp. 83-4.

¹²⁷ 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. S. Geroulanos, *op. cit.*, 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». J. Butler, *op. cit.*, p. 77. Matteo Vegetti, dal canto suo, si è preoccupato di smentire la posizione di Bataille, già ricordata da Derrida, per la quale l’interpretazione della *Fenomenologia* di Kojève «non si discosta in alcun modo dal marxismo: nello stesso modo è facile accorgersi che la presente “teoria” è sempre rigorosamente fondata sull’analisi dell’economia». A buon diritto, Vegetti ha ribattuto che quanto sostenuto da Bataille «non trova riscontro nella filosofia del russo. Non lo trova per via della decisa presa di posizione di Kojève contro il monismo economicistico e il determinismo utilitaristico a cui, ai suoi occhi, il marxismo rimetterebbe il senso profondo del movimento storico». Tuttavia, qui Vegetti ha inteso ricondurre l’impastazione teorica di Kojève – in modo, ormai, quasi canonico – alla «contaminazione delle tematiche hobbesiane che innervano la

dalla *fin de l'histoire*, però, sembrava sancire in concreto la morte dell'uomo in quanto fonte di vera significazione e, quindi, di vera libertà: la vita delle cose stesse risultava ineluttabilmente soggiogata dall'ordine universale di una razionalità compiuta, che appariva sempre più disumanizzante e inautentica, *tecnica*. D'altro canto, è proprio alla luce di questo punto cruciale che finiva per mostrarsi il vero risvolto *totalitario* dell'umanesimo di Kojève, sempre più considerato come una conseguenza inevitabile del livellamento egualitario di tutti e di ciascuno preannunciato dal *terrore* rivoluzionario – quello che aveva condotto allo Stato napoleonico prima e al regime sovietico poi¹²⁸. Non bisogna dimenticare, però, che “l'omogeneità universale” finalmente raggiunta al culmine della Storia avrebbe potuto pur sempre continuare a presentarsi nelle più disparate forme empiriche. Non a caso, ne *La fine della storia e l'ultimo uomo* Francis Fukuyama ha potuto indentificare il kojèveiano mondo della fine con quello in cui avrebbe trionfato una volta per tutte la democrazia liberale – interpretazione, come visto, che di certo ha potuto trovare una qualche forma di riscontro in Kojève stesso, soprattutto dopo che quest'ultimo redasse l'aggiunta sull'*American way of life* alla II edizione delle *LFS*¹²⁹. Fukuyama, così, ha potuto riprendere e sviluppare quanto scorto da Strauss a proposito della *fin de l'histoire*. Si trattava del problema dell'“ultimo uomo”, ormai posto in una prospettiva prettamente antimarxista:

Seguendo il pensiero di Nietzsche siamo costretti a porci i seguenti interrogativi. L'uomo del tutto soddisfatto del riconoscimento eguale ed universale è forse qualcosa di meno di un essere umano completo, e addirittura qualcosa da disprezzare, un “ultimo uomo” senza aspirazioni e senza volontà di lottare? C'è forse un lato della personalità umana che cerca volutamente la lotta, il pericolo, il rischio e la sfida, tanto da non restare soddisfatto dalla “pace e prosperità” della democrazia liberale contemporanea?¹³⁰

dialettica del desiderio» (cfr. *supra* cap. I, par. 1.6.1 *Hegel-Hobbes o Hegel-Freud? Due confronti mai conclusi*) elemento che risulterebbe «funzionale allo scopo di confutare le teorie positivistiche ed economicistiche sull'origine della storia e dei rapporti sociali. Il valore antropogono della lotta, rafforzato dai riferimenti alla “vanità” e al “prestigio”, sottrae infatti l'origine della conflittualità alla dinamica del capitale reinscrivendola nel diverso registro della volontà di potenza, rispetto alla quale la prima non appare che come l'ultima maschera del riconoscimento». M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 122.

¹²⁸ Sul tema si veda, per es., il citato Merleau-Ponty: cfr. *supra*, cap. I, nota 89.

¹²⁹ Cfr. *supra*, cap. I, p. 95. Qui Kojève aveva scritto anche: «Sono stato indotto a concluderne che l'*American way of life* era il genere di vita proprio del periodo post-storico, dal momento che l'attuale presenza degli Stati Uniti nel Mondo prefigura il futuro “eterno presente” dell'umanità tutt'intera». *LFS*, p. 543, nota 1.

¹³⁰ F. Fukuyama, *op. cit.*, p. 21. È stato quindi Luciano Amodio a svelare gli intenti squisitamente politici sottesi agli interrogativi posti nel '92 da Fukuyama: «[...] in effetti la liberal-democrazia di Fukuyama ha bisogno di una dose appropriata di megalotimia per non piombare nella noia, anche dell'ozio – un pericolo mortale anche per gli angeli, se è vero che Satana si ribellò a Dio per noia, come insinua Origine – della troppa uguaglianza, per non trasformare la società in un'associazione di nietzscheani “ultimi uomini” viventi solo del passato [...]. Per Fukuyama la megalotimia si esprime e si sfoga attraverso la *concorrenza* economica e politica, intesa nel senso dell'agonismo di Burckhardt e del primo Nietzsche». L. Amodio, “*Fine della storia*” hegeliana o post-hegeliana? *Considerazioni sulle tesi di Fukuyama*, in «Il Politico», I-II, 1993, pp. 229-44, poi in *Storia e dissoluzione. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, a cura di Tito Perlini, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 255-56.

Insomma, gli spettri della morte dell'uomo, di un inevitabile livellamento della *differenza ontologica* delle coscienze di fronte all'omogeneità assoluta *della fine*, indussero la critica (*in primis* statunitense e francese) alle più disparate considerazioni, soprattutto a partire dagli anni '60 del Novecento¹³¹.

La prospettiva teologica di fondo dell'impostazione teorica kojèveiana, in ogni caso, non si sarebbe affatto dissolta, tutt'altro. In buona sostanza, si trattava di stabilire se gli esiti della *fin de l'histoire* avessero potuto ancora permettere la realizzazione del regno della vera libertà umana. Le domande che sembrarono minare la legittimità di tale conclusione erano le seguenti: la fine della storia sarebbe inclusa nella storia stessa? E se non fosse così, l'evento della fine rimanderebbe ancora a qualcosa d'*altro* dalla temporalità propriamente detta? Ancora una volta, può aiutarci quanto spiegato da Weil nel 1963 alla Sorbone circa la ricomprensione del Sapere assoluto. Come già visto, se quest'ultimo avesse davvero dato luogo a «un discorso materialmente esaustivo» si sarebbe generato un «controsenso», dacché un discorso simile si sarebbe trasformato in «un discorso divino; ora, “Dio” e “discorsivo” non vanno molto bene insieme, lo si è sempre detto»¹³². Ebbene, questo è precisamente il risultato paradossale cui pervenne l'interpretazione kojèveiana: l'avvento dell'antropoteismo in quanto divinizzazione dell'uomo avrebbe comportato la morte dell'individuo empirico, lo stesso che aveva accettato una volta per tutte la propria intrinseca mortalità e finitudine, liberandosi dall'alienazione religiosa. Il Libro, da parte sua, aveva dimostrato effettivamente che «l'insieme di tutte le nozioni tende teleologicamente all'ostensione dell'Idea»¹³³. Se esso, allora, si era reso davvero *il* prodotto spirituale capace di *simboleggiare* l'eternità generata dal tempo, la sua *ri*-lettura perpetua non avrebbe potuto che svolgersi all'interno di una riconquistata *ciclicità oggettiva* del Tutto. Il mondo dell'uomo, *non* più storico e ormai *privo* di problemi fondamentali, si era trasformato in una sorta di paradiso terrestre, in cui tutti avrebbero potuto esser soddisfatti senza più lottare né lavorare *forzatamente*. In tal senso, nonostante tutti i tentativi di salvaguardare una differenza ontologica tra la coscienza e il mondo dato, anche a fronte della “fine della storia” e dell'avvento del Libro, restano le parole di Kojève a fine corso:

A partire da questo momento, egli [Hegel] dice, l'esistenza empirica (*Dasein*) dello Spirito nel Mondo è il Concetto. Ma è un Concetto non più in *opposizione* rispetto al suo Oggetto (*Gegenstand*), non più *esterno* alla cosa che rivela. Si tratta dunque d'un Concetto che non ha più come supporto materiale l'esistenza dell'Uomo

¹³¹ D'altra parte, sulla questione della “differenza ontologica” – su cui, non a caso, ha posto l'accento anche Judith Butler – è tornato in tempi più recenti Pirotte. Egli, servendosi in certa misura della lezione lacaniana oltre che di quella heideggeriana, ha cercato di dimostrare come per Kojève «il Mondo in quanto tale non può cancellare la “traccia” della natura, *per il fatto stesso* che quest'ultima è impronunciabile, barrata, “dispensata” dall'origine, e cioè immessa, collocata “al di là di ciò che essa è immediatamente”». Secondo Pirotte, è solo assumendo tale prospettiva che «il dualismo dialettico o temporale kojèveiano può essere valutato in tutta la sua complessità». Il significato di tale dualismo, infatti, non potrebbe essere compreso se esso rimanesse collocato sul piano dell'«identificazione del soggetto e dell'oggetto, dell'uomo e del mondo naturale in quanto termini del processo storico». Benché tale «identificazione» sia stata «troppo spesso» «rimproverata» al russo, per Pirotte in Kojève permane precisamente una «*differenza* incolumabile» tra la stessa «opposizione umanizzante che conduce alla Fine della Storia» e «la costituzione dello Stato universale e omogeneo». Cfr. D. Pirotte, *op. cit.*, p. 72.

¹³² Cfr. *supra* cap. II, p. 151.

¹³³ M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 216.

storico, agente, negatore. Si tratta del Concetto che non è più Tempo, del Concetto che non muta più e resta eternamente identico a se stesso, cioè identico all'Essere identico ch'esso rivela a questo Essere. E noi sappiamo che il supporto materiale di questo Concetto "eterno" non è più l'Uomo storico e nemmeno il Saggio, ma il *Libro* che rivela mediante il Discorso (da esso materializzato sotto forma di parole stampate) il proprio contenuto, cioè il *System der Wissenschaft*, il quale ha come prima parte la *Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*, la «Scienza della fenomenologia (=delle apparizioni-rivelatrici) dello Spirito»¹³⁴.

Fino al '46-'47, come già evidenziato in precedenza e come ampiamente argomentato, per spiegare l'evento della "fine della storia" (in quanto fine della "preistoria") Kojève rimandava chiaramente al III libro del *Capitale*, facendo così coincidere la sua "fine" con l'avvento del «Regno della libertà», 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). Cfr. *Il Capitale*, libro terzo, capitolo XLVIII, fine del secondo capoverso del par. 3»¹³⁵. È evidente come tutto ciò potesse giustificare l'avvento del Libro in quanto simbolo della *realizzazione definitiva della Filosofia*, del *Pensiero* umano emancipatosi da ogni forma di costrizione e di subalternità. Tuttavia si è già notato pure che, anche in questo caso, fu lo stesso Kojève a prospettare – dopo gli anni '40 e '50 – una fine della storia in quanto termine del "propriamente umano" in senso *peggiorativo*, come avvento cioè degli «animali post-storici delle specie *Homo sapiens* (che vivranno nell'abbondanza e in piena sicurezza)» e che «saranno contenti in funzione del loro comportamento artistico, erotico e ludico, visto che, per definizione, essi se ne accontenteranno». Si può chiarire ora il senso di quell'«*annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto*» a cui s'è accennato sin dal I capitolo: ciò significava «la scomparsa definitiva del Discorso (Logos) umano in senso proprio. Gli animali della specie *Homo sapiens*», aggiungeva Kojève, «reagirebbero con riflessi condizionati a segnali acustici o mimici e così i loro cosiddetti "discorsi" sarebbero simili al presunto "linguaggio" delle api. 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*»¹³⁶.

Arriviamo così a esplicitare per grandi linee quell'operazione ermeneutica "postmoderna" che ha agito sugli esiti della lettura *pseudo-marxista* di Hegel proposta da Kojève – interpretazioni che si affermarono, *in primis*, nella Francia filosofica della seconda metà del Novecento. In questo quadro, la questione del Libro, in virtù di quelle riconsiderazioni kojèveiane in linea con l'interpretazione nietzschiana indicata nel '48 da Strauss, diventava centrale: a esser messo radicalmente in discussione, infatti, era precisamente il rapporto tra le parole e le cose. *Les mots et les choses*, non a caso, è il titolo di un testo di Michel Foucault uscito nel 1966 per Gallimard. È qui che Foucault avrebbe ripreso i temi "nietzscheiano/kojèveiani" "dell'ultimo uomo", della "morte di Dio" e dell'"annientamento

¹³⁴ LFS, p. 514.

¹³⁵ Cfr. *supra* cap. I, nota 70; LFS, p. 541 nota 1.

¹³⁶ Cfr. LFS, p. 542, nota 1.

dell'umano", per mostrare il trionfo postmoderno della "finitudine" e, quindi, della potenza oggettivante dell'essere-linguaggio, non già dell'Uomo¹³⁷. Di più:

L'intera *episteme* moderna – scriveva Foucault – quella formatasi sul finire del XVIII secolo e che ancora serve da terreno positivo per il nostro sapere, quella che costituì il modo d'essere singolare dell'uomo e la possibilità di conoscerlo empiricamente – tutta questa *episteme* era legata alla scomparsa del Discorso e del suo regno monotono, allo slittamento del linguaggio sul versante dell'oggettività ed alla sua ricomparsa molteplice¹³⁸.

Ponendosi l'obiettivo di organizzare una cosiddetta archeologia delle scienze umane, in una prospettiva ormai nettamente *strutturalista* – sulla cui ragion d'essere fondamentale proprio Kojève non mancò di ironizzare (si veda la citata intervista con Lapouge) – Foucault concludeva: «Se questo stesso linguaggio sorge adesso con insistenza crescente entro un'unità che dobbiamo ma non possiamo ancora pensare, non è forse il segno che tutta questa configurazione sta per rovesciarsi, e che l'uomo progressivamente perisce a misura che più forte brilla al nostro orizzonte l'essere del linguaggio?»¹³⁹. Un altro "interprete nietzschiano" della *fin de l'histoire* e dell'avvento dell'ultimo Libro fu, ancor prima di Foucault, Maurice Blanchot – per altro citato dallo stesso Foucault ne *Le parole e le cose* insieme a Bataille¹⁴⁰. Come segnalato sin da subito, fu quest'ultimo che finì per avvalorare – insieme a Queneau – una lettura della *fin de l'histoire* in quanto avvento dell'*inoperosità* dell'azione e del pensiero umani, di una «negatività senza impiego»¹⁴¹. Similmente per Blanchot, l'evento della fine implicava, di necessità, la soppressione della differenza ontologica fondamentale tanto tra le singole coscienze particolari quanto tra la coscienza umana come tale e il mondo dato: eliminazione assoluta dell'*inadeguatezza* delle parole di fronte alle cose e viceversa. Il dominio definitivo del *Logos*, dell'*ordine di senso universale* incarnato una volta per tutte nel Libro, andava così a sancire l'impossibilità di *creare liberamente* nuovi mondi umani, dacché era il *vero* uomo a morire. Tutto ciò, non a caso, era stato già annunciato dal *terrore rivoluzionario* su cui lo Hegel di Kojève aveva voluto insistere. Le istanze egualitarie della rivoluzione francese, infatti, avrebbero condotto al livellamento della differenza in quanto tale, vera fonte di vita autentica:

La letteratura si contempla nella rivoluzione, vi si giustifica e se è stata chiamata Terrore è perché ha per ideale questo momento storico, dove «la vita porta la morte e si conserva in essa» per ottenere da essa la possibilità e la verità della parola. È il «problema» che cerca compimento nella letteratura, che è il suo essere. La letteratura è legata al linguaggio e, in qualche misura, «Il senso della parola presuppone dunque, come prefazione a ogni parola, un'immensa ecatombe»¹⁴².

¹³⁷ Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, trad. it. di Emilio Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, BUR 2010, in particolare pp. 411-12.

¹³⁸ *Ivi*, p. 412.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 410.

¹⁴¹ Cfr. *supra*, cap. I, p. 44.

¹⁴² M. Blanchot, *La letteratura e il diritto alla morte* (1936), in *Da Kafka a Kafka*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1983, p. 29.

La ripetizione eterna del già detto, l'*eterno ritorno* dell'uguale di nietzschiana memoria sembrava essere diventato il vero approdo della lezione kojèveiana. Come ha scritto Blanchot:

A questo punto quando il libro è chiuso, quando tutte le domande hanno avuto risposta, quando tutte le risposte sono state organizzate nel tutto di una parola sufficiente e fondamentale, *allora*, scrivendo non ci sarebbe più motivo di scrivere se non per sopportare l'inoperosità di quell'*allora* che è il segno di un'interruzione o di un taglio in cui il discorso viene meno, forse per accogliere l'affermazione dell'Eterno Ritorno¹⁴³.

Fu invece Jacques Derrida a cogliere, sempre nel corso degli anni Sessanta, che «se tutta la storia del senso è raccolta e *rappresentata*, in un punto del quadro, dalla figura del servo, se il discorso di Hegel, la Logica, il Libro di cui parla Kojève sono il linguaggio (del) servo, vale a dire (del) lavoratore, essi possono essere letti da sinistra a destra o da destra a sinistra, come movimento reazionario o come movimento rivoluzionario, o come tutte due assieme»¹⁴⁴. Ebbene: se su questo punto decisivo, seppur da un'altra prospettiva, ha di fatto concordato il citato Roth, lì dove ha affermato che Kojève non rinunciò mai a pensare la storia come «divenire dalla verità», anche se quest'ultima si fosse scoperta «dolorosa e terrificante», occorre aggiungere che tali risultati teorici – ben colti sia da Derrida sia da Roth – non poterono che derivare dall'impostazione teologica di fondo di tutta la lezione kojèveiana, come intuito da Weil¹⁴⁵.

Teologicità di tutta la lezione kojèveiana che non ha cessato di leggere la storia come divenire necessario della Verità che s'è incarnata nel tempo, qualsiasi sarà stato il prezzo da pagare: questa mi sembra essere la chiave di lettura più lucida che permetterebbe di comprendere perché la *fin de l'histoire* possa esser letta ugualmente “da sinistra a destra e da destra a sinistra”. E che consentirebbe di capire anche come mai, ancora nella II edizione aggiornata delle *LFS*, Kojève scrisse:

All'epoca in cui redassi la nota precedente (1946), il ritorno dell'Uomo all'animalità non mi sembrava impensabile come 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 quanto successe nel mondo dopo la battaglia di Jena, ho compreso che Hegel aveva ragione a considerarla la fine della Storia propriamente detta¹⁴⁶.

¹⁴³ Id., *L'entretien infini*, Paris 1969, trad. it. di Roberta Ferrara, *L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi, Torino 1977, p. 367.

¹⁴⁴ J. Derrida, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *L'écriture et la différence* (1967), trad. it. di Gianni Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971 (II ed. 1990), p. 358.

¹⁴⁵ Per quel che riguarda Derrida, si veda anche Id., *La voix et le phénomène* (1967), trad. it. di Gianfranco Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968, in particolare p. 147, in cui l'autore ha affermato esplicitamente di credere nel sapere assoluto «come *chiusura*, se non come fine della storia. Vi crediamo letteralmente. *E che una tal chiusura si è realizzata* [...]». *La storia della metafisica è il voler-sentirsi-parlare-assoluto*. Questa storia è chiusa quando questo assoluto infinito appare a sé come la sua propria morte». In merito, cfr. J. L. Nancy, *La communauté désœuvrée* (1983), trad. it. di Antonella Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, pp. 204-5, 208.

¹⁴⁶ *LFS*, p. 542, nota 1.

Ed ecco che si esplicitava, in modo ormai netto, come la Verità oggettiva delle cose si fosse rivelata e realizzata interamente nel tempo *in quanto* generatore di eternità. A testimoniare, sul piano di ciò che Hegel avrebbe chiamato “spirito oggettivo”, era l’immagine reiterata dello “stato universale e omogeneo”. Si chiarisce ora il senso dell’affermazione di Kojève sopra richiamata, secondo cui gli Stati Uniti avrebbero «già raggiunto lo stadio finale del “comunismo” marxista». Da qui l’altra confessione secondo cui, tra il 1948 e il 1958, l’interprete si convinse che l’*American way of life* fosse il «genere di vita proprio del periodo post-storico». Del resto nell’*impero* sovietico, come in quello cinese e americano, *ormai*, si viveva per lo più alla stessa maniera. Ed è così che si conferma come, per l’*escatologia* kojèveiana, l’omogeneità assoluta (e *pseudo-marxista*) della fine non avesse potuto che continuare a trionfare a qualsiasi costo¹⁴⁷.

Il Saggio, da parte sua, avrebbe dovuto custodire e diffondere in eterno la Verità del Libro, di cui sarebbe diventato un puro testimone:

Il Saggio [...] è pienamente e definitivamente riconciliato con tutto ciò che è: s’affida senza riserve all’Essere e s’apre interamente al Reale senza opporgli resistenza. Il suo ruolo è quello d’uno specchio perfettamente piano e indefinitamente esteso: non è lui a riflettere sul Reale, ma il Reale a riflettersi su di lui, a riflettersi nella sua coscienza e rivelarsi nella propria struttura dialettica mediante il “discorso” del Saggio che lo descrive senza deformato¹⁴⁸.

Egli, a quel punto pienamente soddisfatto di sé e della propria vita, non avrebbe dovuto far altro che *contemplare* l’eternità risultata¹⁴⁹. Anche da questo punto di vista, in ogni caso, le differenze con il

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 542-43 Sul concetto di “omogeneità” qui implicato, in grado di descrivere trasversalmente la «società di massa egualitaria», cfr. L. Amodio, “*Fine della storia*” hegeliana o post-hegeliana? *Considerazioni sulle tesi di Fukuyama*, cit., p. 258. Infine, come ci dice la nota aggiornata delle *LFS*, dopo un viaggio in Giappone nel 1959, il russo scorse la configurazione concreta della Verità finale nel cosiddetto “snobismo giapponese”. In quella società di tipo *orientale*, a quel punto considerata davvero post-storica, i valori e i significati, «totalmente formalizzati», avrebbero potuto ancora testimoniare il “propriamente umano”, ma solo in quanto *mimesi* dell’opposizione tra contenuto (oggetto) e forma (soggetto). Cfr. *Ivi*, pp. 543-54.

¹⁴⁸ *LFS*, p. 563.

¹⁴⁹ Il Saggio, dunque, pareva essere approdato al *vero silenzio* – risultato non così distante dal misticismo *à la* Bataille, per esempio, che pur lo stesso Kojève sembrò stigmatizzare. In merito, si veda *La prefazione all’opera di George Bataille* scritta da Kojève nel ’50 e pubblicata nel ’71 nel n. 44 de «L’Arc», trad. it. di Antonio Gnoli, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 221-22. Cfr. anche il carteggio fra i due intrapreso tra i Quaranta e i Cinquanta. Le lettere sono custodite a Parigi nella Bibliothèque National e sono state pubblicate nel ’70 sul n. 6 di «Texture», trad. it. di Antonio Gnoli, in *ivi*, pp. 223-31. Come ha evidenziato Massimo Palma, la lettura della *fin de l’histoire* proposta da Bataille finì per affermare che «un uomo senza più nulla da fare, alla fine della storia, nel momento in cui serietà assoluta e commedia, tragedia e riso si confondono, deve restare nella consapevolezza del lato oscuro e mai positivizzabile del negativo. Senza impiego, alla negatività resta solo la mimesi di sé, riscrittura o ripetizione del proprio fondamento assente» (si veda quanto detto poc’anzi sullo «snobismo giapponese»). Cfr. M. Palma, *op. cit.*, p. 72. Matteo Vegetti, del resto, aveva già concluso che il Sapere assoluto hegel-kojèveiano finirebbe per dischiudersi «a un ascolto contemplativo, passivante, atto a ripetere ciclicamente l’esperienza dell’epifania del vero». Sotto quest’ulteriore aspetto «il Libro è dunque il segnava per un eterno ritorno del *logos* scandito – per così dire – secondo una ritmica naturale». Tuttavia, a dispetto delle conclusioni di Kojève per cui era pur sempre il *Libro* a conservare effettivamente la verità del concetto realizzato – di cui il saggio, infine, si rivelava puro strumento testimoniale – Vegetti ha inteso insistere sulla *differenza* permanente tra il Saggio e il Libro, i quali non si confonderebbero affatto «in una sorta di panlogismo mistico». Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 221. Proseguendo nel solco delle letture nietzschiane della *fin de l’histoire*, Vegetti ha concluso che il Saggio, quasi heideggerianamente, mettendosi in ascolto dell’Essere (silenzioso) «ha la *possibilità* di riappropriarsi del destino, di partecipare *anche* dei risvolti

pensiero *post* hegeliano di Weil appaiono evidenti: se da un lato la categoria della *Saggezza*, esposta nella *LF*, non poté non rimanere intrinsecamente correlata a quella de *L'azione*, dall'altro solo attraverso il ritorno *post* hegeliano e *post* marxista a Kant (e in certa misura ad Aristotele) si sarebbe potuta mettere in luce la vera eredità del sistema di Hegel¹⁵⁰.

3.3 Da Hegel a Kant via Weil. La *LF* dopo *L'Assoluto*: le categorie dell'*Opera* e del *Finito*

Per comprendere a pieno il ritorno weiliano a Kant, occorre ripartire proprio dalla *LF*. Sappiamo perché essa non avrebbe potuto concludersi con la categoria de *L'Assoluto*, benché sul piano del discorso quest'ultimo resti inconfutabile. Non è affatto un caso, allora, che l'attitudine che succede all'assoluta volontà di coerenza intenda rifiutare precisamente il piano della discussione *teorica*: «L'Assoluto lascia l'uomo particolare alla sua libertà concreta. Può occuparsi senza occuparsi di sé e senza opporsi alla sua occupazione; essere uomo è agire e l'uomo è quel che fa: la sua *opera*»¹⁵¹. Cionondimeno, l'individuo particolare iniziava a rivoltarsi contro le pretese puramente speculative del discorso assolutamente coerente, dacché l'approdo alla *Théoria* compiuta non aveva comportato affatto il raggiungimento della *propria* soddisfazione: «[...] l'Assoluto si sbaglia se crede di essere venuto a capo della particolarità, concedendole che tutto quel che fa è bene e deve solo continuare. L'uomo *può* non voler più questa libertà e *può* non bastargli la vita alla quale è ridotto»¹⁵². A ben vedere, la categoria dell'*Opera* finiva per mostrare in che misura l'*insipiens* di cui aveva parlato lo Hegel di Kojève avrebbe potuto, piuttosto, scagliarsi coscientemente contro la ragionevolezza in quanto tale. Quest'individuo storico e particolare, infatti, *aveva attraversato* il discorso sistematico per poterne gridare l'insufficienza *ex parte post*. Se «il libro è chiuso» – scriveva Weil, alludendo evidentemente alla lettura kojèveiana di Hegel – «la storia non sarà che ripetizione e continuazione dacché la negatività ha trovato la pace. Il Pensiero è Pensiero: dopo, che cosa resta? Resta lo scandalo della ragione»¹⁵³. Insomma, se per il discorso

nichilistici che il suo sapere comporta e rivela [...]». *Ivi*, 225. È pur vero che nella lettura kojèveiana della *Fenomenologia* il soggetto, in quanto «agente storico», conserva «alcune caratteristiche marcatamente a-storiche insite nella sua azione storica, ossia, il suo ostinato “nulla”» (cfr. J. Butler, *op. cit.*, p. 84). Un Nulla che, in fin dei conti, sarà “apparso” finalmente nel Silenzio della saggezza realizzata: un finale, semmai, più tendente al misticismo (teologico) che non a un nichilismo attivo (misticismo che, paradossalmente, Kojève finì per proiettare sulla *LF* di Weil. Cfr. *supra*, p. 161). Si possono capire, ad ogni modo, le suggestioni “hegelo-nietzscheane” lanciate da Queneau, che vide nell'avvento della “fine della storia” e dell’“ultimo uomo” non tanto la realizzazione eterna del paradiso terrestre quanto l'apertura permanente di un «giardino zoofilico»: a riguardo cfr. M. Palma, *op. cit.*, pp. 134-39.

¹⁵⁰ Diametralmente opposta, di necessità, la posizione di Kojève: «[...] se non si vuole *superare* il Cristianesimo discorsivo avanzando con Hegel, o più esattamente andando fino a lui, è a Kant che bisogna *ritornare* o è verso di lui che bisogna “avanzare” se, partendo dall'Ipo-tesi filosofica, ci si è attardati strada facendo, oppure se, indietreggiando per non avanzare fino a Hegel (e, soprattutto, fino a certi suoi parafrasatori contemporanei e passati) si è spinto il “ritorno a...” (*zürück zu...*) [...]». Il solo difetto del “ritorno a Kant” è la prospettiva verso l'Hegelismo che si apre inevitabilmente prima o poi, quando ci si è veramente ben installati nel Neo-kantismo, cioè fino a comprendere Kant così completamente e perfettamente come ha fatto Hegel stesso». A. Kojève, *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, cit., p. 219.

¹⁵¹ *LF*, p. 473.

¹⁵² *Ivi*, p. 476.

¹⁵³ *Ivi*, p. 474. Mi pare, in tal senso, che si possa concordare con la posizione di Amodio lettore di Fukuyama (e di Weil). Per il primo, infatti, «le categorie post-hegeliane della *Logique de la philosophie* [...] rappresentano le possibili risposte alla fine della

assolutamente coerente la particolarità era stata integrata una volta per tutte e ad essa non restava altro da fare che vivere in accordo con la Ragione che è, di contro l'individuo concreto faceva agire la propria libertà-negatività irriducibile, rifiutando la coerenza come tale. Quest'uomo, del resto, sapeva benissimo che se si fosse trattato solo di pensare, allora sarebbe stato necessario rimanere sul piano dell'*Assoluto*. Ma il suo quesito, ora, si faceva più radicale: «Bisogna pensare? L'uomo è un essere pensante?»¹⁵⁴ La domanda, formulata ormai in modo netto, rivelava ciò che Weil definì “scandalo della ragione”: la *Teoria* che aveva voluto comprendere il mondo nella sua totalità, evidentemente, non aveva condotto l'uomo in carne ed ossa ad alcun appagamento reale. In poche parole, la filosofia non si era affatto realizzata e l'individuo storico che pensa – e che «non può non pensare perché è il suo modo di essere» – «farebbe bene a limitarsi al ragionamento, a quel pensiero con la minuscola che è il servitore del lavoro». Egli, infatti, «non ha niente da guadagnare a innalzarsi all'Assoluto, se non far tacere tutte le voci che gli promettevano una dignità più grande, un valore più autentico, un distacco più completo»¹⁵⁵. Tale rigetto totale dell'universalità *mediata*, portava l'uomo a soffocare ogni forma di riflessione possibile sulle cose. Da qui in poi, infatti, occorreva «creare: fare *qualcosa* che non esisteva prima, non crearsi e ricadere così nella riflessione, nello sdoppiamento, nel ragionamento e sotto la Ragione»¹⁵⁶. Il mondo tornava a essere, per così dire, il regno della libertà immediata della personalità – di quella che, più di ogni altra, avrà inteso essere immediatamente universale. La *sua* Opera, di conseguenza, avrebbe dovuto imporsi su tutti gli altri, in quanto particolarizzazione di un assoluto *da* realizzare a tutti i costi: «La creazione dell'opera richiede un mondo organizzato in vista dell'opera; è necessario quel che gli uomini considerano un'idea positiva, come un progetto, uno scopo preciso»¹⁵⁷. Tale finalità, dunque, non avrebbe potuto che configurarsi in forma altrettanto immediata: se da un lato il linguaggio dell'*Opera* può esser solo quello dell'*imperativo*, dall'altro la sua immagine non può che essere quella del *mito*¹⁵⁸. In sintesi, si trattava di agire senza più alcuna mediazione ragionevole, per realizzare nella creazione – e *oltre* il discorso – un mondo miticamente pacificato.

La violenza pura è, in tal modo, compresa. Con la categoria dell'*Opera*, d'altra parte, Weil volle tentare di cogliere attraverso il discorso gli eventi storici del suo tempo, *in primis* quelli che lo avevano costretto ad allontanarsi dalla Germania nazista e a organizzare una rete di resistenza in un campo di prigionia tedesco¹⁵⁹. Si capisce, allora, la tematizzazione del “mito” in quanto opposto alla discorsività

storia hegeliana – fine che è insieme teodicea e ateismo». Si tratta precisamente del «rifiuto dell'adeguazione individuale e psicologica all'Assoluto, della “rosa nella croce del presente”, contro la spinoziana riconciliazione, la *Versöhnung*, e rassegnazione, deve passare attraverso il suo riconoscimento». L. Amodio, “*Fine della storia*” hegeliana o post-hegeliana? *Considerazioni sulle tesi di Fukuyama*, cit., p. 253.

¹⁵⁴ LF, p. 475.

¹⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 479.

¹⁵⁶ È evidente il ritorno (naturale per l'*Opera*) alla categoria della *condizione*, non già a quella della *Coscienza*. Cfr. *ivi*, p. 483.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 489.

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 486-93, in cui si sviluppa il paragrafo intitolato: *Il linguaggio dell'opera: il mito. Efficacia e sincerità. L'opera e la massa*.

¹⁵⁹ Si ricordi quanto detto a riguardo nel I cap., par. 1.4 *Hegel dopo Kojève e dopo il conflitto: Weil critico delle astrazioni esistenzialiste*. È corretta, ad ogni modo, l'altra affermazione di Amodio per cui con le categorie posthegeliane di Weil «la storia continua

ragionevole¹⁶⁰. Per la filosofia si trattava di afferrare l'*altro* del Pensiero: qui a imporsi è la violenza dell'immediato, lì dove è il momento della *crisi* a mettere radicalmente in discussione il significato attribuito fino a quel punto alla parola "uomo". Quest'ultimo, infatti, grazie all'attitudine-categoria in questione si scopriva per la prima volta privo di una *ragione-essenza* pre-determinata. Egli *può* optare per il discorso ragionevole, ma non è detto che lo faccia sempre e ovunque – seppur abbia conosciuto e attraversato storicamente l'*Assoluto*. Abbiamo visto in che termini era stato lo stesso Hegel a cogliere la problematicità della libertà astratta del particolare che *vuole essere* immediatamente universale. Basti pensare al momento del "terrore" esposto nella *Fenomenologia dello spirito* o alla figura dell'eroe e alla funzione storica della guerra. Quest'ultimi aspetti, come detto, sarebbero stati ampiamente analizzati da Weil in *Hegel e lo stato*. Tuttavia, già nella categoria dell'*Opera* l'interprete aveva concluso che Hegel, nella sua filosofia della storia, aveva introdotto concetti come quelli di «passione, grand'uomo, eroe, ecc.» precisamente perché aveva di mira «la violenza dell'opera». E aggiungeva Weil: «Anche per questo un Hitler è comprensibile per noi»¹⁶¹.

Si tenga presente che nel 1957, nel saggio *Masses et individus historique*, Weil sarebbe tornato su questi punti in modo ancor più esplicito. Ponendo l'accento su un preciso tipo di rapporto che, nella società del lavoro, si sarebbe potuto instaurare tra masse popolari e capi politici, l'autore concluse:

La massa si caratterizza per la sua opposizione più o meno cosciente agli strati superiori con la sua concentrazione, mobilità, emotività, il suo senso dell'insicurezza (presente o pronto a riaffiorare dalla memoria) [...]. Quindi l'azione della massa non è positiva e non mira a un fine ben definito. Essa è essenzialmente negativa: la massa sa opporsi e sa lottare contro un destino che le appare insopportabile, ingiusto, inumano¹⁶².

attraverso il rifiuto della storia, dell'immanenza totalizzante attraverso la proposta politica totalitaria». L. Amodio, *"Fine della storia" hegeliana o post-hegeliana? Considerazioni sulle tesi di Fukuyama*, cit., p. 253.

¹⁶⁰ Tema, come noto, caro al maestro di Weil Ernst Cassirer: cfr. in particolare E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven 1946, trad. it. di Camillo Pellizzi, *Il mito dello stato*, SE, Milano 2010, in particolare pp. 13-14.

¹⁶¹ *LF*, p. 487. Non bisogna neppure dimenticare che nel '49 – un anno prima dell'uscita della *LF* – apparve l'articolo di Weil su *Une contribution posthume de Göbbels à la théorie des dictatures*, in «Critique», n. 38, 5, 1949, trad. it. di Mario Stefanoni, *Göbbels: un contributo postumo alle teorie delle dittature in Eric Weil. Questioni tedesche*, cit., pp. 87-91. Tornando alla categoria "totalitaria" dell'*Opera*, come ha giustamente notato Sandro Parasiliti, «l'introduzione della violenza nel discorso e la considerazione dell'*Opera* nel divenire della libertà dell'uomo» non costituiva affatto «una novità: per questo si potrebbe ricordare la filosofia della storia hegeliana; e neppure la sua presenza nel seno del discorso ontologico» era una novità: «si ricordi la trattazione della *Wirklichkeit* – "la violenza è l'apparire della potenza, ossia è la potenza come un esterno"; oppure, nella stessa logica del concetto, il giudizio negativo infinito. L'*Opera* è proprio quell'opera senza scopo di cui parla Hegel». Si conferma come il nuovo problema della filosofia fosse, piuttosto, «l'uomo che si oppone alla filosofia, il quale, sapendosi particolarità compresa nel discorso coerente, rifiuta il discorso per non essere particolare. L'uomo rivoltato non oppone un discorso al discorso assolutamente coerente, perché, quale che sia, il discorso assolutamente coerente lo includerebbe in sé». Cfr. S. Parasiliti, *Le categorie post-hegeliane nella Logique de la philosophie*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*, cit., p. 61.

¹⁶² E. Weil, *Masses et individus historique*, in *Encyclopédie Française*, vol. XI, *La vie internationale*, 1957, poi in *Essai et conférences*, vol. II, cit., pp. 255-325, trad. it. di Massimo Venturi Ferriolo, *Masse e individui storici*, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 85. Nella prefazione alla traduzione italiana, Livio Sichirollo ha giustamente notato come questo saggio sia «il più weberiano dei saggi weiliani» (cfr. *ivi*, p. 19). Per Weil, infatti, una volta riconosciuti i limiti di fondo delle scienze sociali – come ricordato più volte, non solo in relazione alla categoria dell'*Intelligenza* – bisognava pur sempre ammettere che «le scienze sociali teoriche descrivono in modo adeguato la struttura della società moderna». Questo è il titolo di uno dei paragrafi di un'altra opera fondamentale di Weil: si tratta di *Philosophie politique*, uscita per la prima volta nel 1956 – un anno prima di *Masse e individui storici*. Cfr. E.

Ciò implicava, di conseguenza, che questa massa (o *plebe*) «disorientata, esasperata, pronta alla rivolta violenta, ha e (sente) il bisogno di un capo di cui possa fidarsi e sappia utilizzare la sua forza in vista di un fine positivamente determinato»¹⁶³. Sta di fatto che:

Una volta preso il potere, quando potrà disporre dei mezzi di repressione contro i quali ha diretto l'assalto della massa, lo stesso capo se ne servirà contro le masse vittoriose e la loro persistente negatività: egli non saprebbe dar loro le soddisfazioni promesse (soprattutto: una sicurezza e un reddito reale accresciuto) se non a condizione di impiantare una organizzazione più perfetta di quella che è appena caduta, e un'organizzazione più perfetta significa, nella realtà della società industriale, organizzazione meglio centralizzata, più e meglio pianificata, più calcolatrice, maggiormente contraria a ogni valore che potrebbe essere d'ostacolo al progresso¹⁶⁴.

Ecco spiegato perché l'uomo dell'*Opera* debba servirsi di un mito per indurre le masse popolari ad agire, invero, ancora in modo irragionevole e violento. La loro rivolta, infatti, avrebbe finito per realizzare le aspirazioni di una *fazione* sociale e politica particolare, spacciata strumentalmente per l'universale concreto. Non a caso, nella *LF* l'individuo storico, nel momento in cui era arrivato a

Weil, *Philosophie Politique*, Paris 1956 (II ed. 1966), trad. it. di Luisella Battaglia Cofrancesco, *Filosofia politica*, Guida, Napoli 1973, pp. 89-94. In ogni caso, mi sembra che nel passo weiliano sopra citato si possa rintracciare l'influenza, nient'affatto scontata, di alcuni temi *gramsciani*. Questa possibile "persistente negatività della massa" di cui parlava Weil, infatti, trova non poche somiglianze con il concetto di "sovversivismo" che elaborò Antonio Gramsci nel 1930 – precisamente nel «Quaderno 3» dei *Quaderni del carcere*, iniziati a circolare tra il '48 e il '51: «Il concetto prettamente italiano di "sovversivismo" può essere spiegato così: una posizione negativa e non positiva di classe: il "popolo" sente che ha dei nemici e li individua solo empiricamente nei così detti signori». A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, vol. I-IV, Einaudi, Torino 2014, vol. I, p. 323. Del resto, nell'ambito delle possibili riprese dell'*Intelligenza* – che, di per sé, si pone già oltre la *coscienza* – Weil collocava «le teorie della *forza* e della *violenza* da Gobineau a G. Sorel, Pareto, Mussolini e A. Rosenberg. Il loro rappresentante a buon diritto più celebre resta il Nietzsche di *Così parlò Zarathustra*». *LF*, p. 384. Senza poter qui discutere nel dettaglio una simile lettura, non può passare inosservato come Weil avesse voluto includere in quella lista anche Mussolini – dimostrando così una certa attenzione per il contesto politico italiano a cavallo tra le due guerre. È più che probabile, quindi, che Weil conoscesse il pensiero di Gramsci, ipotesi indirettamente confermata in tempi più recenti dall'amico André Tosel. In un'intervista del 30 maggio 2016 concessa a Ginafranco Rebutini per il «Période», Tosel, tra le altre cose, ha detto: «Ho scoperto Gramsci a partire da un'indicazione che Eric Weil mi diede a Nizza, dove stava terminando la sua carriera (non si dimentichi che Weil, dopo essersi spostato a Lille già nel '50, si trasferì a Nizza nel 1969 e vi rimase fino alla sua morte, sopraggiunta nel 1977, *n.d.r.*); ho avuto l'opportunità di seguire il seminario sul quale mi aveva chiesto di prepararmi, un seminario su Engels e Marx. Da grande intellettuale *libéral-social* qual era – avrebbe potuto essere un Croce francese per la sua immensa cultura e per la capacità filosofica di interrogare Kant e Hegel, Marx e Weber, come fa nella sua *Logica della filosofia* (un'opera originale e troppo poco conosciuta) –, Weil mi fece notare che il mio orientamento avrebbe dovuto portarmi a incontrare Gramsci». Cfr. l'intervista nell'originale francese in <http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosel/>. La relativa trad. it. di Simona Pisanelli è apparsa in due momenti distinti: la I si trova in «Materialismo storico», 2/2017 (III), pp. 306-18; la II, in cui è riportata la parte qui citata, in *ivi*, 1/2018 (IV), pp. 148-63 (in particolare pp. 148-49).

¹⁶³ E. Weil, *Masse e individui storici*, cit., p. 86. Qui Weil non poté non avvalersi di una nozione hegeliana di cui aveva già dato conto in *Hegel e lo stato*, quella di "grand'uomo": «È essenziale la differenza tra il grande uomo che conserva una tradizione morale, nazionale, religiosa e incarna in modo esemplare l'ideale storico, e il grande uomo delle masse disorientate. Il primo è il portavoce e il capo di élite che ne trasmettono a masse di vecchio tipo l'influenza, gli effluvi magici o quasi magici. Il capo della massa moderna non può contare che sul malcontento della massa o di una sua parte e deve lottare nei paesi giovani contro le vecchie élite e nelle società ampiamente modernizzate contro l'apparato dei potenti». Id., *Masse e individui storici*, cit., p. 86.

¹⁶⁴ *Ivi*, pp. 86-7. È chiaro come Weil avesse in mente le grandi realtà politiche totalitarie del Novecento europeo. Si badi bene, però: il punto della questione qui non era tanto la "centralizzazione" dell'economia, quanto le modalità *plebiscitarie*, avallate da *nuovi* capi politici, per legittimare la loro presa del potere. A riguardo, si vedano i tre paragrafi successivi: *Presa del potere, Ricerca dei «colpevoli» e Le parole d'ordine* (*ivi*, pp. 86-92).

prendere coscienza di tutto questo, aveva cessato di *credere* nell'*Opera*. Si era approdati, così, all'attitudine-categoria de *Il Finito*.

Torniamo, quindi, alla logica di Weil. Abbiamo già accennato al fatto che la categoria ora in questione è quella "esistenzialista", la stessa che aveva ritrovato come suoi centri di pensiero dominanti le filosofie di Heidegger e di Jaspers¹⁶⁵. E che, in realtà, non aveva fatto altro che mostrare un ritorno problematico a una filosofia della riflessione di stampo sostanzialmente kantiano¹⁶⁶. Quella del *finito*, dunque, era la seconda categoria della violenza e della rivolta, dacché continuava a rifiutare il piano del discorso assolutamente coerente. Già tenendo presente questo punto fondamentale, va da sé che il kantismo a cui intese ritornare Weil non sarebbe potuto coincidere in nessun modo con quello che, per lui, era stato presupposto – più o meno consapevolmente – dagli esistenzialisti *à la* Heidegger o *à la* Jaspers. Come si espliciterà tra non molto, infatti, se quest'ultimi erano potuti ritornare a una qualche forma di kantismo era stato in virtù di istanze teoriche squisitamente *anti-hegeliane* e, quindi, *anti-dialettiche* – profondamente vicine a quelle di un Kierkegaard o di un Nietzsche, piuttosto. Weil, al contrario, non avrebbe mai potuto né voluto fermarsi alla categoria del *finito* e, così, rifiutare *in toto* il discorso assolutamente coerente, rinunciando a *ricomprenderne* la ragion d'essere fondamentale¹⁶⁷. Si capisce, allora, come l'uomo del *finito* non fosse più disposto a credere neppure alla particolarizzazione ideologica dell'*Assoluto* che era stata svolta dall'*Opera*¹⁶⁸. In buona sostanza, a quel punto l'individuo storico iniziava a farsi consapevole della radicale impossibilità di portare a compimento il proprio pro-

¹⁶⁵ Cfr. *LF*, p. 536, nota 3.

