



philosophica

[305]

philosophica

serie arancio

diretta da Alfonso M. Iacono

comitato scientifico

Stefano Petrucciani, Manlio Iofrida

Gianluca Bocchi, Giuliano Campioni

Simonetta Bassi, Giovanni Paoletti, Alessandro Pagnini

Tyrants at Work
Philosophy and Politics in
Alexandre Kojève

Edited by
Marco Filoni and Massimo Palma



Edizioni ETS



www.edizioniets.com



Attribuzione - Non Commerciale 4.0 Internazionale
CC BY-NC 4.0

© Copyright 2024
Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676974-9

ISSN 2420-9198

PREFACE

(Free) Time is a Tyrant
En guise d'introduction (*again*)

«Simonides the poet came once upon a time to Hiero the tyrant. After both had found leisure, Simonides said...». This is how the dialogue *Hiero or Tyrannicus* by Xenophon begins, with a famous expression. Starting from this dialogue, between 1948 and 1954, Leo Strauss and Alexandre Kojève engage in a polite but clear dispute. From this opening, a fact emerges. Both the poet and the tyrant work. It is only in a rare moment of *scholè*, of leisure time, that Simonides and Hiero have the time and opportunity to engage, to discuss wisdom and power, philosophy and politics.

This time, this opportunity, is what allowed a bunch of scholars to meet in Rome in May 2023 at Link University and discuss Alexandre Kojève for two days. They delved into the many facets of his philosophical discourse, the unsaid and implications of his political thought, his actions, strategies, and practical performances. Meanwhile, unfortunately, many tyrants were at work – and so did the masters of war.

This volume collects, revised and reworked, the contributions from those two days in May. At the heart of it all is a precise and shared intention: to restore the depth and contradictions – theoretical and biographical, political and speculative – of an author who encapsulates the substance and surface of the twentieth century. An author who wrote a lot but published very little. A philosopher who was a bureaucrat, a partisan who became a Vichy advisor, stimulating and being influenced by some of the best minds of his century, not shying away from the worst. A thinker who staunchly defended the idea that both Simonides and Hiero, the tyrant and his advisor, should work. Perhaps because in the end there was a space similar to that of the beginning: a time freed from labour, a realm of freedom from being tyrannized by work. But if everything in Kojève is complicated, this thought of an ultimately non-tyrannical and not even human end is even more so. An idea, among other things, generated on Sundays, the only day when the functionary Alexandre Kojève did not work. And he wrote books destined for posthumous discoveries, as well as directing action.

Kojève signed only two books with his name on the cover in his lifetime: one is very famous – the Hegelian seminar of the Thirties, compiled by Raymond Queneau –, the other one appeared just before he died – the beginning of a historiographical project on pagan philosophy. Alongside some articles, some reviews which were published in very different places, and many working notes known only to insiders, there are thousands of pages destined for oblivion or research. And research, after so much Kojévian mythology, has recently opened

up. Many have begun to delve into archives, translate unpublished works, and seek new sources.

Many of the contributions in this book start from this need: to study the entire corpus of Kojève, combining hermeneutical and philological approaches, reconstructing the biographical path with an investigation of intellectual alliances and hostilities. It is necessary to read the unpublished works (especially the long manuscript known so far as *Sofia*) together with the posthumous treaties, the passages from the always cited *Introduction to the Reading of Hegel* with administrative documents. To reveal inconsistencies along with obsessions. The result is an even more complicated profile, a crystal of twentieth-century history, a crossroads between East and West at the height of totalitarianism and the Cold War, when a man floated wisely on the surface of the Iron Curtain, perhaps protected, perhaps very clever, certainly in control of what he could say, what he could make understood. At the border between public writing and private provocation.

The volume is divided into two sections: the first, *Wisdom Doesn't Work. Philosophy and Idleness*, contains contributions on the metaphysical perspective of wisdom, idleness, and the humour that characterizes it. The second, *Working for Tyrants. Politics and Thinking Politics*, brings together essays on Kojève's political thought and action, his political friendships and enmities.

The reader will find essays in English, in French, some quotations in German, titles in Russian or Hebrew. Kojève was a man who spoke and thought in many languages – there is no need to reduce his reception to a single one.

Our thanks go to all those who participated for their scientific and personal contribution.

Ce n'est qu'un début.

Marco Filoni and Massimo Palma
December 2023

PART I

WISDOM DOESN'T WORK
PHILOSOPHY AND IDLENESS

OUT OF WORK:
KOJÈVE'S PHILOSOPHY OF INOPERATIVITY

Isabel Jacobs

"Icarus," he said, "where are you?
Which way should I be looking to find you?"
– Ovid, *Metamorphoses*

Joyce's *A Portrait of the Artist as a Young Man* speaks of those who do not work. Stephen Dedalus, the author's alter ego, goes to a boarding school run by Jesuits. The Fathers beat the boys to discipline their idleness and homoerotic plays. In class, Father Dolan looks out for «any lazy idle loafers that want flogging». After beating one of the boys, the Jesuit screams: «At your work, all of you! We want no lazy idle loafers here, lazy idle little schemers. At your work, I tell you». The Father then turns to Dedalus:

– Why are you not writing like the others?

– I... my...

He could not speak with fright.

– Why is he not writing, Father Arnall?

– He broke his glasses, said Father Arnall, and I exempted him from work.

– Broke? What is this I hear? What is this? Your name is? said the prefect of studies.

– Dedalus, sir.

– Out here, Dedalus. Lazy little schemer. I see schemer in your face. Where did you break your glasses? (Joyce 2001: 37)

The event is a turning point in Stephen's life. Throughout *Ulysses*, Stephen painfully remembers the phrase «lazy idle schemer»¹. Dedalus spends most of his day wandering around Dublin in boozy idleness, musing which work he might want to take up in the future – if any at all. Generally, not much gets done in *Ulysses*. People stroll around, get drunk and lose themselves in messy chit-chat. Dedalus is the anti-hero par excellence: a brilliant, lazy *flâneur*, barfly and would-be artist. That is the great paradox of *Ulysses*: non-work is at the heart of a work that is itself monumental and laborious. In a way, *Ulysses* suggests that this tension is never fully reconcilable. Instead, Joyce captures one of the signatures of modernism: the unresolved, ever-shifting tension between leisure and labour, unemployment and productivity. Or, to use Alexandre Kojève's terms, the dialectic between *work (travail)* and *inoperativity (désœuvrement)*.

¹ For an excellent study on idleness in Joyce and modernism more broadly, see Dobbins 2010.

The role of work in Kojève's *Introduction to the Reading of Hegel* is relatively well-explored. Thrown in the world, the human being transforms her environment through work. A Marxist reading with Heideggerian ingredients first comes to mind (see Kleinberg 2018). However, many interpreters have stopped at the master-slave dialectic: masters do not work and slaves work for them. Introducing the concept of inoperativity, Giorgio Agamben has rightly emphasised that there is more at stake. This paper takes up where Agamben left off. Closely analysing Kojève's texts, letters and manuscripts from the 1930-50s, I reconstruct his philosophy of inoperativity². Focusing on laziness, animality and negativity, I first analyse Kojève's 1952 review of Queneau's novels. I then sketch Kojève's debate with Bataille before finally offering a glimpse into an unpublished Russian manuscript, written just after the Hegel lectures. I argue that inoperativity in Kojève is a form-of-life after history. At the end of history, the posthuman subject rises from the ashes of its sublated animality. For Kojève, inoperativity serves a paradoxical function: it simultaneously makes us human and turns us into animals. Let us return to Stephen Dedalus for a moment.

Aerial Men

Named after the craftsman in Greek mythology, Joyce's Dedalus embodies the paradox of inoperativity that occupied Kojève throughout his life. The motif of flight is inscribed into Dedalus' identity. The mythological Daedalus is known for creating artificial wings that he and his son Icarus used to escape Crete. Soaring towards the sun, which melted the beeswax holding his wings together, Icarus fell to a tragic death. The myth warns us of human hubris and the dangers of technology. Since Daedalus, the image of flying epitomises human efforts to transform their earth-bound nature through work. Man who masters flight is a returning motif in Kojève. *Introduction to the Reading of Hegel* uses flying as a metaphor for both philosophy and work. Flying in Kojève marks and dissolves the boundaries between human and animal. Hegel's famous owl of Minerva «begins its flight only at the coming of dusk» (Kojève 1969: 163). The Revolutionary makes the reverse circuit: she spreads her wings to create her truth. Flying in the air, the Revolutionary transcends nature by turning herself into an animal. She lives as-if she can fly like a bird or a bee. In the section on flight in his lecture, Kojève similarly takes off from Hegel's ground:

Another example, which is not found in Hegel but which illustrates his thought well, permits us to see how man succeeds in transforming into truth the error which he was able to preserve as error in the real.

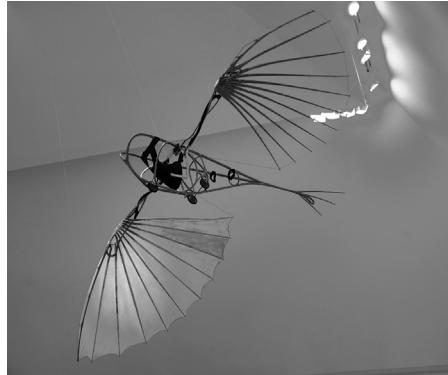
² My warmest thanks to Galin Tihanov, Rupert Thompson, Michael Krimper, Trevor Wilson, Kyle Moore and Alexei Penzin for offering ideas and friendly criticism at various stages. This paper would not exist without the Kojève symposium in Rome in May 2023. The paper benefited from my exchange with all participants. I am truly grateful to Marco Filoni and Massimo Palma for inviting me to such an inspiring event and for their generosity, enthusiasm and support.

Let us suppose that, in the Middle Ages, a poet wrote in a poem: «*at this moment* a man is flying over the ocean». This was without a doubt an error, and it remained such for many centuries. But if we now reread that sentence, we are most likely reading a truth, for it is almost certain that *at this moment* some aviator is over the Atlantic, for example.

We previously saw that Nature (or given Being) can make a human truth false (which man nonetheless succeeds in preserving indefinitely as error). And now we see that man can transform his own error into truth. He began with an error (whether voluntary or not is unimportant) by speaking of the terrestrial animal of the species *homo sapiens* as a flying animal; but he finished with the statement of a truth by speaking of the flight of an animal of that species. And it was not the (erroneous) discourse that changed in order to conform to given Being (*Sein*); it was that Being that was transformed in order to conform to the discourse.

The action which transforms the given real so as to make true a human error – that is, a discourse that was in disagreement with this given – is called *Work*: it was by working that man constructed the airplane which transformed the poet's (voluntary) error into truth. Now, work is a real *negation* of the given. Hence Being which exists as a World in which men work implies a negative or negating element (Kojève 1969: 188f.).

By inventing the airplane, man corrected the “error” of Nature. We were created without wings – and made our own. However, speaking about man flying means to anthropomorphise nature: error and truth only exist in language. Kojève's flying man – Daedalus – first appears in the seminar of 1934–35. Here are the seeds of Kojève's theory of work: the human being negating nature. In 1932, just outside of Moscow, the Soviet avant-garde artist Vladimir Tatlin tested the result of five years of intense work: *Letatlin*³, a man-powered flying machine. Could the Soviets complete Leonardo's Renaissance project? Is the New Soviet Man aerial? Airplanes were already in use by a decade but man was still entrapped in his wingless body. Tatlin constructed a flying apparatus from leather, steel, wood, parachute silk and whalebone. *Letatlin*'s wings, spanning almost ten metres, imitated the body movements of birds. In this bird-shaped exoskeleton man became aerial. Tatlin's test run was a disaster. Unlike Daedalus, Tatlin did not even get his wings off the ground. *Letatlin* had already been damaged during transportation. Twenty years later, in the 1952 book on *Kant*, Kojève took up the metaphor of flying once again:



The human being wants to live *as if* it were *true* that she can fly in the air [...]. If she says this without ever trying it, she is a dreamer or a fool (or even a hypocrite). If she tries it without having *done* anything beforehand, she inevitably perishes by crashing to

³ A portmanteau of Tatlin's name and the Russian verb *letat'* = to fly.

the ground [...]. If she works in such a way as to realise her Project, she is a great Technician [a great Revolutionary] (Kojève 1973: 101; translated by Kyle Moore).

To make wings work is now Kojève's image for a successful *project*: one that retroactively self-realises. In Kojève's appropriation of a Hegelian notion, it is the future that projects itself into the here-and-now (see Jacobs 2023). In Kojève's *Kant*, the project is the *As-if* of work: the Future enacting on the Now. By flying, the airplane transformed an *As-if* into truth. Finally, flying man as a symbol of human work also appears in Kojève's unpublished Russian manuscript *София, фило-софия и феномено-логия* (Sophia, Philo-sophy and Phenomeno-logy), written in 1940/41⁴. In *Sofia*, Kojève expands on the wing metaphor. Here, he writes that «the fact of the flight undoubtedly shows that the theories underlying the project are true». This truth is not made by man, «but by reality itself». The ideal of the flying airplane is true *because* the airplane flies:

If nature alone “acted”, then the human flight over the ocean would forever remain a false opinion (fantasy), for “by nature” man is deprived of wings and cannot fly. It was possible to turn this (“natural”) lie into truth only because an airplane was built, which would not exist in nature without man. And we can generalise that the temporal dialectical process that can transform man's false opinion into true knowledge is a process of human work (Kojève 1940/41).

Nature automatically abandons the unsuccessful project. The true project becomes such an integral part of reality that it «un-works» itself: the realised *œuvre* makes itself invisible as work. In a way, flying is the ideal metaphor for inoperativity in Kojève: flying is human work that transcends work itself; it is a being at work that is simultaneously out of work (*désœuvre*). The brave new world of post-history requires a new concept of work: one born from the paradox of having nothing left to do. As Kojève explores in his later writings, wisdom without work is a hallmark of post-historical life. Notoriously difficult to translate, *désœuvre* can mean the nothing-left-to-do, idleness, unemployment, unworking (Krimper 2018); it also translates into what Agamben in various texts has called *inoperosità*⁵ (which itself can be rendered as inoperativeness, inoperativity or inactivity), to describe the «being without work» at the end of history.

Agamben's inoperativity captures a mode of dynamic potentiality that has primacy over actuality (Krimper 2021: 32). Inoperativity is not just the absence of work. If action is «the labour of the negative», as Michael Krimper suggests, «then the negativity of someone who has ‘nothing left to do’ at the end of history would remain without employment» (*ibid.*: 40). In *Homo Sacer*,

⁴ The *Sofia* manuscript is held at the French National Library, Fonds Kojève, NAF 28320, Boîte 20. All quotations are my translations from the Russian transcript that Rambert Nicolas generously shared with me. The origin of the manuscript, first located in the early 2000s in Georges Bataille's archives, is contested (for a critical reassessment of the theory of a “letter to Stalin”, see Wilson 2022).

⁵ Agamben (1998; 2016; 2020). On the philosophy of inoperativity, see Marmont and Primera 2020; Krimper 2021.

Agamben situates the first appearance of such inoperativity in Kojève's essay on Queneau:

The theme of *désœuvrement* – Inoperativity as the figure of the fullness of man at the end of history – [...] first appears in Kojève's review of Queneau [...]. Everything depends on what is meant by inoperativity. It can be neither the simple absence of work nor (as in Bataille) a sovereign and useless form of negativity. The only coherent way to understand inoperativity is to think of it as a generic mode of potentiality that is not exhausted [...] (Agamben 1998: 62).

Agamben points to an important aspect of *désœuvrement*: the as-if potential of an action, also captured in Kojève's notion of project. What does it mean to have nothing left to do? And what can be done once all work has been done? These questions also touch on Kojève's interest in the very possibility of philosophical discourse. Like Wittgenstein, Kojève was interested in what can be said once all has been said. After Hegel's "closure" of the history of philosophy – as proclaimed by Kojève – the problem of what still has to be said, becomes crucial. Similar to Joyce's Dedalus («He could not speak with fright. – Why is he not writing?»), Kojève was occupied with the paradoxical condition of speaking about *not speaking*. Kojève circles through this dialectic of openness and completion, the being-in-process and always-at-work⁶. No matter how long Joyce wrote *Ulysses* or Hegel the *Phenomenology* – something always remains unsaid in a «finished» work. However, an inoperative work is capable of exposing its own limits and potentialities. I will now offer an alternative reading of what Agamben considers the foundational text of the philosophy of inoperativity: Kojève's review of Queneau's novels.

Lazy Rascals

In *The Flight of Icarus*, Raymond Queneau's 1968 novel, the writer Hubert is shocked to find out that Icarus, the protagonist of his new novel, has vanished without a trace. Hubert looks everywhere for Icarus, even among the manuscripts of rival writers. Finally a detective discovers him drinking absinthe with prostitutes in Montparnasse – just another Joycean ne'er-do-well. Icarus expresses his distaste for cars and love for air travel:

For me, the future is in the air. Since the surface of the earth is limited, [the] saturation point will be reached, one day. Take the streets of Paris, for example: it isn't possible for more than so many carriages to circulate in them. After which – that's the end. There's even a speed limit. Everything is limited. Whereas the air and the atmosphere have much more space to offer. Before flying vehicles congest the heavens... (Queneau 2009: 146).

⁶ Kyle Moore recently analysed the tension between fragment and closure in Kojève (Moore 2022). In his essay, Moore also points to a dialogue between the works of Blanchot and Kojève (see Blanchot 1995). For Blanchot, the signature of modernist works is their ability to celebrate their own *désœuvrement*. Inoperativity here is the never-ending process of completion and fragmentation, like a circle that breaks to close itself. The *dés- of œuvre* points to the paradox of completion as such.

At the end of the hilarious tale, Icarus rises above the Seine towards the clouds before suddenly falling to his death. «Everything happened as was anticipated: my novel is finished», concludes Hubert (*ibid.*: 159). *The Flight of Icarus* is the final piece in Queneau's lifelong exchange with Kojève on the end of history, the saturation of possibilities, flying men and the art of doing nothing. A decade earlier, Kojève published *Les romans de la sagesse*, a review of Queneau's novels. Administering the end of history as a French bureaucrat, Kojève worked on his philosophy on Sundays. Like Joyce, Kojève might have explored idleness in theory but was immensely productive during those years. In his review on post-work, Kojève reads Queneau's *Pierrot mon ami* (1942), *Loin de Rueil* (1945)⁷, and *Le Dimanche de la vie* (1952) as post-historical forms-of-life. In Queneau, we meet a variation on Joyce's lazy schemer: the «voyou désœuvré», the troublemaker, good-for-nothing, vagrant, drifter, who already appears in Marx's *Capital* as the «lazy [rascal], spending their substance, and more, in riotous living» (Marx 1993, 837). Queneau's Pierrot, the poet of Rueil, and the soldier Valentin Brû live in a state that resembles Wisdom. After history, the philosopher is replaced by the *voyou* who *knows* that there is nothing left to do. The «disinterested Proletarian, of aristocratic appearance and tastes, the Poet who succeeds, by publishing nothing, and the anti-militarist professional Soldier» embody a Wisdom that is «easily accessible to all» (Kojève 1952: 391). In short, they are inoperative subjects par excellence.

Kojève's review responds to Queneau's *Philosophes et voyous*, published in *Les Temps modernes* in January 1951. Here, Queneau explores the role of the philosopher in the amusement park of post-history (Queneau 1951). For Queneau, the first *voyou* was Socrates who, as Plato reports in the *Apology*, claimed to not do much else but walk around everywhere. The *voyou*, etymologically close to *voir* (to see) and *voie* (the way), shares some semantic ground with the voyeur, the vagabond, and the *flâneur* (we can think of Benjamin's dandy walking his turtles through the arcades⁸). While Pierrot shows some young girls' thighs to «the philosophers» (visitors to the amusement park who are willing to pay a higher entrance fee), the poet of Rueil refrains from writing any poems, contemplating the endless potentialities of his unwritten work. Kojève suggests that the *voyou* points to a new philosophy, distinct from intellectual *work*:

At first glance, the very question may be scandalous. What is there in common, one might say, between the daily routine [train-train quotidien] of the banal life of these lazy

⁷ Marco Filoni argues that the very title *Loin de Rueil* refers to Kojève's mobilisation to Rueil in late 1939. In that sense «loin de Rueil» meant «far from Kojève» for Queneau (Filoni 2021: 19).

⁸ There is a striking *Wahlverwandtschaft* between Kojève and Benjamin in 1939-40 which requires a longer, dedicated treatment elsewhere. Benjamin spent his time in Paris working on idleness (inoperativity). In his *Arcades Project*, Benjamin devoted Convolute M to «Idleness» (*Müßiggang*), and the motif appears scattered in many other writings. For Benjamin, inoperativity was a mystical state that suspends time. In his famous essay on Baudelaire, Benjamin creates his own versions of the *voyou désœuvré*. For Benjamin, idleness is not leisure from work – it is time truly spent out-of-work.

“rascals” [voyous désœuvrés] and the profound and unprecedented wisdom which will perhaps one day be the supreme reward of the studious life of philosophers (who, by the way, are more and more inclined, unlike the ancient philosophers, to consider themselves as intellectual *workers* and to demand, while waiting for wisdom and, sometimes, through a trade union, salaries corresponding to their preliminary *work* (Kojève 1952: 391).

Queneau's most memorable *voyou désœuvré* is the demobilised soldier Brû, the anti-hero in the Hegelian novel *The Sunday of Life* (1952)⁹. There are no more wars to fight since Napoleon completed history on the battlefield of Jena in 1807 – the soldier Brû is unemployed (*désœuvré*). What could a soldier who no longer fights possibly do instead? And how can one remain a soldier in the absence of war? For both Kojève and Agamben, Brû embodies pure dynamic potential: he is a soldier who fights *as if* not fighting¹⁰. Brû's activity is inoperative as it exposes the full *potential* of fighting – while not actually fighting (see Agamben 2016: 94). Instead, Brû becomes obsessed with the idea of visiting the battlefield of Jena where Napoleon ended history. If the outcome of the final war is already known, «a man with peaceful tendencies could at least not take part in them, especially after having tried them out, if only in a military depot» (Kojève 1952: 395). The soldier who does not fight lives «properly without having to take refuge in hermitages, [...] or subject his body to other treatments of the same kind, as heroic as they are boring» (*ibid.*: 394). However, Kojève insists that any completion of work – just as the end of history itself – must be a sophisticated fiction:

Of course, the last works would not be completely finished, either. In any case, the scaffolding would still hide the beauty of the immense building from the eyes of the general public. But if someone really had something else to do, if he did not want to take part in the honours of the official inauguration, nor in the distribution of prizes, if he already knew in advance what others would see only afterwards, why could he not devote himself now, as Soldier Brû does, to the framing of the memories of the great human family? (*ibid.*: 397).

In other words, the work is never done. Not yet fully inoperative (*désœuvré*), Brû frames memories – just as the photographer Kojève took thousands of pictures throughout his life. In the next section, I suggest that inoperativity already haunts the Hegel lectures. Kojève's paradoxical idea of the end of human work instigated a lasting controversy with another famous student: Georges Bataille.

⁹ Inoperativity in Queneau's *Sunday of Life* deserves a separate study. As the title reveals, Queneau's post-historical soldier lives at a precipice: the Hegelian Sunday. For Hegel, and after him Kojève, Sunday is the day for philosophy. Werner Hamacher suggests that on Sunday philosophy «can only be out for a feast» (Hamacher 2009: 32). For Kojève, Sunday is the leisure time after the completion of history's last works. Now fully satisfied, post-historical men live as if it was always Sunday, and as idle (*désœuvré*) as possible. In Queneau's novel, «Sunday was the most difficult day; they'd resigned themselves to the cinema and, so as not to argue about which to choose, they always went to the same one» (Queneau 2011: 118).

¹⁰ As Agamben emphasises, the crucial question about inoperativity «is not “what to do?”, but “how to do?”» (quoted after Marmont and Primera 2020: 10). Brû not fighting neither corresponds to complete inertia nor to Bataille's unemployed negativity: it is a post-historical form-of-life.

Happy Animals

After the publication of Kojève's essay on Queneau, Bataille wrote a heated letter (Bataille 1997). On a few pages, Bataille derides Kojève's vision of post-history. Their dispute goes back into the 1930s. In his infamous 1937 letter to "X", Bataille reacted to Kojève's paradoxical end of history. For Bataille, once desire and human work have been exhausted, *another* type of negativity arises (see Bataille 1988). This *négativité sans emploi* (unemployed negativity) has nothing left to do; it is pure expenditure. Bataille's post-historical human is driven by a negativity out-of-work or what he calls his «open wound». Bataille's unemployed negativity touches on a major paradox in Kojève's lectures: the notion of the human. On the one hand, only humans can work and stop working («only Man can be bored»). On the other, «man properly so-called» has disappeared at the end of history – surviving only as an animal of the species *Homo sapiens*. Humans who stopped working fall into decay. If we don't work, «like a thing, like an animal, like an angel», we stop acting, negating, therefore creating ourselves as human – we become bored (Kojève 1969: 54). But if we are bored because we do not work (and only humans can be bored), how can we simultaneously be human and animal?

For Kojève, no animal works for it does not transform the world. Animals don't have *projects*: no land animal constructs airplanes. Work removes the human from their natural place in the world. And here comes the crucial point: work *transforms* the worker. It makes her *lazy*. An animal «is never lazy, for if it were, it would die of hunger» (Kojève 1969: 227). Humans can be lazy, but not once they are «out-of-work» but only «*at work*» – precisely because work is not animalistic. Kojève's concept of work is perplexing: without work there is no history; through work history is brought to an end. Work begins and concludes history. It makes us human and eventually dehumanises us. Does this paradox not correspond to Agamben's inoperativity? Kojève's out-of-work is not a «simple absence of work» (Agamben 1998: 62) but a mode of dynamic potentiality. Kojève was dissatisfied enough to append two legendary footnotes, the second written after a trip to Japan in 1959. Post-historical humans are free from necessity; they no longer fight and work as little as possible. However, humans can still be *happy*, indulging in «art, love, play». In the second note, Kojève admits that if humans stop working, all their activity must also cease to be human:

[A]fter the end of History, men would construct their edifices and works of art as birds build their nests and spiders spin their webs, would perform musical concerts after the fashion of frogs and cicadas, would play like young animals, and would indulge in love like adult beasts. But one cannot then say that all this «makes Man *happy*». One would have to say that post-historical animals of the species *Homo sapiens* (which will live amidst abundance and complete security) will be *content* as a result of their artistic, erotic and playful behaviour, inasmuch as, by definition, they will be contented with it (Kojève 1969: 159).

Together with human work disappears language. Post-historical discourse resembles the "language" of bees. However, inoperative humans are not quite

animals. Rather, they are like Japanese aristocrats who do not work for a living. A tea ceremony is not *work* but it is also not something frogs or spiders would do («no animal can be a snob»). Snobbery is an inoperative action; it is pure, formalised work emptied of its historical content. Like Brû framing images, the post-historical snob detaches “form” from “content”. We have already briefly touched upon an important text that marks the transition from the Hegel lectures to the later footnotes. Kojève developed his most comprehensive theory of inoperativity in the unfinished 1000-page *Sofia* manuscript (1940/41), a phenomenological introduction to Stalinist philosophy.

Inoperative Workers

In *Sofia*, human work is the place of wisdom. Only the «conscious»¹¹ (*сознательный*) proletarian «knows his true interests». The unconscious worker is pleasure-driven: «if you ask him why he bought, say, a bottle of vodka, he can only answer: “because I wanted to”». The conscious worker does not only live but «also speaks about his life». In that sense, the worker requires philosophical discourse in order to realise communism. For Kojève, work in communism is paradoxical: citizens do not work for an income since the state provides for their basic needs. Communist citizens work «only to acquire and keep their autonomous life-form» Like the Japanese snob, the conscious worker has freed herself from work. As Boris Groys put it, she «is a combination of an aristocrat, who gets their living for free, and a worker, who works for the purpose of producing oneself as a spiritualized body» (Groys 2023). The conscious worker is both master and slave, sublating animality in a twofold movement. In *Sofia*, Kojève argues that communist society works to produce its citizens. Work makes citizens just as revolutionaries build airplanes¹². Striving for communism (Wisdom), the conscious worker is fully aware that he has not yet realised it: «striving for perfection, he knows his imperfection». And yet, this imperfect knowledge is the only path to Wisdom.

Kojève's communist subject – the inoperative worker – radically differs from a Cartesian self. The self-conscious worker «not only always lives in the world, but is also connected to it in the most earthly way: on the one hand, his consciousness [is] connected to his “worldly” being, and on the other hand, his thinking and work change the face of the world in which he exists». In other words, a Cartesian self «can think, [but] it clearly cannot work». And this non-working self has nothing in common with a living human being. The conscious

¹¹ All quotes are my translations of Kojève 1940/41. The emphases follow Kojève's own heavy underlining in the manuscript.

¹² In society's production of citizens one has the same shortcomings as in the production of machines. Once again, Kojève uses the airplane as a symbol for human work: «While technicians know how to make machines, they do not know how to make what they are made of. And in the same way, being able to 'make' citizens, the state does not include in its work all those purely human elements which are present in these citizens. So in the airplane, aluminium, for example, remains what it is, regardless of the technical design of the apparatus. And in the same way, a number of aspects of human life in a citizen are not affected by their political design».

worker has not overcome her alienation but became aware of a necessary split within herself. Work, as a negative activity, produces this split (*Zerrissenheit*) within the subject – the same rupture that Hegel described in a section on self-alienation in *Phenomenology of the Spirit* (Hegel 2017). The conscious, self-alienated worker is absolutely dismembered (*zersetzt*), never fully herself, just as her work’s completion is infinitely suspended. This split is closely related to Kojève’s concept of inoperativity: the worker is both herself and an Other; she is herself as an Other in her work. This state of subjectivity is grasped in inoperativity as simultaneous self-identity (at-work) and radical otherness (out-of-work). In a text on Bataille’s sovereignty, Agamben describes a subject that «*must be missing there where it must be present*» (Agamben 2020). Similarly, Kojève’s communist subject grapples with the split inscribed in any work. There is no outside of work: it is always outside of itself. And ultimately work will annihilate itself.

Two more concepts in *Sofia* manuscript are crucial to grasp Kojève’s philosophy of inoperativity: the «project» and the «anti-animal». Both read together might tie up some (last) loose ends. Echoing Tantric Buddhism¹³, Kojève claims that we know everything *because* we know that we can never



know everything – therefore «we are on the right path to perfect knowledge». It is here where the notion of project comes into play once more. Human work has «ideal existence» in the project; by realising this project, work transforms the ideal into objective reality. Again, Kojève’s example of such a project is flying man. Expanding on the Hegel lectures, *Sofia* explores how to complete a project like the airplane. Only the completion (завершение) of a work proves its «persuasiveness» (убедительность). By starting a work, both the philosopher and the builder of the first airplane take a «risk». However, the success of a project is not a miracle:

“Miraculous” success would be only if the phenomenologist had to start really “from the beginning,” i.e., without relying on the work of his predecessors. For example, the appearance of Hegel’s *Phenomenology* in Pericles’s Athens or in the hut of an Australian “savage” would have been “miraculous”. But just as “miraculous” would be the appearance there of the true airplane project. In fact, it is not the whole path that is being traversed anew, but only its small (and in relation to the whole, negligibly small) parts that continue the road that has already been traversed.

¹³ Some more research on Buddhist conceptions of inactivity will be important to grasp Kojève’s philosophy of inoperativity. It is also noteworthy that both Kojève and Agamben wrote a book on the Buddhist notion of karma as a peculiar form of human activity.

Only once a work has been completed was it worth having it started. By building an airplane, the engineer «proved» the truth of flying humans. After the completion of the last project, when every road is traversed, the human disappears. In *Sofia*, Kojève is increasingly concerned with the ambiguous space of the post-human subject. What is at stake for him is the subtle distinction between animals and humans after history. Kojève argues that humans are more than their body – they are also «something else». He describes this «ethical something» as weightless (невесомо) as the «aesthetic something» of a painting. If «man is nothing outside the natural world, then in the natural world he is ‘something else’ than other purely natural “things”». This «something else» is what makes us human; it is dialectical in the sense that is itself pure negativity. Through this nothing, humans can transcend their terrestrial animal body and fly in the air. Without acquiring wings, through negative action (the airplane), humans become aerial. In that sense, humans are «anti-animals»:

Man is a non-animal only insofar as he is an anti-animal [Человек не-животное лишь постольку, поскольку он анти-животное]. [...] [The] negation («dialectical removal») is always determined (in its positive content) by what it denies. This is why human existence itself always includes an element of animal life (as «dialectically removed»). Being non-animal, he is always, therefore, also anti-animal. However, being aware of himself as a Man, as opposed to himself, as an Animal, Man tends to «forget» or «ignore» his animal «bases» and the presence of animal elements in his human existence.