¹⁶⁶ Sul formalismo e l'astrattezza delle filosofie esistenzialiste cfr. *supra* cap. I., par. 1.4 *Hegel dopo Kojève e dopo il conflitto: Weil critico delle astrazioni esistenzialiste*. Potremmo dire anche, per utilizzare il linguaggio della *LF*, che il *finito* riprende il formalismo della *coscienza*, una volta superata la *fede* (mitica) nell'*Opera*.

¹⁶⁷ Insomma, come vedremo dettagliatamente nell'ultimo paragrafo, Weil era potuto ritornare a Kant – soprattutto a quello della III Critica – soltanto in virtù del "trinomio" Aristotele-Hegel-Marx. D'altronde, per Weil lo scopo della filosofia era precisamente quello di sconfiggere la violenza sul piano stesso della violenza, sul terreno della storia *concreta*. Il tutto si chiarisce nell'*Introduzione* alla *LF*: «È qui la radice comune dalla quale derivano, come i due *momenti* della stessa realtà umana, la filosofia e la storia: siccome questa storia è una, la filosofia è una, e le due lo sono, perché non presentano che i due aspetti dell'uomo come si distinguono e si completano *per il discorso*. È lo stesso uomo che agisce e parla: parla un linguaggio che si è formato, che ha nella sua azione, e agisce secondo un linguaggio che precede e dirige la sua azione. Quest'uomo non è necessariamente filosofo, ma è comprensibile per la filosofia, ed è comprendendolo che la filosofia comprende se stessa, si comprende come opera dell'uomo nella sua storia, scaturita dalla violenza, di fronte alla violenza, pronta, se il discorso lo richiede, a ritornare alla violenza. Le attitudini dell'uomo nella sua storia formano le categorie del suo discorso, poiché l'uomo parla essendo violenza nella violenza, opponendosi alla violenza nel suo discorso o ponendosi lui stesso come violenza a mezzo del discorso». (*ivi*, pp. 103-4). Si capisce allora perché «la filosofia ha la sua origine nella paura della violenza: ecco perché i filosofi si distolgono dalla violenza il più spesso e il più rapidamente possibile. Ecco poi perché coloro che guardano la violenza in faccia si distolgono il più spesso possibile dalla filosofia, che sembra loro un'invenzione destinata a nascondere cos'è veramente la vita». (*ivi*, p.87). Ne conseguiva un risultato paradossale: «la violenza non ha *sensu* che per la filosofia, la quale è rifiuto della violenza. Non che la filosofia rifiuti la violenza in assoluto, lungi da ciò; si potrebbe sostenere con facilità che una filosofia che si comprende come comprensione e come via al contento raccomanda l'uso della violenza perché è portata a constatare che deve ergersi contro la violenza. Ma allora è solo il mezzo necessario (tecnicamente necessario in un mondo che è ancora sotto la legge della violenza) per creare uno stato di non-violenza, e non è la violenza prima, contenuto della vita umana; al contrario, la vita umana non avrà contenuto umano che a partire dal momento in cui la violenza seconda, diretta contro la violenza prima *dalla ragione* e dall'*idea della coerenza*, l'avrà eliminata dal mondo e dall'esistenza dell'uomo: la non-violenza è il punto di partenza così come lo scopo finale della filosofia. Lo è a tal punto che spesso i filosofi dimenticano di avere a che fare con la violenza» (*ivi*, pp.85-6. I corsivi sono miei).

¹⁶⁸ L'*Opera*, dunque, potrebbe condurre anche a una ripresa parziale della categoria di *Dio*. Su quest'ultima cfr. almeno A. Olmi, *Dio come categoria. Saggio sulla Logique de la Philosophie di Eric Weil*, Marzorati, Milano 1986.

getto di vita in modo *coerente ed esaustivo*: «L'uomo può rifiutare l'opera senza accettare il discorso: si tiene allora nell'ambito del linguaggio, ma come *essere finito* per il quale non c'è né opera né discorso coerente»¹⁶⁹. Un doppio rifiuto, dunque: in questo quadro, non si poteva tornare ad accettare né una metafisica del discorso né la maschera occultatrice del mito. Alla luce di quanto posto in precedenza, è evidente pure come lo stesso pensiero kojèveiano possa comprendersi, entro certi limiti, all'interno di questa categoria – è qui, per esempio, che Weil tematizzò la nozione heideggeriana di “progetto” (che sarebbe stata poi ripresa anche da Sarte). In quest'ottica, per l'uomo del *finito* «l'opera è dell'altro, o piuttosto la fede nell'opera; non sarà mai sua, e lo sa. L'opera, per lui, non è creare l'opera; vuole qualcosa, l'opera compiuta, non il creare, ma la creazione»¹⁷⁰.

A partire da qui, quest'individuo concreto constata che in verità non c'è «niente di compiuto, niente di creato, niente di fatto», ma solo «movimento nel vuoto, senza direzione, senza possibilità di direzione». Per quest'uomo il creatore «non crea mai, parla e il suo parlare non ha più senso del suo movimento». Ed è così che l'opera si fa «*sempre progetto*» *a-venire*, «anticipazione di qualcosa» che, però, «non sarà mai – un progetto, sì, ma nel quale l'uomo si proietta [*se pro-jette*] nel nulla»¹⁷¹. Ecco lo scacco perenne e inevitabile dell'uomo che nega per creare, ma questa volta con cognizione di causa: egli, ora, scopre di essere ancora vincolato al mondo della *condizione* e della *necessità*, pur provando a testimoniare la sua libertà irriducibile agendo *violentemente*, conscio di non poter pervenire ad alcun senso definitivo del mondo e della vita. Egli, in breve, era divenuto davvero consapevole di non poter ritornare in nessun modo sul piano del discorso coerente. La *sua* creazione, messa così sotto scacco, resta sempre «*ex nihilo*» pur essendo «creazione *ad nihilo*». Quest'individuo quindi «è libero, perché nessun mondo lo vincola»; ma allo stesso tempo «non è libero, perché si trova sempre in un mondo e non può lasciarlo senza rinchiudersi in un altro mondo»¹⁷². Non si sta forse parlando di quella situazione tragica e paradossale dell'esistenza umana, di cui pur sempre Kierkegaard aveva cercato di dar conto? E poi, per Weil, non sarebbero stati proprio Heidegger e Jaspers ad alimentare il processo di secolarizzazione di questo medesimo paradosso?¹⁷³

¹⁶⁹ *LF*, p. 505.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 509.

¹⁷¹ Cfr. *ibid.* Ora, questa «impossibilità della creazione» esaustiva «è quella del discorso: non può esserci discorso se non c'è Essere, perché il discorso non può fondare la propria coerenza che sull'Essere; e se c'è Essere non può esserci discorso, perché l'Essere non è mai rivelato nella sua totalità all'uomo». Non a caso, è «la *coscienza* che per prima aveva visto il problema. Aveva cercato di sfuggirli sdoppiando il discorso: discorso che coglie, ma non coglie che i fenomeni e dunque non è mai coerente, è discorso coerente, ma soltanto pensato come coerente nel pensiero formale dell'Essere mai colto. Ora, quella soluzione è diventata un sotterfugio da quando il discorso si è realizzato in modo assoluto nell'*Assoluto* e l'uomo, nell'*opera*, si è colto come violenza: non gli basta più, non può più bastargli *pensare* una coerenza che si accontenti della semplice non-contraddizione; vuole *pensarsi* – e ciò è sempre vero e lo è in modo particolare qui, dove è uscito dall'attitudine dell'opera – ma vuole pensarsi in quanto se stesso, in quanto è l'essere che mira alla creazione e sa che la creazione è lo scacco. Non vuole più dimenticare la sua insufficienza». Cfr. *ivi*, pp. 512-13.

¹⁷² Cfr. *ivi*, p. 515.

¹⁷³ Paradosso, come aveva affermato Kojève, tipico della tradizione *teista* e, per questo, in certa misura anche kantiano. Era precisamente questo il problema fondamentale che il russo intese risolvere una volta per tutte, rintracciando il termine del discorso filosofico *tout court* nel sistema di Hegel. Si spiega così, sotto un ennesimo punto di vista, perché Kojève avesse voluto congedarsi dal pensiero heideggeriano.

Insomma, nella categoria del *finito* si radicalizzava fortemente il conflitto tra libertà soggettiva e necessità oggettiva nel mondo della condizione. Tuttavia, avendo accettato la sua inevitabile *temporalità*, l'uomo comprendeva anche di esser privo di qualsivoglia *essenzialità* fondamentale – dacché egli, piuttosto, doveva *farsi* nel tempo e nella caducità. Un farsi, quindi, che poteva aver luogo sempre e solo all'interno della *violenza reale*, nella dimensione dei *fatti* – pur rimanendo consapevoli che quest'individuo non apparteneva fino in fondo all'ordine dei fatti. Come ricordò lo stesso Weil parafrasando, in effetti, alcuni luoghi di *Sein und Zeit*: «Il paradosso è che l'uomo è progetto nell'Essere, Essere per lui in quanto egli è possibilità e Nulla attivo per lui in quanto è essere nel mondo che non basta all'Essere e se ne trova annientato»¹⁷⁴. Tuttavia, questo Essere che annienta in quanto negatività fondamentale «dà per ciò stesso l'essere all'uomo, dandogli la libertà nell'accettazione dell'annientamento del suo essere nel mondo, la libertà che lo libera, nella quale si libera dall'oblio»¹⁷⁵. Liberarsi dall'occultamento dell'Essere autentico: prendere cioè coscienza dell'impossibilità di ricongiungersi in un'unità originaria (giacché menzogna metafisica) con se stessi e con il mondo¹⁷⁶. Il tutto, per pro-gettarsi *indefinitamente* – e quindi sempre *incoerentemente* – nella creazione, attraverso il *fare creativo*. Solo un agire pro-gettato di questo tipo avrebbe potuto restituire l'*autenticità* dell'esistenza umana¹⁷⁷.

Se, dunque, *L'Opera* aveva rivelato la cifra della violenza pura, *Il Finito* avrebbe posto l'uomo, in via definitiva, come non-ragione sostanziale, incapace di stabilire i termini *ultimi* di una *prassi* ragionevole e politicamente orientabile in vista dell'universalità concreta¹⁷⁸. L'individuo, piuttosto, è *possibilità* radicale,

¹⁷⁴ LF, p. 523.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Qui Weil sembra presupporre alcune tematiche salienti che erano state chiarite da Heidegger nella *Lettera sull'«umanismo»*: (cfr. *supra* cap. I, pp. 29-31).

¹⁷⁷ Weil sarebbe tornato su questi punti nel 1954, durante una trasmissione radiofonica emessa dalla RTF – a ribadire, sotto un'altra luce, la radice kantiana-soggettivistica dell'esistenzialismo: «L'uomo creatore, l'uomo in quanto distruttore ironico delle proprie creazioni, l'uomo di cui il cuore è più forte e più grande di ogni ragione ragionante, l'uomo che alla scienza oppone l'autenticità del suo sentimento, che nega qualsiasi autorità tradizionale negli ambiti del gusto, delle morali, della politica, che non si sottomette alle regole imposte da un mondo esteriore che gli preesiste, ma che, piuttosto, deve creare il suo proprio mondo – un uomo del genere, forse, non sarebbe mai nato senza l'opera di Kant: senza quest'ultima egli non avrebbe potuto pensarsi ed esprimersi come ha fatto e come continua a fare». E. Weil, *Kant*, 28 maggio 1954, da «*Émissions culturelles*» de la *Radiodiffusion-télévision française* (RTF), ora in *Philosophie et réalité II.*, cit., pp. 194-5. Sul problema dell'«uomo-creatore», vista la rivalutazione di Nietzsche auspicata da Jaspers, cfr. *supra* cap. II, nota 50 (eravamo nell'ambito della *Personalità*).

¹⁷⁸ Come ha giustamente evidenziato Gilbert Kirscher «*Il finito* non distingue più tra l'agire e il fare, tra l'azione e l'opera. Per esso, ogni azione si riduce a opera e così si concepisce solamente il tipo d'azione che Weil definisce “violenza”». Presupponendo la sostanza del pensiero heideggeriano per decifrare la categoria del *finito*, Kirscher ha potuto aggiungere che «Heidegger non pensa l'azione. Ai suoi occhi, la storia che per Lessing, Kant, Fichte, Hegel era la storia morale e politica dell'umanità, storia dell'educazione dell'uomo alla ragione e alla libertà, si riduce a quella della tecnica – dell'essenza della tecnica – attraverso cui si oblia la verità dell'essere. Heidegger non vede la storia e il suo progresso in funzione dell'idea di *prassi*, ma solamente in funzione della *poiesis*, laddove il *fare* aggressivo e tecnico avrebbe preso il posto d'una poesia che si trattava di ritrovare. Non v'è dunque politica o morale, ma solo un “fare” che denatura. La sola opera da intraprendere, pertanto, è quella che riesce a dischiudere questo fondo smarrito. Ogni azione si riduce all'opera e ogni opera in quanto fare, in quanto produzione senza fine, costituisce una minaccia d'occultamento del fondamentale». È alla luce di tutto ciò che Kirscher è riuscito anche a spiegare perché Heidegger avesse voluto occuparsi del pensiero filosofico-poetico di Hölderlin: cfr. G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, cit., pp. 30-31. Del resto, nella categoria della *Personalità* – che, come visto, è sempre *personalità creatrice* – Weil aveva già rintracciato il luogo tematico dell'«esistenza autentica-inautentica», punto che «può costituire per Heidegger, in *Essere e tempo*, l'accesso all'ontologia. Non è questo tuttavia il problema principale della filosofia detta “esistenziale”». LF, p. 421, nota 9. Sulla filosofia heideggeriana in

aperto a una libertà mai risolta nel tempo e nella condizione. È per questa via che l'uomo del *finito* perviene alla *poiésis*, alla libertà della creazione nel linguaggio anti-discorsivo e anti-logico:

È nella poesia, nel pro-getto di sé verso l'Essere e nello scacco del pro-getto che la possibilità umana si realizza come possibilità, è lì che costituisce innanzitutto quel mondo nel quale ragione e poesia, realtà e sogno, necessità e libertà si contrappongono. All'interno del mondo l'uomo è o no poeta, ma questo mondo è l'opera del creatore-uomo nella sua finitezza, e non porta il titolo di ποιητής per caso¹⁷⁹.

La creazione poetica, pertanto, si scopre come ciò che può rivelare all'individuo la cifra della sua libertà *nella* vita, neutralizzando così qualsiasi forma di mascheramento o di consolazione di fronte al non-senso e alla violenza. L'uomo, a tal punto, *sente* di essere davvero condizione di possibilità *della* possibilità in quanto tale, consapevole che ogni senso creato nel paradosso e nel flusso del pro-getto ricadrà sempre nella *condizione*, e cioè nell'inautenticità e nell'oblio. Insomma, era precisamente l'impossibilità di una riconciliazione definitiva tra vita e discorso a mostrare come la soggettività umana non potesse più esser ridotta ad alcuna sostanzialità metafisica di sorta:

L'uomo è finito, è sempre in un mondo, si *trova*, è lui a trovarsi; non è una *ragione*, un *io* che trova un *me* empirico. Crea il mondo come mondo suo, mondo del quale è responsabile perché l'accetta nel suo progetto: creazione libera della libertà in e per mezzo e per la rivelazione dell'Essere, creazione *ad nihilum*. La poesia è la rivelazione che rivela il mistero come mistero, che non lo tradisce, non lo *risolve* e non ha paura di tradirlo (come il poeta della *coscienza*): nella poesia la possibilità pura si proietta in forma pura dall'oblio (dell'uomo che è nel mondo) nella purezza dell'Essere che lo annienta, ed egli si coglie nel suo scacco¹⁸⁰.

A dissolversi, in sostanza, è l'illusione della libertà in quanto *pura* volontà. *Accettare* tale verità di fondo avrebbe significato altresì rimanere *responsabili* di fronte al proprio progetto. In ogni caso, da tutto ciò si traeva un'ulteriore conseguenza fondamentale: è l'impulso creativo del *sentimento*, la *poiésis*, a essere la vera fonte di senso autentico – seppur sempre e immediatamente obliato. A prenderne coscienza, quindi, era il discorso filosofico stesso, ormai progredito al di là dell'*Assoluto*. La filosofia del *finito*, in tal modo, aveva espresso come solo nell'atto della creazione poetica si potesse testimoniare la maniera d'essere autenticamente soggetti – maniera d'essere che svelava, nell'atto del progettare, la *spontanea*

quanto pensiero del “disimpegno politico”, quindi, si ricordi quanto scritto da Weil ne *Le cas Heidegger* (cfr. *supra*, cap. I, pp. 32-3).

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 532. Ha ragione Kirscher: «Heidegger è il filosofo dell'opera, dell'opera nella dimensione del linguaggio, dell'opera in quanto poesia: è questo che distingue il suo pensiero da quello della pura rivolta contro il discorso e, allo stesso tempo, ve lo ricongiunge. L'uomo del *finito* è l'uomo dell'*opera* che parla, il quale vuole l'opera della parola poetica a esclusione del discorso e della ragione. Ed è così che il problema della morale e quello della politica scompaiono dall'orizzonte del suo pensiero». G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, cit., pp. 31-2.

¹⁸⁰ *LF*, p. 532.

strutturalità della coscienza¹⁸¹. Se da un lato, quindi, per la categoria del *Finito* l'uomo sarebbe potuto divenire filosofo solo «per riconoscere il fondo della sua esistenza nella *poesia*»¹⁸², si capisce che in realtà «la poesia non si oppone alla filosofia», dal momento che essa è «la filosofia presa alla sua fonte»¹⁸³. Del resto, è solo la poesia a riunire «il discorso alla sua fonte, al linguaggio; senza la poesia non ci sarebbero uomini liberi in e per mezzo dell'arte, non ci sarebbe liberazione dell'uomo»¹⁸⁴.

La poesia, che libera il sentimento dell'individuo concreto, è linguaggio, creazione originaria di senso. La filosofia, dal canto suo, ne comprende il perché attraverso il discorso¹⁸⁵. E se, dopo *L'Assoluto*, l'uomo particolare intendeva pur sempre pervenire *in concreto* alla *presenza* di sé nel mondo, allora si trattava, in ultima analisi, di realizzare la pienezza del sentimento umano. Ma stando davvero così le cose: non si sarebbe ripiombati ancora una volta sul piano di un discorso che intendeva realizzare, *in coerenza*, un'opera soddisfacente per l'essere *finito* nella realtà della *condizione*? In effetti, sarebbe stato esattamente così. L'ulteriore attitudine-categoria che in tal modo si svelava era quella de *L'azione*: «La finitezza, rivelando la condizione umana, si rivela semplice discorso all'uomo che si oppone alla violenza sul piano della violenza: quest'uomo *agisce* sulla realtà nella sua totalità per sottometterla al suo discorso»¹⁸⁶.

3.3.1 La categoria de *L'azione*: da Hegel a Marx e da Marx a Kant

Arriviamo così alla lettura più esaustiva e, al contempo, più problematica che Weil diede del pensiero di Marx. Vedremo subito come in tale orizzonte di discorso si erano già posti alcuni di quegli aspetti fondamentali che per Weil sarebbero stati utili a ricomprendere il marxismo canonico. *In primis*, seguendo in parte la lezione lukácsiana, come già detto Weil riuscì a scorgere una linea di continuità fondamentale tra Hegel e Marx, più precisamente tra Hegel e il *giovane* Marx “umanista” – sicuramente seguendo un tracciato teorico diverso da quello a marchio “esistenzialista” battuto da Kojève¹⁸⁷. Quel

¹⁸¹ Si pensi, per esempio, a quanto formulato da Sartre nel '36 ne *La trascendenza de l'Ego*: «Possiamo dunque formulare la nostra tesi: la coscienza trascendentale è una spontaneità impersonale. Essa si determina ad esistere ad ogni istante, senza che si possa niente concepire *prima di essa*. Così, ogni istante della nostra vita cosciente ci rivela una creazione *ex nihilo*. Non un nuovo *acomodamento*, ma una esistenza nuova. C'è qualcosa di angosciante per ciascuno di noi nel cogliere così, in un'esperienza effettiva, questa creazione indefessa di esistenza di cui *noi* non siamo i creatori. Su questo piano l'uomo ha l'impressione di sfuggirsi incessantemente, di straripare fuori di sé, di cogliersi di sorpresa con una ricchezza sempre inattesa, e allora incarica l'inconscio di render conto di questo superamento dell'io ad opera della coscienza. In realtà, l'io non può in alcun modo imporsi su questa spontaneità perché la volontà è un oggetto che si costituisce per e mediante questa spontaneità». J.-P. Sartre, *La trascendenza de l'Ego*, Vrin, Paris 1936 (II ed. 1966), p. 79. Ne ha discusso M. Barale, *Filosofia come esperienza trascendentale*. Sartre, cit., p.44.

¹⁸² *LF*, p. 531.

¹⁸³ *Ivi*, p. 532.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 534.

¹⁸⁵ È per questo che Weil poté concludere che «senza la poesia la filosofia sarebbe vuota, senza la filosofia la poesia sarebbe cieca». *Ivi*, p. 533. Il rapporto strutturale che, nella *LF*, s'instaura a ogni momento tra linguaggio (poetico) e discorso (filosofico) è stato brillantemente messo in luce da L.M.A.V. Bernardo, *Linguagem e discurso. Uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, cit.: cfr. in particolare pp. 16-18 e cap. III: *Discorso e poesia: comunicazione ed espressione*, pp. 119-159.

¹⁸⁶ *LF*, p. 537.

¹⁸⁷ A riguardo cfr. *supra* cap. I, par. 1.4.1 I presupposti storico-filosofici dello Hegel di Weil.

che è certo è che uno dei testi marxiani che domina la categoria de *L'Azione*, oltre ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, è il coevo *Per la critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, raccolto negli «Annali franco-tedeschi»¹⁸⁸. In questo quadro, però, bisogna tener fermo un fatto essenziale di cui si è parlato nel I capitolo. Nella Francia filosofica degli anni '50, per Weil, si sarebbero dovuti pur sempre chiarire alcuni caratteri costitutivi del cosiddetto umanesimo marxiano; un nodo teorico basilare sul quale, già nel corso degli anni '30, agirono proprio quelle tendenze esistenzialiste che ne vollero, al contempo, dimostrare la centralità in funzione anti-meccanicistica¹⁸⁹. In tal senso, come avevano indicato esplicitamente tanto i *Manoscritti economico-filosofici* quanto la *Critica*, per la filosofia si trattava ancora di realizzare se stessa nel mondo reale, così da portare a compimento il pieno sviluppo storico delle potenzialità umane – obiettivo che il sistema di Hegel non era riuscito a raggiungere. La *LF*, da parte sua, finì per tracciare precisamente l'itinerario concettuale che avrebbe potuto portare all'attuazione dello scopo *con e oltre* Hegel. L'uomo del *finito*, non a caso, aveva rivelato come non fosse più possibile tornare *solo* alla *Théoria*, a quell'*Assoluto* hegeliano per il quale l'«attitudine [...] si vuole categoria»¹⁹⁰. Quel che l'uomo concreto iniziava a ricercare, una volta tolto il momento del *finito* («tolto» nel senso di *aufgehoben*) era piuttosto «la categoria che sia attitudine»¹⁹¹; una nuova *spontaneità ragionevole* che affermasse, così, la vera riconciliazione della ragione con il sentimento di sé: presenza reale e compiuta¹⁹². In sintesi, si trattava di pervenire all'«*opera* che permetta un *discorso* coerente nella *finitezza* o, per dirlo in modo più semplice, un'azione ragionevole»¹⁹³. Come Weil avrebbe poi esplicitato in *Hegel e lo stato*, occorre ancora realizzare lo scopo supremo che la *Fenomenologia dello spirito* aveva creduto già raggiunto: il regno della libertà sostanziale, in cui non sarebbe stato più l'uomo a vivere in funzione del progresso, ma il progresso a essere *per* l'uomo.

Come visto in precedenza, Weil avrebbe ribadito a più riprese che in Hegel, a differenza che in Marx, mancava precisamente la tematizzazione di una prassi politico-rivoluzionaria. Del resto, alla luce di quanto già emerso, si spiega perché non potesse essere altrimenti: quel che bisognava aspettarsi dalla nuova attitudine dell'*Azione* era quindi il tentativo di «unire il *discorso* coerente con la *condizione* in un'*opera* soddisfacente per l'essere *finito*, nel rischio della sua *finitezza*»¹⁹⁴. In breve, occorre «escludere la violenza con la forza della ragione sul piano stesso della violenza», affinché tale categoria «si sappia

¹⁸⁸ Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung* (Entstanden 1843/44), in «Deutsch-Französische Jahrbücher» (1844), trad. it. di Gian Mario Bravo, *Critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in A. Ruge – K. Marx, *Annali franco-tedeschi*, Del Gallo, Milano 1965, pp. 125-42. Oltre a questi due scritti giovanili, qui Weil sembra avere in mente anche *L'ideologia tedesca* (redatta con Engels tra la fine del 1845 e l'autunno del '46, ma pubblicata soltanto ottantasei anni dopo: cfr. K. Marx, F. Engels, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, I. ed. 1932, trad. it. di Fausto Codino, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Milano 1958), la *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica* e il III libro del *Capitale*.

¹⁸⁹ Cfr. *supra* cap. I, par. 1.4.1 *I presupposti storico-filosofici dello Hegel di Weil*.

¹⁹⁰ *LF*, p. 539.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Vedremo tra non molto come tutto ciò sia intrinsecamente correlato alle ultime due categorie, quelle del *Senso* e della *Saggezza*.

¹⁹³ *LF*, p. 539.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 541.

categoria e si voglia attitudine»¹⁹⁵. È alquanto indicativo che il paragrafo di poco successivo a queste righe si intitoli «*lo scopo dell'azione e gli scopi. Il malcontento dell'uomo. Il filosofo e l'uomo dis-umanizzato. La realizzazione della filosofia. La vita nell'azione*»¹⁹⁶. Come già suggeriscono questi punti-chiave, è evidente che per l'*Azione* si trattava di agire in modo ragionevole, cioè in una prospettiva universale, per realizzare uno scopo eminentemente politico, nel quale si sarebbe potuta riconoscere la maggior parte degli uomini *oppressi*. Coloro, cioè, che senza modificare la loro condizione storica *data* non sarebbero potuti assurgere ad alcuna *emancipazione* dal proprio *status* di subalternità. Tanto più che: «Non si tratta di trovare uno scopo *nella* realtà, ma *alla* realtà»¹⁹⁷, dacché la coerenza deve essere realizzata *nella* condizione e «non lo sarà *dalla* condizione» in quanto tale¹⁹⁸. Insomma, occorre trovare proprio quel «termine del progresso»¹⁹⁹ che Hegel, checché ne pensasse Kojève, non aveva voluto né potuto scorgere sul piano concreto della *Wirklichkeit*²⁰⁰. Se infatti «l'*Assoluto* ha condotto alla rivolta non è perché esige la coerenza», ma bensì perché «la affermava raggiunta entro e attraverso il solo discorso [*dans et par le seul discours*]»²⁰¹. Non bisogna dimenticare che qui Weil non poteva che presupporre la realtà del lavoro tecnicamente organizzato. È in questo preciso contesto “figlio della modernità”, infatti, che al filosofo s'imponeva di *pensare* l'azione per attuarla in vista di fini ragionevoli e universali, così da dominare quella realtà condizionata e condizionante che egli stesso si trovava a vivere²⁰². Egli, in breve, intendeva pensare per «realizzare la presenza universale del sentimento, che vuole [...] che il mondo sia per l'uomo e non l'uomo per il mondo»²⁰³. Volendo ormai affrontare la violenza “prima” in modo attivo, l'individuo concreto che pensa si faceva consapevole che gli *altri* uomini non potevano più accontentarsi della situazione data. Un discorso che avesse potuto solo farla comprendere agli uomini oppressi, allora, non sarebbe stato più sufficiente a donare la pace, giacché la realtà era «rimasta quella

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 542.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 543.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Si ricordi quanto detto *supra*, cap. II, par. 2.4 *Necessità e non necessità del sapere assoluto*; par. 2.4.1 *La «felice contraddizione» di Hegel*.

²⁰¹ Cfr. *LF*, p. 543.

²⁰² Ecco perché qui non poteva più trattarsi dell'azione come pura volontà astratta del *Je*: «[...] qui, dove la rivolta ha fatto del progetto dell'uomo il senso del mondo, dove l'*opera* doveva creare, dove la *finitezza* si era rassegnata all'impossibilità dell'impresa inevitabile, come si può parlare ancora della volontà dell'azione? È l'uomo che vuole, l'uomo nella realtà di tutti i giorni, nella realtà della società del lavoro e della lotta con la natura, in quella società della *condizione* che ha conseguito una certa padronanza della natura e che è sicura di avviarsi a dominare completamente tutte le condizioni esteriori che incatenano ancora l'uomo: l'uomo vuole che la realtà sia al suo servizio» (*ivi*, p. 543). In questo preciso contesto storico, allora, l'uomo «ha un posto nella società, l'uomo è un posto nella società e non è che questo, e la società è così il campo chiuso della lotta tra gli uomini per le soddisfazioni dapprima, per il soddisfacimento poi: la società si è interposta tra gli uomini e la natura, ma per ogni uomo la società è un'altra natura, un esteriore contro il quale e nel quale deve lottare per essere uomo e che gli impedisce di diventarlo, una pseudonatura tanto ostile e minacciosa quanto la natura stessa. La *condizione* l'aveva riconosciuto e si era fermata lì» (cfr. *ivi*, p. 547). È evidente come il concetto di “pseudonatura” fosse stato estrapolato dalla *Filosofia del diritto* di Hegel. Sulla “pseudonatura”, non a caso, Weil sarebbe tornato nel '56 in *Filosofia politica*: cfr. E. Weil, *Filosofia politica*, cit., pp. 75-162, cap. II, *La Società* – A. IL MECCANISMO SOCIALE.

²⁰³ *LF*, p. 546.

della condizione»²⁰⁴. Tuttavia, il sol fatto che «alcuni uomini sono stati contenti» provava così «che il mondo è tale che certi uomini possono essere contenti; ma ora si tratta della rivolta dell'uomo, di tutti gli uomini che non si sentono i signori del mondo»²⁰⁵.

Non bisogna sottovalutare il fatto che in queste pagine Weil volle riprendere la figura dei *maîtres partiels*, di coloro che Kojève, in relazione al discorso propriamente hegeliano, aveva definito pseudo-signori²⁰⁶. In un'ottica prettamente marxiana, per Weil neppure i gaudenti di questa società *post* antica e *post* feudale avrebbero potuto prescindere dai meccanismi di un sistema di vita tecnicamente organizzato e orientato a produrre costantemente valore di scambio. Essi, così, pur disponendo dei «frutti del lavoro sociale», pur dominando «un certo gruppo storico», benché regolino «il lavoro degli altri a loro piacimento» non sono contenti perché «sono signori solo in parte», padroni di «uomini, di coscienze e di sentimenti che possono rivoltarsi, sempre in rivolta sebbene tale rivolta sia sempre repressa, e così non vivono da veri signori, ma lottano e lavorano»²⁰⁷. Cos'era, quindi, che di necessità *distingueva* tanto chi era signore solo in parte, chi era *borghese*, quanto i veri, antichi signori? «Non la natura né il bisogno» precisava Weil «ma il resto dell'umanità», che era «il loro nemico»²⁰⁸. Questi borghesi, se avevano un vantaggio rispetto a tutti gli altri, era quello di aver «tempo di pensare e di formulare discorsi, di consolarsi dunque di ciò che manca loro, in una parola, di potersi dare alla filosofia»²⁰⁹. L'uomo dell'azione ragionevole, però, non poteva che collocarsi oltre a quella violenza “prima” che aveva voluto rifiutare questi stessi discorsi. Per lui infatti

non si tratta [...] di abbandonare il discorso, i discorsi di quegli uomini che, signori parziali, erano parzialmente soddisfatti. Non si tratta di rinunciare a quel che essi hanno creato e che hanno costretto gli altri a creare: si tratta, al contrario, di mandare a compimento ciò che hanno intrapreso e non hanno saputo, non hanno potuto condurre a buon fine, al suo fine naturale nel soddisfacimento di tutti²¹⁰.

In sostanza, bisognava trasformare il mondo dato *nella* condizione, organizzando *scientificamente* l'azione delle classi subalterne, per dirigere le *plurime* tendenze oggettive della storia verso la realizzazione del regno della libertà²¹¹. Solo in tal modo la rivolta della plebe si sarebbe potuta

²⁰⁴ *Ivi*, p. 548.

²⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 544.

²⁰⁶ Cfr. *supra*, cap. I, 1.9 *Quale stato moderno? Il processo di emancipazione storica dello schiavo e lo Stato universale e omogeneo*.

²⁰⁷ Cfr. *LF*, p. 544.

²⁰⁸ Cfr. *ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ivi*, p. 545. È palese la prospettiva essenzialmente dialettica che l'uomo dell'*azione* intendeva ricomprendere: si trattava, in effetti, di attuare l'*Aufhebung* – e non la negazione astratta – del mondo capitalistico-borghese.

²¹¹ In tal senso la *prassi* rivoluzionaria, se da un lato non avrebbe potuto prescindere dalla realtà storica in cui essa, *di necessità*, riponeva la propria ragion d'essere oggettiva, dall'altro avrebbe dovuto pur sempre *dirigere* questa stessa realtà verso scopi determinati e ragionevoli.

Si vedano a riguardo le considerazioni di Tosel sulla filosofia della storia marxiana, analizzata attraverso la categoria – *alquanto weiliana* – di “necessità condizionale”: «La *configurazione* che unisce *processualità critica della produzione e sistema* [...] non è fondata su una *necessità metafisica* – seppur Marx, per preservare l'obiettività della teoria della storia e la sua ineliminabile naturalità, la rifletta in modo discutibile nelle formule ispirate dalla filosofia speculativa hegeliana. È vero che Marx sostiene

trasformare in rivoluzione delle masse politicamente organizzate²¹². Seguendo fedelmente il giovane Marx della *Critica*, Weil concluse che «l'azione non può essere instaurata che dall'uomo che pensa, non può essere condotta che dalla massa degli uomini insoddisfatti e senza pensiero»²¹³. Tutto ciò, quindi, non poteva significare che quest'uomo pensante «abbia un vangelo da predicare agli altri: egli non può che mostrare loro ciò che è; ma è sufficiente mostrarlo». Questi "altri" non hanno che da «prendere coscienza del loro scontento per potersi appropriare in modo attivo della verità del discorso assoluto», così da realizzare, *in coerenza*, un'opera ragionevole nella finitezza, in grado di assicurare davvero il contento di tutti e di ciascuno. In poche parole, occorre attuare «ciò che la rivolta cercava attraverso una scappatoia»: quella dell'incoerenza o dell'immediatezza²¹⁴. L'obiettivo storico-universale non ancora raggiunto – la liberazione totale dell'umanità dallo scontento e dall'assenza di sé – poteva essere perseguito scientificamente soltanto a partire dalle condizioni di possibilità oggettive della sua stessa realizzazione²¹⁵. Ciò implicava che le soggettività storiche della trasformazione avrebbero preso

di aver per oggetto le "leggi naturali della produzione capitalista [...] queste tendenze che agiscono e si fanno valere con ferrea necessità"; [che] "il mio punto di vista [...] considera lo sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale". O ancora: "una società [...] non può né saltare né togliere di mezzo con decreti le fasi naturali dello svolgimento" [cfr. K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, cit., prefazione alla I ed., pp. 42-3]. È vero anche che Marx rivendica la dialettica [che] "nella comprensione positiva della realtà delle cose include nello stesso tempo anche la comprensione della negazione di essa e del suo inesorabile declino" [cfr. *ivi*, poscritto alla II ed., p. 49]. Tali affermazioni [...] impediscono di cogliere che la determinazione [della necessità] che Marx considera è condizionale. L'evidente difficoltà sta nel fatto che questa necessità condizionale (del tipo se...allora) opera nel senso d'un condizionamento altamente direttivo o, piuttosto, unidirezionale: il modo di produzione della vita materiale condiziona in generale il processo della vita sociale, politica, culturale e i sistemi d'interazione normativa. Non si tratta di fatalismo metafisico, ma della determinazione di ciò che costituisce il movimento oggettivo peculiare ai diversi "contesti artificiali" e umani, distaccatesi nel tempo dalle condizioni naturali originarie. La sequenza dei modi di produzione è una logica che permette la determinazione di un processo storico in cui ciascuna fase non contiene in sé la successiva. E questa logica ha un contenuto che può essere "mostrato": essa non si costituisce a partire da un presupposto metafisico, giacché indica l'effettiva capacità sempre maggiore di dominare il ciclo naturale, la tendenziale emancipazione del lavoro necessario e quindi dell'ordine vitale, fatti salvi i problemi posti da tale "progresso". Si tratta di una determinazione oggettiva *condizionale, tendenzialmente* unidirezionale, ma nient'affatto di un determinismo necessitarista». A. Tosel, *Procès à Marx. Note sur quelques lectures françaises de Marx*, cit., p. 141 (gli ultimi due corsivi sono miei). Alla luce di tutto ciò si capisce perché, anche nel passo della *LF* sopra citato, Weil sembra presupporre il passaggio del III libro del *Capitale* già richiamato a suo modo da Kojève, quello in cui emerge il rapporto intrinsecamente dialettico (la cui oggettività finisce per chiarirsi in Weil) tra il "regno della necessità" e il "regno della libertà" (cfr. *supra*, cap. I, nota 70).

²¹² Per quel che riguarda il termine "rivoluzione" qui impiegato, Weil chiariva: «Il termine rivoluzione non indica qui solo la rivoluzione "popolare". Indica la manomissione da parte della "teoria" sulla "realtà" e comprende così la "rivoluzione" platonica dei filosofi che devono farsi re, sia quella dei funzionari della filosofia del diritto hegeliana che devono organizzare la società nello Stato per la soddisfazione ragionevole di tutti i cittadini, sia infine la rivoluzione di Marx, nella quale la parte "alienata" dell'umanità, prendendo coscienza della sua situazione inumana, realizza la ragione mediante la violenza in vista di una vita piena e completa. Le differenze si caratterizzano, sul piano della logica, come quelle delle riprese (o come quelle delle riprese e la categoria pura)». *LF*, p. 549, nota 2.

²¹³ *Ibid.* È noto il passo di Marx: «L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo. La filosofia è la testa di tale emancipazione, il proletariato ne è il cuore. La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia». K. Marx, *Critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p.142. In quest'ottica, mi pare si possa concordare con quanto colto da Gian Mario Cazzaniga, secondo cui il filosofo de *L'Action* da un lato «vuole negare l'umanità parziale per realizzarla come universale concreto» e, dall'altro, «per agire storicamente dovrà rivolgersi alle masse sulla base e dei loro interessi di classe (parziali) e di una ideologia deterministica (il socialismo come portato storico inevitabile). Di qui lo sgomento dell'intellettuale (uomo dell'intelletto, della ragione astratta), che cerca un idealismo dell'azione e trova un materialismo dell'interesse». Torneremo a breve su quest'ultimo punto: cfr. G. M. Cazzaniga, *L'Azion di Eric Weil*, cit., p. 280.

²¹⁴ Cfr. *LF*, p. 549.

²¹⁵ È per questo che l'azione «ha una teoria materialistica e dialettica» e «si sa e si vuole erede del discorso coerente», dacché «la storia è per lei storia dell'uomo nel mondo, storia nella quale trasformando il mondo l'uomo si trasforma. Il discorso non

coscienza della propria vera condizione «in maniera tanto più radicale» quanto più disumanizzate saranno state, quanto «più completo avranno perduto il contatto con la tradizione, quanto più» saranno state con brutalità private «di ogni soddisfazione parziale». Quest'individui sempre più abbruttiti dalla necessità «liberando se stessi libereranno l'uomo, tutti gli uomini»²¹⁶.

La libertà dal bisogno, pertanto, era stata raggiunta solo *in sé*: il discorso assoluto «non l'ha realizzata per sé, ossia per tutti gli uomini»²¹⁷. Se il fine ultimo della Storia, per la categoria marxiana in oggetto, restava *da* realizzare, allora era evidente che «l'azione può presentarsi solo “alla fine dei tempi”, nel momento in cui il dominio dell'uomo sulla natura è in vista»²¹⁸. Grazie al discorso dell'*Assoluto* – che *L'azione* non può e non vuole più rigettare – l'uomo aveva compreso di vivere in una determinata situazione storica e che solo lì poteva essere libero, comprendendosi come «libertà nel soddisfacimento»²¹⁹. Da questo punto di vista, il discorso assolutamente coerente aveva afferrato la ragion d'essere strutturale *delle* rivoluzioni, sempre intraprese «da e per gli uomini ragionevoli contro il dominio degli uomini privi di ragione»²²⁰. Tuttavia, per *l'azione* «nel momento in cui la *condizione* ha organizzato la lotta con la natura» e «il discorso assolutamente coerente ha rivelato lo scopo di questa lotta», la rivoluzione «sarà universale»²²¹. Arriviamo così a un punto fondamentale. Come si ricorderà, solo diversi anni dopo alla pubblicazione della *LF*, Weil avrebbe parlato esplicitamente di una «felice contraddizione» in Hegel tra quanto rintracciato sul piano della realtà particolare e quanto stipulato sul piano della teoria. Tuttavia, è precisamente nella categoria dell'*azione* che si svela come Weil avesse avuto in mente tale problematica da un ben più lungo periodo, rivelando in tal modo un vero e proprio “filo rosso” che si svolse lungo tutta la sua avventura interpretativa²²². Non a caso, era stato già «l'uomo dell'azione» a riconciliare «la grande contraddizione [*la grande contradiction*] che l'Assoluto aveva lasciato sussistere, quella tra l'uomo soddisfatto in sé e l'uomo che pensa la soddisfazione, tra l'eroe che

fa che rivelare ciò che è, ma la rivelazione è già trasformazione del mondo ed è autentica solo in quanto è trasformazione della realtà (materiale o pseudonaturale=sociale)». Cfr. *LF*, pp. 556-57. Indubbiamente marxiana – ed entro certi limiti ancora kojèveiana – l'ulteriore conclusione di Weil: «La violenza non può essere vinta se non sul suo stesso piano, e può esserlo perché la verità e il bene non *sono* ideali al di fuori del mondo e della storia, ma si *fan*no nella lotta dell'uomo con la natura e la pseudonatura: in questa lotta l'uomo rivela la verità e si crea lui stesso creando le sue condizioni. La storia è quella della condizione, ma compresa, storia del lavoro umano nel suo cammino dalla parzialità all'universalità, e l'azione cerca solo di continuare in coscienza ciò che l'uomo nella condizione ha intrapreso senza comprenderlo: le condizioni materiali (naturali e sociali) riguardano l'azione solo perché non ve ne sono altre. Ogni discorso che nega, trascura o nasconde questo fatto *materiale* è un discorso particolare e come tale, checché se ne dica, azione parziale contro l'azione universale che è ragionevole perché liberatrice, liberatrice perché ragionevole». *LF*, pp. 557-58.

²¹⁶ *Ivi*, p. 549.

²¹⁷ *Ivi*, p. 548.

²¹⁸ È precisamente per questo che *l'azione* si scopre l'ultima categoria del discorso concreto, che quindi si orienterà in base alle categorie solo formali del *Senso* e della *Saggezza*.

²¹⁹ *LF*, p. 548.

²²⁰ *Ivi*, pp. 548-49.

²²¹ *Ibid.*

²²² A riguardo non si dimentichi neppure l'influenza di Hyppolite, soprattutto in merito al rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto.

conclude la storia sospingendola alla ragione oggettiva e totale e il pensatore nel quale il mondo così costruito si comprende»²²³.

Si badi bene: qui Weil non stava semplicemente “posticipando” la *fin de l’histoire* hegel-kojèveiana; al contrario, stava chiarendo che solo in virtù del pensiero marxiano si sarebbe potuto capire davvero *perché* determinate soggettività storiche non si erano potute accontentare della sola *Théoria*. Ed è così che si riaffermava, in modo ragionevole, che «il cerchio non è chiuso, l’umanità non è giunta alla fine della sua corsa»²²⁴. Parimenti, l’uomo che pensa l’azione per attuarla, «quest’uomo desto, quest’orecchio dei sordi, quest’occhio dei ciechi»²²⁵, non si persuade «di poter assistere, lui solo, da spettatore alla lotta degli uomini che vogliono essere liberi nel soddisfacimento, contenti nella libertà, e sa di non poter nemmeno lottare al loro posto o dare loro la ricetta infallibile che li porti alla vittoria»²²⁶. Tuttavia, quest’uomo sa di poter essere «da loro coscienza, può formulare la loro rivolta, chiamarli alla decisione, può dire loro quel che vogliono, hanno voluto da sempre e non hanno mai ottenuto»²²⁷. Lo scopo politico finale, quindi, resta ancora a-venire, giacché esso *può* esser perseguito solo alla fine dei tempi. Nel frattempo, occorre ancora vivere e agire lungo il solco di quel processo oggettivo, storico-dialettico, in cui si sarebbero potute estrinsecare *nuove* lotte emancipatrici dell’uomo come tale²²⁸. In breve, si trattava di «pensare la *condizione* nella *rivolta* in vista della presenza dell’*Assoluto*». Solo a tal punto l’uomo libero e soddisfatto «potrà rinunciare al discorso; allora non dovrà neppure rinunciare al discorso perché vivrà nella presenza»²²⁹.

Il Sapere assoluto, anche sotto quest’aspetto, si ricomprendeva come l’idea regolativa *par excellence* che, kantianamente, *doveva* guidare l’azione ragionevole di gruppi storici politicamente organizzati²³⁰. E dunque: a cosa si era approdati se non a una lettura di Marx *via* Hegel che ritrovava, in ultima analisi, le

²²³ LF, p. 550. Insomma, in Hegel neppure Pensiero e Azione, filosofia e politica, si erano riconciliati definitivamente sul piano della realtà particolare (inevitabilmente opposta, anche sotto quest’aspetto, la conclusione di Kojève. Lo vedremo a breve). Nella fine della storia *marxiana* ancora a-venire – e non hegeliana, per Weil – al contrario «l’unità della filosofia e della politica è raggiunta, e qui soltanto la politica si pensa. Non che sinora sia stata priva di un concetto che non fosse tecnico: il semplice fatto del disaccordo della politica con la filosofia lo prova e in tale disaccordo l’una riconosce nell’*altra* un pensiero, sebbene tale pensiero sembri falso all’una, pernicioso all’altra; ma prima che l’unità del discorso sia stabilita dall’Assoluto, ossia (visto dalla politica) prima che tutti gli uomini siano entrati in una sola società umana (sebbene a titoli differenti) politica e filosofia non possono coincidere, e la politica non può essere la realizzazione della filosofia, la filosofia non può sapersi politica. La riconciliazione della rivolta e del discorso non può esser avviata prima che l’una e l’altro non siano pervenuti alla loro forma estrema». LF, p. 560. Si ricordi, in questo quadro, il tipo di riconciliazione finale prospettato nei *Manoscritti economico-filosofici* (cfr. *supra*, cap. I, nota 70).