Through successful work, humans «forget» their animality. In the anti-animal, «we encounter again that «weightless something» of which we have already spoken, which performs what we call dialectics». This «weightless something» or «other something» that makes man human is neither work nor fight nor language. What makes us human is located *outside* of us; it is the other of work, in short: inoperativity. The endless potentiality of unfinished projects maintain the human being until death.

Such a conception of the human as the anti-animal, the un-working worker, requires a new discourse, a philosophy of inoperativity. Finally, in *Sofia* we find the seeds of the famous footnotes to the lectures mentioned earlier:

Once Man stops working, he can stay alive as an Animal. But he disappears or dies as Man in the proper sense of the word. Without and outside of the effort of Work, outside and without this struggle with Nature, Nature is stronger than Man: it kills him, as such, and eliminates, in this way, the real presence [присутствие] in it of Nonexistence or Death, which significantly changes its own being and existence.

Here, Kojève links the return to animality to inoperativity. Outside of work, the human ceases to be an anti-animal. Kojève suggested earlier that the worker creates an «objective, external, independent reality [that] is called work». Which language do humans speak at the end of history? If work is the language of reality – if reality speaks through work, – then the «language of bees» is a discourse out-of-work. Post-historical philosophy does not start at the beginning. It unravels from the end, traversing the instant in which humans disappear. At the beginning and the end stands the animal. Animals pass through open doors, «as light and wind», writes Kojève in *Sofia*. Human

beings, on the other hand, stop on the threshold if they read the sign “Entry is strictly forbidden!” Humans live at the threshold of language; animals exist in the open. At the end, humans «disappear, just as a painting that has been burned in a fire». Here-and-now, we live as if it were true that we fly in the air.

Images

The Soviet flying machine “Letatlin” (1930-32) on display at the Moderna Museet Collection, Stockholm. © Tomislav Medak/Creative Commons.

Albrecht Dürer, *Saint Jerome in His Study*, 1514. © Public Domain¹⁴.

References

- Agamben, G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford.
- Agamben, G. (2016), *The Use of Bodies*, trans. Adam Kotsko, Stanford University Press, Stanford.
- Agamben, G. (2020), *Bataille and the Paradox of Sovereignty*, trans. Michael Krimper, in «Journal of Italian Philosophy», 3, pp. 247-253.
- Bataille, G. (1952), *Letter to Alexandre Kojève, Orléans, 8 April 1952*, in Georges Bataille, *Choix de lettres (1917-1962)*, Gallimard, Paris 1997, pp. 441-443.
- Bataille, G. (1937), *Letter to X, Lecturer on Hegel*, in *The College of Sociology, 1937-39*, ed. Denis Hollier, trans. Betsy Wing, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, pp. 113-123.
- Blanchot, M. (1995), *Literature and the Right to Death*, in Id., *The Work of Fire*, Stanford University Press, Stanford, pp. 300-344.
- Dobbins, G. (2010), *Lazy Idle Schemers: Irish Modernism and the Cultural Politics of Idleness*, Field Day Publications, Dublin.
- Filoni, M. (2021), *L'azione politica del filosofo: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Groys, B. (2023), *Alexandre Kojève: Production of the Spirit*, «e-flux Journal», 134, March.
- Hamacher, W. (2009), *95 Theses on Philology*, in «Diacritics», 39, 1 (Spring), pp. 25-44.
- Hegel, G.W.F. (2017), *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Jacobs, I. (2023), *Thinking in circles: Kojève and Russian Hegelianism*, «Studies in East European Thought». <https://doi.org/10.1007/s11212-022-09539-1>
- Joyce, J. (2001), *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Wordsworth Classics, Ware.
- Kleinberg, E. (2018), *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, Cornell University Press, Ithaca-New York.

¹⁴ Kojève kept a framed reproduction of Dürer's print in his study in Vanves (Nina Kousnetzoff in an email to the author). Saint Jerome is surrounded by a skull, a cross, a lion and a sleeping dog.

- Kojève, A. (1940/41), *Sofia, filo-sofia i fenomeno-logiia*, unpublished transcript by Rambert Nicolas.
- Kojève, A. (1943), *Letter to Georges Bataille, Gramat, 28 July 1943*, translated by Rowan G. Tepper, Academia.edu, 2021.
- Kojève, A. (1952), *Les romans de la sagesse*, in «Critique», 60, May, pp. 387-397.
- Kojève, A. (1969), *Introduction to the Reading of Hegel*, edited by Alan Bloom, translated by James Nichols, Basic Books, New York.
- Kojève, A. (1973), *Kant*, Gallimard, Paris.
- Krimper, M. (2018), *Désœuvrement*, in *Understanding Blanchot, Understanding Modernism*, ed. Christopher Langlois, Bloomsbury Academic, New York, pp. 299-302.
- Krimper, M. (2021), *Nonsovereign: Inoperativity from Bataille to Agamben*, «Diacritics», 49, 3, pp. 30-56.
- Marmont, G. – Primera G.E. eds. (2020), *The Politics, Ethics, and Aesthetics of Inoperativity*, in «Journal of Italian Philosophy», 3.
- Marx, K. (1993), *Capital*, Vol. 1, trans. Ben Fowkes, Penguin, New York.
- Queneau, R. (1951), *Philosophes et voyous*, in «Les Temps modernes», 63 (January), pp. 1193-1205.
- Queneau, R. (2009), *The Flight of Icarus*, trans. Barbara Wright, One World Classics, Richmond.
- Queneau, R. (2011), *The Sunday of Life*, trans. Barbara Wright, One World Classics, London.
- Wilson, T. (2022), *No more godmen: Alexandre Kojève, atheism, and Vladimir Solov'ev*, in «Slavic Review» 81, 4, pp. 1016-1036.

KOJÈVE'S CONCEPT OF RECOGNITION. FROM ONTOLOGY TO POLITICS, AND BACK

Ovidiu Stanciu

The concept of recognition is one of the central tenets of Kojève's philosophical project and one of his most abiding theoretical concerns. The term «recognition» is used by Kojève extensively and in a wide variety of contexts going from his philosophy of history to his anthropology, from his political theory to his epistemology, from his phenomenology of law to his ontology. By virtue of its pervasiveness, this concept possesses a strategical function within Kojève's work as it constitutes the point of articulation of the various registers in which his thought unfolds. Submitting this concept to close critical scrutiny, reconstructing the way in which Kojève broaches the question of recognition may thus appear as a privileged way for illuminating the focal center of his oeuvre and for capturing the distinctive philosophical insight that shapes his overall outlook and organizes his manifold inquiries.

The question of recognition has recently attracted substantial interest and has commanded ever greater attention, not only in Hegelian scholarship, but also in systematic fields such as practical philosophy, social ontology, or critical theory. Moreover, this concept plays a prominent role in contemporary debates, especially in the works of authors affiliated to the Frankfurt school or endorsing a «non-metaphysical» reading of Hegel. When offering a historical reconstruction of the question of recognition, some of the authors working in these theoretical settings mention Kojève's interpretation of Hegel and, even, at times, admit that the formula «desire for recognition» is a Kojévian conceptual innovation. However, they barely discuss the details of Kojève's position, when they do not straightforwardly dismiss it as burdened with metaphysical presuppositions that supposedly render it inapt to contribute to the contemporary discussion. Worse still, sometimes his position is simply misconstrued. In his recent book *Recognition. A Chapter in the History of European Ideas*, Axel Honneth states that «Alexander Kojève first brought the expression the “desire for recognition” to prominence by placing it at the center of his interpretation of the chapter on “master and slave” in his famous lectures on the *Phenomenology of Spirit*, in which he interpreted the “desire” for “the desire of the other” as a specifically human need for recognition. Kojève did not, however, give us a clear sense of what could be meant by such a “need”» (Honneth 2021: 129). While this last assertion alone is problematic – for Kojève devotes extensive analyses to bringing to salience the peculiarity of the desire for desire or of the desire for recognition and from separating it from

any form of natural need¹ – Honneth’s further developments show that he has not paid sufficient heed to the way Kojève frames the problem of recognition. When Honneth attempts to circumscribe Hegel’s position on this matter by delimiting it from the views formulated within the English empiricist and the French moralist tradition, he articulates a position that bears unmistakable affinities with Kojève’s take on recognition. Indeed, Kojève has forcefully brought out that the desire for recognition can by no means be equated with a «vital necessity», nor to a «sensual need or a natural desire». Or this insight forms the core of Honneth’s position: «It is obvious that the author of the *Phenomenology of Spirit* and the *Philosophy of Right* did not have in mind just any empirical tendency, sensual need or natural desire. Such factual desires play an important role in Hegel’s construction of “objective spirit”, as he believed that every social order must always also be capable of satisfying our given, historically refined needs; but when it comes to “recognition”, he could not have meant an object of the natural, sensual desire of subjects, for recognition is desired for the sake of realizing our rational subjectivity» (Honneth 2021: 130). The gist of Kojève’s discussion on the “desire for recognition” turns precisely around this distinction and he clearly asserts that the quest for recognition pursues an essentially «nonbiological end» (Kojève 1980: 42). Thus, Honneth rejects Kojève’s hermeneutical stance, while at the same time following the interpretative path the French philosopher has trodden.

In his two monographs *Recognition. Fichte and Hegel on the Other* and *Hegel’s Ethics of Recognition*, Robert R. Williams offers a staunch criticism both of Kojève’s overall interpretation of Hegel and of his take on the concept of recognition. With regard to the general hermeneutical stance adopted in the *Introduction to the reading of Hegel*, Williams notes that «Kojève overlooks the point that *Phenomenology* is to serve as the introduction to Hegel’s system. In construing the *Phenomenology* as an existential anthropology, Kojève passes over the logical deep structure and its relation to the *Gestalten des Bewusstseins*. Any reading, however brilliant, that suppresses this basic systematic point, is unreliable. The phenomenological observer must not be collapsed into the natural consciousness, nor phenomenology into anthropology» (Williams 1992: 132). In this passage, Williams merely refreshes the widely spread view according to which Kojève proposes an anthropological reading of Hegel. While this point is beyond doubt, the precise thematic field covered by the term “anthropological” stands in need for delimitation. For Kojève, defending an anthropological reading of Hegel amounts to maintaining – against the right-wing Hegelians – that *Phenomenology* is not a theology, that the *Spirit* whose configurations *Phenomenology* examines is humane and not divine². Moreover, although he does not devote the same amount of attention to the *Logic* – nor does it offer a thorough commentary of it – Kojève does provide sufficient indications as to the architectonic relations between the two books and as to the overall thrust or of Hegel’s philosophy. To clarify this point, it is worth quoting a passage from

¹ See, in this respect, Kojève 1980: 3-12.

² See in this regard, Stanciu 2019.

the first appendix to the *Introduction*: «Like all genuine philosophy, Hegel's *Science* is developed on three superposed levels. First it describes the totality of real Being as it "appears" (*erscheint*) or shows itself to real Man who is a part of the Real, who lives, acts, thinks, and speaks in it. This description is made on the so-called "phenomenological" level: the *Phänomenologie* is the "science of the appearances of Spirit" – that is, of the totality of real Being which is revealed to itself through the Discourse of Man, whom this Being implies (*Wissenschaft der Erscheinungen des Geistes* is the subtitle of the Phenomenology). But the philosopher is not content with this phenomenological description (...). The philosopher also asks himself what the objective Reality (*Wirklichkeit*) – that is, the real (natural and human) World – must be in order that it "appears" in the way in which it actually does "appear" as "phenomenon". The answer to this question is given by the Metaphysics, which Hegel calls *Philosophie der Natur* and *Philosophie des Geistes* (*Geist* here being taken as meaning Man). Finally, going beyond this level of metaphysical description, the philosopher rises to the ontological level, in order to answer the question of knowing what Being itself, taken as being, must be, in order that it realizes itself or exist as this natural and human World described in the Metaphysics, which appears as described in the Phenomenology. And this description of the structure of Being as such is made in the Ontology, which Hegel calls *Logik*» (Kojève 1980: 213-215). This passage makes it abundantly clear that while Kojève does indeed consider the *Phenomenology* to be an anthropology (or, rather, an anthropology advancing towards an anthropo-theology, for the perfect man becomes God), he does by no means claim that the whole of Hegel's system is reducible to such an anthropology. On the contrary, on his account, the philosophy of Nature analyses – or should have analyzed, if Hegel would have been true to his own fundamental insights – a world bereft of any human trace, while the *Logic* lays out the general conditions of intelligibility, whose discovery depend on a certain development of human culture, but who are themselves irreducible to human culture. However, the range of categories the *Logic* can explore is profoundly altered once human reality emerges in the world. If there is a humanistic kernel in Kojève's philosophy this does not amount to the fact that philosophy is reducible to anthropology, but rather consists in claiming that the coming about of humanity (or of Spirit) fundamentally alters the general ontological conditions³. The emergence of relations of recognition modifies the ontological landscape, it introduces a profound transformation of the preexisting ontological picture. And, even more strikingly, it does it twice: through the emergence of the desire for recognition – the exigence, the concern for recognition – and through the satisfaction of the desire for recognition. Moreover, at no point in his interpretation does Kojève collapse, as Williams pretends, «the phenomenological observer with the natural consciousness». To the contrary, the *Phenomenology* is written from the standpoint of the Sage, a perspective which clearly involves the overcoming of the stance of natural consciousness.

³ See in this regard, Stanciu 2023.

Williams adopts the same dismissive attitude when he discusses Kojève's understanding of recognition. He states that: «although Kojève made the struggle for recognition central to his interpretation of Hegel, the irony is that Kojève's work obscures and distorts Hegel's concept of recognition. The distortion lies in Kojève's identification of recognition with master and slave. However, for Hegel recognition is a general concept of intersubjectivity, wider than master and slave. For Hegel, master and slave are a determinate shape of recognition, in which the possibilities inherent in the concept are deficiently actualized. (...) In contrast to Kojève, Hegel's master and slave is but an important first phase of unequal recognition that must and can be transcended» (Williams 1997: 10-11). Furthermore, he adds that «for Kojève and Sartre, the opposition of master and slave is final, whereas for Hegel, master/ slave is the first mediation of the sheer opposition of the life and death conflict. (...) Kojève understands recognition simply in terms of opposition and struggle» (*ibid.*: 12). On this view, by laying undue stress on the element of conflictuality inherent in the process of recognition, Kojève misconstrues Hegel's account and obliterates the cornerstone of his approach, namely the possibility of establishing an affirmative reciprocal recognition. However, this unsparing criticism is bereft of any textual basis and Kojève's interpretation is not vulnerable to such objections. While Kojève can readily admit that the antagonism of consciousness constitutes the point of departure of the process of recognition, he by no means claims that it exhausts the possibilities this concept entails, nor that the opposition of consciousness must be regarded as an ultimate, unsurpassable fact. To the contrary, the conflict unfolds in the horizon of its overcoming and Kojève goes even so far as to claim that the very existence of the *Phenomenology of Spirit* bears testimony to the fact that this adversative relation has been overcome. Indeed, on Kojève's view, it is only insofar as «the difference, the opposition, between Master and Slave disappears» (Kojève 1980: 43), inasmuch as «the dialectical overcoming (*Aufheben*) of both the Master and the Slave» (*ibid.*: 44) has actually taken place, that a thoroughgoing account of the history of the configurations of Spirit – as the one contained in Hegel's *Phenomenology* – can be laid down. Thus, Kojève's account affords room for non-conflictual relations of recognition and, furthermore, on his view, such relations belong to the fabric of post-Napoleonic world.

In his recent synthesis, *Recognition and the Human Life-Form. Beyond Identity and Difference*, Heikki Ikäheimo admits that «Kojève did especially in France (but not only there) probably more to bring the theme “of recognition” to general attention than anything written by Hegel himself» (Ikäheimo 2022: 115). Despite this acknowledgement, Ikäheimo does not delve into the specificities of Kojève's take on recognition, indicating that «I will only mention (...) but not discuss Alexandre Kojève» (*ibid.*: 7). However, we may wonder whether a confrontation with Kojève's position would not have been in this context at least instructive, if not compelling. For, while Ikäheimo relies upon the presupposition that “recognition is distinctive of what I call the life-form of human persons or, in short, the «human life-form» (*ibid.*: 2), the theoretical ambition embedded in Kojève's concept of recognition is more wide-ranging

insofar as it does not presuppose an already constituted "human form of life". For Kojève, there is no pre-given 'self' or self-consciousness, no human life-form before engaging in the quest for recognition. Kojève's master thesis is precisely that with the coming about of the desire for recognition a new mode of being, a new ontological kind has emerged. His theory of recognition is meant to account not only for the distinctive structure of self-consciousness, for its ontological configuration, but also for its emergence into being, for its ontogenesis. He does not simply attempt to show that through the emergence of the desire for recognition humans become aware of themselves as free and rational beings. Rather, and more radically, it is this desire that genetically constitutes us as the beings that we are.

Thus, delineating the outlines of Kojève's nuanced understanding of recognition, doing justice to its internal coherence, may allow us not only to get a firmer grasp of the gist of his philosophical project, but also to dismantle the prevalent prejudices regarding his position and to vindicate the enduring relevance of his philosophical project. The conviction that underpins my approach is that Kojève offers a robust theory of recognition that makes him a precious and compelling figure in the contemporary debate on recognition.

Kojève's concept of recognition is an overarching and multilayered category, operating in a plurality of fields and intervening at various levels of analysis. Although these registers are interlocked, we can distinguish analytically the following ramifications of the concept of recognition. 1) In the first place, recognition designates, for Kojève, the indispensable condition for self-consciousness. To be a self, and to be conscious of oneself, amounts to be engaged in a recognitive relation. Stated differently, self-consciousness does not exist as closed off from the outside, as impervious to otherness. The coming-about of self-consciousness is dependent upon the instauration of a relation of recognition. 2) Secondly, recognition constitutes the normative requirement for an accomplished inter-subjective relation. There is no real inter-subjectivity without reciprocal recognition. 3) Thirdly, the desire for recognition has a decisive bearing on Kojève's concept of history: it is the requirement to obtain recognition that triggered the coming about of history, and the achievement of genuine recognition is both the driving force and the *telos* of history. 4) In a fourth sense, the universal and homogeneous state is characterized by the fulfillment of universal recognition. Thus, human emancipation amounts to universal recognition. 5) In a fifth sense, the difference between the three juridical regimes discussed in the *Outline of a Phenomenology of Law* is given by the kind of recognition each regime puts in place. Thus, at the heart of any juridical regime lies a determinate form of recognition. 6) In a sixth sense, recognition amounts to intersubjective confirmation. As such, it sets the standards for assessing an epistemic claim, a claim to truth. Thus, recognition is what enables the transition from subjective certainty to genuine knowledge or objective truth. The truth of a claim is measured by its successfulness, by its capacity to achieve intersubjective recognition. 7) Finally, the concept of recognition is meant to illuminate the distinctiveness of the human being, to elucidate what sets the human being apart from merely natural entities. It is the

emergence of the desire for recognition and the attempt to realize it that marks the transition from the animal species *homo sapiens* to humanity as such, and it is the complete and perfect satisfaction of this desire that brings about the end of humanity. Therefore, Kojève can unreservedly take up Hegel's concise formulation in his 1805-1806 Jena lectures on *Realphilosophie* where he abruptly states that: «*der Mensch ist Anerkennung*» (Hegel 1805-1806: 215) (in Kojève's translation: «Man is nothing but Desire for recognition» [Kojève 1980: 192]).

Despite the wide spectrum of themes covered by this concept, it is beyond doubt that the originary scene of recognition, the conceptual moment setting the stage for all his further developments is to be found in the analysis Kojève offers of the fourth chapter of the *Phenomenology of Spirit*, on the autonomy and dependency of self-consciousness⁴. It is well known that the dialectic of the Lord and Bondsman or of the Master and Slave occupies central stage in Kojève's commentary of Hegel. The accounts that are generally given of this conceptual moment follow a narrative pattern. Interpreters usually focus on how the story of recognition unfolds. Its main episodes are, if we follow Michael S. Roth's reconstruction, the bloody battle, the reign of the Master, the triumph of the Slave (Roth 1988: 103-124). While such a presentation does capture some central elements of Kojève's account which proceeds indeed at times narratively, it may be helpful to explore this episode from a different angle and to unpack the structural elements embodied in this discussion. This will allow for a better understanding of the peculiar twist Kojève gives to the question of recognition.

To do so, I will articulate Kojève's complex and intricate account of recognition around four major claims:

- 1) The desire for recognition is bound up with the idea of history. This means not only that the desire for recognition opens up a space for historical development but, more radically, that the achievement of recognition can occur only stepwise, by following a progressive pattern.
- 2) The deficient forms of recognition are not to be thought of merely as instances of misrecognition, but also as enabling conditions of a genuine recognition.
- 3) The orientation of the desire for recognition undergoes a significant transformation in the course of the recognitive process: while, initially, the consciousness engaged in the battle seeks to have its humanity recognized, in the final stage the desire for recognition is fulfilled only if the individuality of each consciousness is recognized.
- 4) The achievement of a genuine form of recognition involves the overcoming of a dyadic relation between consciousnesses and the establishment of a robust institutional framework: the universal and homogeneous state. Moreover, this framework should not be thought of as a merely intersubjective or interpersonal relation, but as the reflection of a historical world.

⁴ Kojève translates and discusses this chapter in the text Queneau placed at the beginning of the *Introduction to the reading of Hegel*. See Kojève 1980: 1-31. References to this chapter are to be found throughout Kojève's work.

In what follows, I will work out the details and the wider implications of these four claims.

- 1) The guiding assumption of Kojève's analysis is that recognition takes up time. Recognition cannot be achieved at once, it cannot be attained immediately in its fullest form: the two freedoms or the freedoms of the two contenders cannot be actualized from the beginning simultaneously. But insofar as recognition is both a legitimate requirement and a desideratum that can be fulfilled only by going through a series of mediating moments, recognition necessarily engenders a history: it inaugurates a dynamic taking the form of a developmental process, of a sequential unfolding. The connection between recognition and history thus established implies that the desire for recognition can only be satisfied by gradually overcoming the limitations of the initial situation. Therefore, recognition in its full-fledged sense can be achieved only at the endpoint of a historical movement culminating in the coming about of an institutional and political framework. But Kojève does not only claim that the achievement of recognition depends on the accomplishment of a historical dynamic, that recognition needs history. He also contends the obverse: history, in its fundamental sense, revolves around recognition. There is history precisely because recognition cannot be accomplished instantaneously, because recognition calls for a dynamic realization. Thus, saying that "human history is the history of desired Desires» (Kojève 1980: 6) amounts to claiming that history always unfolds within the horizon of a recognitive process.
- 2) The desire for recognition is to be understood in the passive voice: the desire for recognition is a desire to be recognized, the desire that the other recognizes me: what I aim for is that the other behaves in a distinctly recognitive way towards me. Moreover, the relation of recognition has the peculiar character that we cannot properly enjoy it or receive it unless we also grant it to others. For recognition to be consistent, I have to recognize the other that recognizes me. However, this symmetrical structure – receiving something only insofar as we grant it – cannot be substantiated in its purest or more adequate form from the very start. It necessarily involves the initial emergence of deficient forms. The first products of the quest for recognition are one-sided forms of recognition: a recognizing but non recognized consciousness (the Slave) and a recognized but non recognizing consciousness (the Master). Thus, recognition comes about firstly in an impure or deficient form.

However, it would be hasty to claim that recognition is either symmetrical or is not truly recognition and, hence, to dismiss the deficient forms as not only inadequate but also as obstacles to recognition, as mere forms of misrecognition. Rather, Kojève claims that whereas an asymmetrical relation of recognition is not a genuine form of recognition, it is nevertheless an indispensable step in establishing an adequate one. These deficient forms, while they indeed do not conform to the

full-fledged concept of recognition, nor do they provide definitive satisfaction, are necessary transitional phases, indispensable steps and thus, enabling conditions for a genuine form of recognition. This means that recognition cannot be achieved without going through imperfect versions of itself. The sharp separation between recognition and misrecognition – cardinal for Honneth’s approach – is here out of place. On Kojève’s view, there are forms of misrecognition (or rather, deficient forms of recognition) that are conducive to recognition.

Moreover, Kojève claims that the existential position that is conducive to a full-blown realization of recognition is that of the Slave, namely that of the recognizing, but not recognized consciousness. While the Master’s position is an «existential impasse» (*ibid.*: 19), the Slave’s stance is the one that clears the path for the emergence of a full-fledged recognition: «laborious Slavery (...) is the source of all human, social, historical progress. History is the history of the working Slave» (*ibid.*: 20). And this is because the Slave has a conscious relation to recognition, for he has granted it to the Master. Thus, «In order that mutual and reciprocal recognition, which alone can fully and definitively realize and satisfy man, be established, it suffices for the Slave to impose himself on the Master and be recognized by him» (*ibid.*: 21).

- 3) The desire for recognition exists in the horizon of its satisfaction. This thesis has two implications: a) first, recognition it is not a mere yearning, a striving without any possible fulfillment, a desire of something unreachable; b) second, the desire for recognition possesses a normative content: I expect the other to behave towards me in a determinate way and this horizon of expectation is articulated from the very outset of the process. However, if we follow Kojève’s descriptions, we can acknowledge that, in the course of its unfolding, this normative content has undergone a considerable shift: the recognition one sought when engaging in the bloody battle is that of one’s humanity, i.e. of one’s capacity to wrest herself free from the shackles of nature, to annihilate in oneself the natural instinct of survival, to pursue «a nonvital end» (*ibid.*: 42) and, therefore, to certify «his superiority over biological life» (*ibid.*). However, the kind of recognition expected to be achieved within the universal and homogeneous state is not merely the recognition of one’s humanity, but of one’s personhood, of one’s free historical individuality. To state it differently: when engaging in the bloody battle, the consciousness aspires to be recognized in its worth. The historical process has brought about a displacement in the very meaning of “worth”: it does not simply refer to a generic sense of humanity, to its irreducibility to a natural kind, to a part of nature, for at the end of the process it designates a full-blown individuality or personhood.
- 4) Each consciousness wants to be recognized immediately by every other consciousness. This requirement cannot be fulfilled as such: there is no immediate mutuality of recognition. As I have indicated above, the achievement of recognition presupposes a series of mediations and, therefore, setting in motion a historical process. But the mediation

intervenes not only at the historical level. Kojève claims that a “purely intersubjective” recognition, a dyadic relation of recognition between consciousnesses devoid of any interference from a “third” instance, is utterly unstable. While consciousnesses can only be free jointly and while recognition is necessarily a shared experience, the structure of recognition cannot be dyadic. The only way to secure the stability of the relations of recognition and thus, the fullness of recognition itself, is through the establishment of an institutionally robust framework. Recognition is mediated by social and institutionalized norms and subjectivity attains recognition insofar as it endorses an institutional role and is integrated in this universal structure. The endpoint of the recognitive process is not so much mutual recognition – although Kojève phrases at times his insight in these terms – but rather universal recognition. Thus, the achievement of recognition involves the overcoming of the merely intersubjective standpoint and the emergence of an objective, i.e. institutionally organized system of recognition. The kind of recognition that can be obtained is the one embodied in institutions that are molding subjectivities: the recognition of every citizen within the universal and homogeneous state secures institutionally her political emancipation. Therefore, the achieved recognition is not merely intersubjective, but rather institutional: recognition is realized not so much in interpersonal relations but in institutional complexes.

But Kojève goes a step further and maintains that a full-fledged recognition requires not only the establishment of an institutional system but also the coming about of a world. Genuine recognition unfolds in a wider setting, as it depends not solely on the relations established between humans, but also on the way they relate to non-human nature⁵. In this regard, Kojève evokes overcoming the “resistance” of nature, its humanization. Integral to an accomplished recognitive relation is a way of installing ourselves in the whole of reality. While the task of realizing recognition seemed, at first, to be assigned to politics – in the universal and homogenous state the desire for recognition is satisfied and, thus, the anthropogenesis is accomplished – Kojève ends up acknowledging that a universal recognition depends on the establishment of a new ontological regime, the coming about of the *regnum hominis*⁶.

References

Honneth, A. (2021), *Recognition. A Chapter in the History of European Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge.

⁵ The universal history is not just the history of struggle and work but, as Kojève puts it, «the history of the interaction between men and of their interaction with Nature» (Kojève 1980: 43).

⁶ The research for this paper was funded by the ANID project Fondecyt Iniciación 11220879 developed at the Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

- Ikäheimo, H. (2022), *Recognition and the Human Life-Form. Beyond Identity and Difference*, Routledge, London.
- Kojève, A. (1980), *Introduction to the reading of Hegel*, trans. by James H. Nichols, Cornell University Press, Ithaca-London.
- Hegel, G.W.F. (1805-1806), *Jenaer Systementwürfe III, Vorlesungsmanuskripte zur Realphilosophie*, in *Gesammelte Werke*, Band 8, Meiner, Hamburg.
- Roth, M.S. (1988), *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-century France*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Stanciu, O. (2019), *Le lieu de la négativité. Tran Duc Thao, Kojève et le "contenu réel" de la Phénoménologie de l'Esprit*, in «Revue Philosophique de Louvain», 117, 3, pp. 441-464.
- Stanciu, O. (2023), *L'insoutenable monisme. Kojève, Heidegger et l'idée d'une ontologie dualiste*, in «Philosophie», Minuit, Paris, n. 156, 1, pp. 43-67.
- Williams, R.R. (1992), *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, SUNY, New York.
- Williams, R.R. (1997), *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley.

NOTES ON ALEXANDRE KOJÈVE,
FROM ATHEISM TO THE «AESTHETIZATION OF TRUTH»

Elettra Stimilli

In the *Introduction to the Reading of Hegel*, Alexandre Kojève interprets Hegel's *Phenomenology of Spirit* as the narration of the origin of human being. In a letter to Kojève in 1955 Schmitt clarifies that everything that Kojève does with Hegel is nothing but an «atheistic anthropology»¹. Starting from this definition, my aim is to go back to the origins of this atheism. That is: in the first part of my paper I will focus on the Kojève's text on *Atheism*. Then, I will face his famous interpretation of Hegel.

If Kojève's lectures on the *Phenomenology* could be interpreted as an atheistic anthropology, as stated by Schmitt, it's crucial to focus the text on atheism he wrote in Russia in 1931 and published in French translation only in 1998, three decades after the author's death. Marco Filoni and I edited the Italian translation published in 2008.

According to Kojève, atheism is a philosophical problem and not simply a secular response to the religious problems. The denial of God's existence does not come from a pacified condition, from the silence on the religious problem. Rather, it faces the very question on negation which essentially characterizes human life.

The text on atheism is influenced by the theology inherited from Russian philosophers and from the Oriental studies. But also the impact of Husserl's and Heidegger's phenomenological reflections is crucial in Kojève's work.

I refer, for example, to the public lecture given by Martin Heidegger at the University of Freiburg on 29 July 1929, which was published many years later with the title *Was ist Metaphysik?*, but that was already well known in the Thirties. The fundamental philosophical question in this text is precisely the problem of negative, the «nothing» which is more original than 'not' as logical negation.

Heidegger's text does not address the problem of atheism. On the contrary, he refers to the biblical doctrine of the creation from nothing, beginning so a dialogue with theology. But also others fields of research were involved in this discussion. In the same year Alexandre Kojève writes *Atheism*, Rudolf Carnap takes part in the discussion criticizing the way Heidegger introduces the noun 'Nothing' into his discourse. From Carnap's point of view, the entire Prolusion is a classic example of a meaningless metaphysical discourse.

¹ «Everything crucial appears on page 215 of your *Introduction a la lecture de Hegel*». Here Kojève says: «Briefly, Man who seeks to understand himself thoroughly and completely as Spirit cannot satisfy himself except with an atheistic anthropology» (*Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1968, p. 215). Cf. the letter of May 9, 1955, in Kojève – Schmitt (1955-1960: 95).

I think that Kojève's text on *Atheism* constitutes a sort of close dialogue with Heidegger's Freiburg Proclusion. It is not by chance that he quotes this text in some key passages. The atheist denial of the God's existence reveals the question of nothing, so crucial in the Heidegger's Proclusion.

In order to understand the philosophical approach to atheism proposed by Kojève, it is fundamental to focus on the perspective of the pre-categorical givenness of the categorical forms, the pre-categorical given first elaborated by Husserl and then taken up by Heidegger. According to Husserl, the logical form of judgement has a pre-logical foundation, which is «what is originally given» (§ 24, *Ideen*, I). This fundamental issue posed by Husserl in phenomenological terms was taken up and translated by Heidegger in ontological terms. In *What is Metaphysics?*, Heidegger affirms that not only being, but also nothing is originally given and not simply constructed in a logical judgement.

Starting from this perspective, Kojève analyses atheism focusing on the ontological truth of the atheist's position, albeit contradictory from a logical point of view. The atheist denies the existence of God and asserts that beyond the world there is nothing. The paradox of this position lies in the fact that, although the nothing does not exist from his point of view and therefore cannot be given as an object, it is expressed, or rather its givenness is expressed in the absence of givenness.

Then, what is at stake in the atheist's position, is not just the rejection of the divine, but something even more problematic: that is, the paradoxical and constitutive possibility of the human being to reveal the presence of what is absent. This givenness of nothing is a 'fact'.

Kojève's interpretation of atheism is developed from an anthropological point of view. Atheism is not an animal condition. It originates as human problem or, rather, it is at the origin of homination.

The anthropological assumption at issue in atheism is not about what human beings are, but about the origin of the human experience of negativity: the negative from which the atheist can assert that beyond the world nothing is given.

According to Kojève, the first human experience of negative is the experience of death, expressed through the mood of the fear for one's own end. If human beings were able to have an unambiguous animal-like defense reaction in face of death, they could not be atheists, nor could they express their condition in the different ways allowed by the human language. There is not a single way to express the fear of death through human language, nor there is a unique name that can simply describe the animal cry. The human word can only replace the animal cry. This substitution is like a leap into the void, into that nothing that characterizes the atheist experience and, more originally, the human life.

In this sense, the givenness of nothing, from which Kojève's reflection on atheism starts – that is, the fact that beyond the world nothing is given –, is not simply an absence of the given, a substantial nothing, so to speak. The experience of the atheist, that takes shape in the givenness of an absence, brings to light the constitutive and paradoxical possibility at the origin of the human being: the possibility to reveal the presence of the absent.

This is the question Kojève addresses also in his lectures on Hegel. In his lectures at the École pratique des Hautes Études in Paris, which took place from 1933 to 1939, Kojève not only read the *Phenomenology of the Spirit* as a modern narration on the origin of human beings; but also – as Carl Schmitt argues – in terms of an ‘atheistic anthropology’ underlying Hegelian Science. In this sense, what is at stake in Hegelian *Phenomenology* is not the deification of human being in absolute knowledge, which would follow the death of God; but rather the human finitude without God.

According to Kojève, this condition is connected to the obscure drives that human beings share with animals, but which become anthropogenic, in as much as they do not find satisfaction in the attainment of what they need. Because they are desires, desires for desires, desires for nothing.

The «desire of desire» as desire for nothing reveals the constitutive and paradoxical possibility that lies at the origin of the human being, namely the possibility to express the presence of what is absent, connected to the «givenness of nothing» inherent to the experience of the atheist. In the case of anthropogenic desire, it is at stake the animal, «internal» to human being, in the other case it is at stake what is «external», though denied as divine.

An ontological lack seems to be at the origin of the human species, a gap, an absence to be filled. This, after all, is the most famous interpretation of Kojève’s concept of desire. But this lack appears also as an opening in so much it is not only an absence, but the presence of an absence.

According to Kojève’s reading of Hegel, this presence of an absence is inscribed in the nature of human desire as transformation of the biological plane common to living beings through a movement that converts the desired into another desire – not a thing, but the very existence of another in the absent form of his desiring. This implies a constitutive sociality of human reality that moves from the plurality of desires. This sociality is fundamentally associated with a conflictual tension specific of human beings as «political animals».

According to Kojève, which reads Hegel, human desire is a ‘desire for recognition’ and ‘politics’ is the concrete situation, in which the other arises as the real possibility of my negation; that for which to risk life in view of a self-determination. It is the life and death struggle, the struggle for recognition: according to Kojève, a «struggle for pure prestige». It is the Hegelian Master and Slave dialectic at the core of the Kojévian reading of the *Phenomenology of Spirit*. An existential foundation of polemicity inherent in social relations characterizes his interpretation and shows a deep affinity with Schmitt’s definition of the «political» expressed in the famous distinction of friend and enemy.

The point for me here is that the short-circuit between desire and death, that characterizes his Hegel interpretation, is also present in the text on *Atheism*. Here, death as the original experience of human finiteness and therefore as the givenness of nothing and denial of God, is not the simple end of human existence, but potentially always also present as latent ‘possibility of mutual murder’. In the Hegelian anthropogenic framework of the struggle outlined by Kojève, this latent destructibility is rooted in the antinomian structure of desire, which characterizes the Hegelian concept of History and of modern institution of the State.

Within this framework, however, an aspect emerges that should not be underestimated. The desire of desire does not end in the conflictual search for a recognized identification, because the nothing from which it originates exceeds the closed space of recognition circumscribed in the agonistic area. It constitutes, rather, its condition of possibility. And then how to interpret the end of history at the heart of the Kojève's perspective? As it is well known, in Kojève's reading, at the end of history, when human desire is fully and definitively satisfied, «post-historical animals of the species *Homo sapiens*» appear. They become content with an immediate enjoyment, they are content with the enjoyment of the well-being to which the globalized state has accustomed them, transforming the right to kill, which is at the origin of recognition characteristic of the classical sovereign power, into a biopolitical power – as we would say today – the power to let live.

As it is well known, the Kojévian paradigm has had some success in the so-called postmodern era especially between ex-Communist who became disillusioned with Marxism or between liberal conservationists, often to confirm the end of any possible change in a totally self-centered view of the so-called Global North.

Among the participants to such discussion, there is Jacob Taubes, the original interlocutor of Carl Schmitt, which proposes an eccentric and unaligned position. Taubes had invited Kojève to Berlin in 1967 at the glowing *Freie Universität* during the student movement's protests. As Taubes notes in the provocative story of his relationship with Carl Schmitt, Kojève comes to Berlin from Peking and, when he proposed him to book his return trip, he said to have the intention to go to Plettenberg by Schmitt, because there is no one else in Germany worth talking to. This is the story.

In the summer semester of 1982, Taubes organizes a seminar on «The Aesthetics in Posthistory». The text of the seminar appears posthumously in a *Festschrift* for Margherita von Brentano (Taubes 1982). The title of this text is *The Aesthetization of Truth in Post-histoire*.

The interruption of the progress of history, the interruption of history as progress, is at the core of the perspective of the end of history. This perspective takes seriousness out of history, leaving a nihilistic conception of life: that is, an aesthetization of truth, in Taubes' words. Taubes outlines the perspective of the end of history revealing how truth, meaning, and purpose have never been intrinsic to the world and to history. They have always been human creations – works of art. Tracing the development of this idea from Nietzsche to Heidegger, Taubes focuses on the aesthetic conception of the world that Kojève, in the famous note added to the text in 1962, attributed to the Japanese and saw as a possible future for all.

Now, in conclusion, my question is: is the aesthetization of truth still our experience today? We cannot deny that we are still in the age of the «society of the spectacle», to use another famous expression. But, can we still talk about the end of history? Many events seem to disprove this, not last the wars going on. And then how could we interpret this contradiction?

Perhaps, on one side, we can say that aesthetization of truth is still our experience (just think of the use of new technologies related to Artificial

Intelligence); on the other site, however, something new emerges, something that does not end in the end of history. It seems to me that what is at the end, today, is the idea of a unique and one directional history, which characterizes the Hegelian perspective. Today, what definitely emerged as simulacrum, as a bad work of art is the history as unique narration of the events. Despite all difficulties, I think that the time is ripe for different histories and different narrations. Finally the opacity that, according to Kojève, characterizes the capacity of negation at the origin of human condition, is no longer conceived as a lack to be filled. Maybe such opacity begins to find new forms of expression, the expression of new voices, the voices of the excluded from the one dominant modern narration of history. So I hope at least.

References

- Kojève, A. (1962²), *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.
- Kojève, A. (1998), *L'Athéisme*, Gallimard, Paris.
- Kojève, A. – Schmitt, C. (1955-1960), *Correspondence*, «Interpretation», trans. Erik De Vries, Fall 2001, vol. 29, pp. 91-115.
- Taubes, J. (1982), *Ästhetisierung der Wahrheit im Posthistoire*, in *Apokalypse und Politik. Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*, ed. by Martin Tremml and Herbert Kopp-Oberstebrink, Brill, Berlin 2017, pp. 308-317.

LES MALHEURS DE LA SOPHIA: SAGESSE ET HUMOUR CHEZ ALEXANDRE KOJÈVE

Dimitri Tokarev

On connaît l'importance de la figure du Sage pour Kojève. Le Sage apparaît à la fin de l'Histoire et incarne le Savoir absolu, dans l'État universel et homogène. Le Sage «vit et agit; mais il ne vit que par la science, et il n'agit que pour la Science» (Kojève 1947: 326), de sorte que cette figure prend les dimensions surhumaines du suprême Savant de Rimbaud, qui le décrit dans sa célèbre *Lettre du voyant* (lettre à Georges Izambard du 13 mai 1871).

Il est facile d'imaginer ce Sage des derniers temps en maniaque du savoir, toujours concentré, sérieux, satisfait de sa supériorité intellectuelle. Georges Bataille s'est insurgé contre cette autosatisfaction dans une lettre du 8 avril 1952, écrite en réaction à l'article de Kojève consacré aux romans de Raymond Queneau:

Seulement vous allez peut-être vite, ne vous embarrassant nullement d'aboutir à une sagesse ridicule: il faudrait en effet représenter ce qui fait coïncider la sagesse avec l'objet du rire. Or je ne crois pas que vous puissiez personnellement éviter ce problème dernier. Je ne vous ai jamais rien entendu dire, en effet, qui ne soit expressément et volontairement comique, au moment d'arriver à ce point de résolution (Bataille 1997: 443).

Il existe certes une certaine ambiguïté dans la manière dont Kojève décrit la fin de l'Histoire et l'état de satisfaction tant physique qu'intellectuelle dont jouissent les hommes posthistoriques. Les sages, si ce n'est le seul et unique Sage, s'opposent aux autres êtres, qui appartiennent à un monde animal plutôt qu'à celui des hommes. De fait, Kojève prône que

L'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en *accord* avec la Nature et l'Être donné. Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet opposé à l'Objet (Kojève 1962: 435).

Dans une note de la seconde édition de *L'Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève assume que, poussé à l'extrême, son argument devient «ambigu, pour ne pas dire contradictoire»:

Il faudrait donc admettre qu'après la fin de l'Histoire, les hommes construirait leurs édifices et leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles, exécuteraient des concerts musicaux à l'instar des grenouilles et des cigales, joueraient comme jouent les jeunes animaux et s'adonneraient à l'amour comme le font les bêtes adultes. Mais on ne peut pas dire alors que tout ceci «rend l'Homme *heureux*». Il faudrait dire que les animaux post-historiques de l'espèce *Homo sapiens* (qui vivront dans l'abondance et en pleine sécurité) seront *contents* en fonction de leur comportement artistique, érotique et ludique, vu que, par définition, ils s'en contenteront. Mais il y a plus. «*L'anéantissement définitif* de l'Homme proprement

dit» signifie aussi la disparition définitive du Discours (*Logos*) humain au sens propre. Les animaux de l'espèce *Homo sapiens* réagiraient par des réflexes conditionnés à des signaux sonores ou mimiques et leurs soi-disant «discours» seraient ainsi semblables au prétendu «langage» des abeilles. Ce qui disparaîtrait alors, ce n'est pas seulement la Philosophie ou la recherche de la Sagesse discursive, mais encore cette Sagesse elle-même. Car il n'y aurait plus, chez ces animaux post-historiques, de «connaissance [discursive] du Monde et de soi» (*ibid.*: 436).

Il est évident que le Sage, dont la seule action est le Livre (*ibid.*: 410), ne peut pas refuser la parole discursive. Le langage des abeilles est plutôt réservé à ceux qui sont retournés dans l'animalité, ce qui n'est pas sans rappeler le roman du biologiste russe Konstantin Merejkovski (frère du célèbre écrivain et penseur), *Le paradis terrestre*, publié à Berlin en 1903. Source d'inspiration de plusieurs utopies russes, dont la trilogie de Fiodor Sologoub *La légende créé* (1907-1913), ce texte décrit une société protofasciste avec des intellectuels, des Protecteurs, qui seuls possèdent le droit du langage, et des êtres humains juvénilisés qui passent leur temps à faire l'amour et à jouer. Une troisième classe de cette société est composée d'esclaves abrutis qui travaillent pour les sages et les enfants.

Si chez Merejkovski les frontières entre les classes de cette société sont infranchissables, du fait de leur caractère biologique, Kojève prétend que le Sage, une fois son Livre accompli, peut passer à un autre genre de sagesse, celui de la rue et de son langage vulgaire et banal. Kojève en parle longuement dans un article qu'il consacre aux romans de Raymond Queneau en 1952. Intitulé *Romans de la sagesse*, ce texte présente trois héros de Queneau – notre ami Pierrot, le poète de Rueil et le soldat Brû – trois «voyous désœuvrés» détenteurs d'une Sagesse «profonde et inédite». Ainsi, le soldat Brû

ne vit-il pas en pleine métaphysique puisqu'il ne pense généralement à rien (ou s'il pense à quelque chose, cette chose n'est autre que la bataille d'Iéna) et consacre ses vastes loisirs à l'identification du néant de sa certitude subjective avec le néantissement de l'Être-en-soi temporel, concrétisé *dans et par*, ou mieux encore, *en tant qu'*une horloge, qui lui permet de compter jusqu'à trois, et même au sommet de sa sagesse jusqu'à quatre /.../? (Kojève 1952: 394).

Le soldat Brû parle «de tout et de n'importe quoi» en ne parlant au fond que de lui-même. En cela, il s'inscrit dans la lignée de Socrate, lui aussi un voyou désœuvré, et de Hegel dont l'en soi et le pour soi étaient «des expressions très simples, pour ne pas dire banales, empruntées à l'allemand courant» (*ibid.*: 392).

Il faut préciser pourtant qu'à la différence de Brû, Hegel développe une réflexion théorique sur le fait de penser le monde qui se révèle à un soi pensant. En effet, si Brû «ne pense généralement à rien», comment donc le monde peut-il se révéler «dans et par ses pensées»? Le soldat de Queneau est le Sage qui ne pense pas, mais peut-on en dire autant du Sage de Hegel et de Kojève?

Il en va de même pour le langage. Si le langage de Brû est un «français parlé» (on se rappelle le projet du néofrançais développé par Queneau) qui renvoie, en un sens, aux expérimentations des poètes russes dits transmentaux (Ilia Zdanévitch *et al.*), Kojève prend soin d'avertir ses lecteurs que son compte-rendu est écrit en un «illisible quasi-français» (*ibid.*: 387) qui prétend n'avoir rien en commun avec le langage des sages quenelliens. La différence réside

dans le fait que Kojève parodie «son propre style», donc occupe une position extérieure par rapport au langage. Si l'on admet que les héros peu héroïques de Queneau sont des Sages modernes, alors celui qui révèle leur Sagesse doit adopter une position défamiliarisante, étran­gisante par rapport à celle-ci, si l'on emprunte le terme des formalistes russes, position qui permet de parler de la Sagesse en termes de parodie.

Au niveau du langage, cela se traduit par des équivoques rhétoriques de toute sorte et de jeux de mots, parfois mauvais, dont sont truffés les deux comptes-rendus de Kojève, l'un sur Queneau et l'autre sur Françoise Sagan. Selon Jacques-Alain Miller, la recension de l'oeuvre de Sagan a tout d'un canular¹, lequel dévoile, ajoutons-nous, l'autre face de la Sagesse, à savoir la capacité du Sage de rire de lui-même. Un langage philosophique qui touche à l'illisible et à l'incompréhensible (langage des abeilles), et qui se présente comme une parodie de lui-même, sert justement à défamiliariser le langage de la rue, qui procède d'une perception automatisée du monde. Et vice versa, quand Hegel emploie des expressions de l'allemand courant, tels *en soi* et *pour soi*, dans le contexte du langage obscur et occulte de la *Phénoménologie de l'Esprit*, il a recours à un procédé similaire d'étran­gisation.

Kojève se souvient de ses premières lectures de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans une interview accordée en janvier 1968 à Gilles Lapouge. Il y dit:

Hegel, j'ai essayé de le lire. J'ai lu quatre fois, et dans son long, la *Phénoménologie de l'esprit*. Je m'acharnais. Je n'en ai pas compris un mot (Lapouge 1968).

Le brouillard ne se dissipe que quand il y retrouve un homme historique – qui culmine dans la figure de Napoléon: «J'ai relu la *Phénoménologie* et, quand je suis arrivé au chapitre IV, alors j'ai compris que c'était Napoléon» (*ibid.*). C'est une révélation immédiate qui se produit sur-le-champ².

Toutjours sur le même ton de l'auto-ironie, Kojève prend un plaisir particulier à souligner que ses cours à l'EPHE étaient fréquentés non pas seulement par des intellectuels, tels Breton, Bataille, Lacan, Queneau, mais aussi par un contre-amiral de la flotte et son épouse. On a l'impression que sans l'amiral, son séminaire aurait perdu pour lui de son charme intellectuel.

Ce goût pour le paradoxe et le jeu, on le retrouve déjà dans les notes prises par le tout jeune Kojève au début des années 1920. Le 20 octobre 1920, il cite par exemple un poème philosophico-ironique de Pouchkine qui porte le titre «Mouvement» (1825) et évoque une dispute entre Zénon d'Élée et Diogène de Sinope³.

¹ Milner 2017: 80. Voir également Milner 2013, où il parle de la réception par Lacan du *Dimanche de la vie* de Queneau.

² On se permet ce jeu de mots car en russe Napoléon (Наполеон = На+поле+он) signifie exactement *il est sur le champ*.

³ Voir Kojève 2013: 75. Parfois, Diogène est remplacé par Antisthène. En tout cas, ce dialogue ne pouvait pas avoir lieu réellement.

Aucun mouvement n'existe, a dit un sage barbu.
 Un autre a préféré garder le silence et s'est mis à marcher devant lui.
 Il n'aurait pas pu objecter plus fort que cela;
 Tout le monde a fait l'éloge de sa réponse complexe.

Hegel s'en souvient dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* en soulignant que trop se fier à l'évidence serait une erreur. Pouchkine prolonge sa réflexion poétique dans le même esprit:

Pourtant, messieurs, cet événement amusant
 éveille dans ma mémoire un autre exemple:
 Le soleil tourne autour de nous tous les jours,
 cependant c'est l'obstiné Galilée qui a raison (*notre traduction*).

Une autre anecdote tirée de la vie de Diogène semble illustrer les propos de Kojève sur l'homme post-historique qui exécuterait «des concerts musicaux à l'instar des grenouilles et des cigales». Selon Diogène Laërce, Diogène de Sinope, parlant un jour devant des gens inattentifs, se mit à chanter, ce qui a tout de suite attiré une grande foule autour de lui.

Le sage se sert du «langage des abeilles» ou «donne des concerts musicaux» pour défamiliariser son propre discours philosophique. Une autre possibilité d'étrangisation serait de transformer son discours en un «illisible quasi-grec», procédé dont use Kojève dans son compte-rendu sur Queneau.

Notons qu'une des premières apparitions de la notion de sagesse a lieu dans un commentaire que donne Kojève d'un aphorisme de Kozma Proutkov. Proutkov, auteur fictif qui fait parfois penser au Père Ubu d'Alfred Jarry, fut inventé par le poète Alexeï Konstantinovitch Tolstoï (1817-1875) et ses cousins, les trois frères Jemtchoujnikov. De Proutkov, Kojève retient un aphorisme humoristique pour en révéler la sagesse profonde et même universelle:

Hier nous sommes restés toute la nuit devant la fontaine de la Piazza di Spagna. Durant notre conversation, j'ai mentionné l'aphorisme – selon moi de grande valeur – de Kozma Proutkov : «Claque une jument sur le nez, elle agitera la queue». Je ne connais rien de plus profond que cette maxime. Elle peut avoir mille sens, elle peut être appliquée dans mille cas. On me disait qu'en soi elle était dénuée de tout sens. Mais toute pensée n'a de valeur que si on la comprend. Et qu'est-ce qui donc, sinon ce qui est insensé, peut être interprété de manières infiniment différentes? L'aphorisme de Proutkov ne peut-il pas peut-être contenir toute la sagesse de l'humanité? (Kojève 2013: 26)⁴.

Cette réflexion évoque le caractère naïf et direct d'une vision du monde propre à l'enfant et que Dominique Auffret considère être celle de Kojève⁵. En effet, quoi de plus naïf que de voir un lien direct entre le fait de claque une jument sur le nez et de l'observer agiter sa queue? Mais au-delà de ce déterminisme évident, Kojève soutient que cette action peut avoir mille sens ou, pour être plus précis, qu'elle peut être interprétée de manières infiniment

⁴ Notre traduction. La conversation avec un ami de Moscou Georg Witt s'est tenue le 15 août 1920 à Rome.

⁵ «[...] La Sagesse existentielle synthétise les deux états opposés de la vie d'un homme, celui de l'enfance et celui de la vie d'adulte [...]» (Auffret 1990: 573).

différentes, parce qu'elle est *dénuée de tout sens*. Ou, si l'on veut, son seul sens est de montrer qu'elle n'a pas de sens.

À qui pourrait-il venir à l'esprit de claquer une jument sur le nez, si ce n'est un enfant ou bien un sage? Sauf que l'enfant le fait juste *comme ça*, pour voir ce qui va se passer (la jument va agiter sa queue), tandis que le sage le fait pour réfléchir à ce que l'acte d'agiter la queue pourrait signifier.

Rappelons également la réponse que Kojève a donnée, quelque trente ans plus tard, à la question d'Edmond Ortigues sur le rapport de l'homme à la sagesse. On voit à quel point celle-ci est toujours liée, pour lui, au... rire:

C'est la même chose que le rapport de l'homme avec Dieu, explique Kojève à Ortigues. C'est l'histoire des malheurs de Sophie. Rappelez-vous que je n'ai pas publié moi-même l'*Introduction à la lecture de Hegel*. La publication a été faite par un humoriste, Raymond Queneau. Ce point est très important pour moi. D'ailleurs Queneau a résumé la *Phénoménologie de l'esprit* en écrivant *Zazie dans le métro*. Zazie était venue à Paris pour voir le métro. Mais la seule fois où elle est allée dans le métro, elle s'est endormie, elle n'a rien vu. Voilà le roman de la sagesse (Ortigues 1999: 17).

Zazie agit comme l'enfant qui claque la jument: elle veut voir, voir le métro. Le fait qu'elle n'a rien vu devient matière à réflexion, au même titre que le fait d'avoir vu la jument agiter sa queue. Reste à savoir si cette réflexion va mener au *Savoir* ou bien va s'embourber dans une infinité de sophismes, tels ceux que Nabokov imagine dans *Ada, ou l'ardeur* (1969) quand il invente *les sophismes de Sophie* de «Mlle Stopchine», faisant ainsi allusion à l'écrivaine catholique russe et salonnière parisienne Madame Sophie Swetchine, mais aussi aux *Malheurs de Sophie* (1858) de la comtesse de Ségur (née Sophie Rostopchine).

Premier roman de la trilogie sur les épreuves d'une toute jeune fille, Sophie de Réan, *Les Malheurs de Sophie* fut traduit en russe en 1864 sous le titre *Сонины проказы*, littéralement *Les Farces de Sophie*. Ainsi, le titre russe met en avant l'aspect humoristique des histoires de Sophie. Les nombreuses allusions à ce roman dans des textes littéraires russes, dont *Histoire de Sonetchka* (1937) de Marina Tsvetaïeva et *Autres rivages* (1954) de Nabokov, témoignent du rôle important qu'il a joué dans l'éducation littéraire des enfants russes de l'époque.

On peut supposer qu'il en va de même pour Kojève. Et si l'on ne peut prétendre que la Sagesse, la Sophia, lui serait apparue pour la première fois sous les traits d'une petite fille coquine et espiègle (rappelons que c'est une fille de 9 ans), il aurait été néanmoins au courant de l'expérience du tout jeune Vladimir Soloviev, qui en était tombé amoureux, ouvrant ainsi une série d'apparitions de la Sophia incarnée: d'abord dans une église à Moscou, puis au British Museum et enfin dans le désert égyptien. Le poème *Trois rencontres* (1898) de Soloviev décrit cette expérience mystique avec une grandiloquence lyrique qui paraîtrait excessive si elle n'était pas atténuée par une auto-ironie grinçante. Les visions mystiques de la Sophia sont ainsi constamment mises à distance, sans toutefois perdre de leur valeur.

Dans *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, Kojève souligne l'importance qu'accorde Soloviev à la beauté physique de la Sophia:

Cette Sophia de sa mystique vécue est un être individuel, concret, vivant, presque tangible et en tout cas accessible à la vue, un être divino-humain, humain sous forme féminine, un être proche et condescendant, accessible à une communion intellectuelle, personnelle et directe, comprenant et adressant la parole, un être qui aide et guide dans la vie, un être enfin, qui est aimé d'un amour vif et ardent, sublimé, certes, et épuré de toute sensualité, mais néanmoins conscient d'être adressé à un être féminin qui l'accepte, lui répond peut-être et le récompense en tout cas en révélant sa beauté, qui n'est jamais une beauté abstraite et est même parfois une beauté féminine (Kojèvnikoff 1935: 120).

Cet amour rime en même temps avec l'humour avec lequel Soloviev raconte ses émotions. Il est très important que dans son traité inachevé *La Sophia*, écrit en français en 1876, le philosophe affirme que le caractère métaphysique de l'homme est révélé dans l'art, la poésie et le rire:

L'animal, complètement absorbé par la réalité donnée, ne peut pas se mettre dans une position critique et négative envers elle, et c'est pour cela qu'il ne [rit pas] peut pas rire; car le rire suppose un état libre: l'esclave ne rit pas (Soloviev 2000: 12).

D'où on pourrait tirer une conclusion qui ne saurait déplaire à Kojève: l'esclave commence à rire quand il cesse d'être animal et devient un homme pensant. Selon Soloviev, la liberté métaphysique de l'homme «acquiert la conscience de soi [même] dans le rire réfléchi de l'homme qui pense» (*ibid.*). Ce rire devient possible dès que l'homme se rend compte du contraste entre «cette réalité apparente qui est toute la réalité pour la brute et pour l'homme abruti» et «un autre monde idéal» (*ibid.*).

Kojève, certes, ne pouvait pas connaître *La Sophia*, qui ne fut publiée qu'en 1978 par les soins de l'abbé jésuite François Rouleau. Signalons toutefois que Soloviev développe l'idée du rire comme fondement métaphysique de l'homme pendant les leçons professées aux Cours supérieurs pour les femmes en 1875. En 1921 paraît à Petrograd un compte-rendu de la première leçon donnée le 14 janvier 1875, où le philosophe définit justement l'homme comme un animal riant (Лукьянов 1921: XIX).

La même année, Soloviev part pour Londres, pour se précipiter ensuite en Égypte. Ce départ inattendu, provoqué par la vision de la Sophia, est lié à l'intérêt du jeune philosophe pour le gnosticisme, la tradition hermétique et la Kabbale. On en trouve des traces dans le texte de *La Sophia*, jusque dans la structure triadique des fragments écrits au Caire. En marge du texte, nous trouvons une remarque («Эн-Соф, Логос, София. Первая троица») qui laisse penser que Soloviev identifie ici la Sophia à la *Shekhinah*, le principe féminin de la Kabbale. Pourtant, une autre hypothèse n'est pas à exclure, à savoir que la Sophia peut renvoyer à la sephira *Chokmah* (ou chochmah ou hokhmah), que l'on traduit littéralement par *sagesse*. Le mot *Chokmah* se prononce en russe *Хокма* (Soloviev le translittère ainsi dans son article *La Kabbale* pour le *Dictionnaire raisonné* de Brockhaus et Efron) ou bien *Хохма*, cette dernière version représentant en soi un jeu de mots inédit. De fait, *хохма* veut dire en russe plaisanterie, farce, anecdote drôle et inventée, et *хохмач* est un farceur qui aime à mystifier les gens avec des histoires invraisemblables.

Étymologiquement, *Хохма* provient du mot *החכמה* (sagesse), avec un effet d'attraction paronymique produit par le mot *хохот* (le rire). On parle souvent du

rire carnavalesque de Soloviev, qui ne cessait de surprendre ses contemporains. Sur ce plan, Kojève hérite de ce philosophe à l'origine du phénomène culturel insolite que représentait le Siècle d'argent russe. Loin d'être un simple trait de caractère, son goût pour la plaisanterie, le canular traduit une intuition plus profonde, décelant une incroyable parenté entre la sagesse et le rire.

Encore un mot. Pour Soloviev, un «autre monde idéal» est nécessairement une réalité divine transcendante, que Kojève, quant à lui, rejette. Pourtant, le Sage n'appartient-il pas lui aussi à une réalité double? D'un côté, il constate la fin de l'Histoire et, de l'autre, il vit parmi les gens qui ignorent cette vérité suprême. Dans l'entretien avec Gilles Lapouge, Kojève parle de la nature divine du Sage, qui ne fait plus rien hormis jouer.

Il est vrai que le discours philosophique, comme l'Histoire, est clos. Ça agace, cette idée. C'est peut-être pourquoi les *sages* – ceux qui succèdent aux philosophes et dont Hegel est le premier – sont si rares, pour ne pas dire inexistantes. Il est vrai que vous ne pouvez accéder à la sagesse que si vous pouvez croire à votre divinité. Or, les gens sains d'esprit sont très rares. Être divin, cela veut dire quoi? Cela peut être la sagesse stoïcienne ou bien le jeu. Qui joue? Ce sont les dieux, ils n'ont pas besoin de réagir, alors ils jouent. Ce sont les dieux fainéants! (Lapouge 1968).

Ce Sage divin n'est-il pas un avatar, sinon une parodie, de l'Homme unitotal, ce représentant de la Divino-Humanité que prônait Soloviev? Stanley Rosen, qui a connu Kojève au début des années 1960, se souvient que ce dernier «often stated his superiority by referring to himself as a god, although once he qualified this assertion by adding that his secretary laughed when he made the claim» (Rosen 2007: 81).

En 1936, Kojève rédige une note intitulée *Faust, ou l'intellectuel bourgeois* où il écrit entre autres: «Faust après sa vie de savant veut jouir». Auffret dit justement que

si Kojève sera alors particulièrement sensible à la référence hégélienne de Faust concernant l'homme du Plaisir, c'est sans doute parce qu'il se retrouvera, dans cette figure emblématique de la littérature occidentale, tel qu'il était à Berlin (Auffret 1990: 189).

Faust peut devenir un Sage s'il a su dépasser le *Lustprinzip* (*ibid.*) pour révéler par le Savoir «la réalité (incarnée en Napoléon)». Or, il devient «l'incarnation de l'Esprit absolu: il est donc, si l'on veut, le Dieu incarné dont rêvaient les Chrétiens» (Kojève 1947: 147). Significativement, ce commentaire de Kojève provient des cours de l'année scolaire 1936-1937.

Mais qu'est-ce que le Sage fait après? Reprenons la formule de Kojève pour la modifier ainsi: Faust, après être devenu un Sage, veut jouer⁶. Et ce faisant, ne ressemble-t-il pas à un certain docteur Faustroll, le personnage mythique d'Alfred Jarry qui se plaît à dire qu'il est Dieu?

Je suis Dieu, dit Faustroll.

– Ha ha ! dit Bosse-de-Nage, sans plus de commentaires (Jarry 1911: 39).

⁶ Auffret dit justement que «la dimension du jeu envelopperait donc essentiellement l'existence du Sage», *ibid.*: 572.

Références bibliographiques

- Auffret, D. (1990), *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris.
- Bataille, G. (1997), *Choix de lettres. 1917-1962*, édition établie, présentée et annotée par Michel Surya, Gallimard, Paris.
- Jarry, A. (1911), *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien*, Eugène Fasquelle, Paris.
- Kojevnikoff, A. (1935), *La Métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», janvier-avril 1935, 1-2.
- Kojève, A. (1962²), *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.
- Kojève, A. (1952), *Les romans de la Sagesse*, «Critique», 60.
- Kojève A. (2013), *Diario del filosofo*, éd. par Marco Filoni, Torino, Aragno.
- Lapouge, G. (1968), «*Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages*», une conversation avec Alexandre Kojève, in «Quinzaine Littéraire», 53, maintenant <https://legrandcontinent.eu/fr/2020/12/25/conversation-alexandre-kojeve/>.
- Лукьянов, Сергей М. (1921), *О Владимире Соловьеве в его молодые годы*, кн. 3, вып. I, Петроград, г., гл. XIX.
- Miller, J.A. (2017), *Bonjour Sagesse*, in «La Cause du Désir», 1, 95.
- Miller, J.A. (2013), *Dévoration du vit, dimanche de la vie*, <https://laregledujeu.org/2013/03/12/12729/devoration-du-vit-dimanche-de-la-vie/>.
- Ortigue, E. (1999), *Pour l'honneur d'Alexandre Kojève*, in «Le Monde», 4 octobre.
- Soloviev, V. (2000), *La Sophia, principes de la doctrine universelle*, in Владимир Соловьев, *Полное собрание сочинений и писем в 20 т.*, Москва, Наука, 2.
- Rosen, S. (2007), «Kojève's Paris: A Memoir», in Florence Lussy (dir.), *Hommage à Alexandre Kojève: Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003*, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, Paris.