²²⁴ LF, p. 551.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Torna qui il concetto di “necessità condizionale” spiegato da Tosel: il processo storico-dialettico avrebbe condotto necessariamente alla liberazione dell’Uomo *solo se* questo stesso movimento oggettivo e universale fosse stato diretto *praticamente* verso il suo *potenziale* risultato finale.

²²⁹ Cfr. LF, p. 552.

²³⁰ Quella “necessità condizionale” di matrice marxiana, che muoverebbe il processo di liberazione storica, allora, fa il paio con la ricomprensione weiliana del Sapere Assoluto: quest’ultimo *deve* guidare (nel senso kantiano di uno *soll*, non di un *müss*) sia il discorso filosofico concreto sia l’azione ragionevole che ne scaturisce. Si chiariva una volta per tutte come qui non si trattasse affatto di una necessità *metafisica* del discorso assoluto, capace di riflettere *in toto* la verità ultima della realtà (post)storica.

istanze di fondo del sistema kantiano riscoperto *al di là* dell'esistenzialismo? In breve, per Weil si trattava di porre nuovamente al centro del discorso e della vita l'uomo in quanto fine in sé. Senza per questo sacrificare l'oggettività della Storia sull'altare di una libertà astratta e scongiurando, al contempo, il rischio di ricadere in dettami teologici che avrebbero finito per ipostatizzare l'Assoluto hegeliano. Riaffermandone così, quanto al fondo, una necessità di natura ancora metafisica.

Occorre allora chiedersi, da ultimo, perché Weil abbia parlato dell'«azione in Platone» come di una delle possibili riprese che, nel corso della storia filosofica occidentale, avrebbero cercato di sussumere l'attitudine in gioco²³¹. Mi sembra, infatti, che qui l'autore abbia voluto problematizzare uno degli aspetti della recezione kojèveiana di Hegel che, peraltro, contribuì ad alimentare la già ricordata *querelle* tra Kojève e Strauss, quella sul rapporto tra filosofia e politica e, quindi, tra il filosofo e il tiranno²³². Sappiamo ormai che il pensatore russo considerava il Sapere Assoluto hegeliano come l'*ideale* supremo della filosofia. Ideale che, dal punto di vista politico, si sarebbe continuato a realizzare dopo l'avvento dello Stato napoleonico, universale e omogeneo, in virtù del marxismo – e pur sempre nelle più disparate configurazioni empiriche. Kojève, non a caso, non poteva non presupporre una nozione platonica di “idea”, in grado di restituire l'immagine-modello della realtà politica perfetta. Che, nondimeno, era finalmente apparsa sul piano della temporalità nella sua forma eminentemente secolare. Il marxismo, da parte sua, non avrebbe potuto far altro che continuare a inverare *tecnicamente* tale modello ideale, interamente laicizzato dopo l'avvento della *fin de l'histoire*. Ebbene, Weil stesso sembrò individuare tale risultato come conseguenza inevitabile di una lettura sostanzialmente platonico-teologica di Marx – e ancor prima di Hegel. Una lettura che, sul piano politico e storico, avrebbe finito per legittimare un *idealismo dell'azione* in grado di creare *miti e ideologie* al servizio della supposta verità *totale*. Leggiamo quanto scriveva Weil a proposito del filosofo greco ne *L'azione*: «Il solo nome di Platone basta per ricordare l'esistenza di riprese della categoria dove l'azione è pensata in vista dell'azione, ma sotto un'altra categoria»²³³. Quale? Se si fosse rimasti sul piano della *coscienza*, ipotizzava Weil, allora si sarebbe dovuto considerare colui che «passa senza mediazioni dalla vita nella condizione all'*idea* dell'azione»²³⁴. Ma a questo punto sorgeva un'ulteriore domanda: questa soggettività storica potrebbe dar luogo così a «un'*opera*» e riconoscere in coloro che vogliono realizzarla «dei credenti»?²³⁵ L'interprete non avrebbe di certo potuto escludere una simile possibilità, dato che questo vero e proprio idealismo dell'azione restava tanto più comune quanto più inconsapevole in coloro che lo presupponevano costantemente. Per l'uomo concreto e ancora violento, infatti, si trattava pur sempre di sapere come poter raggiungere la propria soddisfazione «*hic et nunc*». Egli voleva «una risposta

²³¹ Cfr. *LF*, p. 552.

²³² Cfr. *supra* cap. I, p. 45.

²³³ *LF*, p. 559.

²³⁴ *Ivi*, p. 555.

²³⁵ Cfr. *Ibid.*

immediata» dall'azione *ragionevole*²³⁶. Sebbene, in fondo, tale pretesa indicava che quest'uomo non ne voleva alcuna. Ché altrimenti avrebbe saputo «che ogni risposta data a questo momento della storia è una risposta falsa perché la realtà è ancora falsa e inumana e *altro* dalla libertà»²³⁷. Cionondimeno, sul piano propriamente politico, questa ripresa “platonica” dell'*azione*, nella *condizione* in cui viveva la *coscienza*, restava «una ripresa inevitabile per l'azione reale»²³⁸, dal momento che occorreva indurre le masse ad agire, *qui e ora*, in vista di un fine determinato. Ed è altrettanto evidente che per raggiungere un obiettivo del genere l'uomo che pensa l'azione doveva essere anche in grado di mettere in moto la sfera del sentimento concreto, come insegnava la storia dei moderni partiti rivoluzionari – tanto dopo il 1789 quanto in seguito al 1917²³⁹. Del resto, non si trattava forse di spingere all'azione attraverso la costruzione di un'*ideologia* che avrebbe potuto condurre in modo *appassionato* l'operare della massa? Weil, poco prima di parlare dell'*azione* in Platone, finì per accennare proprio a tale problematica richiamando la categoria dell'*Opera*:

Non appartiene al dominio della logica decidere se, in un certo caso storico, si tratta di questa ripresa dell'azione attraverso l'azione stessa o di una ripresa dell'azione mediante un'altra categoria-attitudine, per

²³⁶ Cfr. *ivi*, p. 558.

²³⁷ *Ivi*, p. 559. Tanto più che, come ha sottolineato sempre Cazzaniga, «il filosofo che ha compreso la possibilità storica di una nuova forma sociale, dove la padronanza collettiva sulle condizioni di vita è finalmente resa possibile dal controllo tecnologico sulla natura, cerca dunque di realizzarla attivando il soggetto storico della trasformazione. Per fare ciò non si rivolgerà a coloro che confusamente sanno ma non vogliono, ai ceti dominanti che Weil definisce qui *maître partiels*, bensì a coloro che non sanno ma confusamente vogliono, alle masse». G. M. Cazzaniga, *Marx e i suoi critici*, cit., p. 280. Di contro, si capisce come l'“idealismo dell'azione” non possa che presupporre un soggettivismo ipertrofico e astratto, a discapito dell'oggettività dei processi reali. Soggettivismo di derivazione inevitabilmente *dualista* che, al contempo, può parlare (kojèveianamente) di *creazione* storica. Mi pare che, in Italia, questa tendenza teorico-pratica finalizzata a rileggere il marxismo, sia stata nitidamente esemplificata da un certo tipo di operaiismo affermatosi tra gli anni Sessanta e Settanta. Come si ricorda (forse troppo entusiasticamente) nel volume *Gli operaiisti*, se «la trasformazione si configura innanzitutto nella costruzione di un processo di autonomia e liberazione, in modelli di cooperazione radicalmente *irriducibili* all'esistente» allora «la possibilità di rottura passa attraverso la concentrazione di intensità temporale, nella determinazione soggettiva dell'agire la trasformazione, nel liberare le proprie forme di vita e nel modificare i rapporti di forza». In quest'ottica, i «molteplici pensieri» dell'operaiismo italiano «hanno la propria radice in una comune matrice teorica [...], in un approccio incardinato sull'*ambivalenza* dei processi, sulla *soggettività* e sull'elemento della *scissione* come loro motore, in culture del conflitto e della trasformazione che – rileggendo il miglior Marx – sono estranee alla tradizione marxista, in filoni di ricerca pericolosamente sulla frontiera, in uno sguardo di parte sul mondo». Cfr. *Gli operaiisti*, a cura di Guido Borio, Francesca Pozzi, Gigi Roggero, DeriveApprodi, Roma 2005, pp. 34-5 (i corsivi sono miei). Mi pare si possa rileggere in questa prospettiva anche l'influenza che, quasi sicuramente, esercitò su Kojève il testo di Ernst Jünger del '32 sulla figura dell'*Arbaiter*: cfr. E. Jünger, *Der Arbeiter. Gestalt und Herrschaft*, Hamburg 1932, trad. it. di Quirino Principe, *L'operaio. Dominio e forma*, Ugo Guanda, Milano 2020.

²³⁸ *LF*, p. 559.

²³⁹ È vero quindi che qui «l'operazione che Weil compie è duplice: a) identificare i fondamenti storici e ideologici dei partiti comunisti; b) risalire al rapporto fra questi movimenti e la teoria marxiana come idealismo dell'azione rivoluzionaria. Su questo punto vi è certamente una presenza della problematica giovanile lukácsiana [...] (si veda *Storia e coscienza di classe*, 1923,1968), ma con una altrettanto netta presa di distanza. Per Lukács l'identità soggetto-oggetto si realizza già nel proletariato organizzato in partito durante la fase di lotta rivoluzionaria. Per Weil questa identità è sul terreno teorico il prodotto della rivoluzione filosofica hegeliana e sul terreno storico (pratico) lo sbocco finale del comunismo, in quanto comunità dei fini ragionevoli realizzati, mentre nella fase rivoluzionaria il portatore di questa identità ancora soltanto pensata (il Filosofo) piega l'universale al particolare (interesse di classe) per attivare la negazione». Pertanto, al contrario di quanto era avvenuto in Kojève, «la lucidità di questa lettura storica non è autoidentificazione. Se Marx è colto storicamente come il Filosofo, come realizzazione di un Hegel *aufgehoben*, è tuttavia necessario distinguere questa figura dal Saggio, che ben lungi dal vedere la fine della storia coglie la necessità storica della fase ma non se ne immedesima». Cfr. G. M. Cazzaniga, *Marx e i suoi critici*, cit., p. 281.

esempio l'*opera*, che allora si serve del discorso dell'*azione* per costruire un mito. Ma è la logica, essa sola, che rende possibile la risposta a tale questione²⁴⁰.

Ora, non è forse un vero e proprio mito politico ciò che aveva prodotto il commento kojèveiano, che tentava così di esercitare, per ammissione stessa dell'autore, una vera e propria opera di propaganda? Le domande sottese alle considerazioni di Weil, d'altronde, non facevano altro che riflettere il dibattito filosofico-politico del suo tempo: il filosofo avrebbe dovuto mettersi *strategicamente* al servizio di un'ideologia per poter realizzare la filosofia o avrebbe dovuto continuare a farsi garante della ragionevolezza contro qualsiasi deriva storica violenta? Quale, in fin dei conti, il rapporto tra filosofia e politica dopo l'esperienza della guerra totale e delle tirannidi moderne?

Arriviamo così al centro della *querelle* tra Kojève e Strauss, che sarà utile a far luce sugli ultimi aspetti cruciali delle recezioni (post)hegeliane in gioco. In tal senso, se Kojève finì per sostenere la consustanzialità di politica, filosofia, mito e ideologia – proprio attraverso la narrazione teologica della *fin de l'histoire* – Weil, dal canto suo, cercò di preservare l'autonomia critica del discorso filosofico, pur riconoscendone l'essenziale politicità.

3.4 Realizzare la filosofia à la Kojève. L'ironia del filosofo tra ideologia e dissoluzione

Cosa spinge il filosofo a occuparsi di politica o, in termini classici, delle questioni della città? È questa la domanda che, quanto al fondo, animò la *querelle* tra Kojève e Strauss e a cui i due finirono per dare risposte radicalmente differenti. Come detto sin dall'inizio, negli stessi anni in cui gli amici stavano intrattenendo il carteggio sopra richiamato Strauss portò avanti uno studio sullo *Ierone* di Senofonte, pubblicato nel 1948. Due anni dopo, su «Critique», sarebbe uscito il commento di Kojève a quello studio, intitolato *L'action politique des philosophes*. È cosa nota che la “disputa” che ne risultò avrebbe posto in rilievo tutta una serie di tematiche, destinate a diventare centrali nel dibattito filosofico e politico del Novecento. Se Strauss (come avrebbe poi rimarcato in altri termini nelle sue ricerche sulla filosofia politica) aveva concluso che era «il desiderio di contemplazione e quello di virtù a portare il filosofo a difendere *nella città* il suo *status*», Kojève avrebbe ribadito chiaramente che il desiderio del

²⁴⁰ *LF*, p. 559, nota 3. Amodio ha sostenuto non a torto come qui Weil stesse presupponendo le teorie di Sorel (nome già apparso nell'ambito delle riprese dell'*Intelligenza*, accanto a quello di Pareto, di Mussolini, di Rosenberg e di Gobineau), in virtù delle quali sarebbe avvenuto «l'assorbimento e la sussunzione del marxismo nella *nebulosa* totalitaria in formazione attraverso il progressivo sollevamento del partito a figura centrale della storia, a moderno Principe, che si realizza oggettivamente in Russia col passaggio da Lenin, che resta tutto sommato un fenomeno di “cesarismo” weberiano, a Stalin, e trova teorizzazione nel “marxismo occidentale” di Lukács e Gramsci (che giocano qui in certa misura la parte dei teorici “esterni” tenuta da Kant ed Hegel rispetto alla rivoluzione francese)». L. Amodio, *Socialismo dall'utopia al mito. Lukács e Gramsci quali rappresentanti dell'Action weiliana*, in «Il piccolo Hans», 72, 1991-92, pp. 229-44, ora in *Storia e dissoluzione. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, cit., p. 233.

filosofo era piuttosto quello di «governare per soddisfare il suo bisogno di riconoscimento»²⁴¹. Nel suo saggio del '50, del resto, Kojève aveva esordito: «Il dialogo di Senofonte interpretato da Strauss contrappone a un tiranno disincantato, che si dichiara scontento della propria condizione di tiranno, un saggio venuto da lontano per dargli consigli sul modo migliore di governare lo Stato, affinché si senta soddisfatto di sé attraverso l'esercizio della tirannide»²⁴². Com'è altrettanto noto, il tiranno era stato impersonato da Gerone (o Ierone) e il saggio da Simonide. Quest'ultimo, secondo Kojève, avrebbe indicato a Gerone il modello *ideale* di tirannide da perseguire, da un lato per giungere alla piena soddisfazione in virtù del riconoscimento universale del proprio valore e dall'altro per realizzare una città più giusta. Tuttavia Simonide avrebbe presentato «il suo "ideale" sotto la forma di un'utopia», ciò che più si differenziava da «un'"idea attiva" (rivoluzionaria)», precisamente perché «partendo dall'utopia non si vede in che modo la realtà data, concreta, debba essere trasformata nel presente per renderla nell'avvenire conforme all'ideale in questione»²⁴³.

In coerenza con quanto concluso nella lettura della *Fenomenologia dello spirito*, per Kojève tale ideale "filosofico-politico", per non ridursi a una mera fantasticheria, avrebbe dovuto configurarsi in quanto risultato oggettivo del processo storico dialettico universale. Stando alle valutazioni di Kojève, però, «secondo Strauss, Senofonte si sarebbe reso perfettamente conto del carattere necessariamente utopico dei consigli di Simonide. Egli avrebbe pensato che la tirannide "illuminata" e "popolare" da lui illustrata fosse un ideale irrealizzabile, e il suo dialogo avrebbe lo scopo di convincerci che a queste condizioni sarebbe meglio rinunciare a qualsiasi tirannide ancora prima di aver tentato di instaurarla»²⁴⁴. In tal senso Senofonte, per il russo, non avrebbe rappresentato altro che l'*alter ego* di Leo Strauss: entrambi avrebbero respinto «l'idea stessa di un governo "tirannico"»²⁴⁵, per porre la filosofia in un rapporto inevitabilmente critico e problematico con l'attività eminentemente politica. Al contrario, per Kojève, Senofonte aveva considerato utopica la "tirannide ideale" soltanto perché «non aveva visto le "tirannidi" poste al servizio delle idee politiche, sociali o economiche davvero rivoluzionarie (ossia al servizio di obiettivi radicalmente diversi da tutto quello che già esiste), a base nazionale, razziale, imperiale o umanitaria [...]. Per quanto mi riguarda» incalzava infine Kojève «respingo la posizione di Strauss perché ritengo che l'utopia di Simonide-Senofonte sia stata *realizzata* dalle "tirannidi" moderne (da Salazar, per esempio)»²⁴⁶.

²⁴¹ Cfr. D. Manca, *op. cit.*, p. 2. Per quel che riguarda le ricerche successive di Strauss sulla filosofia politica, a partire dall'universo dell'antichità e con particolare attenzione per il pensiero *platonico*, si vedano sicuramente L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953, trad. it. di Nicola Pierri, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990; Id., *What is Political Philosophy?*, Glencoe 1959, trad. it. di Pier Franco Taboni, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, cit., pp. 33-115.

²⁴² A. Kojève, *Tirannide e saggezza*, cit., p. 11.

²⁴³ *Ivi*, p. 14.

²⁴⁴ *Ivi*, pp. 14-5.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 15.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 16. È ovvio come qui – non senza schernire ironicamente il «buon liberale» Strauss (cfr. *ivi*, p. 14) – Kojève stesse cercando di far capire che, con l'avvento della *fin de l'histoire*, l'ultima e vera forma possibile di organizzazione politica delle

Continuando così a seguire il tracciato teorico già battuto negli anni '30 attraverso il commento alla *Fenomenologia*, Kojève concludeva:

E può anche darsi che ciò che si considerava utopistico all'epoca di Senofonte abbia potuto realizzarsi più tardi proprio perché è passato il tempo necessario alla cura di quegli "affari correnti" [...] che bisognava si concludessero prima che vi fosse la possibilità di adottare quelle misure che la realizzazione dell'ideale preconizzato da Simonide presuppone²⁴⁷.

Cosa stava ri-prospettando Kojève se non la fine *oggettiva* della storia, che il Libro hegeliano avrebbe fattivamente riflesso in sé, rivelando così lo Stato universale e omogeneo in quanto ultima realtà politica possibile, a cui si era dovuti necessariamente approdare? Quella "tirannide ideale" di cui aveva parlato il Senofonte di Strauss, d'altronde, sarebbe stata *aggiornata* agli ideali di uguaglianza e di libertà che erano apparsi nel corso della storia occidentale²⁴⁸. Non bisogna dimenticare che già nelle *LFS* l'avvento dello Stato universale e omogeneo non aveva potuto che implicare anche l'affermazione della diade "Napoleone-Hegel", a dimostrare la riconciliazione *en chair et en os* dell'Azione e del Pensiero²⁴⁹. Non possono quindi stupire le ulteriori considerazioni che il russo svolse nel suo saggio sullo *Ierone*, lì dove volle ribadire l'universalità del desiderio antropogeno di riconoscimento. Andando nettamente al di là della linea di demarcazione che Strauss avrebbe voluto tracciare tra politica e filosofia, Kojève concluse che «non è vero che il tiranno e l'uomo di Stato in generale si accontentino *per definizione* di un'ammirazione o di un riconoscimento "gratuiti": come il filosofo, vorrebbero "meritare" questa ammirazione e questo riconoscimento, essendo o diventando veramente come appaiono agli altri. Anche il tiranno che cerca il riconoscimento farà dunque degli sforzi per migliorarsi»²⁵⁰. E aggiunse: «Da questo punto di vista non vi è dunque nessuna differenza *di principio* tra l'uomo di Stato e il filosofo: entrambi cercano il *riconoscimento* e *agiscono* per meritarselo»²⁵¹. Sarebbe stato quindi il medesimo

società era quella dell'*impero* (forma derivata dello stato universale ed omogeneo). Su come intendere la nozione di "impero" cfr. *supra* cap. I, nota 281.

²⁴⁷ A. Kojève, *Tirannide e saggezza*, cit., p. 16.

²⁴⁸ Di fondamentale importanza, in tal senso, erano state le figure di Alessandro Magno, il primo grande uomo di stato occidentale ad aver intuito l'idea *moderna* di "impero universale", e di San Paolo. Che, ricalcando questa stessa idea di impero attraverso la fondazione della Chiesa cristiana, riuscì a introdurre anche il concetto di *omogeneità* in quanto uguaglianza delle condizioni sociali. Di conseguenza, lo Stato universale e omogeneo si confermava frutto di una "sintesi dialettica" tra paganesimo e cristianesimo (tra mondo dei Signori e mondo degli Schiavi o, in altri termini, tra giustizia dell'uguaglianza e giustizia dell'equivalenza). Si noti che in queste pagine Kojève, pur affermando che di conseguenza «la *politica*, in realtà, non ha fatto altro che perseguire il fine dello Stato *universale*, senza peraltro averlo finora mai raggiunto», disse anche che «è solo a partire dal momento in cui la filosofia moderna ha potuto *secolarizzare* (=razionalizzare, trasformare in discorso coerente) l'idea religiosa cristiana dell'omogeneità umana che questa idea ha avuto una portata *politica* reale». Cfr. *ivi*, pp. 59-65. Si è visto, d'altro canto, come già sul finire degli anni Quaranta Kojève si convinse dell'effettivo compimento della storia in quanto avvento dell'omogeneità politica ideale.

²⁴⁹ Ulteriore riprova, per Kojève, della coincidenza finale tra Spirito oggettivo e Spirito assoluto. Anche in questo caso, quindi, il russo avrebbe perpetuato l'errore esegetico di fondo in cui era già caduto (non senza titubanze) l'amico Koyré: sul problema della diade "Napoleone-Hegel" cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 170-71.

²⁵⁰ A. Kojève, *Tirannide e saggezza*, cit., p. 41.

²⁵¹ Il concetto è ribadito più volte, per esempio in questo passo che segue: «[...] se si ammette con Simonide che il filosofo cerca il riconoscimento (o l'ammirazione) e se si riconosce con Hegel che l'uomo di Stato fa altrettanto, allora bisogna

desiderio antropogeno ad animare tanto il filosofo quanto il tiranno, l'uomo di pensiero e l'uomo d'azione. Non è un caso che Hegel, colui che aveva pensato l'azione alle soglie della *fin de l'histoire*, avesse finito per legarsi in modo sostanziale a Napoleone, all'uomo che aveva agito politicamente realizzando così la Forma-Stato *sub specie aeternitatis*. D'altro canto il filosofo, avendo scoperto «nella “discussione” (dialogo, dialettica) un metodo di ricerca e un criterio di verità [...]» aveva già compreso che sarebbe stato necessario «“educare” i suoi interlocutori [...]. Il che equivale a dire che il filosofo deve essere un *pedagogo* e tentare di estendere indefinitamente la sua azione pedagogica (diretta o indiretta)»²⁵². Tale pedagogia filosofica, dunque, non avrebbe potuto che esercitarsi all'interno di una società storica politicamente organizzata, fintantoché non si fosse arrivati all'ultima possibile: è precisamente per tali ragioni che il filosofo avrebbe dovuto mettersi *strategicamente* al servizio del potere politico costituito, affinché la stessa filosofia – e quindi il regno della libertà sostanziale – potesse (avesse potuto) continuare a realizzarsi nel mondo reale²⁵³.

Ma che tipo di strategia “filosofico-pedagogica” sottintendeva Kojève, anche in questo saggio del '50? Innanzitutto, secondo il russo, il filosofo-pedagogo era «per natura incline ad agire sul tiranno (e sul governo in generale) perché crei le condizioni che consentano l'esercizio della pedagogia filosofica». Che, pertanto, non sarebbe potuta entrare in conflitto con quello stato che si voleva «esso stesso un'istituzione pedagogica», tanto più che la pedagogia esercitata e controllata dal governo restava «parte integrante dell'attività governativa in generale», ed era «determinata dalla struttura stessa dello Stato»²⁵⁴. Tutto ciò, quindi, comportava agire «sul governo in generale, determinarne o codeterminarne la politica in quanto tale»²⁵⁵. Insomma, politica di governo e filosofia restavano intrinsecamente legate. È a questo punto che Kojève ripropose un altro concetto-chiave che già era emerso dal suo commento alla *Fenomenologia*: quello del “successo” dell'azione filosofica o politica. Questo, infatti, era «l'unico criterio

concludere che, da questo punto di vista, non vi è differenza essenziale fra il tiranno e il filosofo. È probabilmente questa la ragione per cui Senofonte (secondo Strauss) e Strauss stesso dissentono da Simonide». *Ivi*, p. 43.

²⁵² *Ivi*, p. 49.

²⁵³ Non è affatto un caso che Kojève abbia polemizzato, sin dal periodo dei seminari hegeliani, con posizioni teorico-pratiche di stampo trotskista, considerandole intrise di un universalismo intellettualistico e astratto: cfr. *LFS*, p. 625-6, nota 1 – in cui si parla esplicitamente di rivoluzionari che sognano delle «rivoluzioni permanenti»; cfr. quindi *Id.*, *L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (27 agosto 1945)*, cit., pp. 169-170 – in cui l'autore rivelò senza mezzi termini le sue simpatie staliniane anticipando, peraltro, alcuni temi che sarebbero ricomparsi nello studio del '50 sullo *Ierone*: «In verità l'interpretazione internazional-socialista è erronea quanto quella pacifista-liberale. Il liberalismo ha il torto di non vedere alcuna entità politica al di là delle nazioni, ma l'internazionalismo pecca per il fatto di non considerare nulla politicamente efficace al di qua dell'umanità. Anch'esso non ha saputo scoprire la realtà politica intermedia degli imperi, cioè delle unioni, anzi delle fusioni internazionali di *nazioni imparentate*, che costituisce precisamente la realtà politica odierna. Se effettivamente la nazione cessa di essere una realtà politica, l'umanità politicamente è ancora un'*astrazione*. Ecco perché l'internazionalismo è oggi un'"utopia". In questo momento sta imparando a sue spese che non è possibile saltare dalla nazione all'umanità senza passare per l'Impero [...]. Il genio politico di Stalin consiste precisamente nel fatto di aver capito tutto questo. L'orientamento politico verso l'umanità caratterizza l'utopia “trockista” di cui lo stesso Trockij fu il più ragguardevole, ma non certo l'unico, rappresentante [...]. E questo “*imperial-socialismo*”, che si rivela politicamente efficace, si contrappone sia all'utopia “trockista” del socialismo internazionalista “*umanitario*”, sia all'anacronismo hitleriano del “*nazional-socialismo*” fondato sulla realtà politicamente superata della nazione».

²⁵⁴ Cfr. *Id.*, *Tirannide e saggezza*, cit., p. 50.

²⁵⁵ *Ibid.*

“obiettivo” di verità per la “dottrina” del filosofo»²⁵⁶. Si capisce allora perché lo Stato napoleonico non avesse rappresentato altro che la prova di verità dell'ideale filosofico *par excellence*. Il sol fatto, poi, di «avere discepoli (in senso stretto o lato)» per il filosofo era «la garanzia contro il pericolo della follia», mentre la «“riuscita” dei discepoli nella vita privata e pubblica» era «la prova “obiettiva” della “verità” (relativa) della dottrina, perlomeno nel senso del suo adeguamento alla realtà storica data»²⁵⁷. Per tutte queste ragioni, sarebbe stato «impossibile essere filosofi senza voler essere nello stesso tempo anche *pedagoghi* filosofici»²⁵⁸, almeno finché non si fosse giunti alla realizzazione della Saggezza discorsiva: adeguamento esaustivo del Discorso alla Realtà e della Realtà al Discorso.

In questo studio, quindi, Kojève non fece altro che ribadire la coincidenza intrinseca tra Pensiero e Azione, tra filosofia e politica. Tantoché se «i filosofi si astenessero del tutto dal dare “consigli” politici agli uomini di Stato, sarebbe impossibile ricavare dalle loro idee (direttamente o indirettamente) un qualsiasi insegnamento politico» e, pertanto, «non vi sarebbe *progresso* storico e dunque storia nel senso stretto del termine». D'altra parte, se gli uomini di Stato «non *realizzassero* un giorno con l'azione politica quotidiana i “consigli” fondati sulla filosofia, non ci sarebbe *progresso* filosofico (verso la Saggezza o la Verità) e dunque la filosofia in senso stretto»²⁵⁹: piuttosto, si continuerebbero a scrivere «dei libri detti “filosofici”», ma «non si avrebbe mai *il* libro (“Bibbia”) della Saggezza che potrebbe sostituire *definitivamente* quello da noi posseduto con questo titolo da più di duemila anni»²⁶⁰. È evidente come Kojève, rifacendosi ancora una volta al suo commento alla *Fenomenologia* hegeliana, stesse cercando di mostrare nuovamente come la fine della storia fosse coincisa con la realizzazione della filosofia, in quanto compiuta laicizzazione della Verità oggettiva del Mondo umano²⁶¹. Siffatto *ideale* ultimo, quindi, avrebbe dovuto avere successo sul piano strategico e politico. È precisamente per tali ragioni che se da un lato per l'uomo di Stato sarebbe «del tutto *irragionevole* [...] voler negare il valore filosofico di una teoria unicamente perché questa non può applicarsi tale e quale a una situazione politica data»²⁶², dall'altro per il filosofo «sarebbe altrettanto *irragionevole* [...] condannare “per ragioni di principio” la tirannide, giacché una “tirannide” può essere “condannata” o “giustificata” solo nell'ambito di una situazione politica concreta»²⁶³. Appariva chiaro, insomma, che sarebbe stato del tutto irragionevole voler criticare *a priori* «le misure politiche concrete prese dall'uomo di Stato, tiranno o meno», soprattutto se questi le avesse adottate «affinché sia realizzato in futuro l'ideale auspicato anche dal filosofo»²⁶⁴.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.* La verità effettiva della “dottrina”, in sostanza, sarebbe testimoniata anche dal *successo politico* dei suoi “predicatori”.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 67.

²⁶⁰ Cfr. *ibid.*

²⁶¹ Si era giunti, effettivamente, alla saggezza *discorsiva* racchiusa nel Libro.

²⁶² A. Kojève, *Tirannide e saggezza*, cit., p. 68.

²⁶³ *Ivi*, p. 69.

²⁶⁴ Cfr. *Ibid.* A tal fine, di fondamentale importanza sarebbero stati anche i cosiddetti «mediatori intellettuali», pur sempre parte di quella *intelligenza* al servizio dell'ideale filosofico-politico assoluto: cfr. *ivi*, pp. 65, 69. Anche alla luce di tutto ciò, si

Restava il fatto che per arrivare a un simile risultato la filosofia avrebbe dovuto dotarsi di strumenti strategici concreti, così da indurre l'uomo di governo ad agire in vista della realizzazione del regno della vera libertà. Mi pare che sia proprio su questo terreno che si possa ricomprendere, almeno in parte, la funzione dell'*ironia* sottesa a molti scritti kojèveiani. A tal proposito, si è detto più volte che fu proprio Leo Strauss a mettere in luce il risvolto nietzscheiano della *fin de l'histoire*. D'altra parte, l'aggiunta alla II edizione delle *LFS*, quella che parla della "fine della storia" come possibile regresso a una ri-animalizzazione dei più; le relative letture alimentate soprattutto da Queneau e da Bataille; determinati scritti kojèveiani degli anni Cinquanta e le stesse considerazioni di Strauss (poi riprese dall'allievo Bloom e problematizzate da Fukuyama) rappresentano le premesse determinanti da cui mossero le rivisitazioni cosiddette postmoderne della "fine della storia"²⁶⁵. A partire da qui, diversi critici del pensiero kojèveiano hanno visto nei lavori finali del russo un «distacco ironico da tutto ciò che si interrogava su quale potesse essere il significato di un divenire oltre il tempo, *dépassé* tutti gli sforzi finalizzati a trovare il senso nella storia e a *darvene* uno»²⁶⁶.

Tuttavia, se da un lato è innegabile come l'ironia di Kojève riuscisse a restituire la cifra dell'ultima condizione umana – divenuta al tempo stesso post-umana – dall'altro essa avrebbe dovuto pur sempre assolvere a una funzione eminentemente strategico-pratica, non fosse che per *conservare* e *preservare* l'*assolutezza* dell'ultima verità politica²⁶⁷. Gli echi di quest'ultima prospettiva, d'altronde, si fecero ben

fa chiaro come qui Kojève stesse parlando al modo del *futuro anteriore*, rimandando così all'ultima dimensione politica del *già detto* in quanto *già accaduto*. Si ricordi, allora, quanto chiarito sui binomi speculari Hegel-Napoleone/Kojève-Stalin: cfr. *supra* cap. I, par. 1.9.1 *Fine della storia e antropoteismo: il lento congedo kojèveiano da Heidegger*; D. Auffret, *op. cit.*, p. 246. A riguardo, alquanto esplicita resta la testimonianza di Aron: «C'è ancora una questione che non posso ulteriormente eludere. Quando lui (Kojève) si dichiarava "stalinista di stretta osservanza", nel 1938 o 1939, era sincero o, più esattamente, in qual senso era sincero? La storia conduce all'impero universale e omogeneo; in mancanza di Napoleone, Stalin; l'impero né russo né marxista, ma inglobante l'umanità riconciliata attraverso il riconoscimento reciproco delle persone (non ci chiederemo quanto tale posizione fosse rimasta, quanto al fondo, marxista: *n.d.r.*). Che la Russia tinta di rosso fosse governata da bruti, la lingua involgarita, la cultura degradata, lui non lo negava affatto, in privato, anzi, al contrario, all'occasione lo diceva come una cosa talmente evidente che soltanto gli imbecilli potevano ignorarla. Quelli che si rivolgevano agli imbecilli giudicavano necessario ripeterlo. C'era ancora, in lui, un patriottismo russo, nascosto e razionalizzato? Non ne dubito affatto, sebbene abbia certo servito la patria francese, liberamente scelta, con una lealtà senza pecca. Gli americani non gli piacevano perché lui, il saggio, reputava gli Stati Uniti il paese più radicalmente antifilosofico del mondo. La filosofia, s'intende, si confondeva per lui con i greci (i presocratici, Platone, Aristotele) e i tedeschi (Kant, Hegel), e, tra questi e quelli, i cartesiani [...]. La storia è finita nel senso che non succede più niente di importante dopo Hegel: il cerchio del discorso filosofico è chiuso. Ma ci sono ancora avvenimenti; una fase di imperi regionali (o di mercati comuni) precederà l'impero universale. A questa fase appartiene l'organizzazione dell'Europa occidentale». M. Filoni, *Kojève mon ami*, cit., pp. 65-6.

²⁶⁵ Come prima sottolineato, lo stesso Kojève sembrò avvalorare tali possibilità: cfr., oltre alla citata recensione ai romanzi kojèveiani di Queneau del '52, quella ai romanzi di Françoise Sagan (*Bonjour tristesse* del 1954 e *Un certain sourire* del 1956) intitolata *Le dernier monde nouveau*, in «Critique», n. 111-12, 1956, trad. it. di Antonio Gnoli, *L'ultimo mondo nuovo*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 115-23.

²⁶⁶ M.S. Roth, *op. cit.*, p. 144.

²⁶⁷ Un compito, quindi, che era diventato puramente *tecnico* e non più autenticamente politico (in merito cfr. *supra* cap. I, nota 277). In quest'ottica, si possono capire le preoccupazioni di Strauss per i risvolti *totalitari* della *fin de l'histoire*. È precisamente la figura del saggio a fare problema, dacché «se non tutti gli uomini diventano saggi, allora ne segue che per quasi tutti gli uomini lo Stato finale è identico alla perdita della loro umanità [...] e quindi non possono esserne razionalmente soddisfatti». Leo Strauss ad Alexandre Kojève, in *op. cit.*, p. 261. Qui Strauss aveva in mente alcuni passi estremamente problematici dei seminari, come quelli riportati nei corsi del '36-37. Se, infatti, «Napoleone è il Dio rivelato», se egli è «al di là del Bene e del Male», è solo «Hegel a rivelarlo». Cfr. *LFS*, pp.192-93. Nonostante le evidenti suggestioni nietzscheane (e le frasi ad effetto), qui il vero punto della questione è che tanto l'ultimo uomo politico *par excellence* quanto il Saggio avevano superato dialetticamente il moralismo astratto di matrice kantiana (cfr. *ivi*, p. 192), pervenendo al successo effettivo della loro azione

sentire in un commento di Kojève del '58 a un'altra opera di Strauss, *Persecution and Art of Writing*, uscita nel '52²⁶⁸. Ne *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, quindi, il russo prese in analisi il tema straussiano della cosiddetta "scrittura reticente", quell'arte filosofico-letteraria capace di indicare "tra le righe" di un discorso "camuffato" la verità della propria dottrina, per sfuggire così da un'eventuale e conseguente persecuzione politica: «In un libro sull'arte della scrittura, giustamente lodato perché davvero notevole, Leo Strauss ci ha ricordato quello che a partire dal XIX secolo si è troppe volte dimenticato: vale a dire che non bisognava né prendere *alla lettera* tutto quanto avevano scritto i grandi autori del passato, né credere che nei loro scritti essi avessero sempre *esplicitato* tutto quello che intendevano dire»²⁶⁹. Se tale «camuffamento letterario», quindi, serviva da un lato «per sfuggire a una persecuzione dovuta all'intolleranza»²⁷⁰, dall'altro esso era anche funzionale alla formazione di un'*élite*: «Lo scritto, in tal caso, era destinato a erudire i pochi eletti capaci di comprendere la dottrina occultata che contrastava i pregiudizi»²⁷¹. Ai nostri fini, sarà sufficiente mettere in luce come, anche per il Kojève degli anni Sessanta, sarebbe stato proprio lo strumento dell'ironia a rimanere determinante per l'attuazione di tali scopi. Ma c'è di più. Simili artifici letterari, infatti, non avrebbero potuto prescindere dalla creazione di *miti*. In tal senso, il pensatore di riferimento principale non poté che essere, ancora una volta, Platone.

Del resto, *edulcorare* una dottrina filosofica in grado di dire finalmente la Verità, anche per dar corpo a un'*élite* politica consapevole, non significherebbe altro che perseguire «un fine pedagogico»²⁷². Ne conseguiva necessariamente che l'«arte della scrittura era anche un'arte del gioco, non foss'altro che con se stessi; l'autore si poneva nel ben noto atteggiamento "ironico" che si esprime con la locuzione "a buon intenditor poche parole"»²⁷³. L'imperatore Giuliano, dunque, sarebbe stato colui che, nell'antichità, più si era avvicinato a tale atteggiamento strategico. Rifiutando infatti la religione cristiana, l'apostata «si applicò a restaurare il paganesimo per una ragione di Stato»: fu solo quest'ultima che lo

politico-filosofica *assoluta*. Tanto più che Kojève si chiedeva: «Nel 1806, Hegel si aspettava di essere chiamato da Napoleone a Parigi per divenirvi il Filosofo (il Saggio) dello Stato universale e omogeneo, che deve spiegare (giustificare), e forse dirigere, l'attività di Napoleone? Da Platone in poi, la cosa ha sempre tentato i grandi filosofi. Ma il testo della *Fenomenologia* che fa riferimento a ciò [...] è (volutamente?) oscuro. Comunque sia, la Storia è terminata» *LFS*, p. 193. A cogliere quest'aspetto "totalitario" della lettura kojèveiana di Hegel era stato anche Jacob Taubes, richiamandone una certa affinità teorica con il pensiero di Schmitt (in merito cfr. *supra*, cap. I, 1.5 *Quale Kojève?*): «Ma in fondo Kojève, in origine Kojevnikov, era russo, aveva conseguito il dottorato con Jaspers a Heidelberg con una tesi su Vladimir Solov'ëv, lo "Hegel russo" e amico di Dostojevski, e quindi era membro di una nazione apocalittica – così come Carl Schmitt era membro del *Reich* tedesco che aveva pretese di salvezza». J. Taubes, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione*, in *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, cit., p. 35. Seguendo la lettura indicata da Strauss, Geroulanos ha potuto concludere che se nella prima versione della "fine della storia" «la teantropia è supposta come caratteristica di tutti e di ciascuno (in quanto tutti sono ascesi allo stato della soddisfazione inveratosi dopo l'Illuminismo ecc.)», essa è ora intesa soltanto come «esclusiva e messianica eccezione della sovranità napoleonica». Cfr. S. Geroulanos, *op. cit.*, p. 161.

²⁶⁸ Cfr. L. Strauss, *Persecution and Art of Writing*, Free Press, Glencoe 1952, trad. it. di Giuliano Ferrara e Fiammetta Profili, *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990; A. Kojève, *L'empereur Julien et son art d'écrire*, I ed. in lingua inglese 1964, *The Emperor Julian and his Art of Writing*, in *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, a cura di J. Cropsey (Basic Books, New York), trad. it. di Antonio Gnoli, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 71-99.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 71. Sulla "scrittura reticente" cfr. almeno C. Altini, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Bari 2009, pp. 69-91.

²⁷⁰ Cfr. *ibid.*

²⁷¹ *Ivi*, p. 72.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

spinse a «camuffare nei suoi scritti il proprio ateismo filosofico, così come le sue ironie di intellettuale incredulo o “scettico”»²⁷⁴. Collocandosi così a pieno titolo nella tradizione *platonica*, proprio «come il grande Platone, Giuliano il Filosofo ha molto scherzato, e in particolare lo ha fatto con quei casi dei quali il pubblico di lettori accentua talvolta il lato tragico, attribuendo sempre a essi una profonda serietà»²⁷⁵. In buona sostanza, il comportamento autenticamente politico di Giuliano l’apostata era coinciso *in toto* con quello dell’uomo di Stato che vuole realizzare la filosofia. E come Platone stesso, egli era molto attento a «non scandalizzare i “profani”», per «spingere i prescelti a uno sforzo intellettuale che è filosofico», precisamente «nella misura in cui è considerato in grado di liberare coloro che ne sono capaci dai pregiudizi “del teatro” e “del foro”, conducendoli così verso la Saggezza (discorsiva), quindi a un pieno *soddisfacimento* di sé, perfettamente consapevole di se stessa»²⁷⁶. In breve, il filosofo-politico *par excellence* non avrebbe dovuto far altro che indicare le condizioni di possibilità per il raggiungimento della vera soddisfazione, anche se *i più* non ne fossero riusciti a comprendere sin da subito l’attuale oggettività. Si capisce, allora, come solo la narrazione mitologica della realtà avrebbe potuto *educare* efficacemente la massa, spingerla così ad agire in vista del vero appagamento universale. Non a caso per Kojève «Giuliano ci lascia intendere [...] che l’uso dei miti da parte di un filosofo può essere giustificato solo nell’ambito dell’etica», dacché un filosofo «può raccontare in prima persona o far raccontare ad altri “storie *false* in una forma credibile” allo scopo di farle sembrare *vere*, solamente nel caso in cui voglia agire da *pedagogo* o da *demagogo*, e cioè nel caso in cui egli persegua il fine di educare gli individui»²⁷⁷. Il tutto affinché la vita in comune di quest’ultimi «possa assumere la forma di uno Stato forte e veramente degno di questo nome, quale fu ad esempio lo Stato romano prima della decadenza»²⁷⁸.

È importante notare come Kojève, in questo saggio del ‘58, avesse voluto rimarcare tutta una serie di aspetti teorici che egli aveva già elaborato nel corso degli anni ’30. Rifacendosi ancor più esplicitamente a una tradizione prettamente platonica – e, in qualche modo, hegeliana – il russo volle sottolineare la funzione educatrice del *filosofo-adulto*, o uomo di Stato, nei confronti del *popolo-bambino*. In questo passo del *Discorso contro Eraclio* si rivelava così la strategia pedagogica dell’imperatore Giuliano: «“Ma colui che inventa le sue storie poetiche con il fine di *migliorare* i *costumi* e nel farlo utilizza dei *miti* [teologici] non deve indirizzarsi a *uomini* [adulti] bensì unicamente a coloro che sono ancora *bambini* sia per *l’età* sia per *l’intelligenza*, e che in generale hanno ancora *bisogno* di tali storie»²⁷⁹. Non era stata forse questa la posizione fondamentale che lo stesso Kojève aveva assunto di fronte a coloro che continuavano a ignorare la Verità realizzata alla fine della storia? Mi pare che l’ironia kojèveiana, su cui

²⁷⁴ *Ivi*, p. 77.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 82.

²⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 83-4.

²⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 96.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ivi*, p. 97.

tanto si è concentrata una certa critica postmoderna, non abbia fatto altro che svelare costantemente tale atteggiamento teorico di fondo. L'atteggiamento di chi, in fin dei conti, pur di fronte alla possibile disgregazione del Sapere assoluto, non volle rinunciare nemmeno per un momento a una visione filosofica forte dei concetti di Fine e di Verità. Insomma, leggere l'ironia di Kojève come semplice riflesso dell'annientamento finale dell'umano o dell'illusione beffarda che potesse esistere davvero un senso "uni-totale" della Storia, significherebbe non tener conto della persistente caratura teologica di tutto il suo pensiero²⁸⁰. D'altra parte, in una lettera del 1962 fu proprio il russo a confidare a Strauss di essere «diventato sempre più platonico»²⁸¹. E, a rigore, sempre più *tragicamente* ironico, come dimostrò nella sua ultima intervista con Lapouge: «È vero che è possibile aderire alla saggezza solo se si crede alla propria divinità. Bene, la gente sana di mente è molto rara. Essere divino, cosa vuol dire? Potrebbe trattarsi della saggezza stoica oppure del gioco. Chi gioca? Gli dèi non hanno bisogno di reagire e allora giocano. Sono dèi fannulloni!»²⁸². La narrazione stessa della *fin de l'histoire* non avrebbe potuto che trasformarsi, a sua volta, in un vero e proprio mito politico. Per Kojève, in fin dei conti, si sarebbe trattato pur sempre di servire l'eternità dell'Idea.