THE INTRUSION OF PLAY INTO TIME.
ALEXANDRE KOJÈVE'S LUDIC PHILOSOPHY OF HISTORY

Danilo Scholz

By the time they embarked on their correspondence in 1955, Alexandre Kojève was no longer the thinker that Carl Schmitt expected. The German jurist anticipated a canny exegete who put a revolutionary spin on Hegel. In Kojève's lectures on Hegel, which Schmitt first heard about in 1948, he had encountered the Russian-born philosopher as a theorist of the master-slave-dialectic and an advocate of the bloody struggle for recognition. It was not necessary for Schmitt to endorse that interpretation. What was more important was that he was able to make sense of this line of reasoning by situating it in a revolutionary Hegelian lineage that he had been familiar with since Georg Lukács's *History and Class Consciousness* (1923)¹. Both Kojève and Lukács were part of a conceptual migration eastwards, with the ideological headquarters of Hegelian thought now based in Moscow². Unbeknownst to Schmitt when their epistolary exchange began was the extent to which Kojève had moved away from the fervent world-historical forward thrust of his lectures in the 1930s.

As Kojève eased into his position in French higher administration from February 1945, he would gradually abandon an agonistic philosophy of history that exalted insurgency, terror and war as the driving forces of historical progress. Instead, he sought to conceptualise his new role in international trade negotiations. It was not that his former convictions were inherently flawed, but rather that their validity was limited by an expiration date that elapsed at the end of history – an end that, under the impression of his duties as a French official at global summits, he located in the past, rather than positing it as a telos to be worked toward. In an early letter from 1955, Kojève casually informed Schmitt that “posthistoire” had been a reality since Napoleon's victories at Jena and Auerstedt in 1806³. The central paradigm around which Kojève's philosophy of history revolved shifted to align with the demands of his work as an employee of the External Economic Relations Division (*Direction des relations économiques extérieures*, DREE) at the French Ministry of Finance and Economic Affairs and as a diplomatic envoy on behalf of the World Spirit. This article reconstructs a crucial point of contention in the relationship between Schmitt and Kojève that has often been overlooked in the existing literature⁴. It traces the emergence

¹ Tihanov 2004; Rutkevich 2024: 30.

² See Schmitt 1963: 58-59.

³ Alexandre Kojève to Carl Schmitt, 16 May 1955, in Kojève-Schmitt 1955-1960: 103-104. On the genealogy of the term posthistoire, see Niethammer 1994.

⁴ For a notable exception see Palma 2017: 89-91.

of a ludic philosophy of history in Kojève's late writings against the backdrop of his dialogue with the German jurist and, to a lesser extent, Georges Bataille and Leo Strauss.

The Seriousness of the Political

Schmitt's *Concept of the Political* is premised on the inescapable seriousness of existence. Leo Strauss emphasised this forcefully in his *Notes* on Schmitt's essay that were published in the *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* in 1932⁵. For Schmitt, a human grouping can only be described as political if it is oriented towards the «*Ernstfall*», that is the serious threat of violence associated with an «actual battle against a real enemy» (Schmitt 1963: 36-37). To this day, war remains the epitome of the *Ernstfall*. It is only from this «most extreme possibility», Schmitt wrote, that «human life» derives «its specifically political tension» (*ibid.*: 33). Conversely, this means that in a world in which the «distinction between friend and enemy» has lost all traction, the political as a hallmark of human existence vanishes, and only apolitical «*Weltanschauung*, culture, civilization, economics, morality, law, art, entertainment, etc.» remain (*ibid.*: 51). Schmitt's list gave Leo Strauss pause. If the state and politics are for Schmitt the only safeguards against the degeneration of the world into a frivolous pleasure dome, then what the adversaries of his friend-enemy-distinction ultimately hanker after is the «the creation of a world of entertainment, a world of amusement, a world without seriousness», Strauss wrote (Strauss 1932: 745). Schmitt was agnostic about whether such a world was even possible, but he was certain that it was deeply undesirable: in his eyes, a planet reduced to a gigantic funfair populated by non-committal jokers offered not just a pitiable spectacle but a nightmarish vision.

In his Hegel lectures, Kojève concurred with Schmitt's existential pathos of seriousness to a considerable degree. Like Schmitt, he relished taking aim at liberalism and felt nothing but disdain for a worldview enthralled by the «free play» of market forces. For liberals, existence was a «game» rather than a struggle for recognition, and they therefore should not complain if their detractors did not take them «seriously»⁶. Only in the face of death and their own finitude do human beings develop an awareness of the «seriousness» of their existence that catapults them into a history of their own making. By risking their lives and confronting the possibility of deadly failure in social and political upheavals, individuals underwrite their «actual participation» in the historical process⁷. The mortal danger in the struggle for recognition serves as a guarantee for the seriousness of political actors. Liberalism, on the other hand, merely cultivates a mindset of peaceful competition, thereby transfiguring the world into a colossal sporting event where anyone can emerge victorious and become, as Kojève sardonically put it, a «world champion». He excoriated

⁵ See Meier 2013: 47-55.

⁶ Kojève, *Lectures of the Year 1936/37*, in Kojève 1962: 151.

⁷ Kojève, *La dialectique du réel et la méthode phénoménologique* (1934/35), *ibid.*: 522.

such metaphors and the convictions behind them throughout the 1930s: liberal ideology, he argued, discredits itself through its «lack of seriousness»⁸.

Even then, however, his agreement with Schmitt only went so far. For there is indeed a time for carefree play, Kojève assured his audience and readers, once history has run its course. In his own heavily annotated copy of an earlier version of Schmitt's *Concept of the Political*, Kojève scrupulously marked those passages in which Schmitt entertains the possibility of a humanity that has moved beyond politics and enmity. Unless any «possibility of combat has been ruled out and any grouping of friends and enemies has become impossible», a political society spanning the entire globe is bound to remain a pipedream. In his marginal note, Kojève begged to differ and scribbled a single word: «Marx»⁹. It was precisely the prospect of a humanity reconciled with itself that Marx and Engels held out as early as 1848 in their *Communist Manifesto*. Along with class struggles, conflicts between nations would eventually be consigned to the dustbin of history. In a fully emancipated post-revolutionary society, «public authority» will «lose» its «political character» (Marx – Engels 1848: 482). To paint a picture of an end of history yet to be realised, Kojève initially used a decidedly Marxist brush, borrowing from the vocabulary of *Capital* in particular. Posthistoire heralded the «realm of freedom» that would succeed the «realm of necessity» with its arduous demands of work and struggle¹⁰. Once humankind has acquitted itself of its historical task, a life of fun and leisure beckons. In a choice of words that is strongly reminiscent of Schmitt and Strauss, with whom he struck up a friendship during the latter's stay in Paris in the early 1930s, Kojève evoked a world freed from wars and revolutions in which «art, love, play», in short, «everything that makes humankind happy», would thrive (Kojève 1962: 435n). This was quite evidently a riposte to Schmitt that converted what appeared to the political theologian as a hellscape of eternal amusement into a ludic Eden that offered «definitive respite» from the ordeals of history (Kojève 1952: 396).

The Tragedy of the Intellectual

While Kojève put a playful end to the dramatic era of the political, Schmitt endeavoured to politicise the concept of play¹¹. As the subtitle of Schmitt's 1956 essay on Shakespeare's *Hamlet* indicates, he was interested not in *l'art pour l'art* but in «the intrusion of time into play». History pervades the tragedy and ensures that, in the felicitous phrase of the literary scholar Andreas Höfele, «the play acquires a seriousness beyond mere playfulness» (Höfele 2021: 5). The publication of *Hamlet or Hecuba* provided Schmitt with a welcome opportunity to broach the intricate relationship between play, historical time and the tragic core of history in his correspondence with Kojève. The brochure aimed

⁸ Kojève, *Lectures of the Year 1937/38*, *ibid.*: 250.

⁹ Kojève's copy of Schmitt 1928: 20, BNF, Paris, Fonds Kojève, RES-Z KOJEVE-368.

¹⁰ Kojève 1962: 434n. For his comments on the «*Reich der Freiheit*» and the «*Reich der Notwendigkeit*», see Marx 1867-1894: vol. 3, 828.

¹¹ See Lambrow 2021: 830.

to rescue the dramatic play from the purely aesthetic pleasure to which liberal audiences habitually reduce it. Schmitt maintains, as he did in the *Concept of the Political*, that play amounts to a «fundamental negation of the *Ernstfall*» (Schmitt 1956: 42). Yet that does not make art a sphere that is hermetically sealed off from the turmoil of politics. Of course, «*Hamlet* is “play”, *jeu*, street ballad», Schmitt assured Kojève, except, that is, for those «two intrusion points» where the seriousness of history enters the stage in veiled form¹².

Writing at the turn of the seventeenth century, Shakespeare incorporated, paradoxically by leaving them out, Maria Stuart, the mother of King James I. (r. 1603-1625), and the murderer of her husband whom she proceeded to marry in turn. This is not the place to carp at the details of Schmitt’s original – some might say daring, if not tenuous – interpretation of *Hamlet* centred on what he called the «taboo of the queen» and the «transformation of the avenger» (Schmitt 1956: 13, 22)¹³. What he hammered home in his exchange with Kojève was the fact that «the tragedy is not in the play but outside, in reality»¹⁴. That was true in Shakespeare’s time, and it could be corroborated in Schmitt’s own. His gaze was directed outward, scouring current affairs in search of candidates for latter-day Hamlets, laggards and waverers that miss the opportune moment. Heinrich Brüning fit the bill, so did British Prime Minister Anthony Eden, who dithered over Suez, or the US presidential candidate Adlai Stevenson, defeated in the 1956 election¹⁵. Eager disciples supplied material from abroad. Reinhart Koselleck, then a young researcher, attended a performance of *Hamlet* in Warsaw that encapsulated the dilemmas of young Poles living under existing socialism:

Hamlet as a hooligan. As the representative of a sceptical generation that has no illusions about the corruption of the ruling generation. Accompanied by an ironic smile, Hamlet’s «to be or not to be» becomes interchangeable [...] But the knowledge of this indifference on the part of the jobs was part of the play and therefore the play became a truly modern tragedy, which has been selling out for months. [...] It reveals the narrow zone of freedom [...] that we learn is not to be gained through ironic knowledge alone¹⁶.

In all these instances, Schmitt proclaimed, the «incontrovertible reality» of history is «the silent rock against which the play breaks, and the surge of the truly tragic moves forward in a cloud of foam» (Schmitt 1956: 47). Such poetic flourishes raised a thorny question that Schmitt intended as a challenge for Kojève. Was history, that notorious slaughter-bench, tragic in its essence?

After receiving a copy of *Hamlet or Hecuba*, Kojève worked through the book in four days¹⁷. In his *Introduction à la lecture de Hegel*, he had ventured

¹² Carl Schmitt to Alexandre Kojève, 11 May 1956, in Kojève-Schmitt 1955-1960: 117.

¹³ For a systematic investigation, see Höfele 2022: 397-454.

¹⁴ Carl Schmitt to Alexandre Kojève, 11 May 1956, in Kojève-Schmitt 1955-1960: 117.

¹⁵ Carl Schmitt, *Hamlet als mythische Figur*, lecture at RWTH Aachen, 21 January 1957, in Höfele 2021: 13, 20.

¹⁶ Reinhart Koselleck to Carl Schmitt, 3 June 1959, in Koselleck-Schmitt 1953-1983: 159-160.

¹⁷ Kojève’s copy of Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Eugen Diederichs, Düsseldorf 1956, BNF, Paris, Fonds Kojève, RES-Z KOJEVE-898. Kojève notes that he received the book on 1 May and finished reading it on 4 May 1956.

a brief excursus on Shakespeare's play, which had not escaped Schmitt's notice. It was a passage, Schmitt wrote to ensnare his correspondent, «that I have known and pondered for a long time»¹⁸. Kojève had grouped *Hamlet* together with Goethe's *Faust* as paragons of the «tragedy of the intellectual», according to him the only kind of tragedy that remained in the modern era¹⁹. The assertion piqued Schmitt's interest on several fronts, not least because he, too, had detected commonalities between the «bookworms» and, «if one might say so», intellectuals Hamlet and Faust (Schmitt 1956: 54). The qualification, however, made all the difference, pinpointing an imprecision in Kojève's use of historical concepts.

Schmitt remarked that it took more than a century after the wars of religion for a «new political order» to emerge. The «sovereign state» or, in Hegelian terms, the «no longer theological realm of objective reason» took shape as a force that put «an end to the age of the heroes, to the law of the heroes, and to the tragedy of heroes» (*ibid.*: 65). What could Kojève have had in mind when mooting the tragedy of the intellectual in a post-tragic age? In addition to the flagrant departure from the Hegelian letter, there was another issue with this catchphrase. A product of Elizabethan England, Shakespeare belonged to a «barbaric» era, a classification that for Schmitt was not pejorative but simply denoted a period prior to modern statehood. Yet how can Hamlet at the same time be supposed to be an «intellectual», that quintessentially modern social figure²⁰?

The provocation drew Kojève out of his shell. Committed to an «orthodox» Hegelian answer, he nonetheless had to admit that «Hegel himself did not see the “tragedy of the intellectuals”»²¹. It is hard to deny that intellectuals, notwithstanding their ostentatious non-conformism, acknowledge the authority of the state and usually submit to it. Consequently, Kojève only attributes a residual form of the tragic to them – one that does not exceed the perimeter of their native social milieu and attains the threshold of historical efficacy only in exceptional cases, if at all. Theirs is a genre that Kojève unflatteringly christens the «tragedy of inaction»²². Kojève deploys his argument at an even greater remove from Hegel when he posits the continuation of the struggle for recognition within the state. In the *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), Hegel had located the struggle for recognition – for Kojève a *conditio sine qua non* of tragic experience – in a state of nature that precedes the formation of the state and ends with its realisation²³. Undeterred, Kojève remains adamant that the master-slave-dialectic is the engine of history proper. Still, it would be a mistake to imagine a chivalric duel. The very notion that in the struggle for recognition two individuals are at each other's throat is misleading. The conflict is of a collective nature, pitting different social groups

¹⁸ Schmitt to Kojève, 11 May 1956, in Kojève-Schmitt 1955-1960: 116.

¹⁹ Alexandre Kojève, *Lectures of the Year 1937/38*, in Kojève 1962 : 253. Kojève had laid down his ideas on Hamlet in more detail in a letter of 5 May 1956 that is unfortunately lost.

²⁰ Carl Schmitt to Alexandre Kojève, 11 May 1956, in Kojève-Schmitt 1955-1960: 116.

²¹ Alexandre Kojève to Carl Schmitt, 21 May 1956, in Kojève-Schmitt 1955-1960: 118.

²² Alexandre Kojève, *Lectures of the Year 1937/38*, in Kojève 1962: 253.

²³ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. 3, § 433.

or, in Marxian parlance, classes against each other. These clashes give rise to «tragic historical situations», but the tragedy is not absolute, insofar as «there is always a revolutionary» – that is «bloody» – way «out of them»²⁴. Kojève's conception of history is partially or temporarily tragic, whereas Schmitt regards history as a tragedy all the way through.

Diplomatic Tournaments and War Games

The crux of this highly condensed version of Kojève's philosophy of history, illustrated through recourse to famous dramatis personae, is that it no longer applied in the 1950s. These comments referred to *tempi passati*, in which the struggle for recognition had brought liberals and intellectuals to their senses and the seriousness of history had kept in check their tendency to toy around. Although Kojève kept Schmitt abreast of the new chronology of the end of history, which was no longer a distant future but now a present reality, the full extent of the concomitant shift from struggle to play became apparent only in his policy notes for the External Economic Relations Division (DREE). The diplomatic tug-of-war, in which Kojève was involved as a French delegate, did not represent a battle of life and death. Instead, its nature could be more aptly captured by the sports metaphors Kojève had rejected out of hand in the 1930s. The negotiation marathons take place over several «rounds» in which each delegation needs a «playmaker» who, when the opportunity arises, «steps up the pace». Instead of enemies, there are «sparring partners» who clash in various «boxing arenas», whether in Paris at the OECD, in Geneva at GATT or UNCTAD, in the various regional organisations of the UN or at the EEC in Brussels. Nobody gets «knocked out» anymore, the contestants «win on points»²⁵.

For Schmitt, Kojève's shift towards the concept of play was hard to swallow. He assembled counterarguments and tried them out in his diary, the *Glossarium*. It was not work and struggle that constituted the «essence of man» but «play», as Schmitt recapitulated Kojève's reasoning²⁶. He lamented that «in the welfare state» and in «consumer society, with its automation and abundance», the time or «rather spare time has come for a philosophy of play» (Schmitt 1962: 1). With more than a hint of sarcasm, he even speculated that «one day there will be a legislator who – recognising the connection between play and freedom, freedom and leisure – will draw up a simple legal definition: play is everything that a person does to fill and mould the framework of free time to which they are legally entitled» (Schmitt 1956: 71, n17). A state-sanctioned right to play was a less than enchanting outlook and all the more reason for Schmitt to double down on his conviction that the «player» is not a «world-historical figure» (Schmitt 1962: 1).

²⁴ Alexandre Kojève to Carl Schmitt, 21 May 1956 in Kojève-Schmitt 1955-1960: 119.

²⁵ Kojève (1959a, 1959b, 1961). All of the above notes are deposited at the BNF, Paris, Fonds Aron, NAF 28060 (207).

²⁶ Schmitt 2015: 354. Entry from late 1956.

The fact that Schmitt suggested replacing «entertainment» with «play» in the new edition of his *Concept of the Political* from 1963 has puzzled commentators and seemed positively «cryptic» to Marco Walter, editor of a recent edition of the text (2018: 296). The mystery dissipates if one considers not only Schmitt's engagement with Strauss, but also his dialogue with Kojève. To be sure, Schmitt pays tribute to Strauss for having «put his finger on the word entertainment» in 1932. As the term corresponded to «the unfinished state» of his «reflection at the time», it seemed to him completely inadequate thirty years later, in the *Hinweise zum Text*: «Today I would say play in order to articulate more concisely the counter-concept to seriousness» (Schmitt 1963a: 111-112). The urgency of this conceptual reorientation does not primarily arise from Strauss' writings. Instead, echoes of Kojève's insistence on a post-historical age of plenty reverberate when Schmitt concedes that his previous «compromise term» entertainment contained «references to sports, leisure activities» and the new «“society of abundance”» that he did not sufficiently unpack at the time (*ibid.*: 112). Similarly, Kojève is probably one of the imagined interlocutors when Schmitt refuses to cede any ground to those who trivialise the «enemy» as a «partner» and opponent in a «conflict or game» (*ibid.*: 109).

Schmitt developed a flexible response to Kojève's ludic philosophy of history and broadened his conceptual apparatus. In accordance with the etymology of the Greek term polis, politics for him henceforth encompassed not just the friend-enemy distinction but also, albeit as diminished forms of the political, police actions as well as the courtly and social game of politesse (*ibid.*: 112). More importantly, in his *Theory of the Partisan*, Schmitt opened up his unitary concept of the enemy for further differentiation²⁷. Enmity, he contended, undergoes transformations whenever battles ossify into static skirmishes that owe more to a game of chess than to the vagaries of warfare. If *The Nomos of the Earth* of 1950 was in part a melancholic paean to regulated interstate conflict, Schmitt now asserted that the early-modern cabinet wars atrophied into a form of armed play in the late eighteenth century, when combatants became conventional enemies in a «war game» (Schmitt 1963b: 90). In such military encounters, bound by fixed rules of the game, enmity resembled a tournament in which opponents or, to use the telling German notion, «Gegenspieler» face off against each other (Schmitt 1963a: 112). It took the Spanish guerrilla fighters to rehabilitate real enmity and restore «the seriousness of war», notably against Kojève's hero Napoleon, as Schmitt was quick to add (Schmitt 1963b: 90-91). More than a century later, Lenin accomplished a similar feat, stripping war of the trappings of sportsmanship as he preached world revolution. Under his leadership, communists waged a global struggle against not just a conventional or real but an absolute class enemy. According to Schmitt, Lenin drew a clear line between «war» (*voyna* in Russian) and «play» (*igra*) (*ibid.*: 56). Looming large over these modern incarnations of the warrior was the atomic bomb, synonymous with a creeping and unprecedented «intrusion of time into

²⁷ For an analysis of the contradictions that Schmitt is creating in doing so, see Hofmann 1965.

play»²⁸. In light of the destruction it could wreak, Kojève's claims appeared utterly implausible. To sum up Schmitt's dialectical volley against Kojève, any attempt to domesticate war and turn it into play will engender new and more unpredictable forms of enmity.

The Alternative: Animal Existence or Higher-Order Play

In the 1950s, Kojève's view of the end of history darkened. He came to believe that the general lowering of stakes that resulted from the obsolescence of politics as an activity worth dying for also devalued play. He was momentarily tempted to shelve his ludic philosophy of history altogether, although at least part of the blame lay with Kojève's circular construction. Posthistoire denoted not just an exit from humanity's strenuous effort to overcome, through work and struggle, the limits imposed on it by nature and an arrival in a safe haven where «heavenly peace» was «finally restored» on an atheist earth (Kojève 1956: 708). It also coincided with a return to natural history. A Jesuit priest who kept a watchful eye for secular religions, Gaston Fessard, an assiduous attendee of Kojève's Hegel lectures, was the first to point out the inconsistency at the heart of Kojève's view of life in posthistoire. What does it mean for humankind to return to the bosom of nature? What can the art and love of «spiritless beings» – the term is Kojève's – be if not «the art of the bee and the love of the monkey», Fessard wondered (Fessard 1947: 371, n1).

It was a sucker punch of an argument. An embarrassed and cornered Kojève took the point. In the second edition of his *Introduction à la lecture de Hegel*, published in 1962, he judged his earlier ruminations severely. His musings on a blissful naturalist humanism were «contradictory» and failed to see that if «man reverts to being an animal, his art, love and play must also revert to being purely “natural”» (Kojève 1962: 436n). In other words, the end of history presages an animalisation of a human existence stripped of its anthropogenic properties such as the struggle for recognition. The contentment that awaits individuals is that of brutes, with human beings playing «like young animals play» and making love «like adult beasts» (*ibid.*). Can this be described as a specifically human happiness? Kojève preferred to speak of «post-historical animals of the species *Homo sapiens*» who live «in abundance and complete security» and find fulfilment in «their artistic, erotic and playful behaviour» (*ibid.*). If all this sounded a little abstract, one needed to look no further than across the Atlantic: for Kojève, the «American way of life» amounted to a consummate manifestation of animal existence, with a population comprised of Coca-Cola-guzzling individuals roaming American cities with nothing else in mind save satisfying their consumerist appetites (*ibid.*). They are «automata», Kojève apprised his US-based correspondent Leo Strauss, the «healthy ones are “satisfied” (sports, art, eroticism, etc.), and the “sick” ones get locked up»²⁹.

²⁸ Schmitt 2015: 354, entry from the end of 1956.

²⁹ Alexandre Kojève to Leo Strauss, 19 September 1950, in Strauss 1948-1954: 255.

Unsurprisingly, Schmitt had a field day when Kojève confided to him that this was not the «paradise» he had envisaged. He noted with a sigh of relief that Kojève now granted that genuine human «play ceases when war ceases» at the end of history³⁰. As soon as emancipatory struggle becomes an impossibility, so does the ludic sublimation of existence. Following his personal encounter with the Hegelian philosopher turned diplomat in January 1957, Schmitt wrote in his diary that, according to Kojève, post-historical humanity is perhaps spared the ravages of «war», but it will also have to make do «without heroism» and «without play»³¹. That, however, was not Kojève's final word on the matter.

Toward the end of his life, Kojève conceived of his diplomatic activity as a new type of game, a «play of a higher order» without any reference to war (Kojève 1968: 19). In *posthistoire*, there may no longer be any politics but there is ample scope for global administration, and this is by its very nature a «non-military game», sophisticated yet without risk to one's own life. The international organisations in charge of world trade act as arbiters in the «peaceful competition between the peoples of the world» (Kojève 1959b). They are a playground for the technocrats in whom Kojève recognised peers and post-historical revenants of the nobility of old. He was pleased to feel that he belonged to an international elite that had «replaced the aristocracy» and regularly gathered at international summits to measure their strength against each other in a select circle, as knights once did at jousts (Kojève 1968: 19).

Despite the promise of a classless society, not everyone is equal in *posthistoire*. Play is the exclusive preserve of a chosen few, and irony the *lingua franca* of wise men. In the *Festschrift* for Leo Strauss, Kojève seized on the idea of esoteric writing. His interpretation was characteristically idiosyncratic and bound to rattle Strauss, an earnest man if ever there was one. Strauss valued Socratic irony as a means for gaining insight and knowledge – but not as a matter to be toyed around with for its own sake. As early as in his 1932 *Notes* on Carl Schmitt's *Concept of the Political*, Strauss condemned the mindless pursuit of entertainment as frivolous and a sure sign of modernity's decadence and moral decay. Yet camouflaging one's intention was not just an urgent necessity for philosophers at risk of prosecution and a pedagogical instrument, as Strauss held. Esoteric writing, Kojève declared, was also the hallmark of intellectual playfulness as well as a shibboleth by which wise men identify their equals and weed out the hopelessly literal-minded masses with their incorrigible penchant for taking statements at face value. Irony gratifies «their taste for play and jest» and helps them «recognise each other more surely» (Kojève 1964: 109). Does this mean that the seriousness of life falls by the wayside for good? Kojève gave his colleague and later French Prime Minister Raymond Barre an answer that allows us to gauge the existential distance that separates him from both Strauss and Schmitt: «*La vie humaine est une comédie. Il faut la jouer sérieusement*» (Barre 2007: 59).

³⁰ Carl Schmitt to Nicolaus Sombart, 3 February 1957, in Schmitt – Sombart 2015: 99.

³¹ Carl Schmitt 2015: 355, entry of 17 January 1957.

Play in a Major Key

Nicolaus Sombart, for whom Schmitt had long been an almost fatherlike mentor, was on the lookout for a kindred spirit when he made Kojève's acquaintance on a study trip to Paris in the early 1950s. Kojève was certainly no stranger to earthly pleasures and the allure of the flesh. But Sombart, a self-avowed libertine, revealed perhaps more about himself when he surmised that Kojève's practical philosophy amounted to an apotheosis of the «*extases ludiques*» that were abhorrent to Schmitt's political theology and its unwavering insistence on a fallen mankind (Sombart 1994: 351). Georges Bataille, a specialist in all matters relating to transgression and a frequent presence at Kojève's Hegel lectures, knew better. Kojève's idea of play should not be conflated with unbridled hedonism. In fact, for Bataille Kojève's ludic philosophy reeked less of extravagance and indulgence than of hard work and dedication.

There was something tortured about Bataille's relationship with Kojève. Bataille was in equal parts Kojève's sparring partner and punching bag. The Hegelian philosopher was not above firing off harsh missives, humiliating Bataille and belittling his writings as barely comprehensible drivel and pseudo-mystical «nonsense»³². Bataille, for his part, generally acknowledged his intellectual debt to Kojève, who had unlocked Hegel's writings for him³³. If the outline of Hegelian thought was undoubtedly compelling beyond refutation, Bataille nonetheless harboured an almost existential frustration about this all-encompassing edifice. As he emphatically put it in a letter to Kojève: «I imagine that my life – or [...] better yet, the open wound that is my life – constitutes by itself the refutation of Hegel's closed system»³⁴.

It was Johan Huizinga's *Homo Ludens* that provided Bataille with a launching pad that enabled him to convert his unease into a more coherent set of objections to Kojève's Hegel³⁵. Huizinga's 1938 treatise may have celebrated play as the foundation of culture, but it also attacked those who, in the historian's eyes, endangered that foundation. Above all, Carl Schmitt was singled out for opprobrium³⁶. Huizinga could not recall «a sadder or deeper fall from human reason than Schmitt's barbarous and pathetic delusion about the friend-foe principle». An unabashed glorification of the *Ernstfall*, Schmitt's «brand of "seriousness" merely takes us back to the savage level», Huizinga wrote (Huizinga 1938: 209). Even though Schmitt's library contains only a volume on the Dutch mentality written by Huizinga, he got wind of the salvos

³² Alexandre Kojève to Georges Bataille, 28 July 1942, in Kojève 1970: 64.

³³ Bataille 1946: 201n: «Puis-je dire à cette occasion que, non seulement sur ce point, mais généralement, ma pensée est tributaire de l'interprétation de l'hégélianisme qu'exposa plusieurs années durant, dans un cours retentissant de l'École des Hautes Études Alexandre Kojève. Cette interprétation qui raccourcit la distance de Hegel à Marx (son auteur est marxiste et l'on pourrait dire qu'à l'entendre, Hegel l'est aussi) a d'ailleurs l'intérêt d'une position originale, et peut-être une valeur décisive».

³⁴ Georges Bataille to Alexandre Kojève, 6 December 1937, in Bataille 1997: 132.

³⁵ Gernerchak 2003: 52-74; Scholz 2008; Palma 2023.

³⁶ See de Vugt 2017: 48-59; Lambrow 2021: 820-834.

Huizinga directed at him and responded in kind³⁷. Huizinga, Schmitt fumed in 1939, was part of a «cultural front» that was about to push Europe into the abyss of «depoliticization, neutralisation, indecision, nihilism» (Schmitt 1939: 309).

Kojève never seems to have scratched more than the surface of Huizinga's writings, if his personal library is anything to go by, while for Bataille the Dutch cultural historian's work proved an eye-opener³⁸. Reviewing *Homo Ludens* in his journal *Critique* in 1951, Bataille availed himself of Huizinga's book as if it were an armoury to be looted before launching his campaign against Hegel. It became clear to Bataille that Hegel was not «on the side of play», but instead traced the origin of culture back to «work» (Bataille 1951: 113). Play is humanity's *raison d'être*, yet here it is, having surrendered its existence «to the seriousness of work» (*ibid.*: 122). For Bataille, work is inherently servile, an immense and miserable woe that chains human beings to the logic of utility and efficiency. Far from enlarging and invigorating the sphere of social activity, work is the fate of a humanity paralysed with fear and caught in a frantic stasis, forsaking the now for some distant future reward. According to Bataille, Hegel did not so much spurn play as integrate it into the implacable logic of instrumental reasoning. It is therefore unsurprising that Kojève set off Bataille's alarm bells when he extolled his «exciting» administrative work in their correspondence³⁹. In his last interview, Kojève announced in no uncertain terms: «I love this job». While success (*succès*) for intellectuals is measured in book sales, Kojève expounded, the big players on the diplomatic circuit want to get things done and see results (*réussite*) (Kojève 1969: 19). For Bataille, this smacked of the self-adulation of the «statesman» and «industrialist», both of whom mistake their subjugation to work for liberation through play (Bataille 1951: 116). Their breadwinning pastimes counted at most as a «minor» form of play with negligible stakes and losses measured the way an accountant would (*ibid.*). Even recreation only serves to recharge the batteries for the next bout of drudgery.

By contrast, «major» play does not dispense with risk, sacrifice, self-annihilation. Against Kojève, Bataille counter-intuitively averred that play, not struggle, is a matter of life and death. The ethos that underlies such a dangerously ludic existence resembles that of the master in Kojève's dialectic. But unlike the domineering and wily master, Bataille's «sovereign» play prizes powerlessness and is indifferent to utilitarian calculations⁴⁰. To what extent the end of history left room for «major» play was a continuing source of friction between Kojève and Bataille.

While Bataille never repudiated the idea of the end of history, he had grave concerns about the fate of the individual in a post-historical world. As Kojève pithily summarised their disagreement in a letter to Bataille in 1956,

³⁷ Huizinga 1935, Landesarchiv NRW, Sammlung Carl Schmitt RWN 0260, no. 228.

³⁸ The sole extant book by Huizinga in Kojève's possession is Huizinga 1932, BNF, Paris, Fonds Kojève, Z KOJEVE-1510.

³⁹ Alexandre Kojève to Georges Bataille, 19 December 1950, in Kojève 1970: 68.

⁴⁰ See Gemerchak 2003: 46.

«in general, we agree» on the destination of the journey. «What differs» is our «attitude» towards it⁴¹. Kojève presumed that the desire for recognition would be «satisfied» in a world state where each individual will be universally recognised (Kojève 1946: 356). This satisfaction, moreover, would be «fully aware of itself» (Kojève 1952: 396). Kojève's occasional bursts of cultural pessimism did not overturn this fundamental conviction. While Kojève stuck to his vision of the self-possessed post-historical person, Bataille suspected that the drive to transform and negate that propelled humanity into historical action cannot be retired so easily. That drive may no longer have a purpose, but that just makes it an «unemployed negativity» in dire need of an outlet⁴². Kojève's disquisitions on self-aware satisfaction did nothing to assuage Bataille's apprehensions. Quite the opposite, in fact: to Bataille they seemed indistinguishable from an apologia of «vain» self-satisfaction⁴³.

Eventually, Kojève came round to Bataille's way of thinking and saw the point of his interlocutor's grumbling. He adopted a more conciliatory tone vis-à-vis Bataille, stating in a letter in 1954 that lately he had been «thinking a lot about “your” problems» such as sovereign play⁴⁴. In a final adjustment to the modes of existence that are possible at the end of history, Kojève took on board Bataille's reservations and sought to accommodate «unemployed negativity». Inspiration came during a trip to Japan in 1959 where Kojève witnessed a wide array of cultural practices that channelled this negativity into highly stylised play.

Despite its defeat and the occupation of the country by American armed forces, “post-historical” Japan, relieved of the weight of politics, embarked «on paths diametrically opposed to the “American way”». The aestheticisation of life, although still in some areas – such as Noh theatre, the tea ceremony, and the art of flower bouquets – the domain of the upper classes, was for the most part within everyone's reach. What Japan taught the world, Kojève exclaimed cheerfully, was that «snobbery can be democratised» (Kojève 1968: 19). Japan, he added in 1968, was inhabited by «eighty million snobs». Compared to the Japanese, «English high society» looked like «a bunch of drunken sailors» (*ibid.*). The creations associated with this snobbery, Kojève enthused, far surpassed all the artefacts born of historical action in the West.

Kojève's peculiar japonisme resolved the conundrum to which Bataille had drawn his attention. It showed how negativity could persist in posthistoire, while also providing examples of «major», life-threatening play. Bataille had challenged Kojève by asking about «the field of action» available to negativity at the end of history (Bataille 1955: 333). What could negativity latch onto once the big issues were addressed? Could there be a «negativity devoid of content»⁴⁵? Kojève, judging by his impressions of life in Japan, answered in the affirmative. It is formalism that comes to the rescue of post-historical

⁴¹ Alexandre Kojève to Georges Bataille, 4 March 1956 in Kojève 1970: 71.

⁴² Georges Bataille to Alexandre Kojève, 6 December 1937, in Bataille 1997: 133-134.

⁴³ Georges Bataille to Alexandre Kojève, 8 April 1952, *ibid.*: 443.

⁴⁴ Alexandre Kojève to Georges Bataille, 5 April 1954, in Kojève 1970: 69.

⁴⁵ Georges Bataille to Alexandre Kojève, 6 December 1937, in Bataille 1997: 133.

humankind, insofar as one must – and here Kojève mirrors Bataille’s phrasing in the letter sent almost thirty years earlier – «continue to detach “forms” from their “contents”» (Kojève 1962: 437n). All Japanese without exception, Kojève wrote, are «currently in a position to live according to totally formalised values, that is, values that have been completely emptied of any “human”», that is «“historical” content» (*ibid.*). Japanese snobbery represented a form of «gratuitous negativity», and the lesson it holds can be summed up as follows: «If history no longer speaks to us, then we generate our own negativity» (Kojève 1968: 19). As for the sacrificial abandon that according to Bataille is at the heart of «major» play, Japan held a panoply of options in store. The persistence of *seppuku* demonstrates that even the desire to kill oneself is ennobled in Japan, Kojève marvelled, and elevated into a gratuitous suicide «out of pure snobbery» (*ibid.*). Sadly, Kojève’s *revirement* came too late to be appreciated by Bataille, who died in July 1962. Kojève had been approached by Jean Piel to participate in a special issue of *Critique* in honour of Bataille, but, for reasons unknown, he did not accede to the request⁴⁶. His homage took the form of that famous footnote on Japan.

References

- Barre, R. (2007), *Le conseiller du prince*, in Florence de Lussy (ed.), *Hommage à Alexandre Kojève. Actes de la «Journée A. Kojève» du 28 janvier 2003*, BNF, Paris, pp. 56-67.
- Bataille, G. (1946), *De l’âge de pierre à Jacques Prevert (ou les liens de la poésie à l’événement)*, in «*Critique*», 1, 3-4, August-September, reprinted in Id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1970-1988, vol. 11, pp. 87-106.
- Bataille, G. (1951), *Sommes-nous là pour jouer? ou pour être sérieux?*, «*Critique*», 49, June 1951, et 51-52, August-September, reprinted in *Œuvres complètes*, vol. 12, pp. 100-125.
- Bataille, G. (1955), *Hegel, la mort et le sacrifice*, in «*Deucalion*», October 1955, reprinted in *Œuvres complètes*, vol. 12, pp. 326-345.
- Bataille, G. (1997), *Choix de lettres, 1917-1962*, edited by Michel Surya, Gallimard, Paris.
- «*Critique*» (1963), *Hommage à Georges Bataille*, 195-196, August-September 1963.
- Fessard, G. (1947), *Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: Jean Hyppolite et Alexandre Kojève*, in «*Études*», 255, December, pp. 368-373.
- Gemerchak, Ch.M. (2003), *The Sunday of the Negative. Reading Bataille Reading Hegel*, State University of New York Press, Albany.
- Höfele, A. (2021), “*Hamlet als mythische Figur der Gegenwart*”. *Carl Schmitts Aachener Vortrag (21.1.1957)*, Carl-Schmitt-Gesellschaft, Plettenberg/Berlin.
- Höfele, A. (2022), *Carl Schmitt und die Literatur*, Duncker & Humblot, Berlin.

⁴⁶ Jean Piel to Alexandre Kojève, s. d. [1962/63], BNF, Paris, Fonds Kojève, NAF 28320 (22, 2). See also *Critique* 1963.

- Hofmann, H. (1965), *Feindschaft – Grundbegriff des Politischen?*, in «Zeitschrift für Politik», 12, 1, pp. 17-39.
- Huizinga, J. (1932), *Le Déclin du Moyen-Age*, Payot, Paris.
- Huizinga, J. (1935), *Nederland's Geestesmerk*, A. W. Sijthoff's, Leiden.
- Huizinga, J. (1938), *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, Routledge, London 1980.
- Kojève, A. (1946), *Hegel, Marx et le Christianisme*, in «Critique», 1, 3-4, August-September, pp. 339-366.
- Kojève, A. (1952), *Les romans de la sagesse*, in «Critique», 60, May, pp. 387-397.
- Kojève, A. (1956), *Le dernier monde nouveau*, in «Critique», 111-112, August-September, pp. 702-708.
- Kojève, A. (1959), *Note sur la zone de libre-échange*, 18 March, Fonds Aron, NAF 28060 (207), BNF, Paris.
- Kojève, A. (1959b), *Le troisième round. Note pour Monsieur Clappier*, 29 December, Fonds Aron, NAF 28060 (207), BNF, Paris.
- Kojève, A. (1961), *Les prodromes d'un éventuel match nouveau*, 18 August, Fonds Aron, NAF 28060 (207), BNF, Paris.
- Kojève, A. (1962), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1962² (1947).
- Kojève, A. (1964), *Emperor Julian and his Art of Writing*, in J. Cropsey (ed.), *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honour of Leo Strauss*, Basic Books, New York, pp. 95-113.
- Kojève A. (1968), *Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages*, interview with Gilles Lapouge, in «La Quinzaine littéraire», 15 July, pp. 18-20.
- Kojève, A. (1970), *Lettres à Georges Bataille*, in «Textures», 6, pp. 61-71.
- Kojève, A. – Schmitt, C. (1955-1960), *Briefwechsel*, in Piet Tommissen (ed.), *Schmittiana*, vol. 6, Duncker & Humblot, Berlin 1998, pp. 100-124.
- Koselleck, R. – Schmitt, C. (1953-1983), *Der Briefwechsel 1953-1983 und weitere Materialien*, edited by Jan Eike Dunkhase, Suhrkamp, Berlin 2019.
- Lambrow, A. (2021), *The Seriousness of Play: Johan Huizinga and Carl Schmitt on Play and the Political*, in «Games and Culture», 16, 7, November, pp. 820-834.
- Marx, K. (1867-1894), *Das Kapital*, vol. 3, in *Marx-Engels-Werke – MEW*, vol. 25, Dietz, Berlin 1983.
- Marx, K. – Engels, F. (1848), *Manifest der Kommunistischen Partei*, in MEW, vol. 4, Dietz, Berlin 1977.
- Meier, H. (2013), *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, 3rd edition, Metzler, Stuttgart.
- Niethammer, L. (1994), *Posthistoire: Has History Come to an End?*, Verso, London.
- Palma, M. (2017), *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelvecchi, Rome.
- Palma, M. (2023), *Gioco d'emergenza. Note su Bataille, Huizinga e Carl Schmitt*, in E. Corbi, T.E. Frosini, P. Villani (eds.), *Parrhesia. In dialogo tra saperi. Studi per Lucio d'Alessandro*, 1, Editoriale Scientifica, Napoli, pp. 269-281.

- Rutkevich, A. M. (2024), *Alexandre Kojève: Revolution and Terror*, in «Studies in East European Thought», 76, 1, pp. 25-39.
- Schmitt, C. (1928), *Der Begriff des Politischen*, in «Politische Wissenschaft», 5, pp. 1-34.
- Schmitt, C. (1939), *Neutralität und Neutralisierungen. Zu Christoph Steding, "Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur"*, in «Deutsche Rechtswissenschaft: Vierteljahresschrift der Akademie für Deutsches Recht», 4, 2, April, reprinted in *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939* (1940), then Duncker & Humblot, Berlin 2014⁴, pp. 309-334.
- Schmitt, C. (1956), *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit ins Spiel*, Eugen Diederichs, Düsseldorf, then Klett-Cotta, Stuttgart 2017⁶.
- Schmitt, C. (1962), *Dem wahren Johann Jakob Rousseau. Zum 28. Juni 1962*, in «Zürcher Woche», 29 June, p. 1.
- Schmitt, C. (1963a), *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 2015.
- Schmitt, C. (1963b), *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 2017.
- Schmitt, C. (2015), *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, expanded, corrected and edited by Gerd Giesler and Martin Tielke, Duncker & Humblot, Berlin.
- Schmitt, C. – Sombart N. – Sombart C. – Sombart W. (2015), *Schmitt und Sombart. Der Briefwechsel von Carl Schmitt mit Nicolaus, Corina und Werner Sombart*, edited by Martin Tielke in collaboration with Gerd Giesler, Duncker & Humblot, Berlin.
- Scholz, L. (2008), *Die Spiele der Massen. Johan Huizinga und das Collège de Sociologie*, in R.F. Nohr and S. Wiemer (eds.), *Strategie Spielen. Medialität, Geschichte und Politik des Strategiespiels*, Lit-Verlag, Münster, pp. 249-260.
- Sombart, N. (1994), *Pariser Lehrjahre 1951-1954. Leçons de Sociologie*, Hoffmann & Campe, Hamburg.
- Strauss, L. (1932), *Anmerkungen zu Carl Schmitt "Der Begriff des Politischen"*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 67, 6, August-September, pp. 732-749.
- Strauss, L. (1948-1954), *On Tyranny*, expanded and corrected edition including the Strauss-Kojève correspondence, ed. by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, Chicago University Press, Chicago 2013.
- Tihanov, G. (2004), *Revising Hegel's Phenomenology on the Left: Lukács, Kojève, Hypolite*, in «Comparative Criticism», 25, pp. 67-95.
- de Vugt, G. (2017), *Philia and Neikos: Huizinga's "Auseinandersetzung" with Carl Schmitt*, in «World Literature Studies», 9, 1, pp. 48-59.
- Walter, M. (2018), (ed.), *Kommentar*, in Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, synoptic edition, Duncker & Humblot, Berlin.

PART 2

WORKING FOR TYRANTS
POLITICS AND THINKING POLITICS

KOJÈVE'S CASE FOR A MULTIPOLAR WORLD

Kyle Moore

*The era where all of humanity together will be
a political reality still remains in the distant future...*

– Alexandre Kojève, August 27, 1945

Alexandre Kojève may or may not be a suitable point of reference for understanding the present state of Europe and the world. It all depends on how one chooses to understand the current situation as well as the philosopher himself. At first glance, the philosopher most well-known for proclaiming that war is a thing of the past and that history itself had come to an end, does not seem well positioned to offer a useful commentary on contemporary geopolitics. However, for the sake of this discussion, I would like to isolate a different aspect of Kojève's thought, one that I argue still has political relevance: the concept of empire. It is only recently that this particular aspect of his political philosophy has gained attention. In 2013, in an interview given to German newspaper *Allgemeine Zeitung*, Giorgio Agamben opined that the discussion around Kojève's concept of a Latin empire should be revived because it «is so topical that it is still of great interest today» (Agamben 2013b). In 2021, writing for Italian newspaper *Repubblica*, French intellectual Bernard-Henri Lévy suggested that none other than President Emmanuel Macron should read and study Kojève's text on the so-called Latin empire, since «great texts are like historical events; they need time, and often the time of a human life, to take on their full meaning; and because the world seems to be, seventy-five years after the first publication of these notable pages, in the exact state that Kojève predicted»¹. Finally, in 2023, an article published for *The European Conservative* argued that Kojève's Latin empire offers a «prescription for Europe that remains relevant for today's geopolitical, economic, and cultural struggles» (Culbreath 2023). It is interesting that the name Kojève is being referenced without any mention of history ending. So, what is all the fuss about?

The specifically “Latin” form of empire references a document written by Kojève in August 1945, entitled *Latin Empire: Outline of a Doctrine of French Policy* (Kojève: 1945). Written in the form of a memorandum, it was ostensibly intended to reach the upper echelons of de Gaulle's provisional Government of the French Republic. It surveyed the situation facing war torn France and provided a program outlining the country's future. More specifically, the memo

¹ Lévy 2021. Bizarrely, in 2022 an article was written that enacted an “imaginary dialogue” between Kojève and Macron.

was written with two specific dangers in mind, that, according to Kojève, were linked to two major global events threatening postwar France. Only a few weeks before writing with the intention of grabbing de Gaulle's attention, General Secretary Stalin, Prime Minister Churchill (later, Attlee), and President Truman were in Potsdam where the fate of Europe was being decided. Besides deliberating on the division and administration of a denazified Germany, the conference delegates also initiated conversations on how to establish a postwar economic, military, and political order across a devastated continent. Although not itself a participant, the future of France was clearly linked to the outcome of these talks. Displaying a certain amount of prescience, Kojève deduced that the agreement reached, which would soon divide Germany between the GDR and the FRG, was unstable and prone to collapse. He argued that gradually Germany would likely slip out of its straitjacket and orient itself toward either the American West or the Russian East. No matter which way the pendulum swung, France's weakened position would mean that she would inevitably be swallowed up by the weight of an enriched German economy supported by either a Western or Eastern superpower. Consequently, unless preventative action was taken, France (and, indeed, all the countries making up Europe's periphery) would find itself reduced to a protectorate contained within a larger political entity. Despite being more distant, Kojève claimed that the second danger facing France was even more urgent. Only days before drafting his memo, on the other side of the world, the first act of atomic warfare was committed. While Kojève does not mention the event explicitly, ripples of its impact can be felt throughout his text. If war is indeed a continuation of politics by other means, then nuclear war threatens this continuation and hence the conditions of possibility for politics. In this context, Kojève warned that the prospect of a Third World War remained firmly on the horizon and if France was to have a say in its own continued existence it would have to find a way to maintain, as much as possible, a state of neutrality if and when war between the Russians and Americans would commence.

Kojève wrote with the task of navigating a course in which France would be able to survive these two dangers by both increasing its economic and political influence while, at the same time, carving out a space of neutrality between the two emerging superpowers. His solution was the formation of a "Latin empire": a politico-economic alliance between France, Italy, and Spain. Kojève argued that a union between these three southern European nations could potentially operate as a buffer zone between the American West and Russian East in such a way as to prevent further military conflict. At the same time, and in preparation for this eventuality, Kojève claimed that a Latin empire is the only way France, Italy, and Spain will be able to maintain their economic and political autonomy in Europe and the rest of the world. All indications suggest that Kojève did not intend his policy memo for public consumption. It was addressed to Robert Marjolin, a student of Kojève's famous seminars on Hegel and who, under de Gaulle, had become a director in the French Ministry of Foreign Affairs. Marjolin reportedly responded to Kojève with a general dismissal, explaining that the policy recommendations contained in his

memo were outdated². Unsurprisingly, there is no evidence that the letter had any impact on the decision-makers of the time. Which begs the question: what relevance could an obscure political idea written almost three-quarters of a century ago still have for us in Europe and around the world today? Answering this question requires that we have a better understanding of what Kojève meant by the term “empire”.

Kojève's point of departure, a point that Marjolin himself, despite his criticisms, also found compelling, was that the outcome of WWII denoted a decisive turning point in history – one comparable to what occurred at the beginning of modernity:

The beginning of the modern age is characterised by the unstoppable process of the progressive elimination of «feudal» political formations dividing the national units to the benefit of kingdoms, which is to say of nation-States. At present, it is these nation-States that, irresistibly, are gradually giving way to political formations which transgress national borders (Kojève 1945: 4).

Kojève argues that just as the medieval city-states were dwarfed by the political reality of nations, the world produced out of the conflict between these nation-States had made necessary a new political reality. The end of the war signified a new epoch of transnational political unities born out of the ashes of the nation-state. In order to remain politically viable, going forward statehood must take the form of what Kojève called *empire*. However, it is not immediately clear what Kojève means by this term. Moreover, the way it is used in the “Latin Empire” memo contradicts how it referenced elsewhere in Kojève's corpus. Thus, in order to avoid confusion, some further explanation is required.

When one thinks of empire in the context of Kojève's philosophy, it is natural to consider its connection to the end of history and what he called the universal and homogeneous state. In fact, in the *Outline of a Phenomenology of Right*, Kojève repeatedly uses the expression “universal and homogeneous state” and “empire” interchangeably (Kojève 2000: 91-2, 137, 141, and 472-5). When he does commit to providing some clue as to what such an end state will look like, it is not too far off from the liberal democratic utopia heralded by commentators like Francis Fukuyama and lamented by philosophers like Michael Hardt and Antonio Negri³. Yet, at the same time, Kojève is careful to point out that such a global empire remains only a possibility and that «it is very possible that this Empire will never be realised» (Kojève 2000: 92). We find similar examples of this evasion throughout his political writings including the “Latin Empire” memo where he writes that “the era where all of humanity together will be a political reality still remains in the distant future”. Interestingly, in the *Latin Empire* memo, written about two years after *Outline of a Phenomenology of Right*, Kojève no longer equates the universal homogeneous state with empire. Rather, empire now indexes a state between the nation and humanity: «the period of *national* political realities is over. This is the epoch of empires, which is to say of *transnational* political unities» (Kojève

² For a detailed account of this encounter see Filoni 2021: 230-238.

³ Fukuyama 1992; Hardt – Negri 2000.

1945: 15). Notice, Kojève does not say empire in the singular, but *empires* in the plural. Not only does Kojève transition to a new concept of empire, but this new concept is itself a transitional concept that departs from the nation state but does not yet strive for world unity.

The case for a transition from a plurality of nation states to a plurality of empires is founded on a materialist historical development based on economic, technological, and militaristic demands. As technology changes and armaments evolve, Kojève says that the state must adapt. In other words, for any state to remain autonomous it must be able to protect itself and, thus, must be able to equip itself with the most up-to-date military technology. This requires that the state have an economy which is capable of making or purchasing these arms. Providing an example, Kojève says that, for a time, the feudal prince was capable of arming vassal citizens with swords and spears, and this was sufficient to maintain political autonomy.

However, as technologies improved, and it became necessary to acquire artillery to be able to support a possible war, the prince and the feudal state that he commanded were no longer rich enough to furnish an adequate armed force. Kojève argues that what WWII made evident was that the same historical process was «breaking down nations to the benefit of empires» (*ibid.*: 5). A transition, moreover, that was seen most clearly in the defeat of Nazi Germany:

the Third Reich was undoubtedly a *national* State, in the particular and precise sense of the term. This is a State which, on the one hand, strove to realise *all* national political possibilities, and which, on the other hand, wanted to use only the power of the German nation, by consciously establishing, qua State, the ethnic limits of the latter. Well, this “ideal” nation-State lost its crucial political war (*ibid.*: 6).

What the “German example” proved, Kojève argues, is that any nation which persists in maintaining an exclusively national military that supports its political autonomy must sooner or later cease to exist politically. In making this claim, he (somewhat provocatively) disregards analysis that assigns responsibility for this defeat in terms of population constraints, incompetence, or lack of planning. Rather, Kojève states in unequivocal terms that Germany lost this war because the economic power of the German nation was insufficient to defeat the two emerging empires that flanked it.

At the same time, Kojève says that we must be careful to understand what empire means here. He is adamant that we cannot reduce the American or Russian empire to a certain set of ideas. That is to say, Kojève is critical of certain lines of thought that distinguish the West and East based on worldview, e.g., “bourgeois” liberalism and internationalist socialism. Even though these two ideologies are quite different, Kojève claims that what they have in common is that they both – erroneously – attempt to make «leap from nations to humanity without passing through the stage of empire». On the one hand, internationalist “Trotskyite” socialism seeks to move directly to a global state founded on the principle of humanity: «Since political reality is deserting nations and is moving on to humanity itself, the only (provisionally national) state which will emerge as politically viable in the long term will be the one which has as its highest and

first goal to include all of humanity». Differently, “bourgeois” liberalism does not only reject the actuality of the nation state but, failing to understand the state outside of its national support, wishes to replace with «a simple economic and social, not to say a police administration, put at the disposal and at the service of ‘society,’ conceived, moreover, as an aggregate of individuals which embody and reveal, in their own isolation, the supreme human value» (Kojève 1945: 7). That is not to say that he rejects either ideology outright, only that the contemporary moment prevents them from being actualised. Kojève maintains that, at the time of his writing, all universalising ideologies make the same error of misunderstanding the concrete political reality and thus existing only as “abstract” utopias.

In the *Introduction to a Reading of Hegel*, Kojève draws a parallel between these abstract political projects and the history of human attempts at flight:

Let us suppose that, in the Middle Ages, a poet wrote in a poem: «*at this moment* a man is flying over the ocean». This was without a doubt an error, and it remained such for many centuries. But if we now reread that sentence, we are most likely reading a truth, for it is almost certain that *at this moment* some aviator is over the Atlantic (Kojève 1980: 188).

The contemporary moment of the poet dictated that flying remained only an idea without any reality; it is only in the 20th century that this idea became actual with the invention of the airplane. Similarly, although possible in the future, Kojève maintained that the current political reality did not yet allow for world unification.

It is in precisely this context that Kojève offers his controversial praise of Stalin. Contra Trotsky, Kojève argues that Stalin’s “political genius” was to have understood the need to establish an intermediary political state that was larger than the nation but smaller than the globe: «By taking on Trotsky, and by demolishing “Trotskyism” in Russia, Stalin rejoined the political reality of the day by creating the USSR as a Slavo-Soviet empire». Stalin’s “socialism in one country” puts the brakes on global expansion. But it was not just Stalin who received Kojève’s praises. Having similarly grasped the historical reality, Kojève says that Churchill understood that the “quasi-national” Commonwealth, consisting of a union of subordinate territories, was “inadequate to affirm itself politically under the conditions created by the present war» (Kojève 1945: 8). Like Stalin, Churchill understood that to survive, the Commonwealth must anchor itself to the American empire. In this way, it was both Stalin and Churchill who were, by grasping the historical situation facing them, able to discover the intermediary political reality of empires, which is to say unions or even international amalgamations of affiliated nations.

The empire of the “Latin Empire” memo thus stands in stark contrast to the the universal and homogeneous empire state found in Kojève’s previous writings. Empire is here understood by Kojève as a mediating concept – which is to say a bridge that allows for a transition between defunct nationalism and utopian universalism. Like the Latin empire of Constantinople, Kojève’s Latin empire was imagined not in the mode of *imperium sine fine*, but as a *partitio*

*terrarum imperii*⁴. That is, different from a concept of empire that knows only unlimited expansion, Kojève wants to think it in terms of division and limitation. With this in mind, and even though Kojève does not himself use the word, what I would like to argue is that the idea of empire as a mediating political form places it within the logic of Carl Schmitt's politico-theological concept of the *katechon*.

As a biblical concept, the Greek word *katechon* derives its meaning from a passage found in St. Paul's second letter to the Thessalonians, Chapter 2, verses 6-7. In this passage, Paul addresses a concern of the congregation who have become impatient in their expectation of Christ's return:

Let no one deceive you in any way. For unless the apostasy comes first and the lawless one is revealed, the one doomed to perdition, who opposes and exalts himself above every so-called god and object of worship, so as to seat himself in the temple of God, claiming that he is a god – do you not recall that while I was still with you I told you these things? And now you know what is restraining (τὸ κατέχον), that he may be revealed in his time. For the mystery of lawlessness is already at work. But the one who restrains (ὁ κατέχων) is to do so only for the present until he is removed from the scene (2 Thess. 2, 3-7).

This enigmatic word, *katechon*, appears twice (and, as far as I know, this is the only place in the New Testament where it is found): first, in verse 6, as τὸ κατέχον, “that, which withholds,” and second, in verse 7, as ὁ κατέχων, “he, who withholds”. The *katechon* is that which delays, holds back, or restrains the end of historical time. It thus serves a mediating function that bridges an eschatological gap. Complicating analysis, however, is the fact that in performing this function it has an ambiguous mandate. Beyond the distinction between the personal and impersonal forms, we can see that the term also has an equivocal relation to the messianic event. On the one hand, it performs a positive function by delaying the apocalypse concomitant with the appearance of the Antichrist; on the other hand, by postponing this encounter between good and evil it delays the salvation of the faithful. This ambivalence – the delay of both apocalypse and salvation – has contributed to the different interpretations of the *katechon* over the centuries (from early Christian theologians, e.g., Tertullian, Origen, and Augustine, up to and including contemporary authors).

Although such theological references appear today as esoteric, the *katechon* has found purchase in recent political debates. Schmitt was the first to transpose the theological nuance of this concept onto a political terrain. In a letter to Hans Blumenberg in 1974, Schmitt writes that «for more than 40 years I have been collecting material on the problem of *katechon* (2 Thess. 2,6); I am searching for a human ear which will listen to and understand this question – for me the key question of political theology»⁵. Although Schmitt claimed to have begun his work on the problem of the *katechon* in the early 1930s, it was not until the 1940s that the idea is mentioned in writing. The backdrop in

⁴ And, in this sense, has much in common with Carl Schmitt's *Großraum*. See Schmitt 2006.

⁵ Letter written on 20. October 1974 in Blumenberg – Schmitt 1971-1978: 120.

which the concept of the *katechon* appears is within the context of the crisis facing the modern nation-state and the disintegration of the *Jus Publicum Europaeum*. Beginning with his 1942 text, *Land and Sea* (a text that Kojève had received from Schmitt, and which instigated their epistolary correspondence in the 1950s [Kojève-Schmitt 1955-1960]), indexes the *katechon* to a general political problem by employing the concept positively as something or someone that delays the dissolution of culture and politics.

To understand this, we must recall how in the *Concept of the Political*, Schmitt describes the fundamental political distinction in which political actions and motives can be reduced to that «between friend and enemy» (Schmitt 2007: 26). This opposition denotes «the utmost degree of intensity of a union or separation» but is not, as Schmitt emphasises, based on moral, aesthetic, or even economic relations. It is only necessary that the distinction be based on an otherness sufficient to produce potential conflicts and, in the last instance an opposition capable of being expressed violently. However, despite the emphasis on violence, Schmitt's political philosophy must be distinguished from a kind of warmongering. For Schmitt, war is an unavoidable fact and far from ameliorating this condition, the liberal and socialist ideology of peace and humanity replace war with another vocabulary: «executions, sanctions, punitive expeditions, pacifications, protection of treaties, international police», where «the adversary is thus no longer called an enemy but a disturber of peace and is thereby designated to be an outlaw of humanity» (*ibid.*: 79). Referencing back to the passage from St. Paul, Schmitt sees the Antichrist as a figure that emerges not immediately in the form of destruction and violence, but as a pacifying figure that promises world unification and an age of insidious security and peace⁶. In this context, the *katechon* is understood as holding back depoliticisation by maintaining the political distinction between friend and enemy.

In his *Glossarium*, Schmitt says this explicitly: «one can recognise the *katechon* by the fact that it does not strive for world-unity»⁷. It is this precisely this feature of Schmitt's *katechon* that ties it to Kojève's empire. Of course, Kojève is well aware that a union between Mediterranean countries would never be militarily or economically powerful enough to itself hold back the hegemonic aspirations coming from the West and East. However, by inserting itself between two reciprocally hostile and antagonistic forces, Kojève argues that the Latin empire had the potential of acting as a kind of buffer:

the possibility of making war does not mean the necessity of actually conducting it. Indeed, on the contrary, it is only by enveloping itself in the Latin Empire to which it

⁶ Cf. Solovyov 1962. Kojève's own relationship with Solovyov is important to note as well. In 1926, under the supervision of Karl Jaspers, he drafted a dissertation on *Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's*, which he would later publish as two truncated essays in 1934 and 1935, respectively, in French as *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*. Although he connects his reading of Solovyov to Schelling, commentators have also pointed out how Solovyov's the theory of divine humanity (*bogochelovechestvo*) or Godmanhood, a synthesis of the human and spiritual achieved through love that justifies humanity's historical development, was instrumental for Kojève's later reading of Hegel. For more on this connection see Wilson 2019.

⁷ See Nicoletti 2017: 372.

will give rise that France will ensure peace for herself and all of Europe. This Empire will never be strong enough to be able to attack the Empires which will surround it so that its leaders will not be tempted too often to transform their imperial policy into «imperialism». But it will be powerful enough to remove anybody's temptation to attack (Kojève 1945: 11).

That is to say, the mere fact of the existence of a third empire just might be enough to dissuade any side from entertaining the idea of expanding its sphere of influence. Even though Kojève does not himself use this word, understood in this context the Latin empire, just like Schmitt's *katechon*, can be seen as promoting a multi-polar world order.

Kojève makes it clear in his memo that it was not only with the view of preventing a third world war that he proposed a Latin empire. Just as important as preventing the consequences of political universalisation, Kojève says that empire – in order to support a true multipolarity – must not only secure political autonomy but just as important must protect against cultural homogeneity. That is to say, empire cannot only be defined negatively as a political identity, just as important is a cultural identity – that is, a social, linguistic, and spiritual bond:

“Friendship” between nations, which is currently becoming an important political factor, is an undeniable concrete fact that has nothing to do with generally vague and unclear “racial” ideas. The “kinship” of nations is, above all, a kinship of language, of civilisation, of general “mentality” or, – as is sometimes also said – of “climate”. And this spiritual kinship is also manifested, among other things, through the identity of religion (*ibid.*: 15).

We now see the reason why Kojève calls for the creation of a specifically *Latin* empire. Kojève argues that the Anglo-American and Slavo-Soviet empires have a set of shared cultural characteristics that set them apart. Referring to Weber's seminal work, Kojève argues that the Anglo-American empire finds unity through a Protestant-capitalistic ethic and Germanic tongue. On the other end of the spectrum, the Slavo-Soviet empire is supported by the Orthodox Church, socialism, and Slavophilic traditions. Distinguishing itself while complementing the other two, Kojève proposed that the Latin empire could be based on a Mediterranean spirit of “*dolce far niente*” supported by an anticlerical Catholicism. The hypothesised empire would thus have a transnational unity rooted in the Church, Romance languages, and, what Kojève called, the «art of leisure which is the source of art in general» (*ibid.*: 16).

Admittedly, Kojève's analysis of the binding characteristics of the “Latin world” comes off as antiquated. It is indeed somewhat ironic that Kojève's Latin empire itself can be viewed retrospectively as somewhat abstract and utopic. This, at least, seems to be the view of Massimo Cacciari who argues that Kojève's depiction of the Latinised empire was unlikely in 1945 and certainly impossible now. However, looking past the specific features of Kojève's proposal, Cacciari – like Agamben and Lévy – finds that certain elements of the memo may still be relevant. Cacciari argues that while existing within a world that “little by little” edges toward a global system built upon bureaucratic and administrative functions of control, policing, and regulation, Kojève's idea of empire is a useful model for understanding how we can momentarily ward

off the inevitable consequences of depoliticization. Just like Kojève, he warns that in the transition from the nation-state to global order, there is a *hiatus*, it is a gap that, just as Kojève warned, cannot be crossed «by dreaming up imaginary bridges» (Cacciari 2016: 136) However, what distinguishes Cacciari from Kojève – separated by half a century – is how this gap ought to be filled: «A Europe that is centred on a presumed Franco-Carolingian axis will end up, thanks to the inexorable law of unintended consequences, as an appendage of the Anglo-Saxon powers [...] Here is where we differ from Kojève. A Latin empire is impossible. Impossible and, indeed, portending of new conflicts with Germany». Instead, what Cacciari suggests is a «European empire that is able to act as balance “between the Atlantic world, the Mediterranean, and the “great Russian land”» (*ibid.*: 142).