²⁸⁰ Lo avrebbe ammesso anche Derrida: l'idea del Libro, in grado di incarnare il senso uni-totale della storia che è *creato* nella temporalità una volta per tutte, «è l'idea di una totalità, finita o infinita, del significante: questa totalità del significante può essere ciò che è, una totalità, solo a condizione che una totalità costituita del significato gli *preesista*, vigili sulla sua iscrizione e sui suoi segni, ne sia indipendente nella sua idealità. L'idea di libro, che rinvia sempre a una totalità naturale, è profondamente estranea alla scrittura. Essa è la protezione enciclopedica della teologia e del logocentrismo». J. Derrida, *De la grammatologie* (1967), trad. it. a cura di Gianfranco Dalmaso, aggiornamento bibliografico di Silvano Facioni, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1989, p. 22. Una simile dottrina enciclopedico-teologica, quindi, non avrebbe potuto di certo rinunciare a una vera e propria *propaganda fide* della sua verità ultima, anche se ciò avesse comportato la formazione e l'utilizzo di *élite* politiche ben precise – organizzate in partiti o in chiese. Per convincersi della sincerità del pensiero teologico di Kojève, resta oltremodo utile uno scritto di Weil che, nel 1953, si era interrogato proprio sul significato del termine "propaganda": «Il termine è apparso nel 1622, quando la *Congregatio de propanda fide* fu fondata con lo scopo di *diffondere* ciò che papa Gregorio XV e i capi della Contro-Riforma ritenevano essere la *verità*. Certo, è possibile che si fossero sbagliati. Tuttavia, sarebbe assurdo negare il fatto che essi avessero agito in piena buona fede o che avessero considerato la loro dottrina come la sola giustificazione possibile alle tecniche della sua stessa diffusione». E. Weil, *Propaganda, vérité et mass media* (1953), in *Essais et conférences*, vol. II, cit., p. 351. Da un'altra prospettiva, Butler ha concluso che il "soggetto" hegel-kojèveiano della storia, proprio in virtù di un'estrema *serietà* nei confronti dell'Assoluto, non avrebbe nulla di ironico. Era l'uomo creatore in senso forte, in senso semi-divino: «Al soggetto di Kojève manca quell'ironia che caratterizzava il viaggiatore, eternamente miope, di Hegel; egli non è più tratto in inganno da quel dominio metafisico che sembrava eccedere sempre la sua comprensione. Al contrario, il soggetto di Kojève, più che comico, è eroico, in quanto esemplifica l'efficacia dell'azione trasformativa, afferma la propria autonomia che è ora soddisfazione vera e non più il lato comico di un'autostima esagerata. Di conseguenza, quando l'agente storico di Kojève parla, il nulla del suo sé viene articolato e collocato in un essere dotato di parola udibile, cosicché il suo desiderio dà origine al suo stesso sé. Il soggetto "non è ciò che è" solo nella misura in cui il silenzio generatore di desiderio resta celato e deve essere continuamente rinnovato, ma questa non-coincidenza interna del soggetto è efficacemente vitale e mai comica. La ragione è che tale soggetto conosce se stesso come non-coincidenza e non è ingannato da una visione limitata della sua stessa identità. Questo è un soggetto la cui integrità ci allarma, che si prende sul serio, che non colloca altrove l'Assoluto ma che lo rivendica come il proprio vero sé». J. Butler, *op. cit.*, p. 85.

²⁸¹ A. Kojève a Leo Strauss, in *op. cit.*, p. 329.

²⁸² *Intervista ad Alexandre Kojève di Gilles Lapouge*, cit., p. 242. E infine, considerando i plurimi risvolti della *fin de l'histoire*, è stata sempre Butler a chiedersi: «Se il progetto di antropogenesi di Kojève si dimostra impossibile, questo soggetto, prima comico, poi eroico, diviene ora una figura *tragica*?» J. Butler, *op. cit.*, p. 88. Come che sia, si è già dimostrato che le diverse configurazioni della *fin de l'histoire* non ne avrebbero affatto mutato la struttura sostanziale. Tuttalpiù, per rimanere sulla falsariga di Butler, si potrebbe dire che la Verità teologica che ha da sempre avuto di mira Kojève potrebbe rivelare tanto il paradiso quanto l'inferno terrestri.

3.5 Smitizzare la fine della storia. L'ipotesi kantiana posthegeliana di Weil

Preservare il discorso ragionevole da qualsiasi deriva di tipo ideologico e totalitario fu uno dei compiti principali della filosofia weiliana, soprattutto a partire dal II dopoguerra. Tanto più che già nella categoria dell'*Azione*, l'autore volle mettere in luce quegli elementi teorici essenziali che avevano permesso una lettura di fatto teologica del pensiero di Marx, da cui la sua mitizzazione in chiave ideologica – evidentemente finalizzata a giustificare la direzione delle masse da parte dei partiti comunisti occidentali, ancora sotto l'egida dell'Unione Sovietica. Nel *milieu* filosofico francese degli anni '50, tutto ciò non poteva prescindere dalle letture del pensiero hegeliano, *in primis* da quella messa in campo da Kojève. Come argomentato, di quest'ultima Weil intese sia recuperare alcuni aspetti teorici considerati di certo degni di nota sia metterne in discussione gli esiti fondamentali: *in primis* quelli che avevano sancito che la storia e la filosofia si fossero effettivamente concluse con Hegel e con Napoleone. Tale prospettiva weiliana, del resto, emerse già dalla fine degli anni '40: ne dà conferma la *LF*, in cui la categoria dell'*Assoluto* finiva per privilegiare il sistema dell'*Enciclopedia* e non quello che era stato esposto dalla *Fenomenologia*. Fu sempre nella sua logica, d'altronde, che Weil parlò per la prima volta della «grande contraddizione» che l'*Assoluto* aveva lasciato sussistere sul piano della realtà concreta, quella tra pensiero e azione, tra teoria e prassi. Nel 1950, poi, con *Hegel e lo stato* tali assunti teorici si sarebbero confermati a pieno titolo. Ricapitolando: pur riconoscendo esplicitamente i meriti della lettura kojèveiana della *Fenomenologia*, prendendone per buoni persino i risultati strutturali, in *Hegel e lo stato* Weil lasciò intendere chiaramente che non era dal quel testo hegeliano che si doveva partire se si voleva davvero comprendere Hegel. Piuttosto, la vera cifra del pensiero del filosofo tedesco poteva esser colta solo a partire dalla *Filosofia del diritto* (e, almeno in parte, dall'*Enciclopedia* di Berlino) in cui, in effetti, si erano *smentite* la teorizzazione e l'avvento della *fin de l'histoire*. In quell'opera che si occupava del *concreto*, infatti, Hegel aveva finito per mostrare come Spirito oggettivo e Spirito assoluto non potessero mai coincidere *in toto* e una volta per tutte. Ebbene, tutta la produzione intellettuale weiliana successiva al 1950 avrebbe cercato di rispondere a tale problematica, finendo per oltrepassare coscientemente il discorso hegeliano. Si spiegherebbe così sia la convinzione di Weil per cui la *fin de l'histoire* rappresentava di certo un obiettivo auspicabile, ma non ancora raggiunto – e di cui Marx si era fatto realmente carico – sia il ritorno a Kant e, in qualche modo, ad Aristotele. Il criticismo kantiano, del resto, ben poteva soddisfare gli obiettivi che Weil già si era posto nella *LF*: a) mostrare come il Sapere assoluto potesse esser ricompreso in senso non metafisico – prospettiva che Hegel stesso parve assumere ogniqualvolta “lavorava sul concreto”; b) smitizzare e de-ideologizzare definitivamente la “fine della storia” kojèveiana, proponendone una versione non escatologica, prettamente “kantiano-marxiana” e pensata necessariamente *dopo* e *alla luce* di Hegel. Va da sé che ne sarebbe risultato un modo non teologico e non

totalitario (potremmo dire con Tosel: social-liberale) di concepire la storia e il rapporto tra filosofia e politica.

Converrà quindi partire dall'analisi delle ultime due categorie della *LF*²⁸³, così da mettere in chiaro come Weil, nel corso degli anni '60 e '70, avrebbe continuato a sviluppare una medesima linea di pensiero, di tipo essenzialmente "kantiano, post-hegeliano". Occorre allora tener ferma una premessa imprescindibile: quella dell'*Azione* rappresentava l'ultima categoria del discorso filosofico concreto, che doveva essere guidato dall'*idea* regolativa e formale del Sapere assoluto così ricompreso. Ecco dunque il compito della categoria del *Senso*, che si palesava nel momento in cui «l'uomo trova nell'azione l'unità della vita e del discorso. Ora, come l'azione in quanto universale nega il discorso dell'uomo in quanto suo per mezzo e nella propria azione, dal discorso si stacca il linguaggio, dal senso della vita il *sensu*»²⁸⁴. Se sul piano storico e politico si sarebbe trattato di agire in modo ragionevole in vista dell'universalità – non potendo più presupporre, dopo le categorie della violenza e della rivolta, modelli ideali e compiuti della realtà umana – dal punto di vista prettamente filosofico, allora, si constatava l'impossibilità di stabilire un senso definitivo e predeterminato sia della vita sia del discorso. Si trattava, piuttosto, di *ricercare* in modo sistematico il senso di ogni nuovo senso possibile, che avrebbe continuato a determinarsi all'interno del processo storico-dialettico universale²⁸⁵. Consapevoli, però, di un fatto sostanziale: è soltanto la categoria marxiana dell'*Azione* che può mostrare come giungere, nell'avvenire, alla "fine della (prei)storia": «La categoria-attitudine dell'azione è la più alta alla quale l'uomo possa arrivare nel suo discorso: il discorso non soltanto vi si sa reale, ma si realizza; non soltanto giustifica la realtà, ma la rende giusta»²⁸⁶. È precisamente per questo che essa «non può essere superata; l'uomo non si assegna scopo più elevato della sua libertà nella realtà della sua vita», di una vita *in vista* «di una realtà libera, in vista dell'unità fra discorso coerente e realtà coerente, di un'azione cosciente e ragionevole, libera e non arbitraria (e cioè veramente universale, *n.d.r.*), in vista di un avvenire che sia presenza nella libertà del sentimento»²⁸⁷. L'*Azione* agisce in vista di tutto ciò, sapendo di potervi pervenire scientificamente alla fine dei tempi *se e solo se* vi fossero state le condizioni storico-oggettive per lo sviluppo di una prassi rivoluzionaria, in grado di portare a compimento quel che era ancora solo *in*

²⁸³ Sono le già citate categorie del *Senso* e della *Saggezza*. Vedremo perché esse possano essere definite a buon diritto le «categorie del filosofare»: cfr. G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, cit., p. 39.

²⁸⁴ *LF*, p. 563.

²⁸⁵ Kirscher ha evidenziato a buon diritto come qui a parlare sia «il filosofo *critico*», colui che «ha sofferto per l'ideale dogmatico della filosofia» senza per questo «abbandonare l'ideale della ragione filosofica. Per il dogmatico, si può scegliere solo tra l'assoluto e la rivolta. Per il filosofo critico, invece, c'è una terza possibilità: quella del discorso sistematico che sviluppa tanto l'articolazione delle diverse determinazioni libere e ragionevoli quanto le rivolte provocate da queste stesse determinazioni libere. Ogni discorso filosofico e sistematico non ritorna necessariamente al discorso dell'*assoluto*. L'idea weiliana d'una *Logica della filosofia* si differenzia essenzialmente dall'idea hegeliana d'una *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Hegel, volendo pensare tutti i discorsi, li riduce così al discorso unico e totale della verità. Weil, al contrario, consapevole dell'impossibilità di ridurre tutti i discorsi *al* discorso unico, cosciente dell'*irriducibilità* essenziale dei discorsi, si preoccupa soprattutto di *riunire tutti* i discorsi fondamentali». G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, cit., pp. 39-40 (il primo corsivo è mio).

²⁸⁶ *LF*, p. 563.

²⁸⁷ Cfr. *ibid.*

potenza. Il carattere *per nulla* escatologico del risultato a cui mira l'*azione* è ora ben messo in luce, proprio perché essa, in realtà, non poteva e non voleva (pre)stabilire la configurazione concreta dell'ultima immagine di senso del mondo (post)umano e (post)storico. Si trattava, piuttosto, di realizzare davvero la riconciliazione tra libertà e necessità, tra sentimento e ragione nella realtà particolare già e sempre in atto, quella in cui gli uomini – non un'umanità astratta – continuavano a lavorare, a lottare, a trasformare, a desiderare e a sperare. In sintesi, occorreva inverare, in modo ragionevole, ciò che il sentimento di sé aveva voluto solo gridare a gran voce, confusamente e incoerentemente: essere liberi nella vera soddisfazione di tutti e di ciascuno. Dopo la categoria del *finito*, insomma, la violenza dell'opera poetica doveva essere superata attraverso una prassi orientata dall'idea (non necessaria) del discorso assolutamente coerente, lì dove era precisamente la categoria del *Senso* a rivelare la portata dello scopo. Se il fare poetico aveva mostrato la rivolta del sentimento di sé, la filosofia dal canto suo aveva finalmente colto cosa la *poiesis* avesse finito per indicare: la fonte primigenia e autentica del senso, che non poteva che *esprimersi* nel *linguaggio* in quanto tale. Quest'ultimo, infatti, mostra che l'uomo *può* farsi Ragione nella consapevolezza dei *limiti* della propria libertà. Non a caso, è il linguaggio ad essere

questa apparizione concreta. È libertà, perché è essere per sé, perché fonda l'in-sé e con l'in-sé il lavoro del ritorno verso sé perché è l'universale e in lui solo il particolare può volgersi verso l'individuo e l'individuo andare all'universale perché è la possibilità (*potestas*) che si esprime per mezzo della negazione, perché la filosofia si comprende in lui come possibilità umana, perché è lui a provocare la sete di presenza e appagarla²⁸⁸.

Ecco cosa si trattava di realizzare: la presenza concreta degli individui nella loro realtà storica, divenuti in grado di comprendere e di comprendersi in quanto esseri dotati di ragione critica e discorsiva. Capaci, cioè, di elaborare discorsi e principi comuni senza cui non potrebbe esserci discussione alcuna. Si capisce, allora, come il linguaggio sia «la spontaneità»²⁸⁹ che deve pervenire al discorso coerente, lì dove il sentimento può comprendersi *spontaneamente* nel discorso e, così, essere veramente soddisfatto. In quest'ottica, «il discorso che rivela la situazione e la situazione che si rivela nel discorso sono i due concetti formali nei quali si definisce in modo ragionevole l'uomo in quanto essere ragionevole»²⁹⁰. “Situazione” e “discorso” si rivelavano, così, due concetti solo formali e affatto metafisici, almeno da quando le categorie della violenza avevano svelato che «l'uomo non è soltanto ragionevole: la ragione è la sua possibilità essenziale, ma non sua possibilità per sua essenza (= per necessità e sempre) realizzata. Questa possibilità (potere, δὐνάμις, *Vermögen*), che *deve* essere realizzata perché vi sia uomo e sulla quale il discorso si fonda, è il linguaggio, e a partire dal linguaggio la libertà si

²⁸⁸ LF, p. 572.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ LF, p. 578.

determina»²⁹¹. Si tornava qui a ribadire la *non* necessità della filosofia, della ragione discorsiva, che resta “possibilità” nel senso forte del termine. Essa *deve* essere ancora realizzata per mezzo dell’azione ragionevole, guidata dalla *forma* del discorso assolutamente coerente. Si chiarisce solo ora il legame imprescindibile tra la categoria dell’*Azione* e quella del *Senso*, consapevoli del fatto che «in ogni momento l’uomo può non essere ragionevole, poiché può rifiutare in qualsiasi momento di continuare il proprio discorso sotto la guida del senso. La ragione è discorso nella situazione, la filosofia è la scienza di questi due concetti guidata dalla categoria del senso»²⁹². La formalità e la regolatività del *Senso*, dunque, avevano ricompreso il portato metafisico del Sapere assoluto, svelando quella penultima categoria che così si coglie come «infinito della filosofia, la quale è discorso e discorso assolutamente coerente, ma» è qui sta il punto della questione «della libertà nel progresso della sua realizzazione»²⁹³.

Come premesso, ciò non significava affatto rinunciare a una prospettiva sistematica e dialettica in grado di riconoscere il fatto che «la filosofia pensa, discorre, ma nella forma dell’unità. Non parla che di ciò che è, ma ne parla come della possibilità (da *posse*: potere) realizzata dell’uomo»²⁹⁴. Da questo punto di vista, allora, si torna a capire perché la filosofia è «poesia, ma poesia che ha creato il suo altro e si è creata in questo altro e deve tornare a sé da quella realtà nella quale si è fatta altro per se stessa»²⁹⁵, nella quale, cioè, si è *estraniata* ed ha estraniato (al modo di una *Entfremdung*) la spontaneità originaria che essa stessa aveva dapprima espresso.

La poesia, dunque, «avendo creato non crea più»²⁹⁶ e, in quanto filosofia,

lavora nell’ambito del pensiero che agisce, ma il suo lavoro è la forza più grande perché per mezzo della *forma* del senso si sa padrona di tutti i sensi *concreti*: ciò che l’uomo crea nella spontaneità, le “espressioni” dei suoi

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *LF*, pp. 578-79.

²⁹³ Cfr. *ivi*, p. 577. È chiaro come qui Weil stesse cercando di ricomprendere il Sapere assoluto hegeliano per come esso era stato esposto nell’*Enciclopedia* di Berlino. Si consideri, comunque, che sono state diverse le letture italiane di tale ricomprensione weiliana. Francesco Valentini, per esempio, si è chiesto se il *Senso* di cui parla Weil non sia altro che la riproposizione di una «totalità sensata», di un «assoluto che è presso di noi» in quanto «grammatica della nostra mente», capace di racchiudere «in sé la fatica dello “spirito” di prender coscienza della sua essenza, ossia della sua libertà», che è appunto «la capacità di produrre senso» (F. Valentini, *L’Assoluto nella Logique de la Philosophie*, cit., p. 157). Muovendo da premesse simili, per Massimo Barale se è lecito affermare con Weil che «le conclusioni di una tradizione metafisica devono diventare le premesse di una ripresa ermeneutica», è altrettanto corretto sostenere – alla luce delle categorie posthegeliane «dell’incoerenza» – che «non sono oggetti metafisici quelli che Hegel ha potuto afferrare, i possibili oggetti di un sapere assoluto. Sono le condizioni di un senso che non può essere se non nei limiti di un’esperienza capace di realizzarlo e che può trovarsi a realizzarlo in maniera contraddittoria. Il fatto che non possa non essere non toglie che possa essere solo così. Ci autorizza piuttosto a pensare che l’esperienza in questione – un’esperienza non contraddittoria di quel senso che è – sia ormai un compito a cui non possiamo sottrarci» (M. Barale, *Eric Weil: morale e politica*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Napoli, 21 novembre 1987*, cit., p. 57). Ad ogni modo, mi pare si possa tener fermo almeno un punto determinante: la categoria del *Senso* non poté che sorgere da una rilettura del Sapere assoluto hegeliano svolta in virtù di istanze propriamente kantiane e marxiane. Del resto, non bisogna neppure dimenticare che certe tendenze interpretative del pensiero weiliano si svilupparono, a loro volta, all’interno di contesti politici e culturali ben precisi. In tal senso, la rivalutazione dell’ermeneutica, iniziata nella seconda metà del Novecento europeo, non va di certo sottovalutata. In merito cfr. almeno M. Ferraris, *Storia dell’ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, pp. 227-447, con particolare riferimento al cap. III, par. 2. *Urbanizzazione o radicalizzazione della eredità heideggeriana: Gadamer e Derrida* (pp. 265-84).

²⁹⁴ *LF*, p. 577.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*

“sentimenti” [...], quella comprensione che non ha bisogno di comprendersi, la filosofia li ricava dalla contraddizione nella quale l'uomo con quelle “espressioni” è caduto, quando, sempre a loro mezzo ma non più in mezzo a loro, ha detto per la prima volta: “Questo *non è*”²⁹⁷.

Il discorso filosofico, di conseguenza, può comprendersi come tale solo prendendo coscienza della situazione di *krisis* in cui esso può nascere e rinascere a ogni momento della storia. La filosofia, pertanto, si definirà come «scienza del senso», in quanto «storia della riconquista della spontaneità»²⁹⁸. Ma cosa significava tutto questo se non che bisognava mirare all'*universabilità* di ogni attitudine emotiva, affettiva, esistenziale, politica e morale degli individui? Cosa si voleva realizzare, in virtù dell'*Azione*, se non quella presenza nel sentimento che la poesia aveva solo potuto e voluto esprimere? Il discorso filosofico, che deve ricercare *il* senso di *ogni* senso concreto in vista dell'*universabilità*, si ricompone in quanto sistema dialettico a un tempo non metafisico e *aperto* all'*estrinsecazione* infinita della *pluralità* di senso. È così che Weil aveva potuto introdurre l'ultima categoria della sua logica: «Compresa la filosofia nel suo essere formale, il discorso si è compiuto: la Verità è presente nella *Saggezza*, risultato del pensiero che si è pensato»²⁹⁹. Con la *Saggezza*, dunque, approdiamo alla seconda categoria del *filosofare*: la filosofia, che si è ricompresa nel *Senso* in quanto discorso formale, sistematico e aperto, ora sa che bisogna ancora realizzare concretamente il regno della libertà, consapevole di vivere nel mondo dell'*assenza reale*, in cui a predominare erano pur sempre le necessità e i bisogni³⁰⁰.

Si capisce allora perché la saggezza di cui Weil stava parlando non potesse più in alcun modo dar luogo al silenzio assoluto né ridursi a mera contemplazione dell'eternità, come invece aveva prospettato Kojève. Il saggio non era più né colui che tutto era riuscito a sapere né un puro strumento testimoniale della verità incarnata nell'ultimo Libro, da riscrivere in eterno. Il saggio di Weil restava un uomo eminentemente storico, che non avrebbe potuto in alcun momento sviluppare e custodire “discorsi divini”. Tantopiù che «anche se si trascurasse l'origine storica della filosofia nella ricerca della saggezza, un tale rifiuto avrebbe in primo luogo bisogno di una giustificazione, perché si dichiarerebbe puro smarrimento quella che è stata la molla del *filosofare* [...] molla di un movimento che ha sempre condotto all'immagine (o, almeno, una delle immagini) dell'uomo perfetto»³⁰¹. E poi restava pur sempre il fatto che la logica era giunta alla *Saggezza* solo per via formale, presupponendo così «se non la saggezza, in ogni caso l'idea della saggezza»³⁰². Idea, dunque, essenzialmente regolativa e non necessaria in sé. Per tutte queste ragioni, il saggio di Weil lungi dall'essere un custode dell'ultimo ordine politico possibile, lungi dal rendersi un divulgatore della verità dell'ideo-logia laicizzata, può cogliere una

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *LF*, p. 589.

³⁰⁰ Le due categorie del filosofare, dunque, sono quelle che permettono alla filosofia di riflettere su se stessa, di capire quali debbano essere i suoi compiti teorici e pratici in un mondo concreto e non ancora pacificato.

³⁰¹ *LF*, p. 590.

³⁰² *Ibid.*

presenza solo *pensata*, dacché *vive* in un mondo che è ancora quello della violenza. È evidente la distanza siderale da ogni tipo di lettura “escatologico-mistica” o teologica della storia e del sapere di essa. In tal senso, se l’*Azione* vuole realizzare concretamente la presenza di tutti e di ciascuno nell’avvenire, la *Saggezza* è «coincidenza del discorso e della situazione dell’uomo come vive oggi»³⁰³. Quest’uomo, insomma, è saggio perché si comprende come individuo ragionevole che vive in un mondo che è ancora *altro* dalla libertà:

Quest’uomo non cerca la soddisfazione della libertà concreta per se stesso; essendo ragionevole sa che non potrà anticiparla a titolo personale e può solo contribuire a realizzarla nella sua universalità. Non è nemmeno poeta; sa che nel mondo della *condizione*, nella pseudonatura, la poesia è solo una *scintilla* e l’uomo non vive in essa. La saggezza è dunque, se non vogliamo cadere nel misticismo (ripresa più o meno complicata della categoria dell’*oggetto*), il concreto pensato o – dopo quanto è stato detto sul *sensu*, è lo stesso – la rivelazione del senso. Ma la rivelazione del senso nel discorso, non creazione del senso nella poesia [...]³⁰⁴.

Presenza nella poesia e presenza nella saggezza: quest’ultima è qui vissuta dall’uomo ragionevole in modo necessariamente *mediato*, precisamente perché «l’uomo che cerca la saggezza sa di vivere in un mondo la cui storia è quella della condizione. Egli non potrà – in modo ragionevole – rinunciare all’azione né dimenticarla; non potrà abbandonare il discorso»³⁰⁵. Il saggio, sapendo che la realtà oggettiva in cui egli vive non potrebbe ancora permettere la realizzazione completa della filosofia, si trova così a pensare insieme «il formale e il concreto»³⁰⁶, alla luce dell’azione ragionevole. Tuttavia, egli *non* è l’uomo dell’*Azione*. Per colui che *sa* che la saggezza non è stata ancora realizzata *in toto*, infatti, si tratta di preservare con tutti i mezzi possibili l’autonomia della Ragione in quanto tale, così da poter continuare a *cogliere criticamente* le strutture essenziali sottese al mondo dell’assenza reale³⁰⁷. Piuttosto che aderire a un’immagine mitizzata della fine del discorso e della storia, la cui narrazione sarebbe stata affidata a un’*élite* di eredi illuminati del Sapere assoluto hegeliano, la *saggezza* weiliana non poteva che

³⁰³ *LF*, pp. 592-93.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 593.

³⁰⁵ *LF*, p. 593.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 595.

³⁰⁷ Nel saggio *Religion and Politics*, uscito per la prima volta nel ‘55 in lingua inglese, Weil sarebbe tornato su questo punto. Per la filosofia in quanto discorso ragionevole che si è compreso nella sua formalità, non si trattava affatto di arrendersi alla violenza prima, né tantomeno di ignorarla o di rimanervi indifferenti. Ciò non significava, però, che il discorso ragionevole potesse cedere a un credo o a una fede *positivi* per poterla combattere. Se vi era una “religione” a cui la filosofia doveva tener fede, essa poteva essere solo quella della *Ragione* in quanto volontà di universalità: «Solo la violenza può combattere la violenza. Puoi essere un santo; ma se scegli di agire per creare un mondo in cui tutti potranno vivere in santità, dovrai prepararti a contrastare la violenza fino al momento in cui la violenza stessa ti costringerà a prendere posizione. La nostra religione» aggiungeva Weil, è quella «dell’universalità». E. Weil, *Religion and Politics*, in *Confluence: An International Forum*, IV, n. 2, 1955, trad. fr. di L. Nguyen-Dinh, *Religion et politique*, in *Les temps de la réflexion*, II, Gallimard, Paris 1981, poi in *Cahiers Eric Weil. IV. Eric Weil. Essais sur la philosophie, la démocratie et l’éducation*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993, p. 114. Si spiegano così le considerazioni di William Kluback, il quale ha posto l’accento su quella tradizione neokantiana (Cassirer, Cohen) che aveva segnato la formazione giovanile di Weil. In tal senso, di fronte al riemergere violento di determinati miti politici, «il neokantiano ha compreso la più alta responsabilità del filosofo: essere il guardiano della civilizzazione, il difensore del discorso coerente, del discorso della ragione». W. Kluback, *The last of the neo-kantians: Eric Weil*, in *Cahiers Eric Weil. Eric Weil. L’avenir de la philosophie. Violence et langage*, cit., p. 90.

restare una «categoria formale»³⁰⁸, sotto cui «è pensata l'unità del discorso e della vita, la vita come unità in un senso che essa non solo crea – la poesia si arresta lì – ma dispiega e rende esplicito nel mondo di tutti e di ciascuno»³⁰⁹. Essa è quindi «l'ultima categoria»³¹⁰: qui «l'uomo nella sua situazione, l'uomo che pensa e agisce all'interno di un senso concreto, sa anche di pensare quella situazione e sa inoltre che pensandola nell'universale formale del *sensu* ha cessato di *pensarsi* per *pensare*; tutto ha un senso, e la saggezza è vivere nel senso pensato»³¹¹. Arriviamo così al punto di massima tensione tra sfera della teoria e sfera della prassi: se, da un lato, si trattava pur sempre di elaborare nuove modalità ragionevoli d'azione per giungere al regno della libertà, dall'altro il saggio doveva continuare ad assumere uno sguardo *omnicomprensivo* e, per questo, *non* di parte sul mondo. Egli, piuttosto, doveva continuare a difendere il primato della Ragione. Dacché solo la *veduta* della totalità del proprio presente, avrebbe scongiurato l'asservimento della filosofia a ideologie, a miti politici e a sistemi di vita di stampo totalitario: in una parola, alla violenza³¹². Fatta salva la chiara adesione al criticismo kantiano, mi pare altrettanto evidente come qui Weil stesse cercando di ricomprendere, ancora in senso non metafisico, la funzione che la *Théoria* aveva giocato in Aristotele, la stessa a cui ritornò Hegel alla fine dell'*Enciclopedia*³¹³. Non è neppure un caso che l'autore finiva per richiamare la figura di Socrate: cessare di «pensarsi per pensare», infatti, non significava altro che elevarsi al di sopra dei propri *interessi particolari*, permettere la morte della propria empiricità. In una parola, non identificarsi più con verità solo parziali:

La parola di Socrate si chiarisce (senza giustificarsi): divenire saggio è morire; poiché quel che perisce nel divenire dalla Saggezza – divenire che è il processo della filosofia – è il discorso dell'individuo, la vita individuale che ha voluto mantenersi in quanto individuale e ragionevole. La saggezza ne ha riconosciuto l'impossibilità: l'individualità può mantenersi come tale e sarà allora espressione poetica o violenza; può anche mantenersi in quanto individualità ragionevole; allora non sarà semplicemente ragionevole, ma pensiero che si attiene a un'attitudine particolare e la esplicita; essa può, infine, accettare, individualmente e in concreto, il movimento della libertà che è la ragione; allora, infatti, rinuncia all'individualità e accetta la morte di ciò che viveva solo nel rifiuto della coerenza agente. Ma questa rinuncia è morte solo per quel che vi è di *superato* ed è

³⁰⁸ *LF*, p. 594.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ivi*, p. 595.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² «La saggezza è dunque attitudine, l'attitudine più intima che ci sia, poiché vive nell'*hic et nunc* e, in quanto ragionevole, un *hic et nunc* per ogni *hic et nunc*: proprio per questo è afferrabile solo come categoria, e come categoria della filosofia. Essa esiste concretamente ovunque c'è senso concreto, in tutte le attitudini; in ciascuna l'uomo può vivere il proprio discorso, realizzare il senso della sua esistenza. Non è di nessuna importanza che vi “riesca”; l'essenziale non è che l'uomo realizzi il fine di quel discorso che è il suo (nel caso in cui il discorso fissi uno scopo, cosa non necessaria), ma che *viva nella veduta* del senso che si è dato e al quale si è dato. Essere saggio, in questo senso, è sapere ciò che importa e attenersi senza confusione». Poi una precisazione: «Se questa descrizione dà un'impressione di banalità moraleggiante, è perché di solito la si prende come una regola di vita concreta invece di riconoscerla la definizione di una categoria *formale e teorica*». Cfr. *Ivi*, pp. 593-94 (gli ultimi due corsivi sono miei).

³¹³ Cfr. *supra* cap. I, pp. 83-5.

vita piena e intera per chi, senza rinunciare a ciò in cui il movimento diventa concreto, vi si libera realmente in quanto uomo e in quanto ragionevole [...]»³¹⁴.

Tutto ciò, quindi, non significava né rinuncia all'azione ragionevole contro la violenza prima né misconoscimento della vera *politicità* – mai ideologica – della filosofia: «Non si tratta affatto di morire al mondo, di staccarsene, di ritirarsene, non si tratta di essere saggio *al di fuori* del mondo o *accanto* ad esso, ma nel mondo»³¹⁵. La filosofia, nella *saggezza*, comprende che le visioni parziali sul mondo, sulla storia, sull'esistenza umana «sono superate e si sono rivelate per quel che sono: particolari le attitudini, parziali le categorie. La libertà che cerca se stessa le ha riconosciute nel loro valore e nel loro limite, e il movimento non può più fissarsi in una delle tappe percorse. La saggezza è la morte dell'individuo che vuole conservarsi nella ragione, è la vita dell'uomo ragionevole»³¹⁶. La *saggezza*, in ultima analisi, pensa l'eliminazione della violenza da una realtà storica che è la *propria*, comprendendo la pluralità dei discorsi ancora in atto, ancora parziali, particolari, ideologici. Essa, così, è costantemente orientata alla ricerca della *verità* ancora in divenire. L'ultima categoria della *LF*, in tal modo, era ritornata alla prima, ora in grado di restituire il *significato* effettivo del Tutto. È nella *Verità*, infatti, che «tutto si rivela»³¹⁷. La distanza da Kojève, ormai, era netta. Weil lo fece intendere in modo chiaro: «La saggezza non è dunque il sapere di un contenuto: non reca nessuna conoscenza in nessun senso; è l'attitudine che non si *vuole* più categoria, ma si *sa* categoria – la categoria che non si *vuole* più, ma si *sa* attitudine, e il suo sapere, nei due casi, si sa sapere formale [...]»³¹⁸. L'uomo che pensa nella *saggezza*, dunque, riconosce quale sia il suo compito nel mondo della *condizione*: egli non è un uomo politico al servizio di un'idea ipostatizzata e laicizzata, ma un individuo per il quale «la saggezza si mostra come la realtà della sua vita in quanto è

³¹⁴ *LF*, pp. 595-96 (il corsivo è mio).

³¹⁵ *Ivi*, p. 596 (i corsivi sono miei).

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ivi*, p. 597. E ancora: «La filosofia in quanto logica ha così terminato la sua corsa ed è tornata al punto che aveva scelto per la sua partenza: l'uomo che è passato per il cammino della riflessione ha ritrovato la *Verità* e in essa quella coscienza e buona coscienza della libertà che, ora, egli si sa veramente essere. Egli è saggio per ciò che la saggezza non è più uno stato di grazia, un sapere particolare, ma la garanzia che la ragione è il mondo e il mondo è la ragione, *incompiuti entrambi* per l'individuo, suscettibili di compimento, *da mandare a compimento* entrambi da parte dell'uomo nel mondo della *sua situazione e della sua condizione*. Egli è saggio per ciò che la saggezza non è per lui il possesso immediato dell'infinito né la rassegnazione che vede l'«Essere» in una distanza impossibile da vincere: sa che la ragione è la sua possibilità, che essa è come possibilità e la sua possibilità è la sua potenza. È saggio perché non cerca la saggezza, ma sa di possederla nella totalità del discorso che agisce. È saggio perché sa che nella sua libertà ha scelto *il discorso e l'azione*, che può rifiutare il discorso e l'azione, ma che non può cercare la presenza immediata e insieme la ragione che agisce, che la violenza e la rivolta sono la parte dell'individuo che nel linguaggio del suo sentimento dà ad essi un senso, ma sa di aver scelto l'altra possibilità. Egli è saggio perché sa che il discorso coglie ogni senso e che tutti i sensi concreti costituiscono il discorso, sa che è *aperto al mondo nella Verità* come il mondo gli è aperto *nell'azione* [...]». *LF*, pp. 597-98 (ad eccezione del primo, tutti gli altri corsivi sono miei). Poco più avanti, inoltre, Weil esplicitava le premesse hegeliane da cui egli era partito: «Lo storico della filosofia dovrà mostrare come Hegel, rifiutando la filosofia della riflessione (riflessione del pensiero in un trascendente dato, di qualunque ordine esso sia) e stabilendo con ciò stesso la circolarità come criterio della filosofia, non solo sia stato uno di quei grandi filosofi il cui numero non raggiunge probabilmente la decina, ma segni la fine di *un'epoca* del pensiero occidentale. Dovrà anche esporre in qual misura Hegel sia riuscito nella sua impresa, a partire da quale punto abbia creato problemi nuovi creando, con la soluzione dei vecchi, un altro mondo, una nuova religione, un uomo nuovo. Per noi è la sua *idea filosofica di sistema* che importa e la conclusione che ne ha tratto: che non c'è introduzione alla filosofia». *Ivi*, pp. 601-2 (i corsivi sono miei).

³¹⁸ *Ivi*, p. 598.

vissuta in *responsabilità* di fronte all'universale, nel discorso sempre incompiuto, sempre da compiere»³¹⁹. Lungi dal vedere la “fine della storia”, l'uomo che si vuole saggio non avrebbe mai potuto essere servitore di un ideale particolare, assolutizzato da narrazioni mitiche e ideologiche della realtà presente. Si capisce come la saggezza, in via definitiva, «è la semplice coincidenza della violenza e del senso nella ragione, la *possibilità* esistente della filosofia, presente per se stessa come potenza e come realtà: la possibilità della Verità dell'uomo nella libertà dell'individuo»³²⁰.

Un ulteriore aspetto che emerge chiaramente dall'analisi delle ultime due categorie è il portato eminentemente *meta-filosofico* dei risultati “kantiani-post-hegeliani” di Weil. La filosofia, infatti, è approdata alla riflessione su se stessa proprio in virtù della sua sistematicità formale e mai chiusa in sé. Si tratta, insomma, del Pensiero che si è pensato e che continua a pensare in una prospettiva non metafisica, a stabilire costantemente i propri limiti di validità alla luce della violenza. La non-necessità del discorso assolutamente coerente, invero, ha finito per mostrare che la decisione di darsi alla filosofia deve restare in ogni momento *libera*. Imporre una “verità” o una “ragione” *narrate* come assolute significherebbe ricadere nella violenza dell'incoerenza e dell'irragionevolezza. Al contrario, «neppure la saggezza è riposo e sonno, ma la presenza concreta del mondo reale nell'uomo che vive nel discorso del tutto sviluppato»³²¹. Si capisce allora perché la filosofia sia «lo sforzo [*le travail*], sicuro di sé, nel quale l'individuo a ogni momento comprende – e sa di poter comprendere – il mondo nella sua Verità, che si sa ora realizzazione della libertà: per l'uomo concreto nella ragione, ragionevole nella realtà, la saggezza è lo sforzo [*l'effort*] più alto e il compito più duro»³²². Si fa chiaro quindi che «la filosofia presuppone un atto libero dell'uomo e deve giustificarsi davanti a se stessa in ciascuno dei suoi passi a partire da quell'atto: *formalmente* – ciò che è apparso nella categoria del *sensò* – può essere solo discorso coerente che si realizza»³²³. Logiche conseguenze della ricomprensione del Sapere assoluto come idea regolativa e formale.

³¹⁹ *Ibid.* La risposta al disimpegno politico prospettato dalla filosofia heideggeriana mi pare evidente. In tal senso, anche quel presunto “finale mistico” della *LF* ipotizzato da Kojève è definitivamente smentito dalle ultime righe dell'opera weiliana stessa (che il russo, evidentemente, lesse in modo solo parziale) e che, piuttosto, parvero articolare una risposta alle conclusioni cui proprio Kojève era sembrato giungere: «L'universale esiste ed è *uno*, ma si mostra alla categoria nell'attitudine, al discorso nella situazione [...] sotto due aspetti: come Libertà e come Verità. È la dualità più profonda del discorso, dualità che si concilia sempre, ma che non è mai conciliata, *tranne nel silenzio*. A questo silenzio può giungere a ciascuno dei suoi passi se con un atto libero limita il suo discorso alla sua attitudine, la sua attitudine al suo discorso; tutto è detto, e il resto è silenzio (quanto all'essenziale: se tale è la categoria-attitudine, il discorso *tecnico può continuare, ma non concerne più l'uomo né la verità*) [i corsivi sono miei, *n.d.r.*]. Ovunque il libero abbandono della libertà è nella possibilità dell'uomo; ovunque l'uomo può *chiudersi*. Ma il sacrificio della libertà gli è risparmiato solo se segue la via del pensiero che agisce sino alla fine, sino a quando, riconquistando la Verità, realizza la propria libertà; nella libertà l'uomo si sa *aperto* al mondo, si sa aperto alla ragione del mondo, ragionevole per diventare ragione. Cogliendo la presenza come la *fine della violenza* (il corsivo è mio, *n.d.r.*) l'uomo si libera per la Verità, e la coscienza-di-sé compiuta lo fa entrare nell'universale della coscienza, la quale, dopo che *non* ha avuto conoscenza del *sé*, non lo conosce *più*». *Ivi*, p. 602. Si ricordi, quindi, cosa significa per Weil “cessare di pensarsi per pensare”.

³²⁰ *Ivi*, p. 598.

³²¹ *Ivi*, p. 599.

³²² *Ibid.* (trad. modificata).

³²³ *Ibid.*

Del resto, il rapporto problematico tra filosofia e violenza, tra teoria e realtà, fu la questione fondamentale che Weil continuò a sviluppare anche dopo gli anni '50. Non è un caso che si sia già ricordata la conferenza che l'autore tenne nel '63 alla Sorbona. In quella stessa occasione disse:

La filosofia è eminentemente comunicabile, ma soltanto a colui che è preparato ad accogliere la comunicazione vivente, che vuole vivere comprendendo e che, durante la sua vita, vuole comprendere; essa non è trasmissibile al modo di un'equazione o di una classificazione di specie animali. Si può imparare a filosofare [*philosopher*] con i filosofi, ma da loro non si può apprendere la filosofia³²⁴.

Era ormai palese che la filosofia, per Weil, non poteva intendersi come «un *corpus* dottrinale, un patrimonio di conoscenze che possono essere trasmesse» – attraverso, per esempio, la riscrittura perpetua dell'ultimo Libro (sacralizzato) – «bensì come un esercizio, una “attività umana” che presuppone che si sia fatta la medesima scelta»³²⁵. Per realizzare davvero il regno della libertà non ancora raggiunto, il filosofo avrebbe dovuto educare allora all'esercizio della ragione, alla pratica del dialogo e della discussione ragionevole. Egli, lungi dall'essere al servizio di un'ideologia e di utilizzare demagogicamente dei miti politici, avrebbe dovuto assumere una funzione ben precisa all'interno della società del lavoro. Rivendicando la propria autonomia all'interno di uno stato fondato su principi necessariamente democratici, egli avrebbe dovuto mirare all'universabilità sia delle attitudini individuali sia delle morali storicamente determinatesi³²⁶. Il regno della libertà di marxiana memoria, di conseguenza, non avrebbe potuto che coincidere con il regno kantiano dei fini, quello in cui ogni individuo sarà compreso e si comprenderà come soggettività libera e ragionevole.

3.5.1 Realizzare la ragione critica: il Regno della libertà come Regno dei fini e il ruolo del filosofo tra modernità e postmodernità

Per comprendere i risvolti teorici e pratici della visione “kantiana, post-hegeliana” di Weil, ormai sempre più distante da quella kojèveiana, non si può prescindere dalla citata *Filosofia politica*, pubblicata per la prima volta nel '56. Fu in quest'opera, infatti, che Weil sembrò recuperare *in toto* il pensiero di Kant, senza voler abbandonare una prospettiva eminentemente dialettica e della storia e del discorso. Tale *iter* concettuale, che non fece altro che sviluppare quanto già posto *in nuce* tra la fine degli anni '40 e gli inizi degli anni '50, si sarebbe protratto attraverso la *Filosofia morale* (1961), lì dove la caratterizzazione kantiana del pensiero di Weil si sarebbe riaffermata in tutta la sua importanza³²⁷. Non a caso, nel 1963 –

³²⁴ E. Weil, *Philosophie et réalité*, in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 38-9.

³²⁵ Cfr. G. Strummiello, *Filosofia e metafilosofia in Eric Weil*, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., p. 105.

³²⁶ In quest'ottica, Weil sembrò essere più vicino alle posizioni straussiane che non a quelle kojèveiane: in merito si veda *supra* par. 3.4 *Realizzare la filosofia à la Kojève: l'ironia del filosofo tra ideologia e dissoluzione*.

³²⁷ Cfr. E. Weil, *Philosophie morale*, Vrin, Paris 1961.

nello stesso anno in cui l'autore partecipò a quella conferenza alla Sorbona – sarebbe stato pubblicato il volume *Problemi kantiani*, poi ripubblicato nel '70. La sua I edizione comprende tre saggi su Kant dai titoli piuttosto esplicitivi: *Pensare e conoscere, la fede e la cosa in sé, Senso e fatto e Storia e politica* (quest'ultimo uscito dapprima nel '62 negli «*Annales de philosophie politique*»). Nella II edizione, poi, sarebbe stato aggiunto un quarto saggio, dal titolo *Il male radicale, la religione e la morale*³²⁸. Ebbene, ai nostri fini non sarà necessario svolgere un'analisi dettagliata di tali testi. Ciò che qui importa è mostrare come, a partire da queste opere, Weil abbia finito per proporre una versione della “fine della storia” che tentò di conciliare una lettura non teologica (né tantomeno escatologica) di Marx con le istanze ultime del criticismo kantiano. Il tutto alla luce della lezione hegeliana. Ne conseguiva che la funzione educatrice della filosofia non avrebbe potuto che tradursi in un'opera di *universalizzazione* anti-ideologica dell'esser dato. Che, in un modo pur sempre non privo di problemi, *avrebbe potuto* condurre alla vera *fin de l'histoire*³²⁹.

In questo quadro, già i primi paragrafi di *Filosofia politica* risultano essere alquanto significativi, giacché Weil intese subito chiarire i termini della questione: «Il termine *politica* sarà impiegato in questo libro nella sua accezione antica, aristotelica, di *politichè pragmateia*, considerazione della vita in comune degli uomini secondo le sue strutture essenziali»³³⁰. Immediatamente dopo, Weil volle tracciare una linea di demarcazione precisa tra politica e morale, intendendo quest'ultima in senso prettamente *kantiano*: «La politica, che riguarda l'azione ragionevole e universale sul genere umano si distingue [...] dalla morale, azione ragionevole e universale dell'individuo, considerato come rappresentante di tutti gli individui, su se stesso mirante all'accordo ragionevole con se stesso»³³¹. Appare chiaro come qui l'autore stesse presupponendo alcuni degli assunti principali emersi nella categoria dell'*Azione*: la politica può riguardare solo un agire orientato verso fini ragionevoli e universali e che avrebbe dovuto avere *successo* nella realtà. Insomma, la politica che «non si riduce alle scienze sociali»³³² (se ne sono viste le ragioni), non poteva neppure fondarsi sui dettami di un neopositivismo meccanicistico, deterministico e anti-teleologico³³³. Occorreva, piuttosto, stabilire una relazione essenziale tra politica e *formalismo* morale: solo in tal modo quest'ultimo avrebbe potuto dar luogo a un'opera di universalizzazione effettiva tanto delle *massime* dei singoli individui appartenenti a una data comunità quanto delle *morali* concrete.