Yet, for Cacciari, it remains a question if a “European empire” is possible over even desirable. If Europe is to be effective where the Mediterranean failed, that is, be able to hold back the depoliticization of world unification, it would first have to define itself politically. Here Cacciari departs drastically from Kojève’s model. Instead of a specific linguistic, religious, or ethnic centre that binds empire, he says that the European empire (if it ever comes to pass) must be formed out of an «agreement between its always contrasting voices. Common voices, precisely, because of their centuries of tension and conjoined finally, by means of these very tensions, in reciprocal recognition» (*ibid.*: 142). But with this prescription for Europe do we not arrive back, once again, with Kojève and his *other* kind of empire? In the *Introduction to the Reading of Hegel*, Kojève says that only at the end of history do we arrive at a state where tensions dissolve into reciprocal recognition, what he calls a universal and homogeneous state. And it would seem that the same problems that made universal and homogeneous integration impossible after WWII is what makes European unity a pipe dream today. Explicitly citing the “Latin Empire” memo, Agamben argues that what Kojève forecasted «turned out to be true. This Europe that strives to exist on a strictly economic basis, abandoning all true affinities between lifestyles, culture, and religion, has repeatedly shown its weaknesses, especially at the economic level» (Agamben 2013b).

But despite (or, perhaps, because of) Cacciari’s intervention, I think that in the end we are obliged to agree with Lévy, that the question of Europe’s autonomous political existence is still, seventy-five years after Kojève wrote his “Latin Empire” memo, relevant today. Of course, the world has changed in fundamental ways since Kojève’s post-war analysis was written; however, his examination of the geopolitical constellation of powers, his proposal for a mediating third between the US and Russia, and, finally, his prophecy of a unipolar state to come remain instructive for our present circumstances. Questions that preoccupied Kojève after the war, still occupy us today as we collectively enter into what many are calling a new era in world politics: Have we entered a global empire state? Or, conversely, does the door remain open to a multipolar world? What is Europe’s place within these orders? Kojève, to be sure, does not provide any definite solutions to these questions – but, then again, neither has his successors.

References

- Agamben, G. (2013a), *The Latin Empire should strike back*, in «Voxeurop», March 26. <https://voxeurop.eu/en/the-latin-empire-should-strike-back/>
- Agamben, G. (2013b), *The Endless Crisis as an Instrument of Power: In Conversation with Giorgio Agamben*, in «Verso Blog», 4 June, translated from the German interview published in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (24 May 2013).
- Cacciari, M. (2016), *Europe and Empire: On the political forms of globalization*, trans. Massimo Verdicchio, Fordham University Press, New York.
- Filoni, M. (2021), *L'azione politica del filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Hardt, M. – Negri, A. (2000), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Kojève, A. (1945), *L'empire latin: Esquisse d'une doctrine de la politique française (27 août 1945)*, in «La Règle du Jeu», 1 (mai, 1990), pp. 89-123, Engl. trans., *Latin Empire: Outline of a Doctrine of French Policy (August 27, 1945)*, «Policy Review», 2004, pp. 3-40.
- Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.
- Kojève, A. (1980), *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, trans. Allan Bloom, Basic Books, New York.
- Kojève, A. – Schmitt, C. (2001), *Kojève-Schmitt Correspondence*, trans. Erik de Vries, in «Interpretation», 29, 1.
- Kojève A. (2000), *Outline of a Phenomenology of Right*, ed. Frost, Bryan-Paul, trans. Robert Howse and Bryan-Paul Frost, Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Lévy, B.-H. (2021), *Perché a Macron serve l'Italia*, in «Repubblica», October 7, https://www.repubblica.it/commenti/2021/10/07/news/perche_a_macron_serve_l_italia-321126511/.
- Nicoletti, M. (2017), *Religion and Empire: Carl Schmitt's katechon between international relations and the philosophy of history*, trans. Rachel Murphy, Oxford University Press, Oxford.
- Schmitt, C. (2006), *The Nomos of the Earth*, trans. G.L. Ulmen, Telos Press Publishing, Candor, NY.
- Schmitt, C. (2007), *The Concept of the Political*, trans. George Schwab, University of Chicago Press, Chicago.
- Schmitt, C. – Blumenberg, H. (1971-1978), *Briefwechsel 1971-1978*, edited by Alexander Schmitz and Marcel Lepper, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007.
- Solovyov, V. (1962), *A Short story of the Antichrist*, «CrossCurrents», 12, 3, 1962, pp. 295-312.
- Wilson, T. (2019), *Kojève's Gift: How a Russian philosopher brought an "other" love to the West*, in «The Slavic and East European Journal», 63, 4 (Winter), pp. 579-596.

GLOBALIZATION AND POLITICS FROM ALEXANDRE KOJÈVE TO ERIC WEIL

Edoardo Raimondi

In this essay, I provide an analysis of Alexandre Kojève's «*état universel et homogène*» and Eric Weil's «*état mondial*». In particular, I consider how these very different historical-political paradigms can help us to reflect on the end of modernity and on the current effects of globalization. We cannot understand Kojève's concept of the 'universal and homogeneous state' without considering his famous and intricate reading of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, which he developed in seminars held at the *École Pratique des Hautes Études* from 1933 to 1939, at the height of the French *Hegel-Renaissance*¹. Leaving aside the innumerable appropriations of Kojève's reading, here it will be sufficient to recall that the concept of the «universal and homogenous state» arose in the context of a profoundly «theological secular» interpretation of Hegel's philosophy of history. The true Subject of History, the Hegelian servant – or, as Kojève puts it, the «slave» (*esclave*) – will one day be able to free himself from his religious estrangement (*Entfremdung*) through a revolutionary struggle against his old and new masters and the rational transformation of nature through work. The latter, in fact, will allow for the creation, from scratch, of entirely human universes that differ radically from the 'given', in which the universal value of all is recognized and desire is satisfied. On this view, it is only human activity that can create truly dialectical processes – processes that are ontologically separate from the purely natural universe². It is no coincidence that it is desire (for desire) and not purely animal need that generates this so-called «historical anthropogenesis» (a claim which, as Kojève was aware, had nothing to do with Hegel or Chapter IV of the *Phenomenology*)³.

¹ Many leading intellectuals attended Kojève's lectures, including Eric Weil. For more on the participants of Kojève's seminars, see Roth 1988: 225-227; Auffret 1990: 238, note 1; Sichirollo 1997: 19; Pirote 2005: 20; Geroulanos 2010: 133, note 6; Filoni 2013: X and 2021: 206 ff.

² On such an ontological dualism, at least initially inspired by Heidegger's philosophy grafted on the Hegelian text, see Kojève 1968², esp.: 487, n. 1: "Depuis Kant, Heidegger semble être le premier à avoir posé le problème d'une ontologie double. On n'a pas l'impression qu'il soit allé au-delà de la *phénoménologie* dualiste qu'on trouve dans le premier volume de *Sein und Zeit* (qui n'est qu'une introduction à l'ontologie devant être exposée dans le volume II, non encore paru). Mais ceci suffit à la faire reconnaître comme grand philosophe. Quant à l'ontologie dualiste elle-même, elle semble être la tâche philosophique principale de l'avenir. Presque rien encore n'a été fait".

³ See *ivi*, esp. pp. 11-34. See also the 1948 correspondence between Kojève and the Marxist Tran-Duc-Thao, in which Kojève admitted that the theory of desire for desire was not to be found in Hegel: cf. Auffret 1990: 249; Jarczyk – Labarrière 1996: 62, 64; Vegetti 1999:

It is precisely this ontological dualism – the division between man and nature, temporality and spatiality, activity and passivity, desire and need – that underlies Kojève’s theological vision (in its secularized form), an essential dualism the reconciliation of which is possible precisely in and with the «universal and homogeneous state» of the Hegelian matrix, the embodiment of Absolute Spirit, and, at least initially, an anticipation of the Marxian «Kingdom of freedom» (Kojève 1968: 434-435, n. 1). In this earthly reconciliation there is no longer room for religion in general or for the Christian faith in particular: Man definitively takes the place of God, and it is man who creates the last new world. The history of struggle and work ends in total satisfaction and self-recognition. The universal and homogeneous state is proof of the end of history, and thus also of any other new and possible truly human discourses. The ultimate goal of Hegelian philosophy – the attainment of Sagacity and Wisdom – has been realized, since man no longer wishes to say or create anything.

As we know, by 1962, Kojève would depart in various ways from the position he took in 1947 (the year his lectures on Hegel were first published)⁴. These differences are less profound than they may seem, however, precisely because the theological structure underlying his Hegelian appropriation remains unquestioned throughout his work. At the basis of this persistent «theological secular» vision, in fact, lies precisely the dualistic and creationist paradigm against which Kojève had always read Hegel and, *in primis*, his *Phenomenology*. Let us consider this paradigm in more detail.

Kojève’s approach in the seminars on the *Phenomenology of Spirit* involved re-reading Hegel’s work through the lens of an intricate ontological dualism, derived not only from Heidegger’s philosophy but from a certain Platonism with a Christian and creationist background (largely the Platonism of Vladimir Solovyov)⁵. In his *Kant* – drafted after the lectures on Hegel – Kojève acknowledged that Platonism itself contained a clear «Onto-logie dualiste», which had inspired Hegel in the *Phenomenology* (Kojève 1973: 218). In another introductory work of the famous *Système du savoir*, the *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 2 Platon-Aristote*, also written in the 1950s, Kojève wrote of a real Platonic phenomenology⁶. Even during his Hegel seminars, however, Kojève affirmed that «Hegel ne reste pas toujours fidèle à son idée directrice» – namely, historical truth is created over time through revolutionary struggle and slave labour. «Parfois, l’évolution historique

73. On Tran-Duc-Thao’s critique of the theory of «*désir anthropogène*» in Kojève, see Thao 1948: 492-519.

⁴ While in the first edition of the lectures we arrive at a Marxist-inspired end of history, in the second edition Kojève sees in the end of history the re-animalization of man in the worst sense of the term. Cf. *ibid.*: 436, *Note de la Seconde Édition*.

⁵ I discuss this specifically in Raimondi 2022. On the theoretical relationship between Solovyov (the so-called «Russian Hegel») and Kojève, cf. Kojève 1934; 1935; Filoni 2009; Geroulanos 2010: 130-132.

⁶ Kojève 1972: esp.127, 129. Kojève’s system of knowledge remains a great unfinished work, considered a pure *mis à jour* of the Hegelian system (the last possible philosophical system). For a reconstruction of its main structure, see Filoni 2005: 223-235.

apparaît comme la réalisation successive (dans le Temps) d'une Idée éternelle («préexistante») (cf. Kojève 1962: 40)».

This ontological dualism played a central role in the construction of his theological interpretation of Hegel. In *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève writes: «...il y a une différence essentielle entre la Nature d'une part, qui n'est 'révélée' que par le Disquours de l'Homme, c'est-à-dire par une réalité *autre* que celle qu'elle est elle-même, et l'Homme d'autre part, qui révèle *lui-même* la réalité qu'il est, ainsi que celle (naturelle) qu'il n'est pas [...]» (*ibid.*: 486, n. 1). This clarifies why, for Kojève,

d'une manière générale, l'anthropologie hégélienne est une théologie chrétienne laïcisée. Et Hegel s'en rend parfaitement compte. Il répète à plusieurs reprises que tout ce que dit la théologie chrétienne est absolument vrai, à condition d'être appliqué non pas à un Dieu transcendant imaginaire, mais à l'Homme réel, vivant dans le Monde [...]. Hegel ne fait que prendre vraiment conscience du savoir dit théo-logique, en expliquant que son objet réel est non pas Dieu, mais l'Homme historique, ou comme il aime à dire: «L'Esprit du peuple» (*Volksgeist*) (*ibid.*: 572-573).

Kojève is clear: the French Revolution, the last true slave revolution, led to the laicization of Christianity (the suppression of its theistic nature) and created the Napoleonic state, i.e., the universal and homogeneous state:

Au moment où l'idéal est *réalisé*, le dualisme disparaît et avec lui la Religion et le Théïsme. Or l'idéal se réalise dans et par l'Action négatrice révolutionnaire [...] La Révolution *réalise* donc la Religion dans le Monde, mais elle le fait en la «supprimant» en tant que Religion. Et la Religion 'supprimée' en tant que Religion ou Théologie par sa réalisation dans le Monde, est la Science absolue. Pour Hegel, il s'agit de la Religion chrétienne, de sa réalisation par la Revolution de 89, et de sa «sublimation» dans la Science hégélienne [...]. C'est donc un Homme athée qui déclenche l'*action* révolutionnaire. Mais cette action réalise l'idéal *chrétien* [...]. Car l'Esprit divin *réalisé* dans le Monde n'est plus *divin*, mais humain. Et c'est là le fond même de la Science absolue de Hegel (*ibid.*: 213).

In the end, this constituted the *fin de l'histoire* (and of philosophical discourse) and the achievement of the *État universel et homogène*, namely the Napoleonic state – which anticipated the Marxian kingdom of freedom:

une Vérité n'est vraiment vraie, c'est-à-dire *universellement* et *nécessairement* (= «éternellement») valable, que si la réalité qu'elle révèle est *entièrement* achevée (*tout* ce qui était *possible* s'est effectivement *réalisé*), donc "parfaite", sans possibilité d'extension ou de changement. Cette réalité «totale», «définitive» est l'Empire napoléonien. Pour Hegel (1806) c'est un *État universel et homogène*: il réunit l'humanité tout entière (du moins celle qui compte historiquement) et "supprime" (*aufhebt*) en son sein toute les «différences spécifiques» (*Besonderheit*): nations, classes sociales, familles. [...] Donc: les guerres et les révolutions sont désormais impossibles. C'est dire que cet État ne se modifiera plus, restera éternellement identique à lui-même. Or, l'Homme ne changera donc plus lui non plus. E la nature (sans Négativité) est de toute façon «achevée» depuis toujours. Par conséquent, la science qui décrit correctement et complètement le Monde napoléonien restera toujours et entièrement valable. Elle sera Savoir absolu, terme final de toute la recherche philosophique. Ce savoir, – c'est l'Esprit sûr de lui-même (*ibid.*:145).

In this sense, the sage is reduced to the guardian of the End and of the final Truth:

Le Sage, par contre, est pleinement et définitivement reconcilié avec tout ce qui *est*: il se confie sans réserve à l'Être et s'ouvre entièrement au Réel sans lui opposer de résistance. Son rôle est celui d'un miroir parfaitement plan et indéfiniment étendu: il ne réfléchit pas sur le Réel; c'est le Réel qui se réfléchit sur lui, se reflète dans sa conscience et se révèle dans sa propre structure dialectique par le discours du Sage qui le décrit sans le déformer (453).

Hence the idea of a «universal and homogeneous state», by now concretely revealed by Hegel, which must *continue* to be realized in the world of the *fin de l'histoire*: a purely technical – no longer political – problem given that this universal and homogeneous state can take any particular, empirical form, to be realized at any price⁷. In this sense, Hegel's secularized theology, which reveals the truth of human existence once and for all, can be read both from right to left (with the triumph of Stalin, the successor of the Napoleonic state) and from left to right, «as a reactionary or as a revolutionary movement, or both together», as Derrida suggests in *L'écriture et la différence*⁸. Indeed, we are facing the end of the possibility of creating new truly human historical worlds, which is replaced by the pure *mimesis* of conflict (from the end of history in the *American way of life* – in which Kojève sees the re-animalization of man – to «Japanese snobbery»⁹). Also relevant in this regard is the text *Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète*, from a lecture that Kojève gave in Düsseldorf in 1957 at the invitation of Carl Schmitt (Kojève 1980). Here, as proof of the effective «end of history», Kojève sought to prove that (Hegelo-)Marxist theory had been confirmed and unconsciously realized by capitalism itself¹⁰. In any case, we are faced with the inevitable global homogenization of ways of life, in the name of the total technical rationalization of the world¹¹. In this direction, perhaps, we are dealing here with the deterioration of the concept of “equality”. These suggestions may help us to see that, paradoxically, Kojève ultimately gives us a more realistic picture of our globalized world, one that differs markedly from Weil's aspirations.

⁷ In short, the end of history necessarily requires the end of politics as a real creative struggle. In this regard, cf. Roth 1988: 117; Esposito 1988: 261-268. The links with Carl Schmitt's (theological) thought are evident. On this, see esp. Palma 2017: 27 and note 22; Filoni 2021: 238-241.

⁸ See Derrida 1967. On the links between Kojève, Stalin and Stalinism, cf. Filoni 2021: 195-200; Scholz 2023: 85-111, esp. 89-98.

⁹ Cf. Kojève (1968: 436-437). In this regard, see also the considerations of Massimo Palma in his *Foto di gruppo con servo e signore* regarding how Bataille interprets the Kojèveian *fin de l'histoire*, cf. Palma 2017: 72, as well as Kojève's irony regarding the 1968 movement, as Filoni recalls in *Kojève mon ami* (Filoni 2013: 68-69).

¹⁰ Moreover, in the note to the note on the end of history in the second edition of the Hegelian seminars, Kojève would write: «On peut même dire que, d'un certain point de vue, les États-Unis ont déjà atteint le stade final du 'communisme' marxiste, vu que, pratiquement, tous les membres d'une 'société sans classes' peuvent s'y approprier des maintenant tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que leur cœur ne le leur dit. Or, plusieurs voyages comparatifs effectués (entre 1948 et 1958) aux États-Unis en et URSS m'ont donné l'impression que si les Américains font figure de sino-soviétiques enrichis, c'est parce que les Russes et le Chinois ne sont que des Américains encore pauvres, d'ailleurs en voie de rapide enrichissement» (Kojève 1962: 436-437).

¹¹ See Drury 1994 on Kojève's political thought.

Weil attended Kojève's seminars in Paris. Although he shared some of his views, however, he rejected not only the theory of the end of history in Hegel but also the theological framework that underlies it, which Weil was quick to identify. In fact, he believed that all existentialist philosophy (including Heidegger's, which was adopted by Kojève) was based precisely on the secularization of theological thought¹². Whereas on the one hand Weil rejected the radical dualism with which Kojève reread Hegelian ontology, on the other he believed that to grasp Hegel's authentic thought we cannot start from the text of the *Phenomenology*. In fact, Weil considered it an unfinished work which, precisely for this reason, led erroneously to a theorization of the end of history and of the universal and homogeneous state¹³.

It is no coincidence that the Hegel of the *Elements of the Philosophy of Right*, according to Weil, denied all possibility of an «end of history» à la Kojève. In any case, to overcome the metaphysical drift of philosophical thought, in 1950 Weil published one of his most important works, the *Logique de la philosophie*, a logic no longer of Being but of the concrete discourses of men, grasped by philosophy in their systematic unity¹⁴. In this system, made up of 18 philosophical (non-metaphysical) categories, Weil also included Hegelian absolute knowledge under the category of the Absolute (*L'Absolu*). This center of discourse cannot be the last, however: what follow are the categories of violence and revolt (*L'Œuvre, Le fini*, the latter belonging to existentialist thought in particular). These categories testify to the conscious rejection of absolute knowledge by the particular individual: thought has led to reconciliation or satisfaction not in any concrete or real sense but only at the level of discourse¹⁵. Therefore, it must be rejected as useless and harmful to the individual in the working society. Here lies the violence in history, which by no means has reached its end, which must now equally be understood in

¹² In this case, theological-Christian thought. On this, see Weil 1952: 743-744 and 1955, in which Weil discusses the French philosophical context of the time, marked by Hegelian, Marxian and existentialist influences: «La situation philosophique actuelle ne se comprend pas, cependant, sans l'action d'une autre influence, intervenant au moment où Hegel et Marx redevenaient sujets d'études sérieuses. Ce fut celle de Kierkegaard. Qui s'exerça et s'exerce sous le nom d'*existentialisme*. Ce n'est pas que Kierkegaard ait été dialecticien; au contraire, parce qu'il connaissait la dialectique et la refusa pour insister sur le mystère et le scandale de la foi et du salut de l'individu, il créa une situation dans laquelle la dialectique objective du rapport sujet-objet de Hegel devint l'un des termes d'une opposition dont l'individu dans sa subjectivité irréductible formait l'autre. Kierkegaardien en son fond, mais sécularisé dans la forme, le même dilemme se retrouva chez Heidegger et Jaspers, tous deux pénétrant en France au moment où la pensée politique s'éveilla par suite des luttes d'idées entre les différentes factions du socialisme et entre celles-ci et les adhérents d'autres doctrines, libérales ou autoritaires», Weil 1955: 23. On Weil's critique of existentialism, see Bernardo 2005 and Raimondi 2022: 44-52.

¹³ See Weil 1950b, in which Weil, although he shared Kojève's interpretation of the *Phenomenology*, at the same time sought to reject it through an analysis of Hegel's *Philosophy of Right*. On this, cf. Raimondi 2022: 143-165.

¹⁴ See Weil 1950a. For an exhaustive analysis of the work, cf. Kirscher 1989 and 1992; Canivez 2004: 17-100. For a non-canonical analysis, see Yiaueki 2003.

¹⁵ Cf. Weil 1950a: 319-391.

philosophical discourse. After the categories of revolt there is the Marxian category of *L'action*, which shows how it is possible to think of a reasonable praxis for achieving the final reconciliation that has yet to be realized¹⁶. Finally, *Sens* and *Sagesse* are the only formal discourses of philosophy that have to regulate thought and action to achieve an ever more reasonable universality with regard to one's own world and one's own ways of being, thinking, and acting¹⁷. As we read with regard to the *Action*: «Si l'*Absolu* a mené à la révolte, ce n'est pas parce qu'il exigeait la cohérence, ma parce qu'il l'affirmait atteinte dans e par le seuil discours. C'est *dans* la condition» – the modern world of the division of Labor – «que cette cohérence doit être réalisée; mais elle ne sera pas réalisée *par* la condition» (Weil 1950a: 397). For this reason, we now know that «l'homme qui cherche la sagesse se sait vivre dans un monde dont l'histoire est celle de la condition. Il ne pourra pas – raisonnablement – renoncer à l'action ni l'oublier; il ne pourra pas quitter la discours» (*ibid.*: 436).

La sagesse est ainsi la dernière catégorie; en elle coïncident le formel et le concret, en tant que pensés l'un et l'autre, et ils coïncident pour l'homme qui se sait homme dans sa situation historique. Autrement dit, l'homme dans sa situation, l'homme pensant et agissant dans un sens concret, sait aussi qui il pense cette situation et sait de plus qu'en le pensant dans l'universel formel du *sens* il a cessé de *se penser* pour *penser*; tout a un sens, et la sagesse est de vivre dans le sens pensé. Le mot de Socrate s'explique (sans se justifier): devenir sage, c'est mourir [...]. Mais cette renonciation est mort seulement pour ce qui y est dépassé et est vie pleine et entière pour celui qui, sans renoncer à ce en quoi le mouvement devient concret, s'y libère réellement en tant qu'homme et en tant que raisonnable; il ne s'agit point de mourir au monde, de s'en détacher, de s'en retirer, et il ne s'agit pas d'être sage en dehors du monde ou à côté de lui, mais dans le monde (*ibid.*: 437-438).

In this sense, Hegelian absolute Knowledge, the relative, yet-to-be-realized end of history, must now be understood as a Kantian idea and not at all in a "Platonic" sense, since it is not only regulative but also formal in nature: in substance, it cannot prescribe any particular, predetermined, hypostatized image of an ideal society. Weil put this clearly in a 1963 conference at the Sorbonne, in the company of thinkers such as Jean Wahl, Father Fessard, Paul Ricoeur and Raymond Polin: «je crois, en effet, qu'il y a une structure du discours. Mais c'est une structure, et la structure – l'avoir négligé, c'est là l'erreur hégélienne, dont il s'affranchit toujours lorsqu'il travaille dans le concret – ne coïncide jamais avec le structuré» (Weil 1963: 49). In short, for Weil, the Hegel of the *Elements of the Philosophy of Right*, who worked in the concrete, realized that there could be no real, final reconciliation of thought and reality, which were always in progress – a position that was a complete departure from Kojève and that aimed to refute old and new theologies and old and new tyrannies. As Weil affirmed at the conference:

Aussi dois-je dire que, dans mon papier, je ne voulais pas parler des conditions d'un discours matériellement cohérent. Je crois que j'ai parlé tout le temps de la recherche d'un tel discours cohérent. Le discours cohérent, si je peux citer un auteur tout à

¹⁶ See *ibid.*: 393-412.

¹⁷ See *ibid.*: 413-442.

fait à la mode, un certain Emmanuel Kant, c'est une idée. Le discours cohérent, n'est pas exhaustif, et les discours exhaustifs, qui existent peut-être, se caractérisent comme limités, mais ne sont pas cohérents entre eux. Je pourrais donner une autre réponse. S'il doit s'agir d'un discours matériellement exhaustif, ce serait un contresens: ce serait un discours divin; or, Dieu et discursif, cela ne va pas très bien ensemble, on l'a toujours dit. Ou bien, on veut parler d'un discours humain, alors le discours absolument cohérent a sa condition nécessaire et suffisante dans la volonté de cohérence, mais c'est une volonté qui, comme volonté infinie d'un être fini, n'aboutit jamais dans le fini (*ibid.*: 41).

These passages shed light on two fundamental questions in *Philosophie politique*, a 1956 text in which Weil speaks specifically of the «world state». At stake here is the task of defining what «politics» is and how the categories of Action and Wisdom relate to the concept of a «world state»: «*La politique, visant l'action raisonnable et universelle sur le genre humain, se distingue ainsi de la morale, action raisonnable et universelle de l'individu, considéré comme représentant de tous les individus, sur lui-même en vue de l'accord raisonnable avec lui-même*» (Weil 1956: 12).

Reasonable, universal action is precisely what is implied by the Marxian category of *Action*: political action that must aim at the realization of Wisdom, the regulative ideal *par excellence*, i.e. aim at building a world in which the technical rationality of the labor society can be reconciled with human reasonableness, with an all-encompassing vision, neither partial nor discriminating, of humanity. In this sense, in this 1956 text Weil strongly criticizes the possible outcomes of the Hegelo-Kojèveian discourse, which would also be described by Kojève himself in a note to the 1947 note on the end of history:

L'organisation rationnelle parfaite serait la victoire parfaite de l'homme sur la nature extérieure; elle serait à la fois libération totale de l'homme par rapport à la nature et elle réaliserait le vide dans l'homme, qui aurait à sa disposition la totalité de son temps, mais, n'étant plus qu'être social, n'aurait pas d'emploi sensé pour ce temps. A moins donc que l'homme ne renonce, après la transformation totale de la nature extérieure, à tout sentiment, ce serait le règne de l'ennui, seul sentiment survivant, d'un ennui qui, insatisfait non de ceci ou de cela, de telle imperfection, tel besoin, telle injustice sociale, mais de l'existence même, mènerait rapidement à la destruction par la violence de l'état idéal atteint. Il est, sans doute, possible de penser sans contradiction que l'homme s'affranchisse de tout sentiment, même de celui de l'ennui, et que l'humanité se change en termitière. Ce qui voudrait dire qu'il n'y aurait plus ni *problème* ni philosophie. Lorsqu'il existe chez des êtres autres que l'homme, un tel état est concevable, il est même observable; il n'est pas concrètement imaginable comme état humain. On se trouverait avec lui dans une *post-histoire* sans langage sensé, et, à la limite, sans langage instrumental: apprécier la valeur d'un tel état qui, par définition, ne connaîtrait aucune valeur, serait une entreprise contradictoire. Pour la philosophie, en tout cas, – et notre point de départ est la philosophie – cet état n'est pas souhaitable: l'absence de pensée ne peut constituer un idéal pur qui pense (*ibid.*: 94).

For all these reasons, the 'world state' is defined as a reasonable ideal of each particular state, whose elite must aim at the humanizing universalization of particular societies, which will thus preserve their internal differences, their morals. This involves achieving a global social order *in* the historical world of the *condition*. Starting from a dialectical and Hegelian perspective, Weil then

turns to Kant and Marx. This is due to the need to arrive, after Hegel, at an effective realization of the realm of ends and of freedom. For its part, philosophy will have to educate different subjectivities in the practice of dialogue: to aim at the universalization of their ways of living, talking, thinking, and acting. In short, each particular state will have to aim at the realization of a world in which cosmopolitanism does not remain a dream. The regulative mission of reasonable and universal action must constantly be confirmed. Therefore, the plan of concrete and historical action once again presents itself in all its problematic complexity: after all, understanding history in this sense means understanding it in view of what is required to transform it. In this sense, far from forcing nations, classes, and individuals to conform to a single possible mode of existence, thus forcing them into homogeneity, the ‘world state’ becomes a universal instrument of social organization, one that can also be overcome dialectically in favor of the plurality of peoples. This is the perspective of Wisdom, which, having overcome a partial perspective on itself and the world, manages to welcome difference in a unitary system of thought, unable to prescribe predetermined ideal, or eternally valid, models of existence (in the sense of those “Platonic” ideas, as we have seen, that Kojève seemed to be seeking). On the contrary, it is precisely a presumed end of history that is used to justify a final universal and homogeneous state, equipped with the apparatus of sages, whose function is to supervise the final truth of things, now revealed by the (Hegelian) “Book”. And this, as we know, is Kojève’s view in its various manifestations, since his ‘secularized theology’ may lead to either earthly heaven or earthly hell¹⁸. Kojève knew this well. On the contrary, for Weil:

L’État mondial, n’étant que société, n’est pas but en lui-même [...]. Une société mondiale créée par la violence et à l’aide de ce que la violence comporte de rus, de tromperie, de mensonge, de loyauté forcée et non raisonnable, de transfert de responsabilité du citoyen à des *homme du destin*, puissant mais ne disposant d’aucune autorité librement reconnue, une telle société ne trouvera pas facilement le chemin de la liberté raisonnable, de la loi concrète et de la vertu humaine. Non seulement ses membres auraient désappris de penser, mais ses dirigeants mêmes pourraient bien avoir oublié, avant d’être parvenus au but intermédiaire, le but final et l’idée de la dignité de l’homme, de tout homme, – du droit qu’à tout homme de participer, en tant qu’être raisonnable et qui se soumet à la nécessité sociale, à toutes les décisions, au développement de la morale de la communauté, et même à la création d’une communauté et d’une morale nouvelles. Pour le dire d’une autre manière, on pourrait avoir oublié que dans le monde moderne être esclave ne peut être, rationnellement et raisonnablement, que le résultat d’une libre décision de l’individu, celle de ne pas décider pour soi en vue de l’universel (Weil 1956: 246-247).

It is thus understood that the world order cannot completely suppress or standardize the specific differences of the particular states, which must become truly free. Weil’s perspective is strongly Kantian: «*Le but de l’organisation mondiale est la satisfaction des individus raisonnables à l’intérieur d’États libres*» (240). Weil’s main concern, in light of the growing globalization of

¹⁸ On the closure of history as the closure of the Hegelian encyclopedic book, see Lacan 1966; Foucault 1966; Blanchot 1936.

international markets and the post-historical (and post-modern) theories that were beginning to emerge in his time, may have been to preserve both the concept of the equality of social conditions and that of individual freedom. In this sense, equality cannot be reduced to pure conformism, and pure uniformity to a single mode of existence, believed to be the last possible mode. The price to pay, in fact, was the imposition of new post-democratic tyrannies, a concern also voiced by Leo Strauss (despite his well-known negative opinion of Weil, which he conveyed to Kojève several times), as emerges both in his letter to Kojève on the «Final State», dated August 22, 1948, and in other philosophical and political writings¹⁹. Indeed, in 1962, Kojève would seem to have been aware precisely of the conclusions already drawn by Strauss.

In conclusion, I would like to recall a passage from *Philosophie Politique*, in which Weil proposes a solution for reducing the growing economic and social inequalities between ‘developed’ and ‘backward’ countries on a global scale – a fundamental condition of being able to implement a fair universal social order:

Dans chaque cas, les conditions *sur le plan mondial* ne sont jamais telles qu’il serait impossible d’éliminer le manque, le gaspillage, le mauvais emploi des hommes. Un manque absolu de matières pourrait, en effet, se produire, mais ne s’est jamais produit dans les temps modernes et ne se dessine nulle part; tout au plus serait-il nécessaire de procéder à un nivellement mondial du niveau de vie afin de pouvoir réserver une partie du travail des sociétés évoluées à la création de biens de production requis pour élever le degré de productivité des sociétés retardataires et ainsi le niveau mondial *moyen*. Le concept d’une surproduction globale, d’autre part, est contradictoire en lui-même: la consommation humaine en sa totalité ne connaît pas de limite et une abondance de produits permettrait de distribuer avec plus d’égalité et d’équité le bien principal tiré de la lutte avec la nature, à savoir le temps libre, cette partie de l’existence biologique non consacré au travail nécessaire à la vie (Weil 1956: 68-69).

It is clear that international politics has tended to move in a completely different direction in the last fifty years. Here, Weil does not seem to consider the problem of the growing scarcity of natural resources and other ecological-environmental issues. He remains a child of his time. However, when he speaks of an international policy based on the redistribution of wealth (and therefore of free time), he seems to assume a sort of «giver» or «donor» capitalism, which Kojève himself would articulate in 1957 in Düsseldorf²⁰ – a question that was anticipated by Kojève, in other terms, in his 1945 work *Latin Empire* (a non-imperialist empire), which considered how to resolve colonial issues and the relationship between European and Arab countries in the “Latin-European” sphere²¹.