³²⁸ Cfr. Id., *Problemi kantiani*, cit. La traduzione italiana che seguì è stata condotta sulla II edizione riveduta e ampliata.

³²⁹ Come si vedrà più avanti, Weil scrisse un saggio *ad hoc* sulla “fine della storia” solo nel '70: cfr. intanto E. Weil, *La fin de l'histoire*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1970, LXXV, n. 4, pp. 377-384, ora in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 167-76.

³³⁰ Id., *Filosofia politica*, cit., p. 13. Nel corso dell'esposizione, si farà chiaro come in questo testo weiliano la presenza di Aristotele non sia affatto di secondaria importanza.

³³¹ *Ivi*, p. 14. Si consideri pure quanto affermato subito dopo dall'autore: «Il problema del rapporto tra morale e politica [...] costituisce uno dei problemi essenziali di questa ricerca. Né la loro differenza, né, d'altronde, la loro reciproca autonomia dissolvono la loro unità radicale fondata sulla loro origine comune nell'uomo riguardato e riguardantesi come essere operante». In una nota precedente Weil aveva specificato: «La riflessione politica può *rifutare* la portata, in sé universale, dell'azione politica. In tal caso, però, non soltanto è condotta a riconoscere, a causa del suo rifiuto, l'esistenza di questa “tendenza naturale”; ma finisce pure per limitare la portata del titolo glorioso di “uomo” in modo da far coincidere nuovamente la “vera” umanità e la “vera” azione politica». Cfr. *ibid.*

³³² *Ivi*, p. 15.

³³³ A riguardo si veda *supra* par. 3.1 *Alla ricerca del senso della storia. Il “Sistema” tra teologia, politica e realtà.*

Scopriamo così due piani fondamentali del discorso weiliano qui maturato: quello delle morali particolari e storiche e quello della Morale, che intende realizzare una convivenza ragionevole e universale nella pluralità, anch'essa sorta a partire dallo strutturato, ma da potersi sempre strutturare nella realtà umana³³⁴. Ed è così che Weil poté parlare dell'esistenza di una morale *filosofica* che non avrebbe potuto prescindere da quel *fatto di ragione* rivelatosi sul terreno della storia. E di cui Kant, per primo, aveva pur sempre dato conto a partire dal problema della soggettività. Basti ricordare i principi universali che si erano affermati a seguito delle rivoluzioni moderne, quali quelli di uguaglianza, di giustizia e di libertà³³⁵. Pertanto, se la Morale finiva per doversi misurare con le morali *tradizionali* e storicamente accettate, allora si sarebbe trattato di *realizzarla*. Di pervenire, cioè, al riconoscimento concreto della dignità di qualsiasi soggettività ragionevole, che non si voglia più considerare alla stregua di un mero oggetto determinato da forze esterne ed estranee³³⁶.

È il punto di vista della Morale, in buona sostanza, a riconoscere il problema del tutto moderno della scissione tra se stessi e il proprio mondo, della scissione tra un linguaggio e il suo senso. È a partire da qui, del resto, che Weil riuscì a sviluppare le sue analisi critiche sulle strutture *tipiche* di una società che,

³³⁴ Weil sarebbe ritornato sul rapporto problematico tra morale pura e morali storicamente determinatesi sempre nel '70, nel saggio intitolato *Morale*: cfr. E. Weil, *Morale*, in *Encyclopaedia Universalis*, 11, 1970, trad. it. di Livio Sichirollo, *Morale*, in *Morale e morali. Con un saggio di Eric Weil*, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 15-46. Si veda in particolare il paragrafo *La morale pura e le morali storiche* (pp. 34-40).

³³⁵ In tal senso, non si dimentichi l'importanza del *cristianesimo* per la formazione della coscienza dell'uomo moderno: questione prettamente hegeliana che era stata messa in luce da Weil in *Hegel e lo stato* (cfr. *supra* cap. I, par. 1.10 *Spirito, tempo storico e statualità: «Hegel e lo stato» oltre la Fenomenologia dello spirito di Kojève*). Punto su cui l'autore ritornò a più riprese nel corso degli anni '50. Lo fece, per esempio, in *Christianisme et politique* nel '53, scrivendo: «Non è il cristianesimo che ha stabilito il principio della morale ragionevole. Non il cristianesimo ha insegnato per primo che la legge, e non i potenti, deve fare ordine nello Stato. Ancora, nemmeno ha realizzato nel mondo l'eguaglianza degli uomini; perché l'eguaglianza delle anime non la implica necessariamente, ma può, al contrario, attraverso la desacralizzazione dei rapporti intermondani, giustificare ogni sistema sociale; e la schiavitù e il razzismo hanno trovato e trovano ancora difensori tra cristiani che, in piena buona fede, non si vedono in conflitto con la propria fede. L'idea dell'*unità del genere umano*, l'ideale di uno *Stato mondiale* garante della pace universale sono più antichi del cristianesimo. Tuttavia è altrettanto vero dire che il cristianesimo ha educato l'umanità occidentale a queste idee e a questi ideali e che esso solo ha conferito loro quella sanzione e quella santificazione per le quali un pensiero della filosofia e un piano dell'uomo politico entrano nella coscienza collettiva e si trasformano in forze storiche. Ma non sarà un mondo cristiano nel senso in cui questa espressione designa un mondo dominato e informato da una ortodossia. Non lo sarà più di quanto non lo sia mai stato, per quanto stretti siano i limiti che gli si assegnano nel passato. E forse bisogna aggiungere che il cristianesimo dogmatico e istituzionale ha introdotto nel mondo presente ciò che tanto giustamente inquieta i cristiani di oggi: *l'istituzionalizzazione* della coscienza [...]». E. Weil, *Christianisme et politique*, in «Critique», IX, 1953, poi in *Essais et conférences*, vol. II, cit., trad. it. Di Mario Stefanoni, *Cristianesimo e politica*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., p. 174 (i corsivi sono miei). Vedremo a breve come l'idea "dell'unità del genere umano" e quella di "Stato mondiale" sarebbero state rivalutate da Weil proprio in *Filosofia politica*. Nel '55 poi, sempre in *Religion and Politics*, Weil scrisse: «Le religioni (profetiche) giudaico-cristiane si ricongiungono con la filosofia greca proclamando che tutti gli uomini sono uguali in quanto esseri umani. Esse non affermano che tutti gli uomini siano effettivamente uguali: Platone o i filosofi stoici non mettono sullo stesso piano il saggio e il folle dominato dalle sue passioni; neppure il cristianesimo ha mai insegnato che il peccatore e il santo si equivalgono. Tuttavia, il cristianesimo afferma che non v'è alcuna differenza tra gli uomini nella misura in cui ciascuno di essi può *diventare* saggio o folle, può seguire la legge di Dio o abbandonarsi al Principio dell'Oscurità. Quale che sia il postulato metafisico, sul piano morale tutti gli uomini sono concepiti come responsabili e, di conseguenza, potenzialmente uguali a tutti e a ciascuno [...]. Ciò implica il corollario, radicalmente nuovo, rivoluzionario, per cui nessuno può decidere per qualcun altro, salvo convincerlo dei suoi errori [...]». E. Weil, *Religion et politique*, cit., p. 108.

³³⁶ Si trattava, ancora una volta, di pervenire alla *disalienazione* delle soggettività storiche sorte in seno alla società del lavoro. Si consideri poi che sul tema della "tradizione storica", concetto essenzialmente diverso da qualsivoglia tendenza politica di stampo tradizionalista, Weil si espresse già nel '53 nel saggio, uscito per la prima volta in lingua inglese, *Tradition and traditionalism*, in *Confluence*, II, Cambridge 1953, trad. fr. di L. Nguyen-Dinh, *Tradition et traditionalisme*, in *Essais et conférences*, vol. II, cit., pp. 9-21.

almeno in parte, è ancora la nostra: società complessa che, in ogni caso, si fonda sul lavoro e sulla lotta contro la natura per realizzare il benessere materiale³³⁷. Per il Weil di fine anni Cinquanta, tuttavia, sarebbe stata la stessa finalità *emancipativa* di questa lotta a incappare inevitabilmente nella propria autonegazione. Da qui la constatazione per cui l'individuo che non riconosce più il senso del linguaggio che utilizza è individuo della società *razionalmente organizzata*. Il progresso materiale che le società occidentali continuavano a portare avanti finiva così per apparire nella sua *irragionevolezza*, giacché quei principi di uguaglianza, di giustizia e di libertà rimanevano relegati nella loro forma astratta. Si svela così un ulteriore e imprescindibile binomio di matrice kantiana senza il quale non potremmo comprendere il legame essenziale tra Politica e Morale: quello del *rationnel/raisonnable*.

“Razionale” e “ragionevole”, due modi di intendere il reale. L'uno derivante dalla dimensione del *Verstand*, l'altro da quella della *Vernunft*. Da qui il quesito cruciale: cosa ne sarebbe stato della ragionevolezza di fronte alla razionalizzazione progressiva dell'esser dato, la quale ne aveva permesso al contempo la trasformazione in virtù del calcolo e dell'organizzazione dei fattori materiali d'esistenza?³³⁸ Sappiamo che per Weil “ragionevole” è tutto ciò che si configura come «compreso, approvato, pensato da individui esprimendosi in quanto soggetti»³³⁹. Si capisce, allora, come il principio moderno di universalità, di volontà di universalità, avesse potuto dar luogo a quelle nozioni di “uguaglianza”, di “giustizia” e di “libertà” da cui non si sarebbe potuto più prescindere. Se, al contrario, la finalità del benessere materiale fosse diventata il benessere materiale in quanto tale, allora ci saremmo trovati di fronte alla *neutralizzazione* di qualsiasi principio regolativo e progettuale, capace di restituire ai fatti conosciuti un senso che per noi possa universalmente valere³⁴⁰. In sostanza, si trattava di riconoscere nuovamente la dialetticità del processo storico che aveva permesso la determinazione di principi e di significati che non si potevano e non si dovevano più ignorare: pena l'autodistruzione della convivenza civile stessa. Tenendo a mente i risultati raggiunti in *Hegel e lo stato*, Weil tornò a ribadire che l'uomo della società moderna è individuo che lavora, individuo della razionalità strumentale. Per riprendere un passo già citato dalla categoria dell'*Opera*, potremmo dire che qui quest'uomo si limita «al ragionamento, a quel pensiero con la minuscola che è il servitore del lavoro»³⁴¹. D'altra parte, soltanto in virtù

³³⁷ Non a caso in *Morale* Weil sarebbe tornato a chiarire la distinzione cruciale tra morale antica (o cosmica) e morale moderna (della coscienza): cfr. E. Weil, *Morale*, cit., pp. 24-34.

³³⁸ Non si stava parlando d'altro che di quel mondo storico già compreso dalla categoria della *condizione* (cfr. *supra*, cap. II, nota 57). Sulla distinzione weiliana tra *rationnelle* e *raisonnable* si veda l'ottimo chiarimento di Kirscher: «Nelle sue lezioni Weil illustrava di solito tale distinzione decisiva con un esempio che toglieva di mezzo ogni possibilità di confusione: il campo di concentramento, diceva, può essere organizzato in maniera sempre più razionale (secondo il *Verstand*) ma ciò non toglie che rimarrà sempre quanto di meno ragionevole (*vernünftig*) ci sia». G. Kirscher, *Sistematicità e apertura del discorso filosofico in Eric Weil*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*, cit., p. 122.

³³⁹ P. Canivez, *La nozione di giustizia in Eric Weil*, trad. dal francese a cura di Andrea Vestrucci, in *Eric Weil. Violenza e Libertà. Scritti di Morale e Politica*, cit., p. 147.

³⁴⁰ Come si approfondirà più avanti, per Weil quello di ritrovare *il senso universale dei fatti* era stato l'obiettivo di fondo della III Critica kantiana.

³⁴¹ Cfr. *supra*, par. 3.3. *Da Hegel a Kant via Weil. La Logica della filosofia dopo l'Assoluto: le categorie dell'Opera e del Finito*.

dell'accrescimento illimitato del potere tecnologico si sarebbe potuta portare avanti la lotta contro la natura in modo sempre più efficiente ed efficace.

L'auto-accrescimento della tecnica, dunque, diveniva il fine fondamentale di questa lotta. L'individuo della società razionalmente organizzata, allora, aveva compreso che occorreva analizzare i fatti, laddove la natura si faceva il luogo dei limiti e delle condizioni. Questa pseudonatura (concetto che Weil, come visto, aveva già elaborato sia nella *LF* sia in *Hegel e lo stato*) si sarebbe dovuta presupporre come *di per sé* razionale. Era questa, d'altronde, la prospettiva di fondo della scienza sociale in quanto tale, che riappariva qui in tutta la sua problematicità: essa restava incapace di trovare le finalità costantemente sottese a determinati modi di discorrere e di agire³⁴². Descrivere un fatto in maniera a-valutativa, astrarlo così dalla realtà in cui esso stesso riponeva la propria ragion d'essere, si rivelava una pretesa tipica di una specifica concezione della scienza: quella che si era imposta nella società del lavoro³⁴³. Qualsiasi accadimento umano, sottratto così a ogni controversia e a ogni disputa interpretativa, non avrebbe potuto più essere compreso in modo ragionevole. E ciò non significava altro se non che

il linguaggio non ha più alcun senso: l'uomo non può orientarsi, in base a ciò che vien detto, all'interno di questa seconda natura dalla quale, tuttavia, non può distaccarsi. La scienza sociale è priva di interesse per lui: quelle considerazioni, riguardando concetti come *a lunga scadenza*, *media statistica*, etc. non lo fanno progredire affatto; il linguaggio che si rivolge a lui in quanto individuo, il linguaggio cioè della lotta sociale, è – o finisce per apparirgli – semplice mezzo di azione sugli individui; d'altra parte, e nello stesso tempo, questo linguaggio presenta ogni linguaggio come egualmente privo di ogni significato che non sia quello di uno strumento di propaganda. L'esistenza dell'individuo nella società è fortuita, non ha senso per lui nella misura in cui è vita nella società – e la società insiste sulla necessità di fare di quell'esistenza una vita sociale, razionale, efficace³⁴⁴.

Razionalità ed efficienza: ecco le due parole d'ordine in grado di inglobare l'individuo in una nuova *mitica sacralità*. Tuttavia, tale *razionalità irragionevole* si scopriva qui fautrice di una seconda natura

³⁴² Cfr. E. Weil, *Filosofia politica*, cit., pp. 89-94. Anche in *Religion and Politics* Weil aveva affrontato il medesimo problema: «Una società non è una macchina, a dispetto della popolarità di cui gode quest'analogia. Essa è indubbiamente un'organizzazione, ma un'organizzazione di esseri umani. L'idea per cui quest'ultimi siano il materiale a disposizione della tecnica sociale è sicuramente utile; tuttavia tale concezione è radicalmente astratta, o meglio, è astratta tanto quanto quella [...] che si preoccupa soltanto dei nostri bisogni metafisici. Entrambe, invero, mostrano il medesimo errore: l'una dimentica che l'uomo ha dei bisogni [*besoins*] fisici; l'altra che l'uomo ha dei desideri [*désirs*] morali. Desideri che, anche se fossimo dei tecnici sociali, non potremmo non considerare alla luce del fatto, forse fastidioso, che gli uomini sono disposti non di rado a morire per farli valere. Gli uomini lottano talvolta per la soddisfazione dei loro bisogni; ma combattono più frequentemente per imporre ciò che ai loro occhi è la vita buona. Si scopre, così, che la maggior parte delle persone, pur ritenendo che quest'organizzazione sociale sia necessaria, non la trova *buona* in se stessa. La si può credere un'idiozia colossale, ma si tratta di un fatto che non può essere eliminato. Gli uomini vogliono una buona organizzazione della società, ma la vogliono in vista di altro, e cioè in quanto *condizione*, in quanto mezzo e non come fine in sé [...]. La tecnica non ha senso che in relazione a dei fini che la tecnica stessa è incapace di definire o, semplicemente, di *pensare*; a loro volta tali fini non inciderebbero mai nella realtà a meno che la tecnica non li aiuti a concretizzarsi». E. Weil, *Religion et politique*, cit., pp. 105-6. (i corsivi sono miei). Tornerò in seguito sul concetto weiliano di "vita buona", già tematizzato dall'autore a metà anni '40.

³⁴³ Abbiamo visto come anche Kojève criticò la prospettiva sociologica qui implicata: cfr. *supra* par. 3.1 *Alla ricerca del senso della storia. Il "Sistema" tra teologia, politica e realtà*.

³⁴⁴ E. Weil, *Filosofia politica*, cit., p.114.

dell'uomo tornata ostile. Ne darebbero testimonianza le continue ingiustizie che l'uomo della società tecnica – scontento e insoddisfatto – avvertirebbe e vivrebbe come tali³⁴⁵. Quei principi storico-universali sopra ricordati non erano più un'ovvietà: ciò che è naturale e ovvio che sia per tutti e per ciascuno non era più né la salvaguardia della propria vita e della propria dignità né la difesa del lavoro in quanto strumento di emancipazione dell'uomo e di liberazione dal bisogno. Coloro che dovevano lavorare per vivere, dunque, *continuavano ad alienarsi* all'interno di meccanismi produttivi che finivano per assoggettarli nuovamente, riducendoli a meri oggetti da poter organizzare e utilizzare per accrescere l'efficacia della lotta. Tutto ciò, per Weil, significava che la coscienza individuale non sarebbe stata più considerata (e non si sarebbe considerata più) come condizione di possibilità della possibilità, ma solo come una delle condizioni possibili – tecnicamente utilizzabili – per l'accrescimento dell'efficienza³⁴⁶.

³⁴⁵ L'uomo che non possiede più “discorso” ma solo un “linguaggio” funzionale all'accrescimento del lavoro è ancora erede di quel Servo che continuerà a entrare in conflitto con il suo Signore. Nell'*Introduzione* alla *LF*, del resto, Weil aveva chiarito (con toni in parte kojèveiani) che la perdita della comunità dei *veri* uomini, quella dei *signori* liberi ed eguali per diritto naturale o divino, non fosse stata «per noi», che «non siamo stati mai *uguali*», dacché noi – uomini della società del lavoro – «siamo gli eredi degli schiavi, di coloro che lavoravano, che non avevano *discorso* e non ne avevano bisogno, ma vivevano e lavoravano grazie a un *linguaggio*, a un mezzo di comunicazione in vista del lavoro, destinato a facilitare e ad assicurare il successo del lavoro». Cfr. *LF*, p. 58. Non a caso, l'individuo moderno che lavora si trova costantemente in lotta per l'avanzamento nella società. Sorge lo scontro fra *ceti* e *gruppi*. Cfr. E. Weil, *Filosofia politica*, cit., pp.100-16. In questo quadro il raggiungimento della propria libertà materiale e morale non è sempre garantito: l'ingiustizia diventa *defezione tecnica*. L'individuo, qui ora coscientemente insoddisfatto, è colui che ha sacrificato valori tradizionali (estetici, religiosi e via dicendo) alla razionalizzazione del lavoro: la morale diventa necessariamente *privata*, dacché essa non deve intralciare il calcolo e l'azione tecnicamente organizzati. Si capisce, allora, come la società moderna sia solo «in teoria calcolatrice, materialista e meccanicista», poiché contraddizioni strutturali e oggettive continuano a sussistere nella loro significatività. Non è neppure un caso, di conseguenza, che per le scienze sociali contemporanee il primo valore sia la «pace sociale», tutto ciò che non intralci lo sviluppo dell'efficienza. Cfr. *Ivi*, pp.88-90. Abbiamo così imparato che «abbiamo bisogno della ragione, perché non ci sono più signori che siano ragionevoli per noi». *LF*, p. 59.

³⁴⁶ Condizione di possibilità della possibilità: alla base restava il “problema trascendentale” di kantiana memoria. Cfr. *ivi*, pp.65-7. È interessante notare che nel passo di *Filosofia politica* che segue Weil sembrò prevedere esattamente le conclusioni “post-storiche” esplicitate da Kojève alla fine dei '60 – non senza criticarle e interrogandosi al contempo sui grandi problemi sociali della sua epoca (che, almeno in parte, sono ancora della nostra): «L'organizzazione razionale perfetta sarebbe la vittoria perfetta dell'uomo sulla natura esterna; sarebbe liberazione totale dell'uomo in rapporto alla natura ma insieme farebbe il vuoto dell'uomo. Il quale avrebbe a disposizione la totalità del suo tempo ma, ridotto ormai unicamente ad essere sociale, non potrebbe impiegarlo in modo sensato. A meno dunque che l'uomo non rinunci, dopo la trasformazione totale della natura esterna, ad ogni sentimento, questo sarebbe il regno della noia, unico sentimento superstite, una noia che, insoddisfatta non di questo o di quello, di questa imperfezione, di questo bisogno, di questa ingiustizia sociale, ma dell'esistenza stessa, condurrebbe rapidamente alla distruzione violenta dello stato ideale raggiunto. Certo è possibile pensare, senza incorrere in contraddizione, che l'uomo possa liberarsi da ogni sentimento, anche dal sentimento della noia e che l'umanità si muti in un termitaio. Ma ciò significherebbe la scomparsa e del *problema* e della filosofia. Un tale stato si può concepire e anche osservare quando si produca presso esseri diversi dall'uomo, ma come stato umano non è concretamente immaginabile. Con esso ci troveremmo in una *post-storia* priva di linguaggio fornito di senso, e, al limite, di linguaggio strumentale: sarebbe contraddittorio apprezzare il valore di un simile stato, per definizione ignaro di ogni valore. Per la filosofia, in ogni caso – e la filosofia costituisce il nostro punto di partenza – esso *non* è desiderabile; la *manca di pensiero non può rappresentare un ideale per chi pensa* (quest'ultimi corsivi sono miei, *n.d.r.*).

In ogni modo, per noi e nel momento attuale, esistono dei *problemi* e il tempo del pensiero non è trascorso. In particolare, la contraddizione tra la vita *intima* e la società è un fatto, ed un fatto che pone un problema al pensiero. Questo fatto, lungi dall'essere soltanto postulato dalla teoria, è oggetto di osservazione. È vero che la maggioranza degli uomini nella società moderna non esprime il sentimento della situazione *problematica* in cui si trova; può anche darsi che questo sentimento, inteso come sentimento registrato da una coscienza, sia assente in essa. Ma esso esiste ed agisce, che se ne abbia o meno consapevolezza; la prova è fornita dal numero degli squilibrati (di coloro che si autodefiniscono tali) nelle società più avanzate: suicidi, nevrotici, adepti di false religioni (che costituiscono una fuga dinanzi al comprendere, non una maniera, filosoficamente insufficiente ma in sé valida, di comprendere la realtà), alcolizzati, morfinomani, criminali “senza ragione”, individui a caccia di emozioni e di distrazioni. Lo stesso sentimento di *insoddisfazione* (corsivo mio, *n.d.r.*) spiega i movimenti di protesta contro la realtà della società, le dichiarazioni e i sermoni dei ribelli a vuoto che non insorgono contro un determinato aspetto dell'organizzazione sociale, ma contro l'organizzazione in quanto fondata sulla razionalità e sul calcolo e

Sarebbe stata solo una *vera* politica di governo, pertanto, a poter conciliare la sfera del razionale con quella del ragionevole. E se tale attività, come premesso, doveva riguardare l'azione ragionevole e universale sul genere umano, allora essa non avrebbe potuto non scorgere un legame essenziale con la Morale. Come Weil evidenziò, le leggi della Morale non potevano più restare relegate nelle coscienze di singoli individui tra loro isolati. Esse, piuttosto, avrebbero dovuto *informare* efficacemente il mondo, avere quindi successo, se s'intendeva pervenire alla realizzazione di una vera *comune umanità*. In poche parole, realizzare la Morale significava innanzitutto comprendere quali contesti storici il *buon* politico avesse di fronte. Capiamo così i termini della questione: da un lato quel processo storico che ha portato all'avvento della modernità e allo sviluppo della società tecnica, dall'altro un mondo che ha conservato costantemente prospettive e attitudini passate, antiche, tradizionali, *irriducibili* sul piano dello strutturato. Qui Weil non ebbe esitazioni: risultava evidente, infatti, che certe condizioni materiali per l'affermarsi di determinati principi e valori erano sì necessarie, ma mai sufficienti per permetterne l'affermazione definitiva. La struttura (del discorso) e lo strutturato (della realtà) dovevano esser posti in un rapporto essenzialmente dinamico e biunivoco³⁴⁷. Non è un caso, dunque, che quei principi di uguaglianza, di giustizia e di libertà fossero rimasti relegati nella loro forma astratta.

Ritorniamo, così, alla domanda da cui eravamo partiti: che tipo di rapporto poteva instaurarsi tra la filosofia e la politica di fronte a tutto ciò? La risposta weiliana, anche in questo caso, non poté che differenziarsi in modo considerevole da quella che aveva prospettato Kojève. Se la filosofia doveva educare gli individui a determinati *principi formali* che avrebbero permesso di *giudicare ragionevolmente* la realtà data, per la politica di governo si trattava di capire le giuste situazioni nelle quali intervenire, continuando a presupporre lo scopo, *solo* formale, da cui era stata in-formata: quello di agire in una prospettiva universale per realizzare il regno della libertà in quanto regno dei fini e della Ragione³⁴⁸. Soltanto in questo modo gli individui e le comunità storiche che si erano conservate dialetticamente

che oppongono alla cattiva realtà della *disumanizzazione* e della *cosificazione* il sogno formale di un'esistenza vissuta nel *puro arbitrio* (corsivo mio, *n.d.r.*). E. Weil, *Filosofia politica*, cit., pp. 117-18.

³⁴⁷ Utilizzo qui i termini "struttura" e "strutturato" nel senso in cui Weil li avrebbe poi impiegati tra gli anni Sessanta e Settanta (con ogni probabilità, come visto, in polemica con le correnti strutturaliste francesi: cfr. *supra*, cap. II, p. 152).

³⁴⁸ Per Weil, quindi, si faceva centrale il concetto aristotelico di *phronesis* in quanto «saggezza pratica», tematizzato dallo Stagirita nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* (cfr. E. Weil, *L'Antropologia di Aristotele*, in *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, cit., p. 20). Una nozione che Weil accostò a quella kantiana di *Klugheit* in quanto «prudenza» (cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Lipsia 1785, trad. it. di Filippo Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bari, Laterza 2009, p. 63). Ed è così che la "prudenza" o "saggezza pratica" diviene lo strumento principale del buon politico, che in tal modo può e deve (*soll*) conciliare, *con successo*, il *rationnelle* e il *raisonnable*. Weil ne avrebbe dato conto sia nel '57, ricollegando il concetto di "prudenza" a quello di "responsabilità politica" (cfr. E. Weil, *Responsabilité politique*, in «Revue Internationale de Philosophie» XI, 1957, poi in *Essays et conférences*, vol. II, cit., trad. it. di Andrea Vestrucci, *Responsabilità politica*, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 37-44) sia in *Philosophie morale* (cfr. E. Weil, *op. cit.*, pp. 121-41). Su come la "prudenza" kantiana, abilità dettata da un imperativo ipotetico-assertorio, possa esser considerata un dovere morale cfr. A. Vestrucci, *Il ruolo della prudenza nella filosofia morale di Eric Weil* in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 123-6. Sulla *phronesis* aristotelica, cfr. almeno E. Berti, *Il concetto aristotelico di «ragione pratica»*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, Domenico Losurdo, Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1991, pp. 77-84; sul legame che intercorrerebbe tra *phronesis* e *Klugheit* kantiana cfr. quindi Id., *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di Antonina Alberti, Bibliopolis, Napoli 1990; P. Aubenque, *La prudence chez Kant*, in *ivi*; Id., *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris 2004, pp. 195-96.

all'interno della società del lavoro, avrebbero potuto acquisire fiducia nelle proprie classi dirigenti, giacché quest'ultime non avrebbero dovuto mai dimenticare il *valore* della loro missione universalizzatrice. La Morale, in sostanza, continua a essere *en marche*, dacché essa *deve (soll)* essere ancora realizzata definitivamente sul piano storico e politico: le morali, le visioni del mondo che pur sempre continuano a essere caratterizzate dal rifiuto del dialogo e della discussione dovranno essere universalizzate³⁴⁹. Come Weil avrebbe poi sottolineato in *Filosofia morale*, «la morale è essenzialmente politica lì dove essa si rapporta alla comunità degli individui nella ricerca personale della felicità, se quest'ultima non viene cercata al di fuori del mondo degli uomini»³⁵⁰. D'altra parte, «quel che cerca l'individuo morale (che vuole moralizzarsi, scoprire *la* morale che lo rende *veramente* morale) è la soddisfazione, la pacificazione della sua inquietudine circa il senso della sua vita, la riconciliazione interiore che sopprime il conflitto e la lacerazione – in una parola, la *felicità*»³⁵¹. Solo un sistema morale di questo tipo, allora, avrebbe potuto scorgere il piano politico in cui esso stesso doveva operare, per permettere a ciascun individuo di comprendersi in quanto soggettività dotata di ragione critica – capace, pertanto, di raggiungere il *contento*, la soddisfazione ragionevole³⁵².

In tal senso, come aveva indicato la *Filosofia politica* di Weil, il sistema di riferimento pratico che il filosofo avrebbe dovuto presupporre a ogni momento era quello rappresentato dal diritto naturale. Nella prospettiva weiliana, tuttavia, esso si faceva diritto naturale *positivo*, dacché pur sempre storicamente determinatosi a partire dalla modernità: *questo* diritto naturale si era pur sempre costituito *nello* strutturato, a rappresentare precisamente ciò che determinate comunità storiche avevano scoperto essere naturalmente approvabile, condivisibile, ragionevole³⁵³. Il diritto naturale così ricompreso

³⁴⁹ A scanso di equivoci, occorre chiarire che non si tratta di affermare la superiorità di una “cultura” rispetto ad un'altra. L'importanza del *formalismo* della Morale sta proprio qui: non si tratta di stabilire un contenuto morale che possa pretendersi assoluto. Si tratta di interrogarsi, piuttosto, su quale possa essere il fondamento di ogni morale, di fondare una convivenza sensata tra uomini e tra comunità storiche senza che queste particolarità vengano fatte sparire, in modo violento, sul piano della realtà: bisogna riconoscersi come soggetti entro la differenza. D'altronde il contrario sarebbe contraddittorio con lo stesso principio di universalità di cui qui è questione. In merito cfr. ancora E. Weil, *Religion et politique*, cit., pp. 112-13.

³⁵⁰ E. Weil, *Philosophie morale*, cit., p. 213. La politica, quindi, «se comprende se stessa e se realizza il suo concetto, è la morale in marcia». *Ibid.*

³⁵¹ *Ivi*, p. 36.

³⁵² Solo ora può chiarirsi del tutto la distinzione weiliana tra *satisfaction* (prioritariamente materiale) e *contentement*, quest'ultimo del tutto riconducibile all'*eudaimonia* aristotelica (in merito si veda quanto detto *supra*, cap. I, nota 388).

³⁵³ Si ricordi quanto rintracciato nel I capitolo circa la ridefinizione aristotelica dell'“uomo” in quanto essere *naturalmente* storico. Si chiarisce così la rivalutazione (“anti-platonica”) degli ἔνδοξα, delle “opinioni notevoli” (cfr. *supra* cap. I, nota 254). Non si dimentichi che *Du droit naturel*, il saggio in cui Weil aveva messo a tema la storicità del diritto naturale, uscì nel 1968). In tal senso, il “ragionevole” – ciò che può esser approvato, compreso e pensato dai *membri* di una determinata comunità storica – trova sicuramente dei legami anche con la nozione aristotelica di ἔνδοξος. Cfr. E. Weil, *La logica del pensiero aristotelico*, in *Filosofia e politica*, cit., p. 67. È interessante notare che Leo Strauss, in *Natural Right and History* (1953), parlò del “diritto naturale” in Aristotele in termini molti simili a quelli in cui ne avrebbe parlato Weil: «Aristotele dice esplicitamente che ogni diritto – quindi anche ogni diritto naturale – è mutevole; egli non limita la sua affermazione in nessun modo»; non a caso, proseguiva Strauss, secondo uno dei massimi interpreti aristotelici, Averroè, «Aristotele intende per diritto naturale il “diritto naturale positivo”; ossia [...] il diritto naturale è solo “quasi naturale”; riposa, cioè, in pratica sulle convenzioni o sulle istituzioni umane, ma si distingue dal diritto meramente positivo perché si appoggia a convenzioni valide ovunque». Cfr. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, cit., p. 170. Si ricordi pure che Weil aveva ben presente la recezione del pensiero di Aristotele nel Medioevo e nel Rinascimento, soprattutto italiano e padovano: la sua tesi giovanile su Pomponazzi ne è la riprova (cfr. *supra* cap. I, pp. 10-11).

avrebbe allora costituito la vera istanza critica sul dato, a fronte di ogni tipo di totalitarismo ideologico e di qualsiasi rappresentazione mitica della realtà – istanza critica già e sempre finalizzata tanto alla realizzazione di una maggiore giustizia quanto all'universabilità sia di ogni massima soggettiva sia di ogni sistema giuridico positivo.

Esigenza di *universabilità*: si trattava di universalizzare ciò che universale non era ancora, rintracciare le condizioni di possibilità oggettive per la realizzazione del regno dei fini e della libertà; quel regno in cui ogni individuo si comprenderà e verrà compreso come non-oggetto qualsiasi. In *Filosofia politica*, una volta ricomprese tutte le categorie hegeliane che portarono alla concettualizzazione della statualità interna, Weil non fece altro che ripercorrere la genealogia di uno Stato di tipo *democratico e costituzionale*³⁵⁴.

Si possono così distinguere tre figure storiche essenziali che, dialetticamente, avevano condotto al risultato di cui qui è questione: Comunità, Società, Stato. È in quest'ultimo momento che, finalmente, l'educazione filosofica appare in tutta la sua importanza. Il filosofo-educatore, pertanto, avrebbe potuto assumere una funzione ben precisa soltanto all'interno di quel contesto politico statale in grado di preservare la libertà di tutti e di ciascuno; salvaguardando, così, la partecipazione alla vita politica attraverso una rappresentanza istituzionale che doveva essere costantemente sottoposta al giudizio della comunità storica di riferimento³⁵⁵. Si capisce allora perché il filosofo-educatore, lungi dal produrre narrazioni mitiche della realtà per giustificare l'esistenza del potere politico costituito, doveva piuttosto «formare uomini in grado di orientarsi, di distinguere ciò che è ben fatto dal falso scintillio, di stimare più la qualità della loro opera che non il suo essere strumentalmente utile per fini personali, di giudicare gli uomini secondo il loro valore e non secondo il loro fascino»³⁵⁶.

³⁵⁴ Cfr. E. Weil, *Filosofia politica*, cit., pp.165-280. Si consideri che nel 1951 Weil si era già espresso sui problemi della democrazia contemporanea: cfr. E. Weil, *Response to the Unesco Questionnaire on ideological conflicts concerning democracy*, in R. Mckee ed., *Democracy in a world of tensions: a symposium prepared by Unesco*, University of Chicago Press, Chicago 1951, trad. fr. di Jean-Michel Buée, *La démocratie dans un monde de tensions*, in *Cahiers Eric Weil IV. Eric Weil. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, cit., pp. 115-32. Solo chiarendo il presupposto teorico fondamentale su cui doveva fondarsi necessariamente un regime democratico, si poteva capire l'estrema problematicità della questione: «Dunque, la tesi democratica afferma e presuppone che l'uomo è un essere ragionevole; in altri termini, che i problemi con i quali egli deve confrontarsi durante la sua vita nella comunità possano essere formulati e risolti sul piano della scienza, e cioè con l'accordo di tutti gli uomini ragionevoli» (*ivi*, p. 118).

³⁵⁵ In questo quadro, allora, si trattava innanzitutto di definire il senso della parola "libertà", problema su cui Weil si era già interrogato alla fine degli anni '40: cfr. E. Weil, *Le sens du mot "liberté"*, in «Critique», IV, 1948, poi in *Essais et conférences* vol. II, cit., trad. it. di Andrea Vestrucci, *Il senso della parola "libertà"*, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 23-35. Qui Weil, seguendo la lezione hegeliana sullo Stato moderno (e commentando il libro del sociologo Bronislaw Malinowski, *Freedom and civilisation*, Allen and Unwin, Londra 1947), fece chiarezza almeno su un punto: «[...] per la politica, l'uomo è un essere che vive in società, che si rapporta alla natura esclusivamente attraverso la società, un essere libero dalle catene naturali soltanto grazie alla e nella società, agente nella società e quindi e necessariamente secondo regole e leggi. La questione non è come affrancare l'uomo dalla legge (l'individuo può sempre optare per la solitudine, il silenzio e la morte), ma come ottenere delle buone leggi, delle leggi ragionevoli, si sarebbe detto nei bei vecchi tempi, buone e ragionevoli poiché liberano l'uomo dalla servitù naturale. Per quanto scioccante sia tutto ciò per un sentimentalismo che vuole approfittare della realtà sociale, ma che si distanzia con orrore dalle sue premesse, non di meno non c'è libertà senza autorità, senza educazione, senza Stato, senza polizia». E. Weil, *Il senso della parola "libertà"*, cit., p. 29.

³⁵⁶E. Weil, *Filosofia politica*, cit., p.60. Il filosofo assume così un ruolo ben preciso all'interno della società del lavoro, benché debba continuare a *sforzarsi* di comprendere la totalità del sistema.

La filosofia, in buona sostanza, avrebbe dovuto incentivare e promuovere forme di dialogo e di discussione nella pluralità, premesse essenziali per educare al principio di universalità³⁵⁷. Tuttavia, visto quanto già emerso, si fa chiaro anche che tale formazione morale dei singoli individui non avrebbe potuto avere alcun successo senza la liberazione concreta di tutti e di ciascuno dal bisogno materiale. Non a caso, ciò che Weil tematizzò in quest'opera del '56 fu la necessità di pervenire a uno *stato mondiale*, capace di conservare le *differenze interne* dei singoli stati sovrani che lo sarebbero andati a costituire. Secondo quella prospettiva kantiana che guardava all'inveramento del regno marxiano della libertà, ogni singolo stato avrebbe dovuto puntare alla realizzazione di un mondo in cui il cosmopolitismo non restasse un sogno³⁵⁸. La vocazione regolativa di quell'azione ragionevole e universale sul genere umano doveva essere costantemente confermata. Il piano dell'azione concreta e storica, pertanto, tornava a presentarsi in tutta la sua problematicità: comprendere la Storia, in ultima analisi, significava capire in vista di che cosa occorreva già e sempre trasformarla.

Del resto, Weil lo scrisse chiaramente: «Lo scopo dell'organizzazione mondiale è la soddisfazione degli individui ragionevoli all'interno di singoli Stati liberi»³⁵⁹. Tuttavia, l'obiettivo ultimo fissato dall'autore era pur sempre quello di giungere al superamento finale della forma-stato in quanto tale, in vista della realizzazione di una *società* interamente mondializzata. Del resto, era «nell'interesse dello Stato particolare» stesso «lavorare alla realizzazione di un'organizzazione sociale mondiale al fine di

³⁵⁷ In quest'ottica, Strauss e Weil finirono per concordare almeno su un punto: educare al principio di universalità non poteva significare *ammaestrare* o *conformare* gli individui alle leggi onnipersive della tecnica e al moralismo astratto. Weil fu chiaro: «Uno degli effetti, non voluti né previsti, dal moralismo astratto è stato quello di fare apparire nella nostra epoca l'educazione, e cioè la lotta contro la natura nell'uomo, infinitamente meno importante della lotta contro la natura esterna –, è stato quello di fare apparire l'educazione come un *ammaestramento* al *conformismo*». E. Weil, *Filosofia politica*, cit., p. 58 (i corsivi sono miei). Strauss, interrogandosi come Weil sui problemi della democrazia contemporanea e cercando così di ripensare l'universo classico, aveva scritto in *Che cos'è la filosofia politica?* uscita nel '59: «La differenza essenziale tra la concezione nostra e quella classica non consiste [...] in una diversità circa i principi morali, né in un diverso modo di intendere la giustizia: anche noi come i comunisti pensiamo che sia giusto dare identici compensi a persone uguali per merito e compensi diversi per disparità di merito. Perciò la differenza tra i classici e noi riguardo alla democrazia consiste esclusivamente in una diversa valutazione delle virtù della tecnologia. Nondimeno, non abbiamo il diritto di affermare che la concezione classica sia stata rifiutata. La loro implicita profezia che l'emancipazione della tecnologia e delle arti dal controllo morale e politico avrebbe condotto a calamità o alla disumanizzazione dell'uomo non è stata ancora confutata. Né possiamo dire che la democrazia abbia trovato una soluzione al *problema educativo*. In primo luogo, ciò che oggi viene chiamato educazione, molto spesso non significa propriamente educazione, vale a dire *formazione del carattere*, bensì *istruzione e addestramento*». L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?* cit., p. 67 (i corsivi sono miei).

³⁵⁸ Cfr. E. Weil, *Filosofia politica*, cit., pp. 283-331. L'autore non dimenticò di proporre soluzioni concrete per risolvere i problemi tipici di un'economia globalizzata, in un mondo da universalizzare – da rendere più giusto, oltre che più efficiente. Tuttavia, se da un lato Weil fece particolare attenzione alla questione del “tempo libero”, dall'altro non sembrò porsi minimamente il problema della sostenibilità *ambientale* dello sviluppo produttivo: «[...] *sul piano mondiale*, non si è mai in condizioni di non poter eliminare la penuria, lo spreco, il cattivo impiego degli uomini. Una scarsità assoluta di materie in effetti potrebbe verificarsi, ma non s'è mai verificata nei tempi moderni e non si delinea in alcun luogo: tutt'al più sarebbe necessario procedere ad un pareggiamento mondiale del livello di vita onde poter riservare una parte del lavoro delle società evolute alla creazione dei beni di produzione richiesti per elevare il grado di produttività delle società arretrate e così il livello mondiale *medio*. D'altronde, il concetto di una sovrapproduzione mondiale è in sé contraddittorio: il consumo umano, nella sua totalità, non conosce limiti e un'abbondanza di prodotti permetterebbe di distribuire con maggiore eguaglianza ed equità il bene principale prodotto dalla lotta con la natura, e cioè il tempo libero, quella parte dell'esistenza biologica non dedicata al lavoro necessario alla vita». *Ivi*, p. 85. Inutile aggiungere che, sul piano globale, le tendenze socio-politiche dominanti degli ultimi sessant'anni sono andate verso tutt'altra direzione.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 303.

preservare la particolarità morale (o le particolarità morali) che incarnano³⁶⁰. La distanza dalle conclusioni kojèveiane, anche in questo caso, è netta. Kojève, infatti, aveva finito per parlare di un'omogeneità definitiva e *totalizzante* di tutti i rapporti possibili tra soggettività *non più* differenziate: lo *stato* universale e omogeneo si era determinato come la forma politica ideale e assoluta storicamente rivelatasi. Inversamente Weil, anche a tale livello, volle *in primis* scongiurare il rischio di cadere in una contraddizione fatale: quella che si sarebbe potuta generare tra le istanze emancipative di un egualitarismo universale e il primato della libertà individuale. In tal senso, il concetto di “comune umanità”, qui presupposto, si sarebbe potuto chiarire una volta per tutte soltanto ridefinendo il rapporto tra stato e società: se lo scopo ultimo era quello di trasformare la società data nella «società del genere umano»³⁶¹, allora «lo Stato mondiale, non essendo che società, non è fine in sé»³⁶² ed esso «non sarà il *regno dei fini*»³⁶³ in quanto modello ideale e laicizzato della realtà politica perfetta, a cui le comunità storiche – ormai prive di differenze sostanziali – saranno continuate a pervenire necessariamente³⁶⁴. Si comprendono le ipotesi di Weil su come poter realizzare una società del genere umano: «[...] se ognuno può aspirare a tal regno e perseguirne la realizzazione, occorrerà pur sempre che gli amministratori siano controllati dai cittadini. Soprattutto, bisognerà che ogni comunità educi i suoi cittadini al pensiero dell'universale concreto», dacché «gli uomini continueranno a nascere violenti e, se non fosse

³⁶⁰ *Ivi*, p. 283.

³⁶¹ *Ivi*, p. 308.

³⁶² *Ivi*, p. 311.

³⁶³ *Ivi*, p. 315.

³⁶⁴ È solo a questo punto che Weil volle chiarire ulteriormente il suo modo di leggere la Storia e la Politica, a fronte delle tendenze *metafisiche*, *storiciste* e *razionaliste* del suo tempo: «Queste considerazioni possono facilmente sembrare materialiste. E lo sono. Ma vedere in ciò un'obiezione significherebbe misconoscere la natura del mondo moderno. La società è materialista, il che è da intendersi come una proposizione descrittiva, *non* come un giudizio di valore (corsivo mio, *n.d.r.*): il giudizio di valore compare, e in tal caso come giudizio negativo, nel momento in cui si definisce sia la società, sia, distaccato dalla società e ad esso opposto, lo Stato storico, inteso come l'unico campo in cui trova prosecuzione e forma la vita degli uomini. La maggior parte delle riflessioni politiche contemporanee c'impone, tuttavia, di fare (e qui sta il loro errore) una scelta tra società e Stato, tra calcolo e morale. Errore comprensibile, giacché è sul piano dello Stato storico che si pone il problema della morale concreta ed è la società moderna, ad opporsi allo Stato storico; errore, nondimeno, e pericoloso: lo si trova all'origine della maggior parte delle teorie *metafisiche* della storia, quelle teorie che, sulla base della pretesa scoperta di una forza unica, motore dell'evoluzione dell'umanità, asseriscono di esser capaci di fornire ricette infallibili per l'azione politica. Poco importa che tali spiegazioni ed estrapolazioni, la cui pluralità dovrebbe da sola insospettire, individuino questa molla unica nella società del lavoro escludendo tutto ciò che per la società *non è che* storico, o che, invece, vedano la salvezza nel ritorno alla storia *autentica* delle nobili gesta, dei grandi principi, della morale eterna o nazionale, trascurando, ché in tal caso conviene, il lavoro dell'umanità e i desideri degli uomini nella società.

Le tesi *storicizzanti*, nella nostra epoca, si comprendono solo come reazioni alle tesi *razionaliste*, dalle quali sono affatto determinate, anche se negativamente. Queste ultime hanno almeno di positivo il fatto che, pur *dimenticando* ciò che è *irriducibile* alla società e al lavoro (corsivo miei, *n.d.r.*), colgono in modo corretto quell'astrazione realizzata che è la società, astrazione che domina le menti: quel che è “materialista” e calcolo nel nostro mondo resterà tale, a meno che questo mondo non ricada nelle stesse condizioni dei suoi inizi e del suo remoto passato; l'errore sta nel credere che l'astrazione realizzata sia l'intera realtà. Dal lato opposto, nessuna metafisica consente di affermare che la violenza delle lotte sociali e interstatali, che fu all'origine del diritto e del pensiero del diritto, debba continuare a formare il diritto e a fornire la forza organizzatrice. Sarebbe assurdo voler negare che il mondo moderno è uscito dalle guerre e dalle rivoluzioni, come sarebbe affatto arbitrario escludere la possibilità che questo mondo si realizzi nelle guerre e nelle rivoluzioni o che nelle guerre e nelle rivoluzioni si eclissi; ma sarebbe altrettanto erroneo non voler ammettere che il principio sociale di questo mondo è individuato, è presente alla coscienza dell'epoca (di coloro che esprimono la coscienza dell'epoca) e che il problema posto dalla storia passata è divenuto risolvibile». *Ivi*, pp. 306-8.

più proposto un senso per la loro esistenza, ritornerebbero alla violenza»³⁶⁵. Come potrebbe essere altrimenti, visti i risultati teorici della *LF*? Weil, non a caso, volle insistere in modo evidente su questo punto:

Una società mondiale creata con la violenza e con ciò che la violenza comporta in fatto di inganno, menzogna, lealtà forzata o non ragionevole, abdicazione di responsabilità da parte del cittadino a favore degli *uomini del destino*, potenti ma privi di ogni autorità *liberamente* riconosciuta, una società siffatta non troverà facilmente la via ragionevole, della legge concreta e della virtù umana. Non soltanto i suoi membri avrebbero disimparato a pensare, ma i suoi stessi capi potrebbero ben aver dimenticato, prima di esser giunti all'obiettivo intermedio, lo scopo finale e l'idea della dignità dell'uomo, di ogni uomo, – l'idea del diritto proprio di ogni uomo di partecipare, in quanto essere ragionevole e assoggettandosi alla necessità sociale, a tutte le decisioni, all'evoluzione della morale della comunità e anche alla creazione di una comunità e di una morale *nuove*. In altri termini, si potrebbe aver dimenticato che nel modo moderno l'essere schiavo può rappresentare, razionalmente e ragionevolmente, solo il risultato di una libera decisione dell'individuo, quella di non decidere autonomamente in vista dell'universale³⁶⁶.

In fin dei conti, le preoccupazioni di Strauss per i risvolti totalitari della *fin de l'histoire* kojèveiana non erano poi così dissimili da quelle che, evidentemente, spingevano Weil a tali conclusioni: istanze fondamentali che quest'ultimo non avrebbe più abbandonato. È ormai chiaro il fatto che la realizzazione del regno della libertà come regno dei fini e della ragione, di una società del genere umano tramite la costituzione di uno stato mondiale restava un fine politico-morale *non* necessario né metafisicamente deducibile o predeterminabile. In quest'ottica, si capisce come anche la “comune umanità”, la “società del genere umano”, avesse trovato il suo corrispettivo teoretico nella nozione kantiana di idea: per Weil, a questo punto, era arrivato il momento di sviscerare i problemi interni al pensiero di Kant.

3.5.1.1 Una “nuova” *fin de l'histoire*. Il Kant di Weil tra Aristotele, Hegel e Marx

Gli studi kantiani che Weil portò avanti nel corso degli anni Sessanta intesero quindi dimostrare una medesima tesi fondamentale: Kant aveva cercato di superare una pura filosofia dell'Essere, che era rimasta ancorata, in un modo o in un altro, ai dettami di una metafisica di stampo dogmatico e scolastico³⁶⁷. Si spiegano così i nuclei fondamentali dei quattro saggi su Kant raccolti in *Problemi kantiani*,

³⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 315.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 311 (gli ultimi due corsivi sono miei). Mi sembra evidente il recupero della lezione kantiana in merito al *dovere* (*sollen*) dell'emancipazione intellettuale e morale di tutti e di ciascuno: cfr. in particolare I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Königsberg 1784, trad. it. di Filippo Gonnelli, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?* in *Scritti di Storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 45.

³⁶⁷ Weil lo fece intendere chiaramente nella sua prefazione a *Problemi kantiani*, rimasta pressoché invariata nella seconda edizione (cfr. E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., pp. 13-17). Non si dimentichi quanto già era stato posto dall'autore nel '33 con lo studio sul Kant di Krüger (in particolare sul concetto di *Lebenserfahrung*: cfr. *supra* cap. I, nota 5).

i quali non possono che conservare un'unità teorica di fondo. Nel primo, *Pensare e conoscere, la fede e la cosa in sé*, Weil volle mettere in luce la differenza sostanziale tra l'attività dell'*erkennen*, propria dell'Intelletto, e quella del *denken*, propria della Ragione come tale. La differenza tra conoscere e pensare, d'altronde, era stata chiarita nella *dialettica trascendentale*, per come essa era stata esposta nella seconda edizione della I Critica³⁶⁸. Da qui l'assunto di fondo per cui le categorie dell'Intelletto potevano *determinare* legittimamente un oggetto fenomenico solo se il loro *uso* fosse rimasto vincolato ai limiti spazio-temporali tracciati dall'*estetica trascendentale*. Sono queste le categorie in grado di oggettivare le intuizioni sensibili e così pervenire alla «conoscenza analitico-analizzante, in una parola: discorsiva», che è «prerogativa esclusiva dell'intelletto e delle categorie schematizzate»³⁶⁹. In sostanza, ogni tentativo di conoscere *al di là* di quei limiti spazio-temporali dati, in cui si sarebbe potuta sviluppare legittimamente un'esperienza scientifica della realtà, avrebbe indotto la Ragione a cadere nelle proprie antinomie. Come era emerso dalla stessa *dialettica trascendentale*, le nozioni che il pensiero dogmatico aveva preteso di conoscere al modo di semplici oggetti, l'«Anima», il «Mondo» e «Dio», rimanevano altresì concetti *vuoti*, senza intuizione. Tanto più che «solo la percezione (l'*intuizione*) può rispondere alla domanda: che cos'è? mentre il concetto indica solo la forma dell'unità, unità che unifica il sensibile»³⁷⁰. In poche parole, i concetti «vuoti» della ragione (Anima, Mondo, Dio) potevano essere solo *pensati* come principi *regolativi* dell'esperienza in quanto tale, *idee* che avrebbero permesso all'individuo concreto di scorgere la possibilità di un *sensu* ragionevole e universale del proprio discorrere e del proprio agire³⁷¹. Weil, del resto, lo aveva scritto nella prefazione del '63 a *Problemi kantiani*: «[...] la *Critica della ragion pura* parla della scienza solo per fondare una morale»³⁷². Esisteva, dunque, una sola e unica Ragione: la ragione in quanto pratica, il cui *interesse* fondamentale era quello di preservare la ragionevolezza e la sensatezza della convivenza *concreta* fra gli uomini.

Fu questo il punto essenziale che Weil volle sviluppare nel suo secondo saggio su Kant, *Senso e fatto*. In quest'ultimo, indagando i problemi di fondo della III Critica kantiana, l'autore arrivò a sostenere una tesi di certo innovativa per gli studi dell'epoca. Per Weil infatti, con la scoperta del giudizio *riflettente*,

³⁶⁸ Sulle differenze tra I e II edizione della *Critica della ragion pura* cfr. E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., pp. 19-23.

³⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 32.

³⁷⁰ *Ivi*, p. 33.

³⁷¹ Sul *sistema delle idee cosmologiche* si veda quindi I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1781, trad. it. di Pietro Chiodi, *Critica della Ragion Pura*, Utet, Torino 1967, pp. 354-361; sulle antinomie della ragione cfr. *ivi*, pp. 366-95. Per quel che riguarda il problema della *reificazione* delle idee, ad opera del dogmatismo scolastico, si veda quanto sostenuto a buon diritto da Pasquale Salvucci interprete di Weil: «Lo scopo al quale Kant ha mirato è, per il Weil, la «metafisica positiva». La *Prefazione* del 1787 (della I Critica) si presenta duramente polemica contro il modo di vedere di molti suoi lettori che, considerando soltanto «l'aspetto negativo della Critica», hanno ignorato la «funzione positiva» della «limitazione della ragione costruttivistica», attuata dalla Critica, limitazione che ha reso la ragione, che precedentemente era presuntuosa, cosciente dei propri limiti e in grado, per ciò stesso, di accedere alla «metafisica positiva» ben diversa dalla illegittima metafisica dommatico/costruttivista che pretendeva, che pretende di realizzare *un uso trascendentale* (che la Critica ha mostrato illegittimo, un «non-uso») *delle categorie nel conoscere*, come accade nelle Scuole filosofiche». P. Salvucci, *Il «Kant» di Weil*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*, cit., p. 100. Sui mutamenti di significato del termine «trascendentale» dal medioevo alla modernità si veda almeno M. Barale, *Di alcuni usi datati della parola trascendentale e di uno ancora oggi attuale* in *Giornale di metafisica – Nuova serie*, Ledizioni, XXIX (2007), pp. 53-72.

³⁷² *Ivi*, p. 15.

Kant era riuscito a mostrare in che misura l'individuo ragionevole avrebbe potuto *ritrovare*, nella realtà particolare, *il* senso dei fatti dapprima scientificamente determinati³⁷³. Le condizioni di possibilità dell'unità del mondo, dello scopo universale della Storia e della libertà dell'agire morale, *dovevano* mostrarsi nella contingenza in cui vivevano gli individui concreti. Ecco perché la III Critica volle parlare di una teleologia della natura che, pur non trovando riscontro nelle leggi oggettive della scienza, poteva in ogni caso essere rintracciata *da chi se ne fosse messo in cerca*. Interpretare i fenomeni naturali *come se* essi fossero davvero parte di un sistema teleologico e unitario, infatti, avrebbe permesso agli individui di *pensare* l'idea della Storia universale in quanto incedere progressivo dell'umanità verso la realizzazione della società del genere umano³⁷⁴. Tuttavia, di tale finalità ultima non si poteva affatto dimostrare o dedurre la necessità assoluta, come avrebbe preteso una metafisica dogmatica: se la «teleologia naturale s'arresta così sulla soglia, ma dopo averci condotto fino ad essa» ciò era dipeso dal fatto che questa «resta incapace di scoprirci il senso finale»³⁷⁵. Resta il fatto che è sempre tale teleologia che «legittima il presupposto, inevitabile per il pensiero finito dell'uomo, di una finalità della natura e una interpretazione di ciò che è secondo il tipo di ciò che è stato voluto da una intelligenza»³⁷⁶. Ed è così che «essa ci conduce – questo merito è grande – all'idea di un essere superiore»³⁷⁷. Si rivelava in tal modo il carattere prettamente regolativo e formale dell'idea di Dio, capace di garantire un senso ultimo e unitario della Storia *solo per* colui che si fosse deciso a cercarlo³⁷⁸.

In breve, i fatti conosciuti attraverso la spiegazione e l'analisi dell'Intelletto avrebbero acquisito un senso sistematico e unitario *per* l'uomo soltanto ammettendo che la natura poteva essere *pensata* «come

³⁷³ Scrive Weil: «L'attività giudicatrice assume così un nuovo compito. Fin qui la sua sola funzione era stata quella di sussumere il dato sotto i concetti, sia fondamentali sia costruiti a partire dall'esperienza; il nuovo problema fa che essa cambi direzione nel suo lavoro e, invece di classificare il dato sensibile sotto il dato teorico, si metta a cercare il concetto sotto il quale poter collocare quello che essa incontra. Essa cessa di essere *determinante* e si fa *riflettente*». E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 70. Il tutto si può spiegare così: se nella I Critica si era posto quel livello d'esperienza possibile che delimita una dimensione *sintattica* di ogni nostro legittimo e logico determinare, nella III Critica si scopre una dimensione riflessiva del giudizio che deve esser portata a consapevolezza. L'individuo che si pensa come essere *intenzionale* deve ritrovare gli effetti del suo agire nel mondo, deve ritrovare il senso di quel discorso svolto dall'esperienza *scientifica* del conoscere: deve ritrovare quella dimensione *semantica* che possa ostensivamente restituire il valore di ogni oggetto di un mondo di cui questa Ragione, essenzialmente discorsiva, si è fatta unico soggetto possibile. La distinzione tra «dimensione sintattica» e «dimensione semantica» di cui qui è questione è stata ben evidenziata da M. Barale, *Ermeneutica e morale*, cit., p. 22. Si veda quindi I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Königsberg 1790, trad. it. di Leonardo Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Bari 1995. Si consideri che Weil tradusse il titolo tedesco «*Kritik der Urteilskraft*» con «*Critique de la Judiciaire*», volendo così sottolineare il carattere (pro)attivo (e «giurisdizionale») del giudizio che riflette e si riflette.

³⁷⁴ Cfr. Kant Immanuel, *Critica della Capacità di Giudizio*, cit., pp. 241-45. Di fondamentale importanza, quindi, erano le capacità *simboliche* e *analogiche* del pensiero discorsivo e ragionevole. In merito si veda P. Salvucci, *Il «Kant» di Weil*, cit., p. 112-17.

³⁷⁵ E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 90.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ Dio, in sintesi, poteva esistere solo *per* l'uomo ragionevole: «Dio [...] non si mostra all'uomo osservatore, all'uomo di scienza. Dio come idea è solo un principio di «comprensione», non di spiegazione, di scienza. Si tratta di comprendere che la stessa scienza concreta diventerebbe inconcepibile in un mondo non-organizzato e non orientato; si tratta di comprendere che la realtà naturale e storica è un intero «sensato» ma *per* l'uomo, sensato (solo) per mezzo dell'uomo e che appare come «aggregato insensato» all'uomo che non si eleva al senso e alla «comprensione del senso *del* mondo e del senso *nel* mondo»». P. Salvucci, *Il «Kant» di Weil*, cit. p. 110.

strutturata e sensata»³⁷⁹. È questa medesima idea, pertanto, che avrebbe indotto l'individuo agente a pensarsi come essere finito e, allo stesso tempo, libero. Libero nei *limiti* di un mondo in cui egli avrebbe potuto e dovuto ritrovare gli *effetti* concreti della sua azione ragionevole, giacché proprio «una natura sensata gli permette questa scoperta e ve lo sospinge»³⁸⁰. Tutto ciò, lo ripetiamo, non avrebbe potuto più fondarsi su alcuna necessità metafisica di sorta, incapace di riconoscere il valore della soggettività in quanto *infinita negatività agente*: «L'esistenza degli esseri morali e ragionevoli, non la soddisfazione dell'appetito naturale di questi esseri – ecco chi fonda ora tutto. Tutto, perché anche la teleologia naturale è in ultima analisi il prodotto di quella *facoltà dei fini* che caratterizza l'essere morale»³⁸¹. Insomma, l'auto-riflessività del giudizio porta l'uomo a comprendere che «per lui si tratta di orientarsi, e nei due sensi di questa parola: trovare il polo e le coordinate naturali della propria esistenza, e porsi nella giusta direzione»³⁸².

Arriviamo così a un punto cruciale, perché è qui che emerge palesemente una delle differenze sostanziali con il pensiero posthegeliano di Kojève. Che, come visto, aveva parlato di un'affinità strutturale tra il pensiero di Kant e quello di Platone. Weil si soffermò precisamente su quest'aspetto, affermando che l'istanza di *orientamento* e di *orientabilità* dell'agire umano concreto «si applicherebbe, per esempio, anche alla filosofia platonica, che promette un orientamento simile»³⁸³. Tuttavia

la differenza tra le due resta nondimeno considerevole, addirittura di essenza. Per Platone il sapere e la *visione* (θεωσις) della struttura sensata, dell'Idea del Bene esistente (sovra-esistente), guidano l'uomo; per Kant polo, direzione e determinazione, si trovano tutti e tre non nella natura, nel cosmo, ma nell'uomo come essere agente. Sono io che colgo nella conversione alla libertà ragionevole, nella comprensione immediata del mio fondamento la possibilità di dare un senso alla mia esistenza e quindi a quella del mondo. Per l'uomo puramente teoretico il mondo non è che un vano spettacolo, il gioco insensato di un creatore semplicemente abile, e in realtà rimarrebbe tale se non vi introducessi la questione del valore (termine kantiano) e del senso (termine che preferiremmo, considerate la *sociologizzazione* e la *storizzazione* del primo, entrambe dovute al pensiero postkantiano), se io non realizzassi nei miei atti quella libertà che solo è valore da (e per) essa stessa e che, in quanto ragione, pone la questione del senso. Il mondo possiede senso e valore nella misura e solo nella misura in cui l'uomo si pone nella sua azione e per sua scelta come senso rendendo sensata la propria vita³⁸⁴.

³⁷⁹ E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 94.

³⁸⁰ *Ibid.* In questo quadro, di fondamentale importanza restava la nozione di “causa intellegibile” che Kant sviluppò già nella I Critica: cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 443-44. A dispetto di tutto ciò, abbiamo visto come Kojève intese relegare *in toto* il pensiero pratico di Kant alle astrazioni di un agire sempre *ineffettuale*: cfr. *supra* cap. par. 3.2.1 *Da Platone a Hegel via Kant: le tappe fondamentali della laicizzazione della teologia cristiana*.

³⁸¹ E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 91.

³⁸² *Ivi*, p. 95.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ *Ibid.* Non a caso, Weil ci dice che Kant «ha fatto di tutto per attenuare la sua prova» ontologica dell'esistenza di Dio, dal momento che «da sua forza, se si fosse potuta giudicarla irresistibile secondo la metafisica *cosificante*, sarebbe stata la sua disfatta. La questione del senso non si pone, non può porsi che per l'essere-in-sé nel mondo, per la volontà ragionevole determinantesi essa stessa nella condizione, non per la ragione teorica che in quanto tale è solo riflessione sull'intelletto e sui suoi metodi di acquisizione di conoscenze (sebbene questa ragione, se comincia a riflettere su se stessa, finisca per scoprire l'inermità dell'intelletto e si scopra come *interessata*, pratica)». Cfr. *ivi*, p. 98.

Fatta salva la reiterata presa di distanza dalle tendenze “sociologiche” e “storiciste” del suo tempo, pare altrettanto evidente come qui Weil intendesse scongiurare una riduzione della filosofia kantiana a dettami teorici puramente dualisti e soggettivistici. L'uomo *può e deve (soll)* ritrovare il *Cosmo*, dacché *il fine in sé della Storia – in sé: cioè non conoscibile nella sua configurazione empirica definitiva – resta, secondo l'interesse e il fatto della Ragione, «la realizzazione di un mondo armonioso secondo quel fine della libertà che è la libertà stessa»*³⁸⁵. Si capisce allora perché l'essere finito che trasforma e domina la natura (o la pseudonatura) non possa oltrepassare «ogni dato se non in quanto membro del mondo [...] essere finito che supera la condizione, perché la condizione lo prepara a questo superamento. Natura e libertà sono indissolubilmente legate»³⁸⁶. Ne conseguiva che il sistema kantiano, per Weil, sarebbe riuscito a porre «il problema del senso che è, del senso esistente»³⁸⁷, senza per questo sprofondare del tutto negli abissi della filosofia dell'Essere. Tanto più che se Kant, da un lato, «scopre che ogni essere delle cose non si comprende che a partire da un senso esistente, reale, anteriore a ogni fatto e a ogni dato», dall'altro egli riconosce che «fatto e dato non si rivelano se non a colui che li interroga nella sua propria ricerca del senso»³⁸⁸. Resta pur sempre il fatto che

Kant non osa passare esplicitamente da una filosofia dell'essere (nella quale ricadrà Hegel, dopo l'insuccesso del grande tentativo fichtiano, che voleva dedurre e costruire la realtà a partire dal senso) a una filosofia del senso. O piuttosto, poiché la formula non è sufficientemente precisa, non osa parlare un linguaggio che possa esprimere l'unità indissolubile di fatto e senso: ogni fatto è sensato, ogni senso è³⁸⁹.

Ciò che qui risulta di fondamentale importanza ai fini della ricerca sono due aspetti essenziali: per il Weil degli anni Sessanta, se Kant era riuscito a porre, seppur *implicitamente*, un'autentica *filosofia* del senso, Hegel, al contrario, era ricaduto precisamente in una *metafisica* del senso o filosofia dell'Essere,

³⁸⁵ *Ivi*, p. 97. In quest'ottica, «sono i corpi viventi e le cose belle o grandiose che forniscono all'uomo il simbolo della cosa in sé: all'uomo che, ponendo la questione del senso dell'esistenza del mondo e della propria, diventa la coscienza nella quale il mondo si sa mondo ed è compreso come unità naturale per una volontà non-naturale, ma incarnata nel mondo. Questa ragione-volontà è *simbolizzata* nel mondo. Il fatto diviene comprensibile solo a partire dalla finalità, in funzione della finalità, ogni comprensione (in ciò essenzialmente differente da ogni conoscenza) parte dall'idea di un fine oggetto di mira ed è completa solo al momento in cui il fine si rivela come interno, fine in sé, rapportato a sé e soltanto a sé». *Ivi*, p. 96. Lungi dall'essere un mero interprete dell'esser dato, come aveva voluto Kojève, l'uomo, in Kant, «non è quindi *spectator mundi*» (*ivi*, p. 100).

³⁸⁶ *Ivi*, p. 97. Siamo ormai di fronte a un kantismo quantomai distante da quella prospettiva kojèveiana che aveva visto l'uomo come “negatività creatrice”. Piuttosto, come ha notato molto acutamente Patrice Canivez, il Kant di Weil sembra in qualche modo ritornare ad un Aristotele *ricompreso dopo* Hegel (nel senso indicato dalla LF): «[...] la realtà per Kant si costituisce a partire dal contingente. Il reale è più del possibile, seppur non sia necessario [...]. Questa realtà è, allora, fortuita. A partire da qui, la realtà del senso è essa stessa contingente. È per questo che si ha bisogno di un Essere supremo per garantire il senso del mondo, per garantire la realtà del senso. Di contro, la natura come un cosmo è, allo stesso tempo, una sorta di aristotelismo. Se si volesse giocare con le definizioni, si potrebbe dire che la filosofia di Eric Weil non è soltanto un kantismo post-hegeliano, ma anche un aristotelismo post-kantiano – come anche un hegelismo post-marxista». P. Canivez, *O kantismo de Eric Weil*, in «Argumentos. Revista de Filosofia», 6, n. 11, 2014 (*Eric Weil. Lógica, Moral e Política*), pp. 25-6.

³⁸⁷ E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 106.

³⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 106-7.

³⁸⁹ *Ivi*, p. 107.

finendo per affermare la deducibilità e la necessità onto-logica del Senso³⁹⁰. Non si stava forse ribadendo quanto era già stato posto *in nuce* nella categoria dell'Assoluto, che aveva sancito la riconciliazione del soggetto e dell'oggetto *nel discorso*, divenuto così assolutamente coerente? Ad assolvere Hegel da tale “peccato metafisico”, allora, restava la sua «felice contraddizione» tra quanto stipulato nella *teoria* e quanto rintracciato sul piano della *prassi storica*. Una *contradiction heureuse* di cui Weil si convinse già nella categoria dell'Azione, che riemerse in *Hegel e lo stato* e di cui avrebbe parlato chiaramente all'amico Massolo in quella lettera del 23 dicembre '65³⁹¹. D'altronde, è proprio questo l'elemento teorico cruciale che finisce per invalidare tutte quelle letture critiche che hanno visto nel Weil *post* anni '50 una rottura netta con il pensiero hegeliano, a rivalutare così una sorta di “cattiva infinità” o di “moralismo astratto”³⁹². Del resto anche Hegel, ogniqualvolta lavorava sul concreto, si sarebbe reso conto che «la filosofia incontra delle necessità, mai la necessità. Essa trova dei determinismi, mai il determinismo. Per approfittare ancora una volta di un'espressione corrente, possiamo dire che le interessano solo le necessità reali (e, in modo speculare e più profondo, le possibilità reali): il *fato* stoico, per quanto la sua introduzione sia comprensibile agli occhi del filosofo, non appartiene alla filosofia ma

³⁹⁰ È vero anche che «la lettura di Kant fatta da Weil, specialmente in *Sens et Fait*, praticamente coincide con la lettura che ne aveva fatto Hegel. Il quale polemizza con Kant, ma riconosce (e Weil altrove sottolinea questo punto) che Kant era andato oltre la riflessione, ma non aveva tratto tutte le conseguenze perché prigioniero della sua idea del conoscere soggettivo finito [...]». F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la Philosophie*, cit., p. 144, nota 9 (i corsivi sono miei). A riprova di questa considerazione di Valentini (come lui stesso ha ricordato) vi è soprattutto il § 55 dell'Enciclopedia hegeliana, che recita: «La Critica del giudizio ha questo di notevole, che Kant ha con essa espresso la rappresentazione, e anzi il pensiero, dell'Idea. La rappresentazione di un intelletto intuitivo, di una finalità interna ecc. è insieme l'universale pensato come concreto in sé stesso. Perciò soltanto in queste rappresentazioni la critica kantiana si mostra *speculativa*. Molti, e specialmente Schiller, hanno trovata nell'idea del bello d'arte, dell'unità concreta del pensiero e della rappresentazione sensibile, la via d'uscita dalle astrazioni dell'intelletto [...]. Così il prodotto d'arte come l'individualità vivente sono, a dir vero, limitati nel loro contenuto: ma l'idea, comprensiva anche secondo il contenuto, è concepita da Kant e riposta nella postulata armonia della natura o necessità col fine della libertà, nello scopo finale del mondo che si pensi come realizzato [...]. Invece, la presenza delle organizzazioni viventi e del bello d'arte è bastevole a mostrare, anche al senso e all'intuizione, la realtà effettiva dell'ideale. Le riflessioni kantiane su questi oggetti sarebbero dunque particolarmente adatte a introdurre la coscienza nella comprensione e pensiero dell'idea concreta». G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., pp. 68-9. Qui Hegel, evidentemente, volle rimandare anche al kantismo di F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, I ed. in «Die Horen», vol. I, II e VI, Jena 1795, trad. it. di Giovanna Pinna, *L'educazione estetica di Friedrich Schiller*, Aesthetica, Palermo 2009.

³⁹¹ Cfr. *supra* cap. II, pp. 127-28.

³⁹² Si vedano, per esempio, i lavori di Francesco Valentini e di Michel Roth. Il primo, analizzando alcuni passi della citata *Philosophie et Réalité*, ha concluso che a quel punto le considerazioni di Weil sembravano porsi «in contasto» con molte altre sue pagine hegeliane. Di più: «[...] tutto quanto Weil dice nell'autointerpretazione del suo pensiero in *Philosophie et Réalité* ha una curiosa (curiosa rispetto alla maggior parte degli scritti di Weil) impostazione problematica, da filosofia della riflessione, con una sorta di insistenza sul rapporto, in ultima istanza dualistico, di discorso e realtà, la quale realtà non si lascia afferrare dal discorso. Weil del resto dice apertamente di accettare la sostanza del pensiero kantiano e insiste kantianamente sull'uomo come ente *interessato* e anzi come essenzialmente rivolto al fare [...]». Cfr. F. Valentini, *L'Assoluto nella Logique de la philosophie*, cit., p. 145. Tuttavia, abbiamo appena visto in che termini il Kant di Weil fosse ritornato pur sempre al *cosmo aristotelico*, con tutto ciò che questo comporta a fronte di “dualismi”, di “soggettivismi” e di filosofie della riflessione. Roth, invece, ha posto l'accento sul ritorno weiliano alla “morale” a *discapito* della “storia”: «Il soggetto principale della comprensione del discorso di Weil era la storia e, come Kojève, Weil aveva ammesso che è la storia stessa a essere il tribunale del giudizio su di essa. Ma se Kojève, alla fine, avrebbe assunto un atteggiamento ironico di fronte a quel che egli vide come il “verdetto” finale della storia, Weil, al contrario, fece ricorso alla filosofia morale per assicurarsi che la felicità nella ragione potesse essere realizzata a *dispetto* della storia». M. Roth, *op. cit.*, pp. 180-81 (i corsivi sono miei). Il sol fatto che la Morale debba esser realizzata attraverso l'azione ragionevole (sempre storica, come aveva indicato la LF) mostra l'insufficienza delle considerazioni di Roth.

al mito»³⁹³. È evidente come qui Weil stesse ribadendo l'importanza teorica e pratica del criticismo della Ragione *alla luce* dell'oggettività del movimento dialettico e storico, per come esso era stato esposto da Hegel a partire dalla *Filosofia del diritto*. Non a caso: «Ciò che riguarda la filosofia, sono le necessità che la libertà trova lungo la ricerca dei suoi interessi, necessità reali giacché condizioni che si pongono di fronte alla volontà di realizzarli»³⁹⁴.

Torniamo quindi per un momento a *Problemi kantiani*. Negli ultimi due saggi qui raccolti, Weil non fece altro che analizzare le ricadute pratiche del pensiero di Kant così interpretato. Il punto centrale della questione, allora, tornava a essere quello dell'*orientabilità* del progresso storico e umano, in vista della realizzazione del regno dei fini sia attraverso l'azione politica ragionevole sia in virtù della moralizzazione del genere umano³⁹⁵. Come ha ben sintetizzato sempre Pasquale Salvucci:

La stessa natura diventa «*comprensibile*» solo con il soccorso dell'idea di finalità. *E così la storia*. La stessa natura vuole (per chi si accosta ad essa, con l'idea di finalità) che gli uomini, una volta usciti dall'infanzia della specie, perseguano con le loro azioni libere il fine supremo, quello «stato cosmopolitico universale che dovrà essere il seno materno nel quale si svilupperanno tutte le originarie disposizioni della specie umana». Lo scopo finale assoluto del mondo sta nella realizzazione della *libertà ragionevole di tutti e di ciascuno...*³⁹⁶.

Ecco svelato il legame fondamentale con il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* o con quello del III libro del *Capitale*, lì dove è proprio la nozione di “necessità condizionale” a illuminare la ragion d'essere di questo “kantismo marxiano”: gli individui della *condizione* (pseudonatura) sarebbero pervenuti alla loro vera umanizzazione *solo se* la loro *azione* fosse stata effettivamente orientata all'emancipazione materiale e morale di tutti e di ciascuno. La “fine della storia”, in tal modo, era stata già smitizzata, deideologizzata. Ché la caratterizzazione kantiano-marxiana che Weil ne stava di fatto proponendo,

³⁹³ E. Weil, *Philosophie et réalité*, cit., pp. 37-8. Di contro, per quanto possa esser stata “ironica” la sua conclusione, Kojève nella citata intervista con Lapouge ipotizzò esattamente che la “saggezza hegeliana” potrebbe essere accostata a quella del saggio stoico (cfr. *supra*, p. 220).

³⁹⁴ E. Weil, *Philosophie et réalité*, in *op.cit.*, p. 38. Si comprende come il rapporto tra soggettività e oggettività resti eminentemente dialettico (e non dualistico in senso kojèveiano).

³⁹⁵ Si veda in particolare *Il male radicale, la religione e la morale*, in cui Weil analizza la concezione antropologica kantiana che definisce l'uomo come “legno storto”, un essere che oscilla costantemente tra passione e ragione, tra violenza e discorso. E che dunque andrà *educato* alla ragionevolezza. Cfr. Id., *Problemi kantiani*, cit., pp. 149-81. Una visione, quella kantiana, che anche in questo caso era stata effettivamente influenzata dal pensiero aristotelico. Nell'*Etica Nicomachea*, infatti, leggiamo: «Si deve indagare quali sono le cose verso cui noi siamo inclini, dato che persone diverse sono portate per natura a cose diverse. Questo risulterà chiaro dal piacere e dal dolore che nascono in noi. Dobbiamo spingerci nella direzione opposta, infatti allontanandoci molto dall'errore perverremo al giusto mezzo, come fanno coloro che raddrizzano i legni storti». Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 75. Cfr. quindi la VI tesi di I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin 1784, trad. it. di Filippo Gonnelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* in *Scritti di Storia, politica e diritto*, cit., pp. 35-6. Si giustificano così le conclusioni di Pasquale Salvucci sul problema dell'orientabilità del movimento storico universale: «Ma pensare la storia come se essa fosse orientata da un filo conduttore, come avente direzione e senso per l'uomo che così la pensa, non si risolve, per Kant, in una previsione infallibile, perché, come egli stesso ammonisce, è sempre possibile che l'uomo, ente libero, con barbarica devastazione, distrugga di getto tutta la stessa civiltà faticosamente conquistata sin qui [...]» (P. Salvucci, *Il «Kant» di Weil*, cit., p. 112). Non era forse questo il problema di fondo che avevano (ri)compreso le categorie posthegeliane della violenza nella *LF*?

³⁹⁶ *Ivi*, p. 110. Si comprende perché l'uomo possa esser definito, kantianamente (e aristotelicamente), un *animale ragionevole*, che può *farsi* ragionevole e pervenire, così, alla realizzazione del regno dei Fini e della Libertà. Si veda in particolare l'VIII tesi di I. Kant, in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *op. cit.*

avrebbe potuto sia salvaguardarne la finalità emancipativa fondamentale sia scongiurare il rischio di ricadere in dettami teologici di sorta³⁹⁷. A riprova di tale lettura profondamente anti-metafisica, e ormai diametralmente opposta a quella di Kojève, vi è la già citata lettera che Weil scrisse a Massolo il 24 aprile '65³⁹⁸. Lì Weil, una volta lodate le ricerche hegeliane che lo stesso Massolo stava portando avanti in quel periodo, ammise che nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel aveva posto una differenza cruciale tra *Entfremdung* (alienazione-estraniazione) ed *Entäußerung* (alienazione-esteriorizzazione):

La questione *Entfremdung* – *Entäußerung* [estraniazione - esteriorizzazione] è senza alcun dubbio di grandissima importanza, e di un'importanza che la maggior parte dei cosiddetti specialisti non vede. Voi farete una cosa più che utile mettendo in chiaro tutto questo complesso. Personalmente, sono convinto da molto tempo che lì si trovi una delle chiavi di quel libro mancato e geniale [*raté et génial*] che è la Ph. d. G. [*Phänomenologie des Geistes*]: l'uomo si realizza (si rende reale) solo esteriorizzandosi – ed esteriorizzandosi, cioè agendo sul e nel mondo, non riconosce più la sua opera in quanto sua in quel mondo (che diventa per lui di nuovo condizione). Ecco anche perché *Versöhnung* [conciliazione] e *Befriedigung* [soddisfazione] sono così strettamente legate³⁹⁹.

³⁹⁷ Si riconferma come l'uomo ragionevole possa e debba aver *fede* solo nella Ragione critica: «[...] noi concepiamo solo una fede che sia determinata da un *credo*. Per Kant, invece, ogni *credo* storico è inammissibile (benché possa essere interpretato come filosoficamente sensato, a condizione che lo si liberi dal contenuto semplicemente storico e, pertanto, non filosofico): la filosofia non conosce dogmi né autorità spirituale [...]. La sola portatrice legittima di una vera fede è la ragione, per essere precisi la ragione pratica, e più esattamente ancora, poiché esiste una sola e unica ragione, la ragione in quanto pratica». E. Weil, *Problemi kantiani*, cit., p. 25.

³⁹⁸ Cfr. *supra* cap. II, p. 128.

³⁹⁹ Eric Weil ad Arturo Massolo, 24 aprile 1965. Ritornando su un tema determinante della filosofia hegeliana che già Lukács aveva riconosciuto nel '48 ne *Il giovane Hegel* (cfr. *supra* cap. I, nota 104), qui Weil faceva esplicito riferimento proprio a una delle distinzioni fondamentali posta nella *Fenomenologia dello spirito*, quella tra alienazione in quanto *Entfremdung* e alienazione in quanto *Entäußerung*. Questione che, nel contesto degli studi hegeliani in Italia, fu indagata in modo preciso proprio da Arturo Massolo. Che, con ogni probabilità, negli stessi mesi in cui intratteneva questo carteggio con Weil stava già preparando il suo «*Entäußerung*» - «*Entfremdung*» nella «*Fenomenologia dello spirito*», in occasione del congresso hegeliano di Urbino che si sarebbe tenuto dal 25 al 28 settembre del '65 – e a cui avrebbe partecipato anche Weil con il suo *Hegel et nous* (cit.). Il saggio di Massolo, invece, fu poi pubblicato in «Aut-Aut» (n. 91, 1966) in cui si legge: «*Entäußerung* è assolutamente altro da *Entfremdung*, anzi ne è l'opposto, un opposto che nella sua semplicità pare che possa coincidere con ciò che Hegel chiama una differenza assoluta». A. Massolo, «*Entäußerung*» - «*Entfremdung*» nella «*Fenomenologia dello spirito*», poi in *La storia della filosofia come problema*, Vellechi, Firenze 1973, p. 199. Su questo tema hegeliano così rivelato cfr. E. Alessandroni, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, cit., p. 99-100. Qui Alessandroni ha proposto altre due definizioni/traduzioni di «*Entfremdung*» ed «*Entäußerung*», fatte derivare dalle prime: «Hegel afferma dunque l'esistenza di due forme di alienazione. La prima, che potremmo definire *alienazione inclusiva*, è la forma della *potenza* che diventa *atto*, dello *Spirito potenziale astratto* divenuto *Spirito reale concreto*. La seconda, che potremmo designare come, *alienazione esclusiva*, è la forma dello Spirito separato dal profilo della sua concretezza, è in sostanza lo Spirito che si aliena dalla propria alienazione e si ricuce una dimensione che lo mantiene al riparo dagli ostacoli presenti entro se stesso, entro la propria immanenza». *Ivi*, p. 100. Ad ogni modo, è alquanto probabile che gli influssi, gli scambi e i confronti reciproci di Massolo con Weil abbiano contribuito non poco alla riuscita dell'impresa teorica in gioco – come visto, nelle sue traduzioni francesi dei testi hegeliani Weil rese la medesima distinzione tra *Entfremdung* ed *Entäußerung*, traducendo la prima semplicemente con *aliénation* e la seconda con *extériorisation*. Si tenga però conto che già Kojève, durante i suoi seminari a Hautes Études, rese *Entäußerung* con *extériorisation*. Nell'ultima parte delle *LFS*, a commento finale dell'VIII capitolo della *Phänomenologie des Geistes*, leggiamo: «Nella e mediante la Scienza, però, aggiunge Hegel, l'Uomo *sopprime* anche questa sua estensione o Esteriorizzazione [*Extériorisation*] (*Entäußerung*), e resta un *Selbst*, un Io-personale». *LFS*, p. 548. Ora, è evidente che il senso qui attribuito a tale “esteriorizzazione” risenti inevitabilmente del dualismo soggettivistico di Kojève, lì dove l'estensione dello spazio continuava a contrapporsi radicalmente al tempo propriamente “umano” o “storico”. Ciò non toglie che il russo avesse intuito la problematicità anche della parola *Entfremdung* – per esempio quando la tradusse con «alienazione» in riferimento alla condizione “straniante” del cristiano nei confronti dello Stato. Cfr., *ivi*, p. 151: «Il Cristiano si rinchioda in se stesso; il *Wesen* è *gegenüber*, lo Stato è al di fuori, al di là di lui; egli è estraneo [*étranger*]. Quando il Particolare vi penetra, diviene estraneo a se stesso (*Entfremdung*, alienazione [*aliénation*])». L'interprete, poco più avanti, accostò ancora le due espressioni

Weil, evidentemente, non dimenticò neppure i meriti iniziali della lettura kojèveiana della *Fenomenologia*. Ma, come visto, occorre andare oltre, soprattutto perché la *fin de l'histoire* aveva avuto a che fare più con Marx (e in particolare con il giovane Marx) che con Hegel. Come Weil ricordò in questa lettera a Massolo, il binomio *Entfremdung/Entäußerung* infatti

non è soltanto una delle chiavi della Fenomenologia, lo è ugualmente anche per Marx, sebbene Marx (forse!) sia stato meno circospetto di Hegel, pensando, consapevolmente nella sua gioventù, in maniera subcosciente per tutta la sua vita, che possa esserci una riconciliazione assoluta, una *Befriedigung* totale e assoluta dell'uomo come individuo – ciò che Hegel, a mio giudizio, con la sua tesi dell'inadeguatezza dell'individuo al concetto, non sembra aver mai ipotizzato⁴⁰⁰.

Insomma, a metà anni '60 Weil sembrò convincersi che Hegel non avesse *mai* creduto davvero che si potesse pervenire alla riconciliazione storica tra soggetto e oggetto, tra teoria e realtà in modo definitivo e assoluto⁴⁰¹. La *fin de l'histoire* rappresentava, piuttosto, un obiettivo teorico-pratico riconducibile interamente a Marx, e *in primis* al Marx erede diretto dell'Illuminismo⁴⁰².

Tale prospettiva posthegeliana che, di fatto, intese ricomprendere istanze kantiane e marxiane insieme, si sarebbe così riconfermata nel saggio del '70 intitolato *La fin de l'histoire*. Titolo che non lasciava spazio ad alcun dubbio sull'oggetto della ricerca: si trattava di far chiarezza una volta per tutte su cosa fosse davvero la “fine della storia”. Del resto, fu proprio con questo studio che si consumò definitivamente la rottura con le tesi kojèveiane. Weil lo fece intendere sin da subito: «La fine della

traducendole in modo differente: «Dunque, per essere cristiano, non basta nascere ed esistere; occorre fare uno sforzo nella direzione del Lavoro (*Arbeit*), nella direzione del Servizio (*Dienst*), e nella direzione dell'Angoscia (*Furcht*). Tripla *Bildung*. Questo sforzo può perdersi nella chiacchiera: gli Intellettuali. La *Bildung* non è che un aspetto della *Entfremdung* (spaesamento [*dépayement*]) o della *Entäußerung* (alienazione [*aliénation*]).» *Ivi*, p. 153. Come ha sottolineato sempre Alessandrini (in *op.cit.*, p. 101), a restituire in modo preciso la differenza di significato tra l'*Entfremdung* e l'*Entäußerung* è stato Vincenzo Cicero, di cui qui seguo la traduzione italiana della *Phänomenologie*. Per tutto il corso della traduzione, infatti, lo studioso ha voluto rendere i due termini in questione ora con “estraniazione” (*Entfremdung*) ora con “esteriorizzazione” (*Entäußerung*).

⁴⁰⁰ Eric Weil ad Arturo Massolo, 24 aprile 1965. Decisamente weiliane le considerazioni di Remo Bodei critico della *fin de l'histoire* hegelo-kojèveiana: «[...] sul piano politico-statutale, e, ancor più, su quello della *Weltgeschichte*, ossia della storia del mondo, il riconoscimento reciproco è, da un lato, ben lontano dall'esser completo e [...], dall'altro, Hegel – ed è proprio questo il punto di radicale differenza dal marxismo – non prevede affatto una conclusione della storia con il sorgere di una società senza classi, egualitaria o comunque pacificata perché le radici da cui scaturiscono le lotte e le diseguaglianze saranno state estirpate una volta per tutte. Pur negando al filosofo il dono di conoscere il futuro, nel suo disincantato (e, forse, in parte conservatore) realismo anti-utopico, Hegel crede che la storia continuerà il suo sviluppo a “salti qualitativi” spinta dalla molla delle “contraddizioni” dialettiche». R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, cit., pp. XXVIII-IX (i corsivi sono miei).

⁴⁰¹ Se dunque, dopo gli anni '50, vi fu effettivamente un cambiamento di prospettiva su come intendere Hegel, questo resterebbe del tutto interno alle stesse letture hegeliane che Weil non cessò di presupporre.

⁴⁰² Il legame del giovane Marx con le filosofie illuministe francesi appare in tutta la sua evidenza, per esempio, nella chiusa della *Critica della Filosofia del diritto di Hegel*. Introduzione: «Quando tutte le condizioni interne saranno adempiute, il giorno della *resurrezione tedesca* sarà annunciato dal *canto del gallo francese*». K. Marx, *op. cit.*, p. 142. Nei *Manoscritti economico-filosofici*, invece, dopo aver esplicitato la radice *umanistica* del comunismo in quanto momento della riconciliazione tra soggetto e oggetto, tra uomo e natura, Marx affermò pure: «Il comunismo è la posizione come negazione della negazione, e perciò il momento *reale* [*wirkliche*] – e necessario per il prossimo sviluppo storico – dell'umana emancipazione e restaurazione. Il *comunismo* è la forma [*Gestalt*] necessaria e l'energico principio del prossimo avvenire; ma esso *non è come tale* il termine [*Ziel*] dell'evoluzione umana – la *forma* [*Gestalt*] dell'umana società». K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 235 (gli ultimi due corsivi sono miei). Insomma, la *Gestalt*, la *figura* della fine dell'evoluzione umana (della fine della storia), non poteva essere in nessun modo predeterminata, idealizzata e ipostatizzata (assunti che, al contrario, Kojève volle scorgere nella *Fenomenologia*, non a caso rintracciandovi la laicizzazione compiuta della teologia cristiana, la secolarizzazione dell'Idea-Immagine della *fine*).

storia: l'espressione è di moda, o almeno lo è stata per molto tempo. Forse, è soprattutto il marxismo a portarne la responsabilità o il merito o, forse, una certa interpretazione della filosofia hegeliana – pur sempre di dubbio valore»⁴⁰³. Restava il fatto che il *sogno* della fine della storia, come compiuta realizzazione del migliore dei mondi possibili, sembrava progressivamente svanire di fronte a un mondo che andava verso tutt'altra direzione. Cionondimeno le tesi sostenute dai difensori della *fin de l'histoire* erano note: «Noi viviamo ancora nella storia, ma è sempre più vicino il giorno in cui ne usciremo, in cui ne saremo usciti; di più: *de iure* la storia è già terminata e se essa, nei fatti, sembra durare ancora è solo a causa della nostra inconsapevolezza [...]»⁴⁰⁴. In sintesi, soltanto per via di questa inconsapevole *insipienza* dei più verremmo ancora a conoscenza di «guerre, di rivoluzioni, di ingiustizie e di lotte di liberazione»⁴⁰⁵. Il riferimento sottaciuto alla lettura kojèveiana della *fine* – che si radicalizzò in senso ancor più dogmatico sul finire degli anni '60 – mi pare evidente⁴⁰⁶. Non a caso, Weil non poté che problematizzare *in toto* le tesi in oggetto, intendendo difendere ancora una volta la capacità critica della *Vernunft*, alla luce dell'effettualità del movimento storico-dialettico. Ché le guerre, le rivoluzioni e le lotte di liberazione ancora in atto non si sarebbero potute più giustificare di fronte «al giudizio della ragione», qualora esse fossero state considerate «necessarie» soltanto a «svelare, a noi ottusi, ciò che il pensiero di uomini illuminati [*clairvoyants*] ha già riconosciuto da molto tempo: la fine inevitabile e a un tempo felice della storia»⁴⁰⁷.