¹⁹ On this, see Strauss – Kojève 1948-54: 212-314, esp. 236-239 (letter from Strauss to Kojève dated August 22, 1948); On Strauss’s negative judgment of Weil, see *ibid.*: 239; 264 (letter from Strauss to Kojève dated June 4, 1956). In 1948, Strauss had already spoken of the end of history not as the advent of the Marxian kingdom of freedom but as the advent of the last Nietzschean man, marked by mediocrity and conformism, by the end of ‘real difference’. On the democratic and educational question in Strauss, cf. Strauss 1959.

²⁰ See his intervention in *Colonialism from a European perspective*, as Filoni showed in *L’azione politica del filosofo* 2021: 240-241.

²¹ Recall that at the time Kojève had become a high official in the French administration. On this writing, see Kojève 1990; Filoni 2021: 230-238; Raimondi 2022b: 257-268.

In the end, however, the politician and philosopher Kojève, even more than Weil, took an increasingly disillusioned perspective on both his present and the future of politics and philosophy in a violently globalized world. A tragic irony remains. The note to the note of 1962 helps to illustrate this: on the one hand the negative re-animization of man (after all, the USA and the Soviet Union arrived at the same all-encompassing “homogeneity” of society and of existence)²², and on the other the pure *mimesis* of the conflict (Japanese formalism, in which the opposition between subject and object can only be mimicked). But this also involves an awareness of the decline of modern society, of struggle, of work, and of democracy in the full sense as the main tools of human emancipation. Here, what is left of Western societies is a logic of surveillance.

References

- Auffret, D. (1990), *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset & Fasquelle, Paris.
- Bernardo, L.M. (2005), *Libertade ou Satisfação: a Critica de Eric Weil ao Existencialismo*, in *Jean-Paul Sartre – uma cultura da alteridade. Actas de Colóquio*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, pp. 277-290.
- Blanchot, M. (1936), “La littérature et le droit à la mort”, in *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981.
- Canivez, P. (2004), *Weil*, Les Belles Lettres, Paris.
- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris.
- Drury, S. B. (1994), *The roots of postmodern politics*, St. Martin's Press, New York.
- Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna.
- Filoni, M. (2005), *L'uomo di un solo libro*, in A. Kojève, *Introduzione al Sistema del sapere. Il Concetto e il tempo*, ed. by M. Filoni, Neri Pozza, Vicenza, pp. 223-235.
- Filoni, M. (2009), *Un ateo alla corte di Dio*, in A. Kojève, *Sostituirsi a Dio*, tr. it. di L. Salvarani, ed. by M. Filoni, Medusa, Milano, pp. 5-17.
- Filoni, M. (2013), *Kojève mon ami*, Aragno, Torino.
- Filoni, M. (2021), *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris.
- Geroulanos, S. (2010), *An Atheism that Is not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford.
- Jarczyk, G. – Labarrière, P.-J. (1996), *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris.
- Kirscher, G. (1989), *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Kirscher, G. (1992), *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille.

²² See above, note 10.

- Kojève, A. (1934 and 1935), *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XIV, 6, 1934, pp. 534-54 e XV, 1935, 1-2, pp. 110-52.
- Kojève, A. (1962²), *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.
- Kojève, A. (1972) *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 2 Platon-Aristote*, Gallimard, Paris.
- Kojève, A. (1973), *Kant*, Gallimard, Paris.
- Kojève, A. (1980), *Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète*, in «Commentaire», 9, 1980, pp. 135-137.
- Kojève, A. (1990), *L'Empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française (27 aout 1945)*, *La Règle du Jeu*, I, 1990, <https://laregledujeu.org/2021/10/07/37763/1-empire-latin-par-alexandre-kojeve/>.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris.
- Palma, M. (2017), *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelvecchi, Roma.
- Pirotte, D. (2005), *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Puf, Paris.
- Raimondi, E. (2022), *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil. Storia, filosofia e politica all'ombra del sapere assoluto*, Mimesis, Milano-Udine.
- Raimondi, E. (2022b), *Hegel, Kojève e l'idea di un impero latino-europeo*, in «Archivio di Filosofia», XC, I, 2022, pp. 257-268.
- Roth, M.S. (1988), *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, New York.
- Scholz, D. (2023), *L'hegelo-marxismo di Kojève. Una provocazione filosofica in un paesaggio ideologico in ebollizione*, in «aut aut», 399, September 2023, ed. by M. Filoni – M. Palma, pp. 85-111.
- Sichirolo, L. (1997), *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna.
- Strauss, L. (1948-1954), *On Tyranny, expanded and corrected edition including the Strauss-Kojève correspondence*, ed. by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, Chicago University Press, Chicago 2013.
- Strauss, L. (1959), *What is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe.
- Thao, T.-D. (1948), *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, in «Les Temps Modernes», 36, pp. 492-519.
- Vegetti, M. (1999), *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano.
- Weil, E. (1950a), *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris.
- Weil, E. (1950b), *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris.
- Weil, E. (1952), *The Strength and Weakness of Existentialism* in *The Listener*, 8, 1952, pp. 743-744.
- Weil, E. (1955), *Pensée dialectique et politique*, in E. Weil, *Essais et conférences*, vol.

1, Vrin, Paris 1970, pp. 232-267.

Weil, E. (1956), *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956.

Weil, E. (1963), *Philosophie et réalité*, in E. Weil, *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, Beauchesne, Paris 2003, pp. 23-57.

Yiaueki, S. (2023), *Action, Meaning and Argument in Eric Weil's Logic of Philosophy. A Development of Pragmatist, Expressivist, and Inferentialist Themes*, Springer, Berlin.

KOJÈVE'S POST-COMMUNAL POLITICS

Jorge Varela

The 1940 Disney's version of *Pinocchio* still shapes our current perception of the story, not the 1883 *Le avventure di Pinocchio* by Carlo Collodi. Despite minimal changes in script, the 2022 movie reflects some of our current concerns on the indeterminacy between real and fictional, true and fake, whilst the 1940 version focuses on an anthropological quest by the wooden toy, embedding it in the political concerns of its time. The political significance of anthropology was a topic of concern throughout the interwar years, and Kojève's political writings during the 1940s are partly a response to the same topics of the 1940 *Pinocchio*.

Pinocchio was an automaton which expressed the desire to become fully human. In the famous chorus during the puppet show, *Pinocchio* sings: «I've got no strings/to hold me down/to make me fret or frown me down/I had strings/but now I'm free/there are no strings on me».

The song tells the tale of an already accomplished autonomy. Unlike all the other puppets, *Pinocchio* is not controlled by the greedy businessman *Stromboli*. There are many layers underlying this image, among which are the similarities with anti-parliamentarian discourses, which ranged from merely anti-bourgeois to anti-semitic, that insisted on the existence of hidden background forces controlling national and international politics.

However, I would like to delve on the geopolitical references present in the scene. These geopolitical connotations are no mere coincidence, as three years later Walt Disney produced and distributed a war propaganda movie titled *Victory through air power*. While in 1940 the United States (US) were not yet fully involved in World War II, it would be abusive to suggest that the mentality characterising the 1943 movie appeared abruptly without precedent.

Alongside *Pinocchio*'s song, there is a parade of stringed puppet's stereotypically depicting several collective entities. English beefeaters, Dutch milkmaids, French cabaret dancers, and Russian squat dancers. Hence, *Pinocchio*'s achieved independence stands in contrast to the supposed authentic forms represented by different geopolitical projects that are mere shames to hide the fact that they are mere puppets in someone else's hands. Yet, the iconography of *Pinocchio*'s absence of strings does not only point towards his independence from any overlord pulling the strings of world politics, it also points towards the authenticity of his form of identity that does not embody any collective and stereotypical form of authenticity. Both elements come hand in hand, *Pinocchio* avoids being commandeered by conspiratorial forces by not being attached to old fashioned identities. Hence, we have here an opposition

between American individualism and the Old Continent's quest for authenticity through an embracement of nationalistic identities.

Yet, Disney's take on the Pinocchio story is not a mere apologia of American individualism. In the puppet show scene Pinocchio interrupts his song right at the start by stumbling on the stairs at his entrance on the stage. If anything, Pinocchio's story is a succession of tribulations in the quest to achieve this self-proclaimed independence. At the end of the movie Pinocchio accepts his dependence on Geppetto, thereby no longer self-identifying as a (stringless) puppet and abandoning his quest for independence. The moral of the story turns out to be a criticism of unbounded individualism in its opposition to communal forms of identity, vindicating the family as a more fundamental form of community.

I want to focus on this thematization of an opposition and confrontation between anthropology (an anthropology of authenticity) and community (collective forms of human organisation – expressed here by their stereotypical dressing –, which at the time were characterised by multiple attempts to constitute a “new man”, a “new fascist man”, a “new communist man”, a new anthropology, a new anthropology from above). Ultimately, this is shown to be related to the fate of the world, that is being taken over by revolutionary forces that were able to rise to prominence due to retreat of the US from the world scene after World War I. In 1940 Stalinist Russia was in full power, Italy and many other countries had fascist or proto-fascist regimes, and Nazi Germany had pugnaciously disrupted the frail European absence of war. These quests to start anew based on the old European traditions had given license for world politics to be manipulated by forces that remained in the backstage.

This portrayal of politics as being fundamentally shaped by the sort of anthropological project being pursued was not accidental. In 1924 Helmuth Plessner wrote a short book in which he claimed that «for some time now, the alternative between community (*Gemeinschaft*) and society (*Gesellschaft*), established by Tönnies as a well-known antithesis, stands at the centre of public discussion, especially in Germany» (Plessner 1999: 41). Plessner termed radicalism the quest to achieve the harmonious type of life, characteristic of community, at the state level. This proto-theory of totalitarianism included on the one hand aggressive nationalism, which he saw as being particularly expressed by Primo de Rivera's dictatorship in Spain, and on the other communism. According to Plessner both these approaches overlapped because of their attempt to create a political sphere without internal conflict. The communist project of overcoming exploitation leading to the eventual fading away of the state being a direct parallel to the nationalist ambition to have a culturally harmonious polity that would contain the spread of extrinsic influences.

Plessner criticised «radicalism» because it was based on an utopian vision driven by a misguided anthropology. Accordingly, only a properly anthropological vision would acknowledge that humans necessitate a space of retreat that assures a degree of distance, the inevitability of tension and conflict, and the unavoidable of uneasiness in our dealing with larger groupings. All of these characteristics would be more compatible with a life in society rather than

community, as the former allowed for a healthy canalisation of human drives that the latter tried to contain. Plessner's point was less to abandon the conflict between society and community that he identified as prevalent, than to support society in the face of what he perceived to be an onslaught by proponents of community. Henceforth, Plessner took anthropology as his battleground against radicalism.

As Kojève's better known text makes it explicit, Kojève was an early participant in the rise of philosophical anthropology, contributing quite explicitly to the French anthropologisation of Heidegger that so annoyed the latter (Heidegger – Arendt 2004). Yet, recognising anthropology as the centrepiece of Kojève's thought should not be confused with a naturalisation of the anthropological dimension of his thought. In 1939, when he published his commented translation of chapter IV of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, he hesitated on which part of the *Phenomenology* to choose. He settled with the text that became canonical through its inclusion as the introduction to his lectures on Hegel. However, the hesitancy is equally significant. The anthropologization of Hegel that so resembled the anthropologization of the dispute between theism and atheism through the recourse to the language of fear in his 1931 essay *Atheism* (Kojève 2018) was not a self-evident choice for Kojève.

I would like to suggest that among the reasons that led the choice to translate the section on the master-slave dialectic were the political conditions of the period. Of course, it is impossible to ascertain that before that period politics did not concern Kojève as all his writings have a clearly political leaning. Yet, his early writings emphasise the centrality of human action versus the inconsistency or absence of thought on activity by most philosophy of religion, therefore his writings never go as far as to become politico-theological. It would also be erroneous to affirm that the political context had had little bearing in Kojève's life before he wrote explicitly political texts. It is enough to remember that in 1926 Kojève acquired the status of refugee without physical limits (Ref. Code C1144/40/09.1) due to his Russian origin, thereby becoming able to move from Germany to France more easily. And the rise of fascist regimes could not have eluded Kojève who started giving his lectures in 1934 alongside the 6 February 1934 far right demonstration in Paris.

Kojève's long-term concern with politics, and its expression in his philosophy does not invalidate the fact that it was only after 1939 that his writings became explicitly political. It should be noted that during the early 1940s it is through the master-slave dialectic, which he had translated and commented in 1939, that he approached the political. The choice to translate the section of Hegel's phenomenology that deals with the master-slave dialectic, and Kojève's correspondence with Bernard Groethuysen proves it was a choice and not a mere coincidence or accident. The central role played by the conjuncture is undeniable for these texts. It is partly due to this that some authors overlook these texts, because it is assumed that Kojève let himself be led astray by the events. In Hager Weslati's terms, his 1942 on authority would be reduced to a «Letter to Pétain» (Weslati 2014). However, it is exactly at the junctures that the philosophical imprint of Kojève's thought needs to be brought back in.

So, before I address the question of Kojève's approach to the key political debates ongoing at his time, I must emphasise the phenomenological approach that informed his thought and remains generally overlooked. In a recent text that engaged with Kojève's 1940's political writings, Bettina Bergo claims that Kojève has a «near phenomenological inspiration» (2020: 147). It could be argued that, as Kojève explicitly refers to phenomenology as one of his forms of analysis in *The Notion of Authority* (1942) and in *The Outline of a Phenomenology of Right* (1943), Bergo's remark should be invalidated wholeheartedly. Notwithstanding, Bergo would be suggesting that unbeknownst to Kojève, he did not manage to remain faithful to phenomenology. We could find several dubious statements by Kojève that could superficially lead us to think that he ignores the phenomenological tradition. In his lectures on Hegel he asserts that «the Hegelian method is in no way 'dialectical': it is simply contemplative and descriptive, that is to say *phenomenological* in the Husserlian sense of the word» (1968: 526). Hegel's approach is strictly speaking phenomenological in the Husserlian way, and in his phenomenology of right he traces the genealogy of phenomenology from Plato to Husserl (1943: 10). To a certain degree, Kojève is stating that the problem of phenomenology is the very same problem as that of the Western tradition of philosophy. Husserl's often repeated «we must go back to the "things themselves"» (Husserl 1900: 170). Kojève finds phenomenology to offer a cogent approach to the problematic of what is a thing and how to approach it.

By the time Kojève focussed on political topics, he had devoted over a decade thinking about the contribution of phenomenology to his thought. Patočka's (1939) inclusion of all of Kojève's book reviews in his 1939 bibliography on Husserl reveals that even before Kojève's name, at the time still Kojevnikoff, became widely recognisable, his reflections on phenomenology already had an impact.

Kojève's study in Germany clearly predisposed him to be receptive to contemporary trends in German philosophy, but it seems that it was only in the late 1920s, when he already lived in Paris, that he first got acquainted with phenomenology. In 1929 there are two texts of his with references to phenomenologists, one to Husserl (Kozhevnikov 2000), another to Heidegger (Kojève 2021). And in his 1931 draft *Atheism*, he had matured his own take on phenomenology and his investigation was clearly phenomenologically informed. According to him, an investigation on whether Buddhism can be considered an atheistic religion could only be conducted through a «general phenomenology of religion». And he adds «this phenomenology, in my opinion, is impossible to be given based on a pure *Wesensschau* [intuition of essence]; it must gradually emerge from the analysis of factual (фактических) religions» (Kojève 2018: 130, my emphasis).

The differential between the phenomenological terminology of pure 'intuition of essence' and 'facticity' infuses most of Kojève's thought and it is part of series of distinctions within the phenomenological movement which Kojève brings into his analysis. As with the majority of Kojève's most interesting remarks, it is in his book reviews on phenomenology that we can find his

most apposite formulations. These formulations express an awareness of the multiplicity of the phenomenological movement, including within Husserl's thought and between the two authors that Kojève finds the most relevant: Husserl and Heidegger. Regarding the distinction within Husserl's thought, Kojève clearly emphasises the priority of the early "realist" phase again the later "idealist" phase. This distinction attests less to the originality of Kojève's thought than to the fact that he remained up-to-date with the literature on phenomenology. Similar distinctions could be found in authors like Ingarden and Gurvitch. The former supporting the maintenance of the early tendency of Husserl's phenomenology and the latter welcoming the move towards idealism. In his review of Rudolph Zocher's book on Husserl Kojève wrote

by bringing to light the 'amphibolic' character of certain fundamental notions of H[usserl], especially the notions of "phenomenological Reduction", Noesis, Noema and Intuition, showing their 'idealist' and 'realist' facets, Mr. Z[ocher]'s critique not only points the path that leads towards a rigorously idealistic phenomenology, but it also uncovers the elements that should be specified (*précisés*) and rectified to obtain a phenomenological (or should it be said more simply: philosophical?) method usable by a resolutely realist thought" (Kojevnikoff 1934: 479-480).

It is thus the malleability of Husserl's thought that allows for it to be appropriated, despite of Husserl's own developments.

Just as Husserl's movement towards idealism was reversible, none of the developments of phenomenology since its beginning were necessary outcomes from its initial formulation. As in most of Kojève's work, the element of choice (between theism and atheism, between the end of History and the continuation of History, choice whether to opt for Hegel's philosophy or not, etc.) remained a fundamental element of phenomenology. Likewise, in phenomenology there were no necessary developments and the choice was not only between the early realist Husserl and the later idealist Husserl, but also between Husserl and Heidegger.

Returning to the passage from the *Atheism* book, «this phenomenology, in my opinion, is impossible to be given based on a pure *Wesensschau* [intuition of essence]; it must gradually emerge from the analysis of factual (фактических) religions» (Kojève 2018: 130, my emphasis). This passage accentuates Kojève's insistence on the rejection of the tendency of Husserl's later writings to always see facts as indexes of the necessity of the reduction and the rebound into consciousness. The interaction between pure intuition and factual analysis is used to give emphasis that phenomena are «revealed» or «manifested».

While this overview clear points towards a relevant participation of Kojève in phenomenology, he never fully develops a consistent phenomenology nor does he ever attempt to remove the amphibolic character of phenomenological notions. As a mere example, in the 1942 essay on authority Kojève calls a phenomenological analysis (2004: 56-117) to a part that in the following year was only the first (1943: 19-231) of three parts of his *Phenomenology of Right*. Nonetheless, Kojève's writings clearly result from this immersion into phenomenological literature and it is as the exact intersection between intuition of essence and facticity that his phenomenology allows him «to distinguish the phenomena that realise and reveal the essence of Authority» (1942: 56).

It is the often overlooked phenomenological element of Kojève's thought that covered the implicit critique that Kojève builds to the significant interest on community that accompanied the rise of totalitarian regimes. Unlike what Plessner suggested, the focus on community wasn't necessarily heightened in the "radical" positions and among the many contributions during the interwar years can be found at least two phenomenologies of community, one by Edith Stein, another by Gerda Walther.

Kojève's phenomenological interpretation of authority allows him to bring together authority and community without only advancing that one results from the other, but by revealing that there is a shared essence between the two. While, empirically, authority is manifested by a series of effects like the obedience without the need to use force or persuasion, it is only possible to understand its «*raison d'être*» (1942: 65). That is to say, the efficacy of authority does not happen at the empirical level, it happens because a metaphysical discourse provides a justification for authority.

Kojève finds the multiplicity of temporalities as the foremost expression of the metaphysical essence of authority. Noticeably, this comprehension of essence is: first, the result of an analysis of the factual necessity of a superseding justification for compliance with authority based on its factual expression; second, analysed through the lens of the history of philosophical discourses about dominance and subjection (even though his readings of Hegel, Plato, Aristotle and the Scholastics is speculative, it is from their theorisations that Kojève derives his structuration of the temporalisations of authority). So, if there is an intuition of essence, it is based on an intuition that results from the facts, a synthetic intuition.

It is important to notice that the significance of the temporal superstructure of authority can only be grasped if its connection to the question of community is brought to the fore. All four temporalities exert their force through a constitution of a simultaneously individual and collective identification with temporality (see Varela 2018). The past is perceived as «a *historical* Past; it is *my* Past» (Kojève 1942: 125). It is as tradition that authority connects individual and collectivity into a shared communal identity. Likewise for future, present and eternity. It is only for as long as one participates in the collective discourse of authority that one becomes willing to abdicate an individual will for the sake of the will that is proposed by authority. This means that the recognition of authority is not a mere subjection to any form of domination. It rather is an acceptance of the guarantor of a community that is first advanced by authority itself.

Beyond Kojève's connection of temporalities with a collective identification with authority, there is an additional implicit dialogue with a debate that happened in the magazine *Esprit* during the 1930s. In the special issue on community published in 1935, a series of authors analyse the different national traditions of community that existed in Europe. A particularly telling example of these texts was Robert-Étienne's (1935) text in which he presents the rise of Nazism from a misunderstanding of the temporal structure of community.

The originality of Kojève's analysis arises mostly after establishing this connection between authority, community and temporality. By bringing in

the widespread interwar discourse about the crisis of temporalities (crisis of tradition as well as crisis of the idea of progress), Kojève challenges the supposed possibility of stabilising community based on a proper understanding of the connection between temporality and community. Among the diverse presentations of the fading away of the temporal supports of authority in modernity, Kojève presents his summary of the bourgeoisie's disconnection with time: the bourgeoisie «turned from that fatidic date [1848] onwards not only against the past, but also against the future» (1942: 145).

Kojève's final analysis of Maréchal Pétain's attempt to save France after its collapse in the face of a more powerful Germany only serves to confirm his diagnostic. While the Vichy regime first attempted to present itself as having a well-established connection with the temporal structure of authority, Kojève presents it as ultimately failing to keep up with its promise. Thus, what this far had been a supposed new authoritarian base for the French community turned out to just be able to advance a simulacrum of authority. In this way a circle is created in the phenomenology of authority. The fact of authority reveals the necessity for an essence that guarantees its maintenance. This essence is revealed to be a temporal unification of community. But as modernity has erased its connection with temporality, the essence of authority has vanished. The simulacrum of authority represents the pure fact of authority as being unable to provide an essence to itself.

References

- Bergo, B. (2020), *Husserl and the political. A phenomenological confrontation with Carl Schmitt and Alexandre Kojève*, in *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, ed. by Thomas Bedorf – Steffen Herrmann, Routledge, New York, pp. 121-151.
- Chappel, J. (2011), *The Catholic origins of Totalitarianism Theory in Interwar Europe*, in «Modern Intellectual History» 8, 3, pp. 561-591.
- Heidegger, M. – Arendt H. (2004), *Letters: 1925-1975*, Harcourt, Orlando.
- Fessard, G. (2014), *Autorité et bien commun*, Ad Solem, Paris.
- Gentile, E. (2017), *From Facts to Words: from militia party to fascist totalitarianism*, in *Totalitarian Societies and Democratic Transition: Essays in memory of Victor Zaslavsky*, eds. by Tommaso Piffer – Vladislav Zubok, Central European University Press, Budapest - New York, pp. 113-138.
- Husserl, E. (1900), *Logical Investigations, 1*, Routledge, London 2001.
- Kojève, A. (1962²), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.
- Kojève, Alexandre (1942), *La notion de l'autorité*, Gallimard, Paris 2004.
- Kojève, A. (1943), *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1981.
- Kojève, A. (2018), *Atheism*, Columbia University Press, New York.
- Kojève, Alexandre (2021), *Philosophy and the Communist Party*, in «Radical Philosophy», 211, pp. 31-33.
- Kojevnikoff, A. (1934), *Review of Rudolf Zocher Phänomenologie und Schuppes Logik*, in «Recherches Philosophiques», 2, pp. 476-480.

- Kozhevnikov, A. (2000), *Защита диссертации А.В. Койре*, in *Антология феноменологической философии в России*, Т. 2, ed. by I.M. Chubarov, Логос, Moscow, p. 521.
- Levinas, E. (1934), *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, in «Esprit», 3, 26, pp. 199-208.
- Patocka, J. (1939), *Husserl – Bibliographie*, in «Revue Internationale de Philosophie», 1, 2, pp. 374-397.
- Plessner, H. (1999), *The Limits of Community: A Critique of Social Radicalism*, Prometheus Books, New York.
- Robert-Étienne (1935), *La tradition communautaire allemande*, in «Esprit», 3, 28, pp. 603-621.
- Varela, J. (2018), *Alexandre Kojève: Authority/Temporality/Community*, in «Philosophy Today», 62, 2, pp. 269-283.
- Weslati, H. (2014), *Kojève's Letter to Stalin*, in «Radical Philosophy», 184, pp. 7-18.

COROLLARIES TO THE NEW NOMOS. MARGINALIA TO THE KOJÈVE-SCHMITT CONTROVERSY

Massimo Palma

Introduction. Corollaries on corollaries

The structure of Carl Schmitt's *Nomos of the Earth* is simple yet eccentric, as evident from its index. The first of its four lengthy chapters is a series of corollaries entitled "Five Introductory Corollaries", which is a familiar heading for those who recall the 1963 *Concept of the Political* and its three final corollaries affixed to the 1932 text. Typically, corollaries are added to an already established discourse, but in *The Nomos of the Earth* they are «introductory». However, there are also external «corollaries» to the *Nomos der Erde* – three self-contained integrative essays: 1. the 1953 article, *Nehmen / Teilen / Weiden*, which is presented in 1958 as the «seventh corollary»¹; 2. the 1955 text, *Der Neue Nomos der Erde*; 3. the 1959 essay, *Nomos – Nahme – Name*. These are equally decisive clarifications of Schmitt's concept of *nomos*. Certainly, this proliferation of corollaries, in which the utilization of etymology and historical semantics is extensive, unveils an expository strategy that proceeds through localizations and distortions, displacements and concealments. Hannah Arendt called it the «pseudontological» method², which ultimately fixes a «pseudo-ontology of the ground»³. One could extensively inquire, following Arendt, about Schmitt's methodological and theoretical need to add and integrate to his latest extensive book for years; yet it appears that some of these corollaries intersect with explicit themes in the dialogue between Alexandre Kojève and Schmitt in the 1950s. This dialogue culminates with their first meeting during Kojève's conference on January 16, 1957, organized by Schmitt.

Kojève's lecture at the Rhein-Ruhr-Club in Düsseldorf expands, from a philosophical and historical viewpoint (with several references to Marx and Marxism, mostly tongue-in-cheek), on Article 4 of the Truman Doctrine, which proposed a «bold new programme for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas». In this vein, Kojève dares to present his version of colonialism «from a European perspective». He asserts that the first step is to «depoliticize» the concept, as he winks to his guest.

I intend radically to depoliticize (*entpolitisieren*) all the concepts I discuss, above all the concept of so-called colonialism. Thus I will examine and deal with all problems

¹ Schmitt 1958: 501.

² Jurkevics 2015: 4.

³ Marginalia in Arendt's *Nomos der Erde*, p. 197, quoted in Jurkevics 2015: 6.

from a purely economic, exclusively political-economic [*national-ökonomischen*] perspective (Kojève – Schmitt 1955-1960: 115).

Kojève immediately provides a rather strange definition of «colonialism», pressing it onto that of «capitalism»: «the word “colonialism” will indicate the system where the surplus value, as in capitalism, is not invested by the state, but privately, but where it is raised not inside but outside of the country» (Kojève 1957: 119). Without the presence of any political colonialism, as stated by Kojève, an economic colonialism arises that must have a «Fordist» nuance, he says: this is the root of the proposal for a *gebender Kolonialismus* («which gives the backward countries more than it takes from them», *ibid.*: 123). Which would be the new *nomos*, a giving one.

I. Schmitt quotes Kojève on *Nomos*

A year following their meeting, the dialogue shifts from the private domain to a public monologue. While Kojève never cites Schmitt in any of his published works during his lifetime (even though he had actually done so for the first time in the *Esquisse d'une Phénoménologie du droit*, which remained unpublished until 1981), Schmitt mentions Kojève twice in a scientific paper in 1958 – despite the fact that Kojève was virtually unknown in Germany, where he had begun his philosophical apprenticeship in Heidelberg. Both articles can be found in the *Verfassungsrechtliche Aufsätze*.

The first mention is in the Appendix to *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, originally a 1941 essay:

Art. 4 der Truman-Doktrin vom 20. Januar 1949 hat die Unterscheidung von industriell entwickelten und industriell nichtentwickelten Gebieten gemacht. Darin konnte Alexandre Kojève den neuen *Nomos* der Erde erblicken. Angesichts einer solchen Wirklichkeit müssen wir uns vor einem übergeschichtlichen Idealismus hüten und dürfen den Staat nicht zu einer ideologischen Angelegenheit machen (Schmitt 1958: 385).

The initial mention is therefore highly critical. Schmitt refers, without specifying, to the Kojève conference of January 1957 that he organized and attended, *Kolonialismus in europäischer Sicht*, where Kojève had stated: «[...] Highly industrialized capitalism of mass production not only permits, but also requires, a constant increase in the income (and of the standard of living) of the working masses» (Kojève 1957: 117). Kojève's attempt to transfigure the Truman Doctrine into a new «donating *nomos*» goes beyond the three meanings of the lemma identified by Schmitt (take, divide, distribute), and is accused of «supra-historical idealism». Moreover, the state that would collaborate in the reality of this *nomos* would convert into one that is a merely «ideological issue».

The second mention of Kojève's name is in the same collection. It is in the very corollaries added to the article *Nehmen / Teilen / Weiden*, originally published in 1953. In his letter to Schmitt, dated May 2, 1955, Kojève stated that he had already read the essay Schmitt had sent him: «Thank you very much for kindly sending your extremely brilliant *Nomos* essay. I had already been made aware of it and read it in the November issue of “Gemeinschaft und

Politik". Rereading it was a useful pleasure. To say everything essential in 10 pages is an extraordinary performance!» (Kojève – Schmitt 1955-1960: 94).

At the end of that essay reissued in the collection of the *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, there are five additional specific points (inevitably, other corollaries): the fifth, in perfect conclusion to the text and the entire book, presents the second mention of Kojève in the Schmittian corpus. The issue revolves around the answer to the question that Schmitt poses at the end of *Nehmen / Teilen / Weiden* (Schmitt 1953: 501): «Hat das Nehmen heute wirklich schon aufgehört und gibt es jetzt tatsächlich nur noch Teilen und Verteilen? Oder gibt es vielleicht sogar nur noch Produzieren?». In the answer to this question, Kojève is once again attacked.

In einem Vortrag vom 18. [recte: 16.] Januar 1957 prägte Alexandre Kojève im Hinblick auf den neuen Nomos der Erde (oben S. 385) den Ausdruck „gebender Kapitalismus“. Damit sollte gesagt werden, daß der moderne, fordistisch aufgeklärte Kapitalismus, der auf die Steigerung der Kaufkraft der Industriearbeiter und industrielle Entwicklung der industriell unterentwickelten Gebiete bedacht ist, etwas wesentlich anderes bedeutet, als der nur nehmende Kapitalismus, den Karl Marx im Auge hatte. Es wurde Kojève erwidert, daß kein Mensch geben kann, ohne irgendwie genommen zu haben. Nur ein Gott, der die Welt aus dem Nichts erschafft, kann geben ohne zu nehmen, und auch er nur im Rahmen der von ihm aus diesem Nichts erschaffenen Welt (Schmitt 1958: 503-504).

Schmitt's clear opposition to Kojève's economic and geopolitical proposal, which essentially suggests stimulating purchasing power through deficit spending to ensure a significant rise in the standard of living for the working classes, solidifies the public acknowledgment of a long history of mutual deafness that had already begun with the first known letter of the correspondence between Schmitt and Kojève, written on May 2, 1955, that has been previously mentioned. While thanking Schmitt for sending him *Nehmen – Teilen – Weiden*, Kojève in that letter proposes some sheer provocations.

- 1) In itself, there is (certainly since Napoleon) no longer any "taking" (all related attempts have failed)
- 2) For us (i.e. absolute knowledge) there is now only "producing"!
- 3) but – for consciousness itself (for instance US/USSR) there is also «division» (Kojève – Schmitt 1955-60: 94-95).

As demonstrated by the corollaries added to the 1953 essay, Schmitt cannot fully share Kojève's interpretation that substantially dismisses the "political". However, during this phase he is strongly fascinated by broad philosophico-historical reconstructions, and he certainly appreciates Kojève's provocative method. More importantly, he appears to fully embrace the stunning Hegelian interpretation proposed by Kojève's great commentary on the *Phenomenology* and summarized verbatim by Kojève.