Ebbene, una volta constatato che l'operare effettivo della negatività storica non si era affatto esaurito, Weil intese smitizzare il sogno della *fin de l'histoire* ribadendo che quest'ultima né si era già

⁴⁰³ E. Weil, *La fin de l'histoire*, cit., p. 167.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ Massimo Palma si è interrogato sulle ragioni storiche che avrebbero indotto Weil a tornare, solo nel '70, su un tema del genere: «È il 1970 ormai. Alexandre Koyré e George Bataille, icone di apertura e di chiusura del cerchio mitologico della fine della storia, sono ormai morti da anni. Con loro, da poco, è scomparso anche Alexandre Kojève, che del mito fu banditore volontario. Che senso ha scriverne ancora, quando le aspettative destinate dal secondo conflitto mondiale sono scemate nelle aporie della Guerra fredda da un lato, nelle turbolenze delle nuove generazioni dall'altro? [...]». È chiaro che Weil volle in qualche modo rispondere all'aggiunta sulla “fine della storia” che Kojève aveva apportato nella seconda edizione dell'*LF3*, uscita solo due anni prima del saggio weiliano in oggetto. Palma ha aggiunto a riguardo: «Da decenni, ormai, quell'idioma è comune a quella generazione invecchiata e in parte svanita, ma la *Nota alla nota* ha vita giovane». Cfr. M. Palma, *op. cit.*, p. 127. Del resto il tema della *fin de l'histoire*, pur avendo perso la sua forza ideologica o mitologica nel corso degli anni, è rimasto per lungo tempo (se non ancora oggi) uno dei “mantra” del pensiero neoliberale, non fosse che per merito o per colpa di Francis Fukuyama e della cosiddetta scuola di Chicago. Basti pensare che lo stesso Fukuyama è tornato sulla questione più volte nel corso degli ultimi anni. Ironia della sorte (forse a causa della crisi economica, sociale, politica e culturale che ormai perdura in Occidente da almeno un decennio, in tutta la sua violenza) Fukuyama, in un'intervista concessa al magazine britannico *New Statesman* uscita il 17 ottobre 2018, ha ammesso che il «socialismo dovrebbe tornare». Cfr. l'intervista integrale di George Eaton in <https://www.newstatesman.com/culture/observations/2018/10/francis-fukuyama-interview-socialism-ought-come-back>.

⁴⁰⁷ Cfr. E. Weil, *La fin de l'histoire*, cit., p. 167. È anche per questo che Weil volle ripensare in chiave *realistica*, non escatologica né tantomeno teologica, la “fine della storia”. Era evidente, nei fatti, che non si sarebbe potuto più parlare di *fin de l'histoire* come evento finale (dalle caratteristiche apocalittiche) in cui «l'umanità scompare» e «non c'è più storia». L'autore non lascia spazio a dubbi: «È chiaro che non è a questa fine della storia che pensiamo quando se ne promette la fine. Non immaginiamo affatto la liquidazione radicale del tempo, né la fine degli avvenimenti, né la morte universale. Al contrario, si parla della fine della storia come di un evento auspicabile, dalle conseguenze piacevoli e felici. Supponiamo, dunque, che una volta passato il momento decisivo, gli esseri umani saranno ancora là per fruire di quel che noi, forse, potremmo chiamare post-storia». *Ivi*, p. 168.

realizzata né tantomeno poteva più fondarsi su presunte teologie della storia. L'autore lo riaffermò in modo chiaro: «L'umanità non desidera affatto la propria scomparsa. Essa, almeno nella nostra tradizione mediterranea, greca e giudaico-cristiana, non sogna neppure la totale entropia o il nirvana: essa vuole vivere e prender parte a ciò che accade, vivere il tempo, il suo tempo e farlo felicemente»⁴⁰⁸. Era piuttosto l'*idea* di finalità, mitizzata dall'ideologia della fine, che doveva assumere di nuovo una funzione essenzialmente regolativa e un carattere del tutto formale: ciò che si poteva e si doveva continuare ad avere *in vista*, sotto la guida della Ragione, era la fine di una storia di *ingiustizie* e di *disumanizzazioni*, da attuare attraverso una prassi storica che occorreva rielaborare costantemente di fronte *alle* necessità reali del proprio presente⁴⁰⁹. Di cruciale importanza, pertanto, si confermava il valore della soggettività *moderna* in quanto negatività agente, capace di trasformare la realtà *all'interno* e *in virtù* di condizioni (pseudo)naturali date, comprendendosi così come *potenziale* artefice del proprio destino. Quest'ultimo, in breve, non avrebbe più dovuto mostrarsi come una cieca fatalità⁴¹⁰.

Non sarebbe difficile intravedere in tali posizioni weiliane una sorta di afflato nostalgico per un mondo moderno figlio del secolo dei Lumi, come d'altronde è stato notato⁴¹¹. È un fatto che questo sguardo sistematico sul mondo, questo non voler rinunciare alla possibilità dell'emancipazione umana, svelava istanze critiche che stavano perdendo la loro forza di fronte agli sviluppi più recenti delle società occidentali. Weil, però, ne fu perfettamente consapevole: egli tentò di contrastare coscientemente – con scarsi risultati, non c'è dubbio – tendenze politiche e speculative che, passando per la legittimazione di vecchie e di nuove tirannie, avevano iniziato ad imporre un modo postmoderno e post-dialettico (sul piano politico: post-democratico) di concepire la realtà (post)umana e (post)storica. Ma per Weil era proprio per queste ragioni che occorreva uscire dal regno delle necessità e dei bisogni con un'urgenza ancora maggiore. Era ancora il *problema* dell'uomo, infatti, a mostrare pur sempre che «noi neghiamo ciò che vogliamo che scompaia e siamo convinti che la vita vera, la vita veramente umana, contenta e felice, comincerà e durerà a partire da questa fine della storia» *mauvaise*⁴¹². L'uomo concreto, non bisogna dimenticarlo, sa soltanto ciò che *non* vuole, che la sua vita e il suo mondo «non sono quel che dovrebbero essere»⁴¹³. Egli può scoprire ciò che lo rende davvero felice

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 169.

⁴⁰⁹ «Ciò che allora vogliamo veder arrivare alla sua fine è, evidentemente, non la storia, ma la storia cattiva [*mauvaise*], la storia come male. In fondo, e questo fondo si mostra ora, noi non vogliamo la fine della storia, ma la fine del male e dei mali – la fine non già della storia, ma di una storia che è malvagia perché storia di un'epoca dominata dal male e dalla sofferenza» *Ibid.* Alla luce di tutto ciò, Massimo Palma ha potuto affermare che, dopo Kojève e con Weil, «la fine della storia da escatologia diventa teleologia». M. Palma, *op. cit.*, p. 127. Se da un lato è indubbiamente corretto desumere una simile conclusione, è altrettanto importante non dimenticare che tale finalismo storico, in Weil, non è affatto necessario che sia (né può permettere la predeterminazione *positiva* dell'avvenire). Tornerò a breve su questo punto.

⁴¹⁰ Con Kant (e con Weil), potremmo dire che il destino dell'uomo *morale* doveva farsi *Bestimmung* e non rimanere soltanto insensato *Schicksal*.

⁴¹¹ Cfr. soprattutto M. Roth, *op. cit.*, pp. 176-83, in cui uno dei paragrafi dedicati a Weil s'intitola «*Between Hope and Nostalgia*».

⁴¹² Cfr. E. Weil, *La fin de l'histoire*, cit., p. 172.

⁴¹³ *Ivi*, p. 171.

soltanto *via negationis*: la felicità finale non ancora raggiunta sarà «assenza del male, assenza di costrizione»⁴¹⁴.

Ecco che riemerge tutta l'importanza pratica del *formalismo* della Morale, di cui Weil aveva dato conto in *Filosofia politica* negli anni '50 e, ancor prima, nella *LF*⁴¹⁵. Si trattava ancora di portare a compimento la libera emancipazione degli individui dalla violenza e dal loro stato di insoddisfazione. Di assicurare, cioè, il pieno sviluppo delle facoltà umane e ragionevoli così da pervenire al riconoscimento universale di tutti e di ciascuno nella pluralità⁴¹⁶. Del resto, positivizzare l'Idea di ciò che non potrebbe non renderci contenti, veramente soddisfatti e felici, avrebbe significato ricadere nell'*omogeneità totalizzante* della fine della storia kojèveiana. Ecco perché della *fin de l'histoire* non si poteva che parlare

in termini negativi, se dobbiamo rimanere liberi e se solo noi stessi, nessun altro – soprattutto gli esseri non liberi quali siamo ancora oggi – non può né deve voler determinare in anticipo il contenuto di questa vita a venire, che, se potesse esser determinata in anticipo, non sarebbe affatto libera: non si può, io non posso impormi il contenuto della mia felicità futura. Devo rispettare la mia libertà a venire, la mia speranza di felicità, la realizzazione di me stesso ad opera di me stesso, se non intendo cadere in quelle contraddizioni che renderebbero incoerente tutto il mio pensiero e tutto il mio progetto⁴¹⁷.

Si torna a capire perché questo vero e proprio processo di universabilità delle morali particolari e delle massime di ogni singolo individuo, non avrebbe potuto prescindere dalla politica in quanto azione *ragionevole* e *universale* sul genere umano. Non perdendo affatto di vista tali premesse, in questo saggio del '70 Weil lo riconobbe a più riprese: si trattava di qualcosa di «assai *démodé*, di *morale*: la fine della storia è la fine della vita immorale»⁴¹⁸. Non può quindi stupire la precisazione immediatamente successiva, che sembrava rispondere in modo puntuale proprio a certe conclusioni kojèveiane sopra analizzate: «Intendiamoci: non si tratta di imporre agli individui, alle nazioni, alle generazioni una morale positiva o di assicurar loro una felicità che potrebbe non piacergli affatto; non si tratta di reiterare il tentativo di troppi *tiranni* e di troppi *padri* tirannici di “rendere felice” il loro popolo e i loro *bambini* [*enfants*]»⁴¹⁹. È a tal punto che ritorna tutta la prospettiva kantiana già sviscerata in relazione all'orientabilità del movimento storico, in virtù dell'interesse della ragione critica:

Non si può “rendere felici”. Ciò che tutt'al più si può fare – in modo alquanto difficile, tant'è che fino ad ora ci si è riusciti solo in minima parte – è permettere la scomparsa delle cause e delle ragioni dei mali, dell'ingiustizia, dell'oppressione, del bisogno materiale, dell'assenza di quella cultura senza la quale nessuno

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 172.

⁴¹⁵ Si ricordi di quel nesso determinante tra la categoria de *L'azione* e quella del *Senso*.

⁴¹⁶ Solo ora si chiarisce del tutto una delle formule (già richiamata nell'analisi dell'*Azione*) che Weil utilizzò per indicare il raggiungimento – ancora a venire – dell'unità tra filosofia e politica, lì dove (per quest'ultima) ciò significherebbe che tutti gli uomini saranno entrati «in una sola società umana (*sebbene a titoli differenti*)». Cfr. *supra*, nota 223 (il corsivo è mio).

⁴¹⁷ E. Weil, *La fin de l'histoire*, p. 172.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.* (i corsivi sono miei).

potrebbe concepire semplicemente la *felicità*; vale a dire un intimo *stato* di contento e un mondo in cui non si ricercheranno più tutte quelle forme di evasione che, alla lunga, non riusciranno mai a obliare un'insoddisfazione profonda. Ciò a cui mira la morale, per quanto paradossale possa apparire, è di liberarmi alla libertà, alla responsabilità, alla possibilità della mia felicità che, al contempo, possa coesistere con quella di tutti gli altri. In ultima analisi, si tratta della possibilità di trovare un senso alla vita, non in modo arbitrario, ma nei limiti della ragione⁴²⁰.

La fine della storia: «non c'è nient'altro a cui miri la morale», giacché è quel che «tutta la morale, religiosa, tradizionale, filosofica ha di mira da sempre»⁴²¹. In via definitiva, per Weil la *fin de l'histoire* non poteva che configurarsi come «la fine dell'oppressione che impedisce agli uomini di *mantenersi aperti* per ciò che è, come *diritto dell'umanità*, sempre a loro disposizione»⁴²². Ciò che la filosofia aveva colto nella categoria della *Saggezza* trovava il suo corrispettivo pratico nell'idea di una comune umanità ancora *da realizzare*: ecco la vera *fin de l'histoire*, che poteva essere *pensata* solo come finalità universale, a un tempo morale e politica, ma non necessaria in sé. La “fine della storia”, allora, si ridefiniva a sua volta come il principio regolativo che doveva guidare tanto il processo di liberazione dal bisogno materiale quanto l'universalizzazione dei modi di pensare e di agire dell'uomo ancora violento. La *fin de l'histoire*, insomma, non poteva più significare assenza totale di conflitti e di contraddizioni o neutralizzazione dell'autenticamente umano. Al contrario, dopo di essa sarebbe stato *possibile* autodeterminarsi, *non* essere più degli *schiavi* costantemente privati di autonomia materiale e morale. Per dirla ancora in altri termini: in un mondo in cui le cause strutturali della violenza prima sarebbero state eliminate, tutti avrebbero potuto decidere davvero della propria vita, nei limiti dell'oggettività della realtà e della ragione:

[...] i mali dell'uomo libero e ragionevole in un mondo libero e ragionevole saranno i suoi propri mali: ancora nella tragedia, sarà lui stesso a portarli a compimento, a portarsi a compimento. Questa, allora, sarà la *sua* tragedia, non quella delle circostanze, delle condizioni, delle forze esterne. E la lotta tra due sentimenti non sarà più quella tra due posizioni sociali, tra due carriere, tra due interessi o tra due timori ma quella di due

⁴²⁰ *Ivi*, p. 173. Si comprendono così le considerazioni che Weil aveva svolto in un saggio uscito nove anni prima. Nel '61, in *Filosofia politica, teoria politica*, l'autore si era pronunciato precisamente sul rapporto problematico tra filosofo e politico. Anche in questo caso, le conclusioni weiliane apparivano già lontanissime da quelle di Kojève. Posto che «da filosofia sa che la politica ha a che fare con l'uomo sempre violento», quel che la prima «non può fare – e neppure vorrà mai fare sinché comprenderà se stessa – è dipingere l'avvenire politico “*inevitabile*” e *tracciare una linea di condotta per tutti i futuri uomini di stato*: ciò che la distingue su questo piano dalla scienza e dalla teoria non è una minor forza, ma una maggior modestia derivata da una coscienza più chiara. In compenso essa indica al teorico e, se è ascoltata, anche all'uomo politico la direzione da seguire se vuole essere ragionevole. La direzione – non la strada: ecco perché ogni filosofia politica appare all'uomo politico così curiosamente ambigua e non cesserà mai la discussione su questo argomento tra coloro che sanno, grazie a un'illuminazione iniziale e finale, qual è la buona politica *in concreto*». E. Weil, *Philosophie politique, théorie politique*, in «*Révue française de Science politique*», 1961, poi in *Essais et conférences* vol. II, cit., riedito da Vrin, Paris 1991, trad. it. di Andrea Vestrucci, *Filosofia politica, teoria politica*, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 67; 69 (i corsivi sono miei).

⁴²¹ Cfr. E. Weil, *La fin de l'histoire*, cit., p. 173

⁴²² *Ivi*, p. 175 (i corsivi sono miei).

individui che avranno scelto la tragedia perché l'avranno preferita agli accomodamenti, ai compromessi, alle compromissioni, al tradimento di se stessi⁴²³.

D'altra parte la filosofia, nella *saggezza*, era già riuscita a comprendere tutto ciò: se da un lato è vero, infatti, che noi agiamo «solo per non dover più agire sul piano della storia, di questa storia che abbiamo riconosciuto come quella della violenza e della passione»⁴²⁴, dall'altro qui non si trattava «di qualcosa di sconosciuto, di trascendente, d'infinitamente distante, ma di ciò che ciascuno ha conosciuto e conosce nel momento in cui incontra la natura bella, l'arte, la poesia, la vita della presenza dello spirito e del sentimento, l'essere umano nell'amore»⁴²⁵. Questa presenza di sé a sé nell'immediatezza del sentimento era ciò che il saggio, in quanto uomo storico e ragionevole, aveva *pensato* nel mondo dell'assenza reale. È solo così, d'altra parte, che la fine della storia può essere compresa «*positivamente*, dacché nessuno può prescrivere il contenuto della nostra felicità»⁴²⁶.

Educare alla *ricerca* del senso, della vera soddisfazione e della libertà di tutti e di ciascuno si confermava la funzione eminentemente pratica della filosofia. Essa, salvaguardando l'autonomia della Ragione, non avrebbe potuto perdere di vista il piano propriamente politico dell'azione ragionevole e universale sul genere umano. Almeno fino a quando la violenza consapevole di sé non fosse stata sconfitta sul suo stesso terreno. Weil lo aveva già scritto nell'ultimo capitolo di *Filosofia politica*, facendo così intravedere le premesse di fondo per una nuova lettura della *fin de l'histoire*.

La felicità ragionevole, la felicità che può essere tale per ogni uomo ragionevole (per ogni uomo che non cerca una felicità negata agli altri), diventerà possibilità reale solo se ogni uomo sarà liberato dal bisogno (con la vittoria sulla natura esterna) e dalla passione cieca (con l'educazione sociale e la legge), la propria come quella degli altri. Ma la soddisfazione stessa si incontrerà solo in ciò che non è più azione: essa consiste nella *théoria*, nella *visione* di quel senso la cui realtà è presupposta dalla ricerca e dall'azione, da ogni problema e da ogni discorso, anche dal discorso che lo nega. Proprio perché il mondo dell'uomo, il mondo della storia e dell'azione è *sensato*, l'uomo può *cercarvi il senso* della sua esistenza – cercarlo e trovarlo, non come si trova un oggetto o un avvenimento o una dottrina già fatta, ma cercarlo e trovarlo nella tensione verso l'universale, verso quella libertà ragionevole che, rifiutando quel che la rifiuta, trova il suo contenuto comprendendosi come visione del tutto, visione che coglie il tutto ma che è pur sempre visione parziale e che deve essersi

⁴²³ *Ibid.* (i corsivi sono miei). In buona sostanza, con la “fine della storia” weiliana si sarebbe realizzata la vera autonomia di tutti e di ciascuno: «La fine della storia non significa affatto che nessuno sarà più infelice; essa significa, piuttosto, che l'infelice avrà voluto esserlo e che ogni uomo, alla sola condizione di volerlo (non di desiderarlo o di sognarlo) sarà felice, giacché nulla gli impedirà di volerlo essere». *Ivi*, p. 176. Come ha giustamente sottolineato Pasquale Salvucci lettore di Weil: «Il mondo storico è segnato dai discorsi particolari tra di loro in conflitto. Il mondo umano finalmente realizzato “sarà una società universale senza discorsi particolari” [...] (cfr. *LF*, p. 554, trad. it. modificata), un mondo unificato». P. Salvucci, *Politicità della filosofia*, Argalia, Urbino 1980, p. 489.

⁴²⁴ E. Weil, *La fin de l'histoire*, cit., p. 174.

⁴²⁵ *Ivi*, p. 175.

⁴²⁶ *Ibid.*

compiutamente costituita prima di poter comprendere di aver colto quel tutto che una visione affatto diversa aveva già colto, ma da un altro punto di partenza e con un'immagine del tutto differente⁴²⁷.

Resta da precisare che tutto ciò, per Weil, non si sarebbe potuto inverare senza comprendere filosoficamente determinate narrazioni della realtà, sorte nel seno di precisi contesti culturali e politici. Sono queste a costituire i *discorsi concreti* che la filosofia deve necessariamente presupporre se vuole cogliere le strutture orientative sottese a questa o a quella comunità vivente. Del resto, era stata la *LF* a chiarirlo sin da subito: le categorie che essa espone non sono altro che centri di discorso sempre possibili, in grado di rivelare quali siano le attitudini e gli interessi dominanti che s'impongono e si conservano in un mondo dato.

Fu nel 1976, un anno prima della sua scomparsa, che Weil volle tornare esattamente su questo punto, mettendo ancora una volta in discussione l'approccio sociologico all'indagine storica. In *Dignità e virtù della narrazione storica*, l'autore tornò così a problematizzare i concetti di "oggettività", di

⁴²⁷ E. Weil, *Filosofia politica*, cit., p. 329. Kant e Aristotele s'incontravano ancora una volta sulla "via posthegeliana" di Weil: in tal caso è il recupero del concetto aristotelico di *virtù* che non può essere ignorato. Ed è così che la società del genere umano potrà realizzarsi davvero solo se «gli stati storici si mostreranno capaci di oltrepassarsi divenendo, dapprima nella coscienza dei loro cittadini e dei loro governanti, poi nella realtà, ciò che attualmente sono soltanto in sé, cioè delle particolarità morali all'interno della società mondiale, in base al concetto della loro natura, quale può essere dimostrato dalla considerazione filosofica – se sapranno divenire comunità morali libere e riconoscere le necessità del lavoro e dell'organizzazione in vista della realizzazione della ragione, se potranno così dare a tutti gli uomini la possibilità (di cui l'individuo usufruirà o meno) di essere soddisfatti nella dignità della loro libertà ragionevole e concreta, nella *vita virtuosa*». *Ivi*, p. 313. A cogliere l'aspetto "aristotelico-kantiano" della questione, seppur non in questi termini, è stato ancora Pasquale Salvucci: «Il mondo assolutamente ragionevole *si lascia "vedere"* da tutti, perché esso è assolutamente limpido, trasparente (non c'è più niente di opaco che ne limiti la "visibilità"). Ora finalmente la ragione "vede" [...], perché interamente "visibile" è il proprio oggetto (la ragione stessa interamente oggettivata). *Non vi sono più uomini che vedono per altri, incapaci di vedere*. Vivendo all'interno di una struttura interamente conforme a ragione, dove non vi è più lotta per il dominio e il profitto, la soggettività umana può ora realizzare finalmente quello sviluppo onnilaterale delle sue potenzialità che, nel mondo solo in parte ragionevole, essa era in grado di sviluppare soltanto in modo parziale e distorto. Nel mondo della presenza, l'uomo vive felice nella *dialettica dei sentimenti* ora finalmente liberi, perché non più intaccati dal calcolo e dal profitto». P. Salvucci, *Politicità della filosofia*, cit., pp. 488-89, nota 35 (i corsivi sono miei). Come già argomentato, anche la *Saggezza*, che nella *LF* aveva ritrovato la *Verità* (la categoria che, all'inizio, aveva potuto mostrarsi solo attraverso la *metafora*: cfr. in merito L.M.A.V. Bernardo, *Linguagem e discurso. Uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, cit., p. 120, nota 4 – in cui si richiamano gli studi di Jean Quillien) trova il suo corrispettivo pratico nell'idea di una società del genere umano: a riguardo cfr. P.F. Taboni, *Filosofia politica. Fondamenti e problemi*, in *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, cit., pp. 135-41, in cui si sviluppa il paragrafo: «Lo Stato mondiale e la saggezza».

È proprio qui che è implicato il concetto classico di "vita buona", di cui Weil diede conto in un saggio del '46 indicando, così, quale avrebbe dovuto essere il rapporto tra governanti e governati nella sua contemporaneità: «La grande contraddizione della società moderna, un insieme di tradizione e di rivoluzione, non può essere risolta che dalla parola e dall'azione ragionevoli. Se si vuole che questo grande disegno abbia una qualche possibilità di successo, si devono perseguire a un tempo questi due grandi ideali: una democrazia capace di generare una aristocrazia grazie alla cura di cui essa circonda i meglio dotati; e una democrazia dell'uguaglianza che si sforzi costantemente di innalzare il livello medio, in modo che l'élite non appaia anemica e come sospesa nel vuoto. Gli uni e gli altri devono sapere che vi sono delle verità la cui forma muta nel corso della storia, ma che nessuno ha il diritto di ignorare: lo scopo della società libera, la "vita buona" (*vita bona*), e le condizioni materiali necessarie per poterle conseguire. Senza la conoscenza un cittadino può essere senz'altro una persona inoffensiva, incapace di fare del male, ma non sarà mai un uomo dabbene (*vir bonus*)». E. Weil, *L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*, in «Critique», I, n.7, 1946, recensione di *General Education in a Free Society*, Report of the Harvard Committee, with an Introduction by James Bryant Conant, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1945, trad. it. di Pier Franco Taboni, *L'idea di educazione nell'insegnamento americano*, in *Educazione e istruzione. Scienza e discipline umanistiche oggi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1992, pp. 54-55.

“avalutatività” e di “disinteresse”⁴²⁸. Erano questi gli elementi *metodologici* che le scienze sociali in genere continuavano a presupporre per descrivere *scientificamente* un fatto storico. Per le discipline della scienza sociale allora «tutto stava nell’innalzare a valore fondamentale ed esclusivo il criterio dell’obiettività, prescindendo da quanto abbia attinenza a una *Weltanschauungen* [...]. Si trattava di circoscrivere nel campo della tradizione zone nelle quali gli studiosi potessero intendersi: in queste zone non dovevano enunciarsi giudizi di valore: unico valore, dunque, la possibilità di decisione e la scientificità»⁴²⁹. L’obiettivo ultimo di queste discipline (a ricalcare il positivismo delle scienze naturali classiche) era quindi quello di «*pre-scrivere* il cammino della storia: o più precisamente, non alla storia, che è un’unità solamente immaginaria, ma al gioco calcolabile dei fattori che ha sostituito la storia come narrazione e con essa ogni metafisica storica»⁴³⁰. Tuttavia, la pretesa “oggettività” di questo “storicismo sociologico”, per dirla *à la Kojève*, finiva per apparire di nuovo in tutta la sua problematicità. Rivalutando la funzione delle *narrazioni letterarie* della storia, Weil mise in luce come neppure la scienza moderna avrebbe potuto astrarre da contesti di senso già e sempre in atto – quelli in cui gli individui e le comunità storiche pensavano, agivano, discutevano, raccontavano secondo *punti di vista* pur sempre differenti. Che persino il concetto moderno di “scientifico” era frutto di una particolare visione del mondo. Si capisce, allora, come più narrazioni storiche possano restituire in modi diversi una medesima realtà:

Se è vero infatti che questi storici sono d’accordo sui fatti, non lo sono certamente sul loro significato, ovvero non concordano quando si tratti di scegliere dalla massa inesauribile del materiale loro offerto dalla tradizione o da essi portato alla luce con l’ausilio della critica delle fonti. Per ogni racconto si deve fare una scelta, poiché in esso non si può certamente parlare di tutto; ma la notizia che in un racconto appare determinante, in un altro può essere semplicemente un fenomeno marginale, così che essa, posta al centro della prima narrazione, è confinata a stento, nell’altra, in una nota a piè di pagina⁴³¹.

Tradizioni, racconti storiografici, *miti* e *ideologie* possono entrare sempre in conflitto. Ma solo prendendo coscienza di esserne costantemente influenzati, se non determinati dall’interno, potremo afferrare il senso vero di questa o di quella narrazione storica. In sintesi, si confermava come la violenza (del mito) dovesse essere affrontata sul suo stesso terreno, ma con la forza della Ragione. Per l’ultimo Weil, si trattava ancora una volta di prendere coscienza del senso di quei discorsi parziali (sempre ideologici) che, ieri come oggi, orientano inevitabilmente l’agire e il discorrere dell’uomo concreto che vive nel proprio presente. Ecco così ribadito uno dei compiti della filosofia: disvelare le strutture reali

⁴²⁸ E. Weil, titolo originale in lingua tedesca: *Wert und Würde der erzählenden Geschichtsschreibung*, conferenza tenuta il 4 maggio del 1976 presso la Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften (Hamburg), I ed. nelle «Veröffentlichungen» dell’associazione (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976), trad. it. di Giuseppe Ciafrè, riveduta con Livio Sichirolo, *Dignità e virtù della narrazione storica*, in *Dell’interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 55-69. La versione francese dal titolo *Valeur et dignité du récit historiographique* è apparsa in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 177-91.

⁴²⁹ E. Weil, *Virtù e dignità della narrazione storica*, cit., p. 59.

⁴³⁰ *Ibid.* A riguardo, si ricordi quanto era stato scritto da Weil in *Filosofia politica* circa i modi dominanti d’intendere la “storia” nella sua epoca: cfr. *supra* nota 364.

⁴³¹ E. Weil, *Dignità e virtù della narrazione storica*, cit., p. 57.

sottese a particolari narrazioni storiche, riconoscendone la dialetticità e pensandone la possibile *sistemazione* in un'unità logico-discorsiva, sempre aperta alla pluralità del senso⁴³².

L'attenzione di Weil per le tendenze culturali che dominavano ormai il suo tempo si riscontra anche in quest'ulteriore passo:

Volere l'unità del racconto si mostra allora, come è in verità, non esigenza logica o metodologica, bensì aspirazione umana all'unità dell'uomo, che va sempre ricercata nella contesa e nella molteplicità; questa unità in tanto sarà in quanto gli uomini, in quanto noi stessi preferiremo la libertà di ricercare il nostro essere e di realizzarci senza fine a quel ritorno al mito, che potrebbe solo con la violenza imporsi ad una coscienza di sé consapevole: e ciò, anche se si trattasse del mito di una scienza "obiettiva" che, posto sol che ci fosse, conoscesse solamente oggetti ed escludendo il soggetto, l'uomo che agisce e soffre, finisse col perdere ogni senso⁴³³.

Educare alla critica ragionevole della realtà si confermava così in tutta la sua importanza, sempre consapevoli del fatto che:

[...] il destarsi dell'autocoscienza non è risultato di una decisione consapevole; o, se si vuole continuare a parlare di decisione, si deve dire che questa decisione alla consapevolezza della consapevolezza è un atto di quella più radicale libertà, che, lungi dall'aver fondamenti, è essa che li produce, di quella libertà che ha fra l'altro prodotto il concetto dell'obiettività e la volontà di conformarvisi – il che è avvenuto storicamente, nella nostra storia⁴³⁴.

L'unitarietà e la coerenza del discorso "kantiano, post-hegeliano" di Weil risultano così confermate. È certo, comunque, che l'autore non ci restituì affatto un'immagine irenica del suo mondo contemporaneo, lì dove la tensione costante tra pensiero e azione, tra teoria e prassi non poteva che restare sullo sfondo. In tal senso la "disputa" tra Kojève e Weil, tra due modi opposti di intendere il

⁴³² Tant'è che: «Il dialogo vivo nella narrazione storica ci fa accedere alla comprensione di noi stessi, e ne costituisce il contenuto, è per così dire la nostra autoanalisi; la contesa in essa presente è la guerra "padre di tutte le cose", di ogni consapevole interrogare e rispondere». *Ivi*, p. 68.

⁴³³ *Ivi*, p. 69.

⁴³⁴ *Ivi*, p. 66 (trad. modificata). Weil non stava facendo altro che ribadire la *potestas* della Ragione, sempre libera e mai essenzialmente o metafisicamente necessaria, come avevano mostrato primariamente le categorie della violenza di sé consapevole. Per educare alla ragione critica nel mondo contemporaneo, quindi, si sarebbero dovute ricomprendere anche la funzione e la vocazione di fondo delle *università*. Weil ne aveva parlato in una conferenza del 1973: «Come l'università potrebbe e dovrebbe essere il luogo dell'analisi storica e filosofica della nostra condizione e della situazione critica non solo della stessa università ma dell'intera nostra civiltà, così potrebbe e dovrebbe essere anche il luogo di incontro del sapere e della vita, dove il sapere sarebbe un sapere per degli esseri viventi e dove la vita scoprirebbe, al contatto dei grandi personaggi e dei grandi pensieri, le proprie potenzialità di umanizzazione. È un sogno, naturalmente. Ma tutto ciò che è importante ha avuto inizio come un sogno, e questo sembra essere condiviso da molti nostri contemporanei». E. Weil, titolo originale in lingua inglese: *The Function of the Humanistic University in the Era of Mass Higher Education*, testo della relazione presentata alla Conferenza internazionale organizzata all'International Council on University Emergency, sul tema *The Crisis of the University* (Venezia, 14-17 ottobre 1973). Il testo è stato pubblicato postumo nella versione francese redatta dallo stesso Weil (*Le Rôle des Universités. Les Humanités et l'Enseignement Supérieur de Masse*, in «Commentarie», n. 24, 1983), trad. it. di Pier Franco Taboni, *La funzione dell'università. Gli studi umanistici e l'insegnamento superiore di massa*, in *Educazione e istruzione. Scienza e discipline umanistiche oggi*, cit., p. 172.

rapporto tra filosofia e politica mi sembra essere quantomai attualizzabile. Di qui le ultime domande: è possibile ancora parlare di una ragione umana, critica e dialettica, di cui la filosofia debba garantire l'attuabilità? Ma un pensiero che si voglia davvero critico e ragionevole, come potrebbe affrancarsi da tutte quelle narrazioni ideologiche del mondo che pur sempre permettono, in maniera più o meno consapevole, di discorrere e di agire in modo realmente *efficace*? Non si pretende affatto di trovare risposte definitive, tantomeno parteggiando per l'una o per l'altra prospettiva in gioco. È certo che se gli sviluppi della cosiddetta postmodernità sembrarono dar ragione alle tesi finali di Kojève, la configurazione più recente del nostro presente pare aver smentito definitivamente l'avvento di un'omogeneità totalizzante dei rapporti politici e culturali tra individui, società, imperi e mercati comuni. Ugualmente distanti dalla fine della storia weiliana, possiamo allora concludere che ripensare il rapporto tra filosofia, politica ed educazione all'universalità riappare, violentemente, come uno dei compiti più impellenti del nostro filosofare. Aver cercato di chiarire in tal modo i termini del problema può essere già un primo passo in tale direzione.

CONCLUSIONI

Alexandre Kojève ed Eric Weil non smisero mai di confrontarsi con i problemi essenziali del loro tempo. Lo fecero attraverso il pensiero di Hegel, in un periodo storico sospeso tra modernità e postmodernità, producendone ricomprensioni a un tempo simili e dissimili, che almeno inizialmente finirono per intrecciarsi in nodi speculativi comuni. La questione della violenza, di fronte allo sfaldarsi delle categorie filosofico politiche di matrice moderna, diventava così il vero spartiacque di questi due hegelismi eterodossi, sorti in un orizzonte storico e teorico decisamente problematico. Hegelismi, per così dire, “di frontiera”, nati tra il decadimento progressivo di un mondo e il lento sorgere di un altro. Se la “lotta rivoluzionaria” e il “lavoro”, almeno fino al secondo dopoguerra europeo, erano rimaste categorie determinanti per spiegare come fosse stato possibile garantire l’emancipazione umana – *in primis* quella delle classi subalterne –, i risvolti storici del mondo occidentale a cavallo degli anni Sessanta sembrarono comprovare la lenta dissoluzione dell’idea di “uomo” in quanto soggettività essenzialmente libera e ragionevole. Rivolgimenti di cui Kojève finì per accorgersi ben prima del 1968, pur non volendo rinunciare alle conclusioni fondamentali cui era giunto, prima negli anni ’30 e dopo negli anni ’50 all’ombra dello stalinismo. La fine della storia come processo intrinsecamente teleologico e votato alla realizzazione del migliore dei mondi possibili; la messa in discussione del concetto di prassi come agire organicamente orientato e orientabile da soggettività politiche mediatrici ed egemoni; la dissoluzione degli ideali di Fine e di Verità apparivano sempre più come risultati inevitabili dell’eclissi della modernità. Non è un caso, d’altronde, che l’ironia di Kojève si fosse fatta sempre più amara. Basti ricordare la critica sempre più disincantata a quello “storicismo sociologico” che già faceva intravedere le premesse essenziali per l’affermarsi di un nuovo atteggiamento culturale, quello che, tra le altre cose, avrebbe dato vita allo strutturalismo francese della seconda metà del Novecento. Del resto, se ne accorse anche il Weil degli anni Sessanta e Settanta: ben consapevole che qualsiasi forma teologica o escatologica della storia non sarebbe stata più giustificabile, egli tentò di salvaguardare in ogni caso l’eredità delle soggettività moderne della trasformazione, ancora capaci di concepire l’organicità di una prassi guidata necessariamente da una ragione dialettica e critica.

Come abbiamo visto, le risposte differenti che Kojève e Weil tentarono di offrire nel loro presente, alla luce di un rapporto sempre più complesso tra filosofia e politica, non poterono che divergere in modo netto. Ad ogni modo, tanto il pensiero kojèveiano quanto quello weiliano pagarono il prezzo del loro impegno intellettuale con l’avanzare della postmodernità. L’esigenza kojèveiana di garantire una funzione strategica alla filosofia, di fronte a un mondo che pareva confermare l’omogeneità assoluta dei rapporti economici, politici e culturali tra soggettività storiche non più realmente in conflitto, finì per determinare in modo sempre più schiacciante l’apologia del presente. Al contrario le istanze critiche di

Weil, ancora convinto della necessità dell'emancipazione storica dell'umanità attraverso la guida della Ragione, vennero semplicemente dimenticate, se non ignorate del tutto.

Quel che è certo è che se l'appropriazione (neo)liberale della *fin de l'histoire* kojèveiana ha mostrato tutti i suoi limiti teorici e pratici soprattutto nel corso degli ultimi decenni, la versione della "fine della storia" proposta da Weil, pur ugualmente distante dal mondo attuale, non ha potuto che presupporre una realtà ancora in conflitto, ancora animata da contraddizioni oggettive i cui risultati non possiamo pretendere di conoscere in anticipo. Da una parte, quindi, il problema dell'efficacia dell'azione politico-filosofica, dall'altra il bisogno di educare gli individui e le comunità storiche alla ragione critica: due aspetti di un medesimo problema che, se così considerato, può tornare oggi a far riflettere sul valore e sulla funzione pratica del discorso filosofico in epoca di crisi.

BIBLIOGRAFIA

- *Opere di Alexandre Kojève*

Koschewnikoff A., *Die religiöse Philosophie Wladimir Solonjew's*, Dissertation, Berlin-Heidelberg, 1924-1925.

Kojève A., *Due lettere di Alexandre Kojève a Wassily Kandinsky* (1929, 1931), trad. it. di Antonio Gnoli, in *Alexandre Kojève. Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004, pp. 211-20. Le due lettere fanno parte di una corrispondenza composta di 28 lettere di Kandinsky e 5 di Kojève degli anni 1929-1937, conservate al Musée National d'Art Moderne del Centre Georges Pompidu.

Id., *L'athéisme* (1931), Gallimard, Paris 1998, trad. it. dall'originale russo di Claudia Zonghetti, *L'ateismo*, a cura di Elettra Stimilli e Marco Filoni, Quodlibet, Macerata 2008.

Id., *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne* (1932), Librairie générale française, Paris 1990, trad. it. di Sofia Moreno, *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, a cura di Mauro Sellitto, Adelphi, Milano 2018.

Id., *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XIV, n. 6, 1934, pp. 534-54 e XV, 1935, nn. 1-2, pp. 110-52, trad. it. di Luana Salvarani, *La metafisica religiosa di Vladimir Solov'ev*, in *Alexandre Kojève. Sostituirsi a Dio*, cura e introduzione di Marco Filoni, Medusa, Milano 2009.

Id., rec. a A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*, Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1935, poi *Note inédite sur Hegel et Heidegger*, pubblicata postuma a cura di B. Hesbois, in «Rue Descartes», n. 7, 1993, pp. 29-46, trad. it. di Giampiero Chivilò, *Alfred Delp, S.J.: esistenza tragica. Sulla filosofia di Martin Heidegger, I, Marzo 1936* in *Alexandre Kojève. Oltre la fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*, Mimesis, Milano 2012, pp. 111-34.

Id., rec. a G. Fessard, *Pax nostra*, Grasset, Paris 1936, *La main tendue? Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*, Grasset, Paris 1937, trad. it. di Giampiero Chivilò, *Gaston Fessard S.J.: Pax nostra e la mano tesa? È possibile il dialogo cattolico-comunista? [luglio 1937]*, in *Alexandre Kojève. Oltre la fenomenologia. Recensioni (1932-1937)*, cit., pp. 139-47.

Id., *Sofia: Filosofia e fenomenologia*, scritto originale in russo, 1940-41.

Id., *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), Gallimard, Paris 1982, trad. it. di Francesco D'Agostino, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano 1989.

Id., *L'empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française (27 août 1945)*, trad. it. di Antonio Gnoli, *L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (27 agosto 1945)*, in *Il Silenzio della tirannide*, cit., pp. 163-210.

Id., *Hegel, Marx et le Christianisme*, in «Critique», nn. 3-4, 1946, trad. it. di Roberto Salvadori, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, in *Interpretazioni hegeliane*, La nuova Italia, Firenze 1980, pp. 283-309.

Id., *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 1947, trad. it. di Gian Franco Frigo,

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, Adelphi, Milano 1996 (trad. it. parziale di Paolo Serini, La dialettica e l'idea della morte in Hegel, Einaudi, Torino 1982, 1991²).

Id., *L'action politique des philosophes* (1950), poi *Tyrannie et sagesse* (1954), trad. it. di Antonio Gnoli, *Tirannide e saggezza*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 11-69.

Id., *Les romans de la Sagesse*, in «Critique», n. 60, 1952, trad. it. di Antonio Gnoli, *I romanzi della saggezza. Raymond Queneau*, in *Alexandre Kojève. Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 101-14.

A. Kojève, *Le Concept e le Temps*, in «Deucalion», n. 5, 1955, trad. it. di Antonio Gnoli, *Il concetto e il tempo. Per una vera storia della filosofia*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 139-50.

Id., *Le concept, le temps et le discours. Introduction au système du savoir* (1956), Gallimard, Paris 1990.

Id., rec. ai romanzi di F. Sagan, *Bonjour tristesse* (1954) e *Un certain sourire* (1956), *Le dernier monde nouveau*, in «Critique», n. 111-12, 1956, trad. it. di Antonio Gnoli, *L'ultimo mondo nuovo*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 115-23.

Id., *Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète*, in «Commentaire», testo tratto da una conferenza che si tenne a Düsseldorf il 16 gennaio 1957, trad. it. di Antonio Gnoli, *Capitalismo e socialismo. Marx è Dio, Ford il suo profeta*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 157-62.

Id., *L'empereur Julien et son art d'écrire* (1958), I ed. in lingua inglese 1964, *The Emperor Julian and his Art of Writing*, in *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, a cura di J. Cropsey (Basic Books, New York), trad. it. di Antonio Gnoli, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 71-99.

Id., «Intervista a Alexandre Kojève di Gilles Lapouge», in «La Quinzaine littéraire», 500, luglio 1968, trad. it. di Antonio Gnoli, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 233-43.

Id., *Essai d'une histoire raisonnèe de la philosophie païenne. 1 Les Présocratique*, Gallimard, Paris 1968, trad. it. parz. di M. Filoni, *Introduzione al Sistema del sapere. Il concetto e il tempo*, Neri Pozza, Vicenza 2005.

Id., *Lettere a Georges Bataille* (1942-1956), conservate a Parigi nella Bibliothèque Nationale, I. ed. in «Texture», 1971, n.6, trad. it. di Antonio Gnoli, in *Il silenzio della tirannide*, cit., pp. 223-31.

Id., *Prefazione all'opera di George Bataille* (1950), in «L'Arc», 1971, n. 44, trad. it. di Antonio Gnoli, in *ivi*, pp. 221-22.

Id., *Essai d'une histoire raisonnèe de la philosophie païenne. 2 Platon-Aristote*, Gallimard, Paris 1972.

Id., *Essai d'une histoire raisonnèe de la philosophie païenne. 3 La philosophie hellénistique. Les Nèo-platoniciens*, Gallimard, Paris 1973.

Id., *Kant*, Gallimard, Paris 1973.

- *Opere di Eric Weil*

Weil E., *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt* (1928), dissertazione poi pubblicata con il titolo *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, n. 1-2,

1932, trad. fr. di G. Kirscher, J. Quillien e L. Bescond, *Eric Weil. La philosophie de Pietro Pomponazzi*, Vrin, Paris 1985, pp. 13-61.

Id., *Hegel* (1931), testo apparso nel giornale dei programmi di Radio Berlin in cui si annunciava una trasmissione su «La personalità di Hegel» di Max Dessoir, ora in *Philosophie et réalité II. Inédits suivis de Le cas Heidegger*, Beauchesne, Paris 2003, pp. 220-21.

Id., *De l'intérêt que l'on prend à l'histoire* (1935), in *Essais et conférences*, vol. I, Plon, Paris 1970, trad. it. di Ruggero Morresi, *Dell'interesse per la storia*, in *Eric Weil. Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di Livio Sichirollo, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 31-53.

Id., *Pic de La Mirandole et la critique de l'astrologie* (1938), trad. fr. di G. Kirscher, J. Quillien e L. Bescond, in *Eric Weil. La philosophie de Pietro Pomponazzi*, Vrin, Paris 1985, pp. 65-177.

Id., *Idées pour la Logique de la philosophie* (1939), in *Philosophie et réalité II. Inédits suivis de Le cas Heidegger*, cit., pp. 225-31.

Id., *À propos du matérialisme dialectique. Etienne, Dialectique matérialiste et dialectique taoïste*, in «Critique», I, 1946, pp. 83-90.