He even talks about it ten years later, in his last published text featuring Kojève, *Clausewitz als politischer Denker* (1967); here, Schmitt summarizes once again Kojève's daring thesis on Napoleon and Hegel, presented by the French-Russian philosopher in the Hegel seminar of the Thirties and made public in 1947: «everybody knows about Hegel's admiration [for Napoleon]; the

conclusion of chapter VI of the *Phenomenology of Spirit* could be interpreted to mean that Napoleon represented for Hegel «the God who appears among us» (*der erscheinende Gott mitten unter uns*), while Hegel himself would have been the other factor inherent in this event, namely the pure self-conscious knowledge of this revelation». Annotation b to this text refers to «A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947: 144-45; 153-54; 163-4; 195; 267; 404-405» (Schmitt 1967: 488, with note 3).

What does Kojève say in the points Schmitt refers to? The first passage (Kojève 1947: 144) describes a «chef de l'Etat [Napoleon] postrévolutionnaire qui est pleinement «satisfait par son action» and Hegel's «absolute knowledge». The second presents Napoleon as «homme parfait», to infer that «Si Napoléon est le Dieu révélé (*der erscheinende Gott*), c'est Hegel qui le révèle» (*ibid.*: 153). The third passage still restates the main point (*ibid.*: 163-164), the fourth reiterates: «C'est cette dyade, formée par Napoléon et Hegel, qui est l'homme parfait, [...] «satisfait» (*ibid.*: 195). The remaining steps identified are mere repetitions of the fundamental thesis, which Schmitt publicly accepts without actually discussing it.

II. Learn Greek! Homer and the Geist

Just as Schmitt cited him for the last time, Kojève, according to Jacob Taubes, was visiting him in Plettenberg (Taubes 1987: 27). Taubes also recounts Kojève's recommendation to students at the Freie Universität in Berlin, where he had been invited. During months and years of student unrest, Kojève advised students to learn Greek («Ihr sollt das Griechisch lernen»).

The Kojève-Schmitt relationship arises from a debate on Greek, specifically on the semantics of *nomos*. Privately, Schmitt is critical of Kojève's notion of the end of history, a concept that would put an end to every *nomos*, every form of taking possession of something. According to Schmitt's letter on May 9, 1955, which is chronologically the second we have, the crux of Kojève's interpretation can be found on a page not listed in the references of the essay on Clausewitz: page 215 of *Introduction à la lecture de Hegel*. What was written on that page? In fact, to grasp the meaning of Schmitt's reference, one must go back a few lines to page 214.

Pour donner à l'Esprit divin la plénitude de l'être, il faut le situer dans le Monde, le concevoir comme l'«Entelechie» du Monde. Or, le concevoir ainsi, c'est le concevoir comme Esprit mondain, c'est-à-dire humain, et non plus comme Dieu. Bref, l'Homme qui cherche à se comprendre pleinement et complètement en tant qu'Esprit, se ne peut se satisfaire que par une anthropologie *athée* (Kojève 1947: 214-215).

According to Schmitt in these lines, a true *Gott-Nahme* is taking place – an emptying of the transcendent profile into the form of a total spiritualization of the world – a «theandry», in Vladimir Solov'ev's terms, the author who was the subject of Kojève's first publications and dissertation.

Everything crucial appears on page 215 of your *Introduction à la lecture de Hegel*. I do not know if Dr. Schnur correctly conveyed to you what the Hegelian “take on

God”[*Gott-Nahme*] is for me. Many have portrayed Hegel as “atheist”, and we certainly all know Bruno Bauer’s amusing *Trumpet of the last Judgement*. But this point of yours on page 215 would have to change all present philosophy, [...]. I do not, however, share your opinion that «taking» has ceased since Napoleon, and that today there is only production (grazing [*geweidet*]). There remains only destruction [*ausgeweidet*]. The earthly God, who now only gives and no longer takes because he creates from Nothingness (*aus dem Nichts schafft*), creates Nothingness first of all before everything, from which he creates, i.e. takes (Kojève-Schmitt 1955-1960: 95)

The earthly giving God creates from nothingness, and, one could argue, gives nothingness. Regarding the phrase that will end up at the end of *Nehmen/Teilen/Weiden*, Schmitt reiterates to Kojève with greater clarity how the division-distribution (*Teilen*) is, in its sense, merely a division of nothingness.

However, the term *Geist* has a notably negative connotation – as it is the heart of the Kojévian anthropological project – to Schmitt’s ears. While commenting on the Hegelian section of the *Phenomenology of Spirit*, Kojève describes it in this manner: «L’Esprit (*Geist*)=*Gemeinwesen* (être commun, collective, chose ou cause commune), il existe en tant que *Regierung, gouvernement d’un Etat*» (Kojève 1947: 100). We can trace the conflict over Greek semantics back to the attempt to define the spirit: according to Schmitt, *nomos* is not related to the spirit at all.

In an annotation to *Nehmen / Teilen / Weiden*, one could find an essay of Homeric micro-philology.

Selbst wenn das Wort *Nomos* bei Homer sonst nicht vorkommt, so kommen doch mit *Nomos* zusammengesetzte Eigennamen vor: *Amphinomos, Ennomos, Eyrynomos*; ja sogar (was wegen der *ástea* jenes Verses 3 der Odyssee besonders beziehungsvoll ist): *Astynomos*. Alle diese Eigennamen sind raum- und ortsbestimmt; sie beziehen sich auf das konkrete Stück Land, das der Namensträger bei der Landnahme und Teilung erhalten hat. Eigennamen sind in solchem Zusammenhang beweiskräftiger als andere Worte (Schmitt 1958: 490, note 1).

The annotation was reworking an argument already shared in § c of the fourth corollary to the *Nomos of the Earth*: that is *Über die Bedeutung des Wortes Nomos*. Here Schmitt opts for a *lectio difficilior* of the very beginning of the *Odyssey* (vv. 1-5).

Ich ziehe die Lesart *kai nomon egno*. Der Anfang der Odyssee lautet in der Übersetzung von Voß:

«Sage mir, Muse, die Taten des vielgewanderten Mannes,
Welcher so weit geirrt, nach der heiligen Troja Zerstörung,
Vieler Menschen Städte gesehn und Sitte (*voov* oder *vouov*)
gelernt hat,
Und auf dem Meere soviel unnennbares Leid erduldet» (Schmitt 1950: 46).

Therefore, when reading verse 3, one should not at all interpret *nous* as “spirit” or “intellect” (*Verstand*), but rather as *nomos*. This refers to the absurd claim of making Odysseus a sort of social psychologist, reading *nous*.

Der listenreiche Held hätte sich danach für einen den verschiedenen Städten oder „vielen Menschen“ speziellen „Geist“ interessiert und wäre so etwas wie der erste Sozialpsychologe gewesen, eine Art Vorläufer eines Montequieu und Herder oder

gar eines Hellpach und Grafen Keyserling [...] Erst in modernen Psychologisierungen (zum „Geist“ oder zum „Esprit“) kann der Geist ein historisch-sozialpsychologisches Thema und auf Städte und Burgen bezogen werden. Herodot spricht an einer sehr berühmten Stelle, an der er Pindars Wort vom „Nomos Basileus“ zitiert (III, 38), gerade von der Verschiedenheit der Sitten und Gewohnheiten der verschiedenen Völker und schließt seine Beschreibung dieser Verschiedenheit mit diesem bekannten Zitat ab (Schmitt 1950: 46-47).

The term *nomos* in Homer does not mean “spirit” at all, but rather enclosure, delimitation, and localization: «die Einfriedung, Hegung und die sakrale Ortung, die in dem Worte Nomos liegt, gerade die einteilenden und unterscheidenden Ordnungen zum Ausdruck bringt, deren Besonderheit für einen „vielverschlagenen“ Seefahrer die rechten Gegenstände seiner erkennenden Beobachtung sein mußten» (Schmitt 1950: 47).

III. *Shakespeare and Colony*

The philological considerations on the opening of the *Odyssey*, located at the beginning of the book, serve Schmitt’s purpose of establishing his fundamental theory of *nomos* and narrating its history. *Nomos der Erde* is a book that recounts the beginning and end of the story of a particular *nomos*.

Another corollary confirms this and identifies the need for a newly coined *nomos*, which, according to Schmitt, will not differ modally from the first.

Der alte Nomos freilich entfällt und mit ihm ein ganzes System überkommener Maße, Begriffe und Gewohnheiten. Aber das Kommende ist darum doch nicht nur Maßlosigkeit oder ein nomosfeindliches Nichts. Auch in dem grausamen Ringen alter und neuer Kräfte können gerechte Maße entstehen und sinnvolle Proportionen sich bilden (Schmitt 1955: 522).

And it is in this very point, concerning the forms and modalities of the new *nomos*, that the true object of contention with Kojève lies.

Schmitt’s response is explicit in the two corollaries written for the *Verfassungsrechtliche Aufsätze*. However, in a 1959 essay entitled *Nomos – Nabme – Name – Name*, there is no mention of Kojève, even though the final formula of the *Nehmen/Teilen/Weiden* corollary is cited verbatim («Only a God who created the world from nothing can give and distribute without taking», Schmitt 1959: 581). While not mentioning Kojève, in this essay, Schmitt revisits the term “colonialism” and specifies some instances regarding the *Nehmen*. Schmitt reduces universal history to the history of “taking possession”. The *Nahmegeschichte* was first *Landnahme*, in the nomadic and agrarian-feudal era, then *Seenahme* (British), and finally «*Industrienahme* (of the technical and industrial era) with its distinction between developed and undeveloped areas» (Schmitt 1959: 583).

After taking anamnesis, Schmitt proceeds to diagnosis, focusing on the production-oriented reading that he and Kojève discussed. It is within this framework that he defines *Kolonialismus* and the hatred it currently faces.

Kolonialismus bedeutet hier in concreto die Land- und Seenahme des Zeitalters der großen Entdeckungen der vierhundert Jahre des daran sich anschließenden europazentrischen Völkerrechts. Das Odium des Kolonialismus trifft heute die europäischen

Völker. Es ist in seinem Kern nichts anderes als das Odium des Nehmens. In dieser Verwerfung stimmen fortschrittlicher Liberalismus und marxistischer Kommunismus miteinander überein (Schmitt 1959: 582).

Regarding this animosity, Schmitt discusses «articles of faith» concerning progress. It is a productivist creed that ultimately underpins the anti-colonialist utopia of eradicating *Nehmen* in favour of a global *Weiden* based on *Geben*.

Alles, was sich heute auf unserer Erde, im Osten wie im Westen, auf Fortschritt und Entwicklung beruft, enthält in seinem Kern ein konkretes und präzises Credo, dessen Glaubenssätze lauten: Die industrielle Revolution führt zu einer unermeßlichen Steigerung der Produktion; infolge der Steigerung der Produktion wird das Nehmen altmodisch und sogar kriminell; auch das Teilen ist angesichts des Überflusses kein Problem mehr; es gibt also nur noch Weiden, nur noch das problemlose Glück des reinen Konsums. Kriege und Krisen gibt es nicht mehr, weil die entfesselte Produktion nicht mehr partiell und einseitig, sondern total und global sein wird. [...] Die Dinge verwalten sich selbst; die Menschheit begegnet sich selbst; die Wüstenwanderung der Entfremdung ist zu Ende. In einer von Menschen für Menschen – und manchmal leider auch gegen Menschen – geschaffenen Welt kann der Mensch geben ohne zu nehmen (Schmitt 1959: 583).

Kojève's proposal appears in a clear but negative light. Schmitt rejects the anthropological horizon that lays the foundation of Kojève's *Gebender Kolonialismus* (although Kojève, and Schmitt seems to overlook it, interprets the new *gebender Nomos* in the key of Marcel Mauss).

To further cement his rejection of this «giving without taking», in *Nomos–Nahme–Name*, «sozusagen zum Abschied», Schmitt (1959: 583) adds the Frauen-Nahme as a historical example of the past of taking.

Das rechtsgeschichtliche Beispiel betrifft die Institution Ehe und der auf die Ehe gegründeten Familie. In jenen Zeiten also nahm der Mann die Frau. Die Frau erkannte den Mann und unterwarf sich demnach der *Nahme*. [...]. Der Mann, der in jener besonderen Weise die Frau nahm, gab ihr seinen Namen, die Frau nahm den Namen des Mannes, und die ehelichen Kinder wurden mit dem Namen des Mannes geboren. Heute ist das alles ganz anders und sogar von Gesetzes- und Verfassungswegen desavouiert. Mann und Frau sind auf Grund einer automatisch wirkenden Bestimmung des Bonner Grundgesetzes gleichberechtigt. Daß die gesetzlich verheiratete Frau bei uns immer noch den Namen des Mannes führt, ist ein Überbleibsel aus den vergangenen Zeiten, [...] Wir würden ja nicht einmal mehr unseren eigenen Namen begreifen, wenn die Einheit von *Nahme* und Namen aus unserm Gedächtnis gestrichen würde (*ibid.*: 583-584).

It is a significant passage, not for the irony of an author who had forty years ahead for a while changed his surname to that of his first wife, becoming Schmitt-Dorotic, but for the symbolic connection historically made between the colonial land and the feminine gender. The importance lies in the genealogical memory of the marital name. If colonialism is correctly read according to its Hegelian justification as an elimination of civilizations destined to decline, *sowie der Geist sich ihr näherte*⁴, it is surprising that

⁴ «Hier zeigt sich der tiefe Gegensatz, der sowohl eine geschichtliche Denkweise überhaupt, wie insbesondere auch die humanitäre Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts von der ungeschichtlichen Argumentation des Scholastikers trennt. In Hegels *Vorlesungen*

Schmitt, a careful and highly oriented reader of Shakespeare, did not take into account a text as famous as *Hamlet*, which he comments in a booklet that he later gifted to Kojève in 1956, *Hamlet oder Hekuba* (Kojève – Schmitt 1955-1960: 108).

In the renowned scene 2 of the Second Act of *Romeo and Juliet*, Juliet Capulet asks Romeo Montague to change his name: in order to eventually «take all herself»⁵.

‘Tis but thy name that is my enemy;
 Thou art thyself, though not a Montague.
 What’s Montague? It is nor hand, nor foot,
 Nor arm, nor face, nor any other part
 Belonging to a man. O, be some other name!
 What’s in a name? That which we call a rose,
 By any other word would smell as sweet.
 So Romeo would – were he not Romeo called –
 Retain that dear perfection which he owes
 Without that title. Romeo, doff thy name,
 And for that name, which is no part of thee,
 Take all myself.

At the start of the modern era, the same author who, according to Schmitt, had depicted the intrusion of history into *Spiel* in *Hamlet*, William Shakespeare, had proposed a reversal of the patriarchal relationship in one of his most famous female figures – a teenager. Therefore, giving away the name is a renunciation of ownership, abduction, and violence. It could be added that, if Schmitt’s sixth corollary to the *Nomos of the Earth* was about “*Raum*” und “*Rom*”, Juliet Capulet asks Romeo to precisely strip himself of the name that, for Schmitt, is the same as space: «Ich bin sicher, daß Raum und Rom dasselbe Wort ist». And what is «space», what is Rome, what is Romeo? «Ein uralter Ausdruck, der einen durch Urbarmachen einer Wildnis geschaffenen Bereich menschlichen Daseins benennen soll» (Schmitt 1951: 491).

Nevertheless, Romeo listens to Juliet. And he eradicates any idea of «taking» as the «reclamation of a wild region» (*ibid.*).

Romeo: [Aloud] I take thee at thy word.

Call me but love, and I’ll be new baptized;
 Henceforth I never will be Romeo (*Romeo and Juliet*, vv. 39-51).

Even for Kojève, that «conceptual newborn child» of the new donating *nomos* deserved a new baptism. However, he still chooses the misleading, irritating term of colonialism.

I want to say giving colonialism, which gives the backward countries more than it takes from them, is still anonymous. It is, to be sure, only a newborn child [thus small

über die Philosophie der Geschichte findet man den Satz, daß die Kultur der Mexikaner und Peruaner „untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte“. Das ist ein Satz, in dem sich der selbstbewußte Hochmut einer idealistischen Geschichtsphilosophie äußert» (Schmitt 1950: 76).

⁵ See of course Derrida 1986, on this very scene, particularly §§ 21 and 28-29.

and weak, but is it not also unusually beautiful?]. But, in accordance with the modern Christian custom, a newborn child should be baptized and named (Kojève – Schmitt 1957: 123).

If the term “colonialism” is entirely inappropriate, then the adjective warrants further attention. The emptying of meaning from the noun – and the resulting censorship frenzy of Schmitt – stems entirely from the permissibility of a giving nomos. It is precisely for this reason that Schmitt will defend the ancient name of his nomos: *Raum, Rom, Romeo*.

References

- Derrida, J. (1986), *L'apophrisme a contretemps*, in *Romeo et Juliette*, Papiers, Paris 1986, then in Id., *Psyche: Invention de l'autre*, Gallimard, Paris 1987, pp. 519-533.
- Jurkevics, A. (2015), *Hannah Arendt reads Carl Schmitt's The Nomos of the Earth: A dialogue on law and geopolitics from the margins*, in «European Journal of Political Theory», 16, 3, 2015, pp. 1-22.
- Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1962².
- Kojève, A. (1957), *Kolonialism im europäischen Sicht*, in «Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts», hrsg. v. Piet Tomissen, Duncker & Humblot, Berlin 1998, VI, pp. 125-139, Eng. trans. by E. De Vries, *Colonialism from a European Perspective*, in «Interpretation», vol. 9, Fall 2001, pp. 115-128.
- Kojève, A. – Schmitt, C. (1955-1960), *Der Briefwechsel Kojève-Schmitt*, in «Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts», hrsg. v. Piet Tomissen, Duncker & Humblot, Berlin 1998, VI, pp. 100-124; Alexandre Kojève-Carl Schmitt, *Correspondence* and Alexandre Kojève, *Colonialism from a European Perspective*, Eng. trans. by E. De Vries «Interpretation», vol. 9, Fall 2001, pp. 91-115.
- Schmitt, C. (1941), *Staat als konkreter, an geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, then in Schmitt 1958, pp. 375-385.
- Schmitt, C. (1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 2011².
- Schmitt, C. (1951), *Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum*, in AA.VV., *Tymbos für Wilhelm Ahlmann. Ein Gedenkbuch*, De Gruyter, Berlin; then «Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur», VI, 8, 1951, then in Schmitt 1995, pp. 491-495.
- Schmitt, C. (1953), *Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundlagen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen*, in «Gemeinschaft und Politik», I, 3, then in Schmitt 1958, pp. 489-504.
- Schmitt, C. (1955), *Der neue Nomos der Erde*, in «Gemeinschaft und Politik», III, 1, 1955, pp. 7-10; then in Schmitt 1995, pp. 518-522.
- Schmitt, C. (1958), *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin.

- Schmitt, C. (1959), *Nomos – Nabme – Name*, in *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, a cura di S. Behn, Glock & Lutz, Nürnberg, pp. 92-105, then in Schmitt 1995, pp. 573-591.
- Schmitt, C. (1967), *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, in «Der Staat», VI, 4, pp. 479-502, then in Id., *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin 2019², pp. 887-918.
- Schmitt, C. (1995), *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hgs. V. Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin.
- Taubes, J. (1987), *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve, Berlin.

L'«AUTORITÉ DU PÈRE» EN QUESTION DANS LA PHILOSOPHIE DE KOJÈVE

Rambert Nicolas

I. Analyse de l'autorité sous le prisme de l'obéissance

Lorsqu'on prend connaissance de la «définition générale de l'autorité» que Kojève donne au début de son livre *La Notion de l'Autorité* (1942), on est frappé par une chose, à savoir par la parenté qu'elle entretient avec la définition de Dieu qu'il conquiert peu à peu dans son livre *L'Athéisme* (1931). Cette définition générale affirme, en effet:

L'Autorité est la *possibilité* qu'à un agent d'*agir* sur les autres (ou sur un autre), sans que ces autres *réagissent* sur lui, tout en étant *capables* de le faire. *Ou bien encore*: en agissant avec *Autorité*, l'agent peut changer le donné humain extérieur, sans subir de contrecoup, c'est-à-dire sans changer lui-même en fonction de son action (Kojève 1942: p. 58).

De la même façon, la divinité s'est thématifiée progressivement dans *L'Athéisme* comme ce qui peut agir sur le monde sans que le monde ne puisse lui résister et, avant tout, sans que l'homme ne puisse réagir contre elle. Cette définition de Dieu – simple en apparence – se retrouvera dix ans plus tard exposée de façon claire dans son ouvrage encore inédit, intitulé *La Phénoménologie* (et connu, à tort, sous le nom de *Sophia*), mais, à vrai dire, depuis *L'Athéisme*, il s'agit d'un acquis définitif traversant toute sa pensée (et qui s'illustrera dans des contextes divers, par exemple le droit).

On a inventé tellement de «dieux» différents, écrit-il dans *La Phénoménologie*, qu'il serait très difficile de donner une définition générale de ce qu'est un «dieu». Il me semble que, *stricto sensu*, l'on peut dire la chose suivante de tous les dieux: ils peuvent agir sur l'homme, mais l'homme ne peut pas agir sur eux. [...] Par exemple, tant que nous considérons que le Soleil, disons, agit sur nous, mais non pas nous sur lui, alors il était «divin». Au contraire, lorsqu'on nous a dit que «l'action (naturelle) est égale à sa réaction» et que «les rayonnements du soleil sur la terre se reflètent sur Sirius», l'ensemble du monde naturel a perdu son caractère divin¹ (Kojève 1941: 438).

Agir donc sans subir de réaction ou sans subir de «contrecoup», en restant éternellement inaccessible, voilà assurément un marqueur de la divinité et l'on pourrait dire, de façon plus précise, d'une transcendance qui se manifeste. D'une transcendance, en effet, car elle est toujours un ailleurs inatteignable (inaccessible à toute forme de réaction contre elle); mais qui se manifeste, cependant, c'est-à-dire qui s'imprime dans l'ordre du monde, en ce qu'elle agit sur ce dernier et qu'elle – comme de l'extérieur, du haut d'une position

¹ Kojève (1941) est répertorié (à tort, car il s'agit seulement du titre de l'introduction) sous le nom de *Sophia: phénoméno-logie et philo-sophie*.

inviolable – vient le modifier de façon essentielle (c'est-à-dire de telle sorte que la modification survenue ne soit en rien déterminée par l'ordre immanent en question, ordre s'écoulant selon une inertie temporelle imprimée pour ainsi dire depuis «le premier jour de la création»).

Or, on voit ici que c'est également «presque» (et il faudra revenir sur ce *presque*) la définition de l'autorité. «A une autorité, celui qui, depuis une position d'inaccessibilité, change le cours des choses en agissant sur des hommes qui, sans réagir, lui obéissent *volontairement*». Revenons, d'abord, sur cette idée de changement par rapport au cours naturel du monde. Si cela ne signifie pas nécessairement un changement d'importance, il s'agit, cependant, toujours de quelque chose qui met en jeu un changement *essentiel*. En effet, si, pour reprendre un exemple kojévien, «du haut de son autorité», quelqu'un me dit de sortir d'une salle et que j'en sors, sans en avoir, pourtant, la moindre envie, sans que cette sortie ne soit déterminée par rien d'autre que cet ordre venant rompre l'inertie temporelle d'un passé déterminant tout entier le présent, alors effectivement le changement inséré dans ce cours des choses – sans être forcément très important – sera pourtant, au moins pour moi, essentiel. Pourquoi? Parce que quelque chose de nouveau est advenu, quelque chose que rien dans le cours déterminé du monde n'annonçait: essentiel, en somme, parce qu'il fait intervenir la «liberté» humaine (et c'est précisément sur ce point que se joue la rupture avec la définition de la transcendance divine); bref un changement qui est essentiellement un *changement* et non pas la continuité de ce qui était déjà présent ou donné depuis «le premier jour de la création».

Évidemment, cet acte de liberté venant transcender le cours du monde paraît de prime abord être le fait de celui qui exerce l'autorité et donne des ordres (en particulier dans le cadre de l'autorité du maître qui est, dans la philosophie de Kojève, à la fois le premier donneur d'ordre explicite, et le premier à manifester clairement sa liberté). Et, après tout, cela n'est pas impossible. Toutefois, ce n'est pas cette perspective qui nous intéresse pour aborder, chez Kojève, la notion d'autorité. Nous voulons prendre les choses par l'autre bout. Car, l'autorité – comme le rappelle Kojève – est un phénomène social, ce qui implique un rapport entre deux hommes, c'est-à-dire entre deux êtres également libres (même inconsciemment). Et, c'est justement ce rapport entre deux êtres libres qui distingue l'autorité de la définition du divin. Dès lors, ce que «rien n'annonçait» n'est pas nécessairement l'ordre exprimé par le «support» de l'autorité, mais bel et bien l'acte d'obéissance. Et c'est précisément, sous cet angle, peut-être quelque peu hétérodoxe, que l'on va placer notre analyse du phénomène d'autorité chez Kojève, à savoir, non pas sous l'angle de la quasi-totalité de son livre, c'est-à-dire l'angle de celui qui exerce l'autorité (et qui cherche des stratégies pour en maintenir l'exercice), mais du point de vue de celui qui *librement* obéit. Autrement dit, pour comprendre le phénomène d'autorité, on veut déplacer la perspective et prendre les choses *sous l'angle de l'obéissance*.

Pour illustrer cela, prenons un exemple de nature kojévienne. Que quelqu'un me dise de sortir d'une salle, et si, sans argumenter, sans résister, sans même comprendre la raison de ce commandement, je sors (quand bien même ou à plus forte raison si cette sortie pouvait, par exemple, avoir des répercussions

sur ma survie), alors certes on verra là se manifester un acte d'autorité, mais, on verra aussi se manifester quelque chose qui ne se justifie en rien sur le plan biologique et naturel (ne serait-ce qu'en raison du fait qu'il peut, dans notre exemple, entraîner, si ce n'est la mort, au moins un inconfort et une frustration) et qui peut, d'ailleurs, paraître – la force étant omise – plutôt inexplicable, à savoir *un acte d'obéissance*. Cette perspective de l'obéissance – plutôt laissée de côté dans *La Notion de l'Autorité* – se retrouve, en revanche, plus nettement exprimée dans *La Phénoménologie*, notamment à l'occasion d'un exemple destiné à illustrer la double appartenance de l'homme à un monde, d'une part, matériel et animal, et, de l'autre, idéal ou spirituel. Or, justement, la figure qui sert à illustrer le propos de Kojève – exposant cette double appartenance permettant la liberté (et avec elle l'action authentique) –, c'est justement celle de l'homme qui obéit à un mot (d'ordre) et non pas de l'homme qui commande.

L'homme, en effet, écrit Kojève, ne peut pas être rangé sous l'un ou l'autre de ces deux mondes. En ce qu'il est présent dans le monde matériel sous la forme de ce que l'on appelle son corps – soit une chose matérielle – et non sous celle d'un *mot*, il n'est pas une «chose» idéale; mais, il n'est pas non plus une chose purement matérielle parce que les choses idéales peuvent agir sur lui de façon *immédiate* (par exemple, s'il se trouve en présence de l'ordre «lève-toi» et que son corps se soulève sans qu'il soit nécessaire à un autre *homme* d'intervenir). En d'autres termes, l'homme appartient simultanément à deux mondes. Il vit et agit en servant à la fois de lien entre eux et en étant l'intermédiaire de l'action de l'un sur l'autre (sans lequel l'action reste impossible) (Kojève 1941: 66-67).

Pour faire comprendre de quoi il retourne, pour montrer que l'homme qui obéit manifeste aussi sa liberté, c'est-à-dire son détachement, toujours possible, par rapport au monde matériel, tout en servant de point d'attache ou de jonction à la transcendance de l'idéal (permettant une action véritable, c'est-à-dire intrinsèquement libre à partir d'un mot d'ordre venant rompre l'inertie temporelle), Kojève décide d'illustrer son propos avec un exemple qu'il juge facile à comprendre et qui – là encore – fait intervenir la notion d'autorité *depuis la perspective de l'obéissance* (soit de l'ordre librement consenti ou reconnu et donc sans que l'intervention de la force ne soit nécessaire).

En allant quelque part, écrit-il, je me heurte à une porte verrouillée qui me fait obstacle. Tout se passe ici dans le monde réel et matériel. Quand bien même je marcherais en dormant (c'est-à-dire quand bien même je serais sans conscience humaine), je serais malgré tout arrêté dans ma course. Ce n'est pas l'homme que la porte arrête, mais le corps, l'animal, voire la plante ou encore la lumière et le vent. Si la porte était ouverte, tout en étant endormi, je la franchirais, comme la traversent vent et lumière. Mais admettons maintenant que sur son linteau soit inscrit: «Entrée strictement interdite», si cette «chose» idéale (c'est-à-dire l'interdiction d'entrer) «existe» pour moi, c'est-à-dire, si je *comprends* le sens des mots (qui apparaissent comme la base matérielle de cette «chose» idéale agissant sur l'organe de mes sens), alors je vais m'arrêter, tandis que le vent et la lumière auraient continué leur route. Mon chemin est libre dans le monde *matériel*, tandis qu'il est interdit dans le monde *idéal*. Et le fait que je m'arrête dans le monde matériel (à la différence des animaux, etc.) montre que je vis et que j'agis non seulement dans le monde matériel, mais encore dans le monde idéal (*ibid.*).

Comme on le voit, l'Autorité fait intervenir deux acteurs et, en réalité deux mondes et, d'une certaine façon, si j'obéis aux ordres de celui qui exerce l'autorité, c'est qu'ils contribuent à réaliser un monde humain auquel, moi aussi, j'appartiens (c'est-à-dire un «monde idéal» qui tend à se réaliser, d'une part, à travers une idée exprimée sous forme d'ordre et, d'autre part, par l'accueil de cet ordre). À la fin de son texte sur l'Autorité, Kojève ne dit pas autre chose: pour maintenir l'exercice de l'autorité (quelle qu'elle soit et de quelque façon qu'elle se présente), il faut l'arrimer à un idéal:

On peut dire aussi que l'Autorité du Maréchal représente actuellement un *idéal* politique. Mais tout idéal s'évanouit s'il ne se réalise pas, ou ne tente pas tout au moins de se réaliser. Or, un *idéal* en voie de *réalisation* s'appelle idée; s'entend: *idée* concrète et constructive qui, engendrant l'action, transforme le donné en fonction de l'idéal (Kojève 1942: 194).

Quoi qu'il en soit, et pour laisser de côté le support de l'autorité s'exprimant en idées qui deviennent autant de mots d'ordre à réaliser, voire à incarner, on constate que l'autorité se fonde ainsi également sur la liberté d'obéir (et c'est d'ailleurs, en ce sens, qu'elle importe tant au politique; car il ne s'agit pas seulement de gouverner, il s'agit de gouverner des hommes libres toujours capables de révolte; en particulier quand l'autorité ne manifeste plus aucun idéal transcendant, mais n'est que le résultat d'une routine ou d'une hérédité, bref se mue en force).

II. Force de l'ordre du monde et toute-puissance divine

Conscient de cet aspect de la définition, Kojève peut alors la détacher nettement de celle de Dieu (tout en conceptualisant l'autre de l'autorité, ce avec quoi, tout politique est enclin, de façon funeste, à la confondre (surtout lorsqu'il perd l'idéal), à savoir, justement, la force (et, souvent, la force de l'inertie).

Notre définition de l'Autorité, écrit-il, peut être rapprochée également de la seule définition générale valable du Divin: est – pour moi – *divin* tout ce qui peut agir sur moi sans que j'aie la possibilité de réagir sur lui. [...] Cependant, la définition du Divin diffère de celle de l'Autorité: dans le cas de l'action divine, la réaction (humaine) est absolument *impossible*; dans le cas de l'action autoritaire (humaine), la réaction est au contraire nécessairement *possible* et n'existe pas en raison d'un renoncement conscient et *volontaire* à cette possibilité (*ibid.*: 63-64).

Si Dieu est bien une transcendance qui se manifeste, sa manifestation est celle de la «force» ou de la «majesté» (et ce n'est qu'à un certain prix, on le verra, qu'elle deviendra autorité). En effet, le plus souvent (dans la philosophie théiste), l'homme n'est pas conçu comme un point de jonction nécessaire (en tant que libre) dans l'exercice de la transcendance divine et, donc, il n'a aucun rôle particulier à jouer². Mais, si tel est le cas, c'est l'existence même de cette

² Ce sera le propre de la philosophie *chrétienne* de Vladimir Soloviev de donner un véritable rôle de jonction à l'homme et de lui donner ainsi, comme le dit Kojève, un des premiers rôles. Cf. Kojève (1935: 125).

transcendance ou de sa séparation d'avec le cours du monde qui échappe à l'entendement.

Si l'ordre du monde est, en effet, tout entier entre les mains de Dieu et cela depuis le «premier jour de la création», la question devient alors pourquoi Dieu doit-il agir sur le cours du monde comme de l'extérieur ou, encore, pourquoi faire, ce que l'on peut appeler, un miracle? Si le monde ne peut pas réagir à l'action divine (et cela, depuis sa création même), comment n'est-on pas sûr qu'il ne se confond pas avec elle ou, encore, pourquoi n'en est-il pas la stricte continuité? Pour rester dans les bornes de l'autorité, il faut dire alors que l'autorité divine se confond, en dernière