Id., *L'anthropologie d'Aristote*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» (1946), poi in *Essais et Conférences*, vol. I cit., trad. it. di Pier Franco Taboni, *L'antropologia di Aristotele*, in *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, a cura di G. Ciafrè, R. Morresi, L. Sichirollo, P. F. Taboni, Congedo, Lecce 1978, pp. 9-35.

Id., *L'Idée d'Education dans l'Enseignement Américain*, in «Critique», I, n.7, 1946, recensione di *General Education in a Free Society*, Report of the Harvard Committee, with an Introduction by James Bryant Conant, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1945, trad. it. di Pier Franco Taboni, *L'idea di educazione nell'insegnamento americano*, in *Educazione e istruzione. Scienza e discipline umanistiche oggi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1992, pp. 47-59.

Id., *Le cas Heidegger*, prima in «Les Temps Modernes», II, n. 22, 1947, pp. 128-138, poi in *Philosophie et réalité II. Inédits suivis de Le cas Heidegger*, pp. 255-66.

Id., *Marx et la Philosophie du droit*, in «Critique», 8-9, 1947, pp. 68-75, trad. it. di Livio Sichirollo, *Marx e la filosofia del diritto*, prima in *Dialettica*, Isedi, Milano 1973, poi in *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 141-52.

Id., *Le sens du mot "liberté"*, in «Critique», IV, 1948, poi in *Essais et conférences* vol. II, cit., trad. it. di Andrea Vestrucci, *Il senso della parola "libertà"*, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, a cura di Andrea Vestrucci, postfazione di Davide Bigalli, Mimesis, pp. 23-35.

Id., *Une lettre de Maurice Merleau-Ponty à Éric Weil* (1948-1949), in *Philosophie et réalité II. Inédits suivis de Le cas Heidegger*, pp. 251-52.

Id., *Une contribution posthume de Göbbels à la théorie des dictatures*, in «Critique», n. 38, 5, 1949, trad. it. di Mario Stefanoni, *Gobbels: un contributo postumo alle teorie delle dittature*, in *Eric Weil. Questioni tedesche*, a cura di Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1982, pp. 87-91.

Id., *Hegel et l'Etat*, Paris 1950, trad. it. di Lidia Morra, *Hegel e lo Stato*, prima in *Eric Weil. Filosofia e politica*, Vellechi, Firenze 1965, poi in *Eric Weil. Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, a cura di Alberto Burgio, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 37-152.

Id., *Hegel et son interprétation communiste*, in «Critique», 41, 1950, pp. 91-3, trad. it. di Alberto Burgio, *Hegel e la sua interpretazione comunista*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., p. 263-66.

Id., *Logique de la philosophie*, Paris 1950, trad. it. di L. Sichirillo, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1997.

Id., *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» (1951), poi in *Eric Weil. Essais et conférences*, vol. I, cit., trad. it. di Lidia Morra, *La logica nel pensiero aristotelico* in *Eric Weil. Filosofia e Politica*, cit., pp. 51-84.

Id., *Response to the Unesco Questionnaire on ideological conflicts concerning democracy*, in R. Mckeon ed., *Democracy in a world of tensions: a symposium prepared by Unesco*, University of Chicago Press, Chicago 1951, trad. fr. di Jean-Michel Buée, *La démocratie dans un monde de tensions*, in *Cahiers Eric Weil IV. Eric Weil. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993, pp. 115-32.

Id., *Soutenance de thèse: Logique de la philosophie – Hegel et l'État*, prima in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 4, 1951, pp. 445-48, poi in *Philosophie et réalité II. Inédits suivis de Le cas Heidegger*, cit., pp. 234-50.

Id., *The Strength and Weakness of Existentialism*, in «The Listener», n. 8, 1952, pp. 743-44, trad. fr. di Jean-Michel Buée, *La philosophie française et l'existentialisme*, in *Cahiers Eric Weil IV. Essai sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, cit., pp. 91-101.

Id., *Christianisme et politique*, in «Crtique», IX, 1953, poi in *Essais et conférences*, vol. II, cit., trad. it. Di Mario Stefanoni, *Cristianesimo e politica*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 147-78.

Id., *Tradition and traditionalism*, in *Confluence*, II, Cambridge 1953, trad. fr. di L. Nguyen-Dinh, *Tradition et traditionalisme*, in *Essais et conférences*, vol. II, cit., pp. 9-21.

Id., *Kant*, 28 maggio 1954, programma radiofonico trasmesso dalla «Émissions culturelles» de la Radiodiffusion-télévision française (RTF), *programme «Le romantisme: l'Allemagne à la fin du XVIII siècle»*, in *Philosophie et réalité II. Inédits suivis de Le cas Heidegger*, cit., pp. 192-95.

Id., *Schopenhauer*, 1° ottobre 1954, programma radiofonico trasmesso dalla «Emission culturelles» de la Radiodiffusion-télévision française (RTF), *programme «Le romantisme: l'Allemagne au XVIII siècle»*, in *ivi*, pp. 208-211.

Id., *Nietzsche et la philosophie*, 15 ottobre 1954, programma radiofonico trasmesso dalla «Emission culturelles» de la Radiodiffusion-télévision française (RTF), *programme «Le romantisme: l'Allemagne au XVIII siècle»*, in *ivi*, pp. 212-15.

Id., *La morale de Hegel*, in «Deucalion» 5, *Etudes hégéliennes*, «Être et penser. Cahiers de philosophie», n. 40, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1955, poi in *Essais et conférences*, vol. I, cit., trad. it. di Lidia Morra, *La morale di Hegel*, in *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 155-68.

Id., *Pensée dialectique e politique*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 1-2, 1955, trad. it. di Lidia Morra, *Pensiero dialettico e politica*, in *Eric Weil. Filosofia e politica*, cit., pp. 15-48.

Id., *Religion and Politics*, in *Confluence: An International Forum*, IV, n. 2, 1955, trad. fr. di L. Nguyen-Dinh, *Religion et politique*, in *Les temps de la réflexion*, II, Gallimard, Paris 1981, poi in *Cahiers Eric Weil. IV. Eric Weil. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993, pp. 103-114.

Id., *Philosophie Politique*, Paris 1956 (II ed. 1966), trad. it. di Luisella Battaglia Cofrancesco, *Filosofia politica*, Guida, Napoli 1973.

Id., *Hegel*, in *Les philosophique célèbres*, a cura di Maurice Merleau-Pony, Mazenod, Paris 1956, poi in *Essais et conférences*, vol. I, cit., trad. it. di Livio Sichirollo, *Hegel, in Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 169-83. La medesima traduzione italiana è comparsa prima in «Differenze», Urbino 1958, poi in «Quaderni di differenze», Argalia, Urbino 1962, poi ancora in *Hegel, «Dialéghesthai»*, Cappelli, Bologna 1984.

Id., *Masses et individus historique*, in *Encyclopédie Française*, vol. XI, *La vie internationale*, 1957, poi in *Essai et conférences*, vol. II, cit., pp. 255-325, trad. it. di Massimo Venturi Ferriolo, *Masse e individui storici*, prefazione di Livio Sichirollo, Editori Riuniti, Roma 2000.

Id., *Responsabilité politique*, in «Revue Internationale de Philosophie» XI, 1957, poi in *Essais et conférences*, vol. II, cit., trad. it. di Andrea Vestrucci, *Responsabilità politica*, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 37-44.

Id., *Philosophie morale*, Vrin, Paris 1961.

Id., *Philosophie politique, théorie politique*, in «Revue française de Science politique», 1961, poi in *Essais et conférences* vol. II, cit., riedito da Vrin, Paris 1991, trad. it. di Andrea Vestrucci, *Filosofia politica, teoria politica*, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 45-70.

Id., *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit*, in «Marxismus-Studien», IV, Tübingen 1962, trad. fr. in *Essais et conférences*, vol. II, cit., *La sécularisation de l'action et de la pensée politiques a l'époque moderne*, pp. 22-44, trad. it. di Ruggero Morresi, *La secolarizzazione dell'azione e del pensiero politico nell'epoca moderna*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 179-200.

Id., *Problèmes Kantians* (Paris 1963, II ed. riveduta e ampliata 1970), trad. it. di Pasquale Venditti, *Problemi kantiani*, QuattroVenti, Urbino 1980.

Dieci lettere di E. Weil ad A. Massolo, 1963-1965, scritti inediti in lingua francese conservati nell'Institut Eric Weil dell'Università di Lille 3, le cui copie si trovano nell'Archivio Urbinate – Fondo Arturo Massolo dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo. Si tratta di dieci dattiloscritti su carta intestata che furono spediti tra il 1963 e il 1965.

Weil E., *Quelques remarques sur le sens et l'intention de la métaphysique aristotélicienne* (1967), in *Essai et conférences*, vol. I, cit., pp. 81-105.

Id., *Du droit naturel*, in «Nouveaux Cahiers», XV, Paris 1968, poi in *Essais et conférences*, vol. I, cit., trad. it. di Livio Sichirollo, *Del diritto naturale*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 127-46.

Id., *Hegel et nous*, in «Hegel-Studien», atti del convegno hegeliano di Urbino (*Hegel-Tage Urbino 1965. Vorträge*, hrsg. Von Hans-Georg Gadamer, Bouvier, Bonn 1969), poi in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 95-106, trad. it. di Alberto Burgio, *Hegel e noi*, in *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 185-94.

Id. *La fin de l'histoire*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1970, LXXV, n. 4, pp. 377-384, ora in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 167-76.

Id., *Morale*, in *Encyclopaedia Universalis*, 11, 1970, trad. it. di Livio Sichirollo, *Morale*, in *Morale e morali. Con un saggio di Eric Weil*, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 15-46.

Id., *La dialectique hégélienne*, in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 107-25, trad. it. di Alberto Burgio, *La dialettica hegeliana*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 195-212. Il testo è apparso in traduzione inglese con il titolo *The Hegelian dialectic*, in *The Legacy of Hegel. Preceedings of te Marquette Hegel-*

Symposium, 1970, ed. by J. J. O'Malley, K. Algozin, H. Kainz, L. C. Rice, Martinus Nijhoff, The Hague 1973.

Id., *Hegel et le concept de la Revolution*, testo tratto da un seminario tenutosi a Heidelberg nel 1970, in occasione del bicentenario dalla nascita di Hegel, prima in «Archives de Philosophie», 39, 1976, I, pp. 3-19, poi in E. Weil, *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 127-45, trad. it. di P. F. Taboni, *Hegel e il concetto di rivoluzione*, in *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 213-30.

Id., *Wert und Würde der erzählenden Geschichtsschreibung*, conferenza tenuta il 4 maggio del 1976 presso la Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften (Hamburg), I ed. nelle «Veröffentlichungen» dell'associazione (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976), trad. it. di Giuseppe Ciafrè, riveduta con Livio Sichirollo, *Dignità e virtù della narrazione storica*, in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 55-69. La versione francese dal titolo *Valeur et dignité du récit historiographique* è apparsa in *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, cit., pp. 177-91.

Id., *La «Philosophie du droit» et la philosophie de l'histoire hégélienne*, testo letto a un seminario su «Hegel et la philosophie du droit» organizzato dal Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx, presso l'Università di Poitiers, nel novembre del 1976, in atti del seminario, *Hegel et la philosophie du Droit*, Puf, Paris 1979, trad. it. di Giuseppe Ciafrè, *La «Filosofia del diritto» e la filosofia della storia hegeliana*, prima in *Eric Weil. Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di Livio Sichirollo, Bibliopolis, Napoli 1982, pp. 233-52, poi in E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 231-49.

Id., titolo originale in lingua inglese: *The Function of the Humanistic University in the Era of Mass Higher Education*, testo della relazione presentata alla Conferenza internazionale organizzata all'International Council on University Emergency, sul tema *The Crisis of the University* (Venezia, 14-17 ottobre 1973). Il testo è stato pubblicato postumo nella versione francese redatta dallo stesso Weil (*Le Rôle des Universités. Les Humanités et l'Enseignement Supérieur de Masse*, in «Commentarie», n. 24, 1983), trad. it. di Pier Franco Taboni, *La funzione dell'università. Gli studi umanistici e l'insegnamento superiore di massa*, in *Educazione e istruzione. Scienza e discipline umanistiche oggi*, cit., pp. 157-73.

- *Opere di G. W. F. Hegel*

Hegel G.W.F., *Leben Jesu* (1795), prima in *Die Jungendgeschichte Hegels*, in «Abh. Der Kgl. Preuss. Ak. Der Wissenschaften» Berlin 1905, poi in *Dilthey's Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Leipzig 1921, trad. it. di Nicola Vaccaro ed Edoardo Mirri, *Vita di Gesù*, in *Hegel. Scritti teologici giovanili*, Micromegas Guida editori, Napoli 1972, pp. 107-188.

Id., *Die Liebe*, Frankfurt 1797-1800, trad. it. di Enrico De Negri, *L'Amore, la corporeità e la proprietà*, in *I principî di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenese. Prefazione alla fenomenologia*, La nuova Italia, Firenze 1949, pp. 18-24.

Id., *Systemfragment*, Frankfurt 1800, trad. it. di Enrico De Negri, *Il così detto «frammento sistematico»*, in *ivi*, pp. 25-41.

Id., *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie*, Jena 1801, trad. it. di Enrico De Negri, *Principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta. Differenza dei sistemi filosofici fichtiano e schellinghiano*, in *ivi*, pp. 42-53.

Id., *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Jena 1802-1803, trad. it. di Carlo Sabbatini, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, Bombiani, Milano 2016.

Id., «Lo spirito secondo il suo concetto», Jena 1805-1806, trad. it. di Giuseppe Cantillo, in *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza Roma-Bari 1984, pp. 69-107.

Id., *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807, trad. it. di Vincenzo Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2009.

Id., *Wissenschaft der Logik*, I ed. 1812, II ed. 1831, trad. it. di Arturo Moni, revisione e nota introduttiva di Claudio Cesa, Laterza, Bari 1968.

Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin (1820), trad. it. di Giuliano Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 2010.

Id., *Encyclopädie der philosophischen wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, trad. it. di Benedetto Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Bari 2009.

Id., *Ueber die englische Reform-bill*, in «Preussische Staatszeitung», Berlin 1831.

Id., *Vorlesungen Über Die Geschichte Der Philosophie*, Berlin 1833-1836, trad. it. di Roberto Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837, trad. it. di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Bari 2003.

Id., *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister, II vol., Meiner, Hamburg 1952 (II ed. 1961).

- *Bibliografia delle opere su Alexandre Kojève*

Auffret D., *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset & Fasquelle, Paris 1990.

Barberis G., *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003.

Bhur M. *Alexandre Kojève: Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, rec. in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», Berlin 1961, pp. 1406-1408.

Bloom A., *Kojève, le philosophe*, in «Commentaire», n. 9, 1980.

Bodei R., *Il desiderio e la lotta*, in *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, trad. it. di Paolo Serini, Einaudi, Torino 1991, pp. VII-XXIX.

Borutti S., *Metafisica del desiderio*, in «Aut Aut» 315, 2003, pp. 79-86.

Butler J., *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1999 (I ed. 1987), trad. it. di Gaia Giuliani, presentazione di Adriana Cavarero, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma 2009.

Charfeddine S., *La mise à jour de philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève. La théorie des Primats*, in «Meta II», 1, 2010, pp. 196-234.

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

Ciampa M., *Animali post-storici*, in *Sulla fine della storia*, Liguori, Napoli 1985, pp. 129-148.

Cortella L., *Dopo il sapere assoluto*, Guerini e Associati, Milano 1995.

Daive J., *Une vie, une oeuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire*, emissione radiofonica trasmessa da France-Culture, Bibliothèque National, Paris II novembre 1986.

- Dati R., *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 91-126.
- Dufrenne M., *Actualité de Hegel*, in «Esprit», 148, 1948, pp. 396-407.
- Filoni M., *L'uomo d'un solo libro*, in *Introduzione al Sistema del sapere. Il concetto e il tempo*, cit., pp. 223-35.
- Id., *La lunga ombra di Hegel. Eric Weil e Alexandre Kojève*, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 171-85.
- Id., *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Id., *Kojève mon ami*, Aragno, Torino 2013.
- Finelli R., *Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio: A. Kojève e J. Lacan*, in «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*, in «Apuntes Filosóficos», 29, 2006, pp. 75-97.
- Geroulanos S., *An Atheism that is not humanist. Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford (California) 2010.
- Jarczyk G., Labarrière P. J., *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996.
- Karsenti B., *La lecture kojévienne de Hegel. La questione du livre*, in «Hegel-Jahrbuch», 1998, pp. 280-94.
- Manca D., *Il desiderio del filosofo. Hegel tra Kojève e Strauss*, in «Dialettica e Filosofia», 2014, pp. 1-20.
- Palma M., *Foto di Gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelvecchi, Roma 2017.
- Pippin R. B., *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Id., *Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton 2011.
- Pirotte D., *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Puf, Paris 2005.
- Riley P., *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, in «Political Theory», 9, I, 1981, pp. 5-48.
- Roth M.S., *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press (Ithaca and London), New York 1988.
- Stimilli E., *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, in A. Kojève, *L'ateismo*, cit., pp. 155-69.
- Vegetti M., *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999.
- Id., *Hegel e i confini dell'occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli 2005.
- Id., *Da Ierone a Stalin. La discussione fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte*, in *Le philosophe, le roi, le tyran: Etudes sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*, Academia, Sankt Augustin 2009, pp. 189-214.

- *Bibliografia delle opere su Eric Weil*

Barale M., *Ermeneutica e morale*, ETS, Pisa 1988.

Id., *Eric Weil: morale e politica*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Napoli, 21 novembre 1987*, a cura di Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1989, pp. 27-58.

Bernardo L.M.A.V., *Linguagem e discurso. Uma hipótese hermenéutica sobre a filosofia de Eric Weil*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2003.

Id., *Libertade ou Satisfação: a Crítica de Eric Weil ao Existencialismo*, in *Jean-Paul Sartre – uma cultura da alteridade. Actas de Colóquio*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 2005, pp. 277-90.

Id., *O herói moral na Filosofia Moral de Eric Weil*, in «Argumentos», 6, n.11, 2014, pp. 29-48.

Bescond L., *Ernst Bloch et Eric Weil: a propos de Marx et du marxisme*, in *Cahiers Eric Weil. L'avenir de la philosophie. Violence et langage. Huit études sur Eric Weil*, a cura di Jean Quillien, Presses universitaires de Lille, Lille 1987, pp. 123-41.

Bevilacqua G., *In limine*, testo redatto al Seminario su Eric Weil che ebbe luogo nel novembre 1979 presso la Scuola Normale superiore di Pisa, prima in «Annali» della Scuola, 1981, fasc. 4, poi in *Eric Weil. Questioni tedesche*, cit., pp. 5-14.

Breuvart J. M., *Tradition, effectivité, et théorie chez E. Weil et H. G. Gadamer*, in *Cahiers Eric Weil. Eric Weil. L'avenir de la philosophie. Violence et langage. Huit études sur Eric Weil*, cit., pp. 143-63.

Buée J.-M., *La logique de la philosophie et l'herméneutique de Gadamer*, in *ivi*, pp. 165-95.

Calabrò G.P., *Il filosofo e lo Stato. Eric Weil interprete di Hegel*, Grimana, Perugia 1978.

Canivez P., *La politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, Kimé, Paris 1993.

Id., *Weil*, Les belles lettres, Paris 2004 (I ed. 1999).

Id., *La nozione di giustizia in Eric Weil*, trad. dal francese a cura di Andrea Vestrucci, in *Eric Weil. Violenza e Libertà. Scritti di Morale e Politica*, cit., pp. 135-48.

Id., *O kantismo de Eric Weil*, in «Argumentos. Revista de Filosofia», 6, n. 11, 2014 (*Eric Weil. Lógica, Moral e Política*), pp. 9-28.

Cazzaniga G.M., *L'Azione di Eric Weil*, «Presentazione», in *Marx e i suoi critici*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, Domenico Losurdo, Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1987, pp. 279-81.

Clément A., *A la mémoire d'Eric Weil (1904-1977)*, in «Critique», 33, n. 360, 1977.

Deligne A., *Eric Weil: Einführung in das Werk*, in Y. Bizeul, *Gewalt, Moral, und Politik bei Eric Weil*, Lit, Hamburg 2006.

Filoni M., *Eric Weil. Pensare il mondo. Filosofia Dialettica Realtà*, C.R.T., Pistoia 2000.

Guibal F., *Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa "relève" par Éric Weil (1997)*, in Id., *Le courage de la raison. La philosophie pratique d'Éric Weil*, Edition du Félin, Paris 2009, pp. 285-335.

Hennecke H. J., *Von Parchim nach Paris: Erich Weil in Deutschland von 1933. Wert und Würde der erzählenden Biographie*, in Y. Bizeul, *Gewalt, Moral, und Politik bei Eric Weil*, Lit, Hamburg 2006.

Kirscher G., *Dualités irréductibles et unité systématique dans la Logique de la philosophie*, in *Cahiers Eric Weil. L'avenir de la philosophie. Violence et langage. Huit études sur Eric Weil*, cit., pp. 33-51.

Id., *La philosophie d'Eric Weil. Systématicité et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.

Id. *Sistematicità e apertura del discorso filosofico in Eric Weil*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*, cit., pp. 119-35.

Id., *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992.

Kluback W., *The last of the neo-kantians: Eric Weil*, in *Cahiers Eric Weil. Eric Weil. L'avenir de la philosophie. Violence et langage. Huit études sur Eric Weil*, cit., pp. 77-91.

Lejbowicz M., *Eric Weil et l'histoire de l'astrologie: éléments d'un itinéraire*, in *ivi*, pp. 93-122.

Olmi A., *Dio come categoria. Saggio sulla Logique de la Philosophie di Eric Weil*, Marzorati, Milano 1986.

Parasaliti S., *Le categorie post-hegeliane nella Logique de la philosophie*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*, cit., pp. 59-78.

Perine M., *Filosofia e Violência. Sentido e Intenção da Filosofia de Éric Weil*, Loyola, São Paulo 1987.

Saldías R., «*La personnalité est Dieu*». *La reprise de la catégorie de Dieu par la Personnalité – “A Personalidade è Deus”: a retomada da categoria de Deus pela Personalidade*», in «*Cultura*», vol. 13, 2013, pp. 1-7.

Salvucci P., *Politicità della filosofia*, Argalia, Urbino 1980.

Id., *Il «Kant» di Weil*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*, cit., pp. 99-117.

Sichirolo L., *Aristotele. Antropologia, logica, metafisica in Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, a cura di G. Ciafrè, R. Morresi, L. Sichirolo, P. F. Taboni, Congedo, Lecce 1978, pp. 93-114.

Id., *Eric Weil e la sua opera, oggi*, in *E. Weil, Masse e individui storici*, cit., pp. 7-30.

Id., *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna 1997.

Id., *Snobismo di un hegeliano*, in *I libri, gli amici. Profili, schede, interventi*, Il lavoro editoriale, Ancona 2002.

Strummiello G., *Filosofia e metafilosofia in Eric Weil*, in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 101-119.

Taboni F., *Filosofia politica. Fondamenti e problemi*, in *Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, cit., pp. 115-49.

Tosel A., *Action raisonnable et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, in *Seminario su Eric Weil*, «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*», serie III, vol. XI, 4, pp. 1157-86.

Valentini F., *L'Assoluto nella Logique de la Philosophie*, in *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Napoli, 21 novembre 1987*, cit., pp. 137-59.

Vestrucci A., *Il ruolo della prudenza nella filosofia morale di Eric Weil* in *Eric Weil. Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, cit., pp. 121-34.

- *Scritti su Hegel e altre opere citate*

Achella S., *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, Editoriale scientifica, Napoli 2008.

Agamben G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

Alessandroni E., *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016.

Althusser L., *Lire le Capital*, Paris 1966, trad. it. di Didier Contadini, *Leggere il Capitale*, a cura di Maria Turchetto, Mimesis, Milano-Udine, 2006.

Id., *Pour Marx*, Paris 1966, trad. it. di Andrea Cavazzini, *Per Marx*, introduzione di Etienne Balibar, a cura di Maria Turchetto, Mimesis, Milano-Udine 2008.

Altini C., *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Bari 2009.

Amodio L., *Socialismo dall'utopia al mito. Lukács e Gramsci quali rappresentanti dell'Action weiliana*, in «Il piccolo Hans», 72, 1991-92, pp. 229-44, ora in *Storia e dissoluzione. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, a cura di Tito Perlini, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 223-43.

Id., «Fine della storia» hegeliana o post-hegeliana? *Considerazioni sulle tesi di Fukuyama*, in «Il Politico», I-II, 1993, pp. 229-44, poi in *Storia e dissoluzione. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, cit., pp. 245-60.

Aristotele, *Metafisica*, trad. it., introduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2009.

Id., *Topici*, trad. it. parz. di Luca Gili, I *Topici di Aristotele. Libri Z-H: la definizione*, Aracne, Roma 2010.

Id., *Etica Nicomachea*, trad. it., introduzione e note di Carlo Natali, Laterza, Bari 2009.

Aron R., *Marxisme et existentialisme*, conferenza pronunciata al *Collège philosophique* nel 1946, I ed. in *L'Homme, le monde, l'histoire*, Arthaud, Paris 1948, II ed. in *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris 1970, trad. it. di Maria José de Toledo, *Marxismo ed esistenzialismo*, in *Marxismi immaginari. Filosofia e politica nell'interpretazione fenomenologico-esistenziale di Sartre e Merleau-Ponty e in quella strutturalista di Althusser*, Franco Angeli, Milano 1972, pp. 21-43.

Id., *Mémoires* (1983), trad. it. di Oreste Del Buono, *Memorie. 50 anni di riflessione politica*, Mondadori, Milano 1984.

Aubenque P., *La prudence chez Kant*, in *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di Antonina Alberti, Bibliopolis, Napoli 1990.

Id., *La prudence chez Aristote*, Puf, Paris 2004.

Avineri S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, London-New York 1972, trad. it. di Bruno Maffi, *La teoria hegeliana dello stato*, Laterza, Roma-Bari 1974.

Barale M., *Filosofia come esperienza trascendentale. Sartre*, Le Monnier, Firenze 1977.

Id., *Di alcuni usi datati della parola trascendentale e di uno ancora oggi attuale* in *Giornale di metafisica – Nuova serie*, Ledizioni, XXIX (2007), pp. 53-72.

Bataille G., *Critique des fondements de la dialectique hégélienne*, in «Critique sociale», 5, 1932, ora in G. Bataille, *Ouvres complètes*, vol. I, Paris 1973, pp. 277-90.

Bellantone A., *Hegel in Francia: 1817-1941*, II vol., Rubbettino, Soveria Manelli 2006.

Berti E., *Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele*, in *Studi sull'etica di Aristotele*, cit.

Id., *Il concetto aristotelico di «ragione pratica»*, in *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, Domenico Losurdo, Livio Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1991, pp. 77-84.

Id., *Matematismo e platonismo nella scienza moderna*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di Carlo Vinti, Edizioni scientifiche italiane – Università degli Studi di Perugia, Napoli 1994, pp. 225-240.

Biard K., Buvat D., Kervégan J.-F., Kling J.-F., Lacroix A., Lécrivain A., Slubicki M., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, vol. III: I. *L'Être*. II. *La Doctrine de l'essence*. III. *La Doctrine du concept*, Aubier, Paris 1987(I-II ed. 1981, 1983).

- Biemel W., *Die Phänomenologie des Geistes und die Hegel-Renaissance in Frankreich*, in *Stuttgarter Hegel-Tage* («Hegel-Studien», Beiheft XI), Bouvier, Bonn 1974, pp. 643-55.
- Blanchot M., *L'entrelien infini*, Paris 1969, trad. it. di Roberta Ferrara, *L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi, Torino 1977.
- Blanchot M., *Da Kafka a Kafka*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1983.
- Bloch E., *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, München 1921, trad. it. di Simona Krasnovsky e Stefano Zecchi, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di Stefano Zecchi, Feltrinelli, Milano 2010.
- Id., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959 (scritto negli Usa tra il 1938 e il 1947, riveduto nel 1953 e nel 1959), trad. it. Enrico De Angelis e Tommaso Cavallo, *Il principio di speranza*, introduzione di Remo Bodei, Garzanti, Milano 1994.
- Bloom A., *The closing of the American mind*, Simon & Schuster, New York 1987.
- Bobbio N., *Hegel e il giusnaturalismo*, in *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 3-33.
- Bodei R., *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987, pp. 201-3.
- Id., *I servi e i padroni di Haiti*, in *Il Sole 24 Ore*, 28/02/2010.
- Id., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014 (I ed. 1975, II ed. riveduta e aumentata).
- Bonacina G., *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Napoli 1989.
- Buck-Morss S., *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804*, in *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, a cura di Roberto Cagliero e Francesco Ronzon, Ombre Corte, Verona 2002, pp. 21-59.
- Canguilhem G., *Hegel en France*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 1948-49, pp. 282-297.
- Cassirer E., *The Myth of the State*, New Haven 1946, trad. it. di Camillo Pellizzi, *Il mito dello stato*, SE, Milano 2010.
- Castelli Gattinara E., *L'unità del sapere e il dinamismo aperto della verità*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 373-84.
- Cazzaniga G. M., *Sovranità come Incarnazione. Individualità degli Stati e unità del genere umano in Hegel*, in *Metamorfosi della sovranità: fra stati nazionali e ordinamenti giuridici mondiali*, Società geografica italiana, Roma, 2 ottobre 1998, ETS, Pisa 1999.
- Id., *La religione dei moderni*, Ets, Pisa 1999.
- Cesa C., *Introduzione a Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. VII-XLIV.
- Chiereghin F., *Hegel a Jena. La concezione dello Stato prima della Fenomenologia*, «Verifiche» V, 1976.
- Colquhoun R., *Raymond Aron. The Philosopher in History*, vol. II, Sage Publications, London 1986.
- Della Volpe G., *Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, in *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana*, Le Monnier, Firenze 1929.
- De Negri E., *Teologia e storicismo, Introduzione a I principi di Hegel. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jense.* Prefazione alla fenomenologia, cit., pp. VIV-XXXVII.

- Derrida J., *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *L'écriture et la différence* (1967), trad. it. di Gianni Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971 (II ed. 1990).
- Id., *La voix et le phénomène* (1967), trad. it. di Gianfranco Dalmaso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968.
- D'Hont J., *Hegel et l'hegelianisme*, Puf, Paris 1993.
- Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Alcan, Paris 1925 (II ed. riveduta).
- J. P. Eckermann, *Gespräche (mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. 1823-1832*, Leipzig 1936), 18 Oktober 1827.
- Engels F., *Anti-Düring* (1978), trad. it. di Valentino Gerrattana, *Anti-During*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- Id., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, I. ed. in «Die Neue Zeit», 1886, II ed. 1888, trad. it. di Luciano Gruppi, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in *Opere di Marx ed Engels*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 1103-47.
- Esposito R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Ferraris M., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988.
- Fetscher I., *Hegel in Frankreich*, «Antares», I, n. 3, 1953, pp. 3-15.
- Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841, trad. it. di Francesco Tomasoni, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Fichte J.G., *Über den Begriff Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie* (1813), trad. it. di Adriano Tilgher, *Dottrina della scienza*, Laterza Bari 1910 (II ed. 1971).
- Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris 1966, trad. it. di Emilio Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, con un saggio di Georges Canguilhem, Milano, Bur 2010.
- Fukuyama F., *The End of History and the last man*, New York 1992, trad. it. di Delfo Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Bur Rizzoli, Milano 2017.
- Id., *Francis Fukuyama interview: "Socialism ought to come back"*, intervista a cura di George Eaton, in *New Statesman*, 17 ottobre 2018 (<https://www.newstatesman.com/culture/observations/2018/10/francis-fukuyama-interview-socialism-ought-come-back>).
- Fussi A., *La città dell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e di Senofonte*, ETS, Pisa 2011.
- Gadamer H.G., *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts in Kleine Schriften*, Tübingen 1967, trad. it. di U. M. Ugazio, *I fondamenti filosofici del XX secolo*, in *Filosofia '86*, a cura di Gianni Vattimo, Roma-Bari 1987, pp. 189-210.
- Gargani M., *Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács*, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York 2017.
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerrattana, vol. I-IV, Einaudi, Torino 2014.
- Haym R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, II. ed. Leipzig, 1927.
- Hearing T. L., *Hegel, sein Willen und sein Werk*, 2 voll., München-Berlin, 1928-1938.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, trad. it. di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

- Id., *Was ist Metaphysik?* (1929), trad. it. di Franco Volpi, *Che cos'è metafisica? (1929)*, Adelphi, Milano 2001.
- Id., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, seminario del 1930-31, trad. it. di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 1988.
- Id., *Brief über den "Humanismus"*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1949 (I ed. 1947), trad. it. di Franco Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2013.
- Hyppolite J., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. I-II, Aubier Montaigne, Paris 1939.
- Id., *L'esistenza nella fenomenologia di Hegel*, comunicazione tenuta alla *Société d'Études germaniques* il 16 febbraio 1946, poi in *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, trad. it. di Stefano Tommaso Regazzola, *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1965, pp. 28-41.
- Id., *La concezione hegeliana dello stato e la critica di Marx* (1947), in *ivi*, pp. 133-59.
- Id., *Situazione dell'uomo nella fenomenologia hegeliana* (1947), in *ivi*, pp. 195-15.
- Id., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière, Paris 1948 (II ed. 1968), trad. it. di Roberto Salvadori, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, in *Interpretazioni hegeliane*, La nuova Italia, Firenze 1980, pp. 311-93.
- Id., *Figures de la pensée philosophique*, Puf, Paris 1971, pp. 231-41.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), trad. it. di Filippo Costa, presentazione di Renato Cristin, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Milano, Bompiani 2009.
- Jaspers K., *La Question de la culpabilité*, Zurich 1946, trad. it. di Andrea Pinotti, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, R. Cortina, Milano 1996.
- Id., *L'homme se produit lui-même*, in «Dieu vivant», n. 9, 1947, pp. 77-102.
- Jorland G., *Koyré phénoménologue?*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 105-126.
- Kandinsky V., *Correspondances avec Zérons et Kojève*, in *Cahiers du Musée National d'Art Moderne, Hors-Série/Archives*, Paris 1992.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1781, trad. it. di Pietro Chiodi, *Critica della Ragion Pura*, Utet, Torino 1967.
- Id., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Königsberg 1784, trad. it. di Filippo Gonnelli, *Risposta alla domanda: cos'è illuminismo?* in *Scritti di Storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Id., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin 1784, trad. it. di Filippo Gonnelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* in *ivi*.
- Id., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Lipsia 1785, trad. it. di Filippo Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bari, Laterza 2009.
- Id., *Kritik der Urteilskraft*, Königsberg 1790, trad. it. di Leonardo Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Bari 1995.
- Koyré A., *La philosophie de Jacob Boehme* (1929), Vrin, Paris, 1979.
- Id., rec. a J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, in «Revue philosophique», 7-8, 1930, trad. it. parziale di Roberto Salvadori, in *Introduzione a Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. VII-XVIII.
- Id., *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* (1930), prima pubblicato nelle *Verhandlungen des ersten Hegelkongresses von 22 bis 25. April im Haag*, Mohr, Tübingen 1931, poi raccolto nelle *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961, riedito per Gallimard, Paris 1972, trad. it. di Roberto Salvadori,

Rapporto sullo stato degli studi hegeliani in Francia, in *Interpretazioni hegeliane*, La nuova Italia, Firenze 1980, pp. 3-27.

Id., *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, prima in «Revue philosophique», n. 11-12, 1931, e apparso in occasione del centenario hegeliano; poi in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris 1961, riedito per Gallimard, Paris 1971, trad. it. di Roberto Salvadori, *Nota sulla lingua e la terminologia hegeliane*, in *op. cit.*, pp. 29-53.

Id., *Hegel à Jena*, prima in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» (1934), poi in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, cit., trad. it. di Roberto Salvadori, *Hegel a Jena*, in *op. cit.*, pp. 133-167.

Id., *Études Galiléennes*, Paris 1939, trad. it. di Maurizio Torrini, *Studi galileiani*, Einaudi, Torino 1976.

Id., *Introduction à la lecture de Platon*, Paris 1944, trad. it. di Livio Sichirolo, *Alexandre Koyré. Introduzione alla lettura di Platone*, Vellechi, Firenze 1973, pp. 1-135.

Id., *L'évolution philosophique de Heidegger*, in «Critique», giugno 1946, I, pp. 73-82, poi in «Etudes d'histoire de la pensée philosophique», 1961 (II ed. 1971).

Id., *Galilée et Platon*, Paris 1966, trad. it. di Livio Sichirolo, *Galileo e Platone*, in *appendice a Alexandre Koyré. Introduzione alla lettura di Platone*, cit., pp. 139-74.

Krüger G., *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Mohr, Tübingen 1967 (I ed. 1931), trad. fr. di M. Régnier, *Critique et moral chez Kant*, Beauchesne, Paris 1961.

Lacan J., *L'aggressività in psicoanalisi* (1948), in *Ecrits*, II voll., ed. du Seuil, Paris 1966, trad. it. di Giacomo Contri, *Scritti*, I vol., Einaudi, Torino 1974.

Id., *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano* (1960), in *Scritti*, cit., vol. II.

Lavelle L., *La filosofia francese tra le due guerre*, trad. it. di Pia Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1949.

Losurdo D., *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma 2019.

Lübbe H., *Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft* (1967), in *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg i. Br. 1971, trad. it. di Claudio Cesa, *Hegel critico della società politicizzata*, in *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, cit., pp. 149-68.

Lukács G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Der Malik-Verlag, Berlin 1923 (II ed. 1968), voll. II, trad. it. di Giovanni Piana, *Storia e coscienza di classe*, saggio introduttivo di Mario Spinella, Mondadori, Milano 1973.

Id., *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Europa Verlag, Zürich-Wien 1948, trad. it. di Renato Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960.

Malinowski B., *Freedom and civilisation*, Allen and Unwin, Londra 1947.

Marx K., *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1841-1843), trad. it. di Galvano della Volpe, *Della critica della filosofia hegeliana del diritto. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico §§ 261-313*, in *Karl Marx. Opere filosofiche giovanili. 1. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico; 2. Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 13-142

Id., *Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung* (Entstanden 1843/44), in «Deutsch-Französische Jahrbücher» (1844), trad. it. di Gian Mario Bravo, *Critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in A. Ruge – K. Marx, *Annali franco-tedeschi*, Del Gallo, Milano 1965, pp. 125-42.

Id., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (I ed. 1932), in *Karl Marx, Friedrich Engels. Ergänzungsband Schriften – Manuskripte - Briefe bis 1844*, Dietz Verlag, Berlin 1968, trad. it. di Galvano della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Karl Marx. Opere filosofiche giovanili. 1. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico; 2. Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 143-278.

- Marx K., Engels F., *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-1846, I. ed. 1932), trad. it. di Fausto Codino, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Milano 1958.
- Marx K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), trad. it. di Emma Cantimori Mezzomonti, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957. L'edizione del 1859 non portava l'*Introduzione* redatta fra l'agosto e il settembre 1857, che era stata soppressa da Marx e uscì per la prima volta a cura di K. Kautsky, in *Neue Zeit*, XXI, 1, 1903.
- Id., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (ed. Libri: I 1867, II 1885, III 1894; IV 1905-10), trad. it. di Ruth Meyer, a cura di Eugenio Sbardella, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Newton, Milano 1996.
- Massolo A., «Enttäusserung» - «Entfremdung» nella «Fenomenologia dello spirito», poi in *La storia della filosofia come problema*, Vellecchi, Firenze 1973.
- Melica C., *Koyré e l'aufheben hegeliano*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 399-406.
- Merleau-Ponty M., *Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste*, Paris 1947, trad. it. di Andrea Bonomi e Franca Madonia, *Umanesimo e terrore*, SugarCo Milano, 1978.
- Mirri E., *Koyré ed Hegel*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 127-44.
- Nancy J.L., *La communauté désœuvrée* (1983), trad. it. di Antonella Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992.
- Negri A., *Hegel nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Niel H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris 1945.
- Pelczynski Z.A., *Hegel e la costituzione inglese*, in «Occidente», 1952, pp. 291-304, trad. it. di Vittorio Frosini, in *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, cit., pp. 127-47.
- Peperkaz A., «Second Nature»: *Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's Encyclopedia*, in «The Owl of Minerva», 1, XXVII, 1995, pp. 51-66.
- Platone, *Settima lettera*, introduzione, traduzione e commento di Filippo Forcignanò, Carocci, Roma 2020.
- Id., *Ione*, a cura di Guido Revel, SEI, Torino 1958.
- Pöggler O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1973.
- Polizzi G., *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 387-97.
- Queneau R., *Pierrot mon ami* (I ed. 1942), trad. it. di Fabrizio Onofri, Einaudi, Torino 1947.
- Id., *Loin de Rueil* (I ed. 1944), trad. it. di Clara Luisgnoli, *Suburbio e fuga*, Einaudi, Torino 2005.
- Id., *Le dimanche de la vie* (I ed. 1951), trad. it. di Giuseppe Guglielmi, postfazione di Giacomo Magrini, *La domenica della vita*, Einaudi, Torino 2009.
- Raimondi E., *(Ri)leggere i Dannati della terra: Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon 58 anni dopo*, in «Itinerari», I, 1, 2019, pp. 233-45.
- Rametta G., *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1989.
- Rizzacasa A., *Koyré interprete di Heidegger*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, cit., pp. 417-22.
- Rosenkranz K., *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*, Berlin 1858.

Rosenzweig F., *Hegel und der Staat*, 2 voll., München und Berlin 1920, trad. it. di Remo Bodei, *Hegel e lo Stato*, Il Mulino, Bologna 1976.

Roudinesco E., *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, trad. it. di Fabio Polidori, Cortina, Milano 1995.

Salvadori R., *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, De Donato, Bari 1974.

Sartre J.-P., *Le trascendenza de l'Ego*, Vrin, Paris 1936 (II ed. 1966).

Id., *L'être et le néant*, Paris 1943, trad. it. di Giuseppe Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2014.

Id., *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946, trad. it. di Giancarla Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2014.

Id., *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, trad. it. di Paolo Caruso, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963.

Schiller F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, I ed. in «Die Horen», vol. I, II e VI, Jena 1795, trad. it. di Giovanna Pinna, *L'educazione estetica di Friedrich Schiller*, Aesthetica, Palermo 2009.

Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Leipzig 1934, trad. it. di Pierangelo Schiera, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna 1972.

Strauss L., *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», n. 6, LXVII, 1932, pp. 732-49, ora in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg. von H. und W. Meier, Metzler, Stuttgart, Weimar 2008, pp. 2177-38; 232-3; trad. it., *Note su «Il concetto di politico» in Carl Schmitt*, in H. Meier, *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica. Col saggio di Leo Strauss su Il concetto di politico e le sue lettere a Carl Schmitt del 1932/33*, ed. it. a cura di C. Badocco, Cantagalli, Siena 2011.

Id., *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford 1936 (II ed. 1952), trad. it. di Pier Franco Taboni, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi*, in *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, Agalìa, Urbino 1977, pp. 117-409.

Id., *On Tyranny* (1948, 1961², 1991³, 2000⁴), trad. it. di Davide De Pretto, *Sulla tirannide*, in *Leo Strauss-Alexandre Kojève. Sulla tirannide*, a cura di Victor Gourvetich e Michael S. Roth, ed. it. a cura di Gian Franco Frigo, Adelphi, Milano 2010.

Id., *Persecution and Art of Writing*, Glencoe 1952, trad. it. di Giuliano Ferrara e Fiammetta Profili, *Scrittura e persecuzione*, presentazione di Giuliano Ferrara, Marsilio, Venezia 1990.

Id., *Natural Right and History*, Chicago 1953, trad. it. di Nicola Pierri, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990.

Id., *What is Political Philosophy?*, Glencoe 1959, trad. it. di Pier Franco Taboni, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, cit., pp. 33-115.

Taubes J., *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve Verlag, Berlin 1987, trad. it. in *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1996.

Testa I., *Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space*, in «Critical Horizons», 3, X, 2009, pp. 341-70.

Thao T.D., *La Phénoménologie de l'esprit et sono contenu réel*, in «Les Temps Modernes», 1948, vol. 36, pp. 492-519.

Id., *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*, Éditions Minh-Tân, 1951 (II ed. per Gordon & Breach, 1971).

Therborn G., *L'analisi di classe nel mondo attuale: il marxismo come scienza sociale*, trad. it. di Enrico Basaglia, in *Storia del marxismo*, vol. IV – *Il marxismo oggi*, Einaudi, Torino 1982, pp. 359-402.

Tosel A., *Procès à Marx. Note sur quelques lectures françaises de Marx (1960-1985)*, in *Marx e i suoi critici*, cit., pp. 125-45.

Id., *De Spinoza à Gramsci: entretien avec André Tosel*, intervista a cura di Ginafranco Rebutini, in il «Période», 30 maggio 2016 (<http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosel/>), trad. it. di Simona Pisanelli, I parte in «Materialismo storico», 2/2017 (III), pp. 306-18; II parte in *ivi*, 1/2018 (IV), pp. 148-63.

Valentini F., *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958.

Id., *Rileggendo la Logica della filosofia*, in «Paradigmi», 1999, pp. 633-79, ora in *Soluzioni Hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001, pp. 271-343.

Vitiello V., *Storia Natura Redenzione (ovvero: la fine della storia e la nascita dello storicismo)*, in «Il Centauro», 13-14. 1985 pp. 219-246.

Wahl J., *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel (1929)*, trad. it. di Franco Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972.

Id., rec. a A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, in «Revue philosophique», 3-4, 1930, pp. 315-6.

Id., *Hegel et Kierkegaard 1931*, dapprima in «Revue philosophique», 1931, n. 11-12, trad. it. di Roberto Salvadori, *Hegel e Kierkegaard 1931*, in *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 55- 117. Il medesimo saggio venne riassunto per il III Congresso hegeliano internazionale che si tenne a Roma nell'aprile del 1933, prima in *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses von 19. Bis 23. April in Rom*, Tübingen 1934, poi pubblicato da Wahl come Appendice al cap. IV delle *Etudes kierkegaardiennes*, Paris 1938 (1949², 1967³), pp. 159-171, trad. it. di Roberto Salvadori, *Hegel e Kierkegaard 1933*, in *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 119-32.

Id., *Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France*, in «Hegel Studien», Beiheft 3, *Hegel-Tage. Royaumont 1964, Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Von H. G. Gadamer, pp. 15-26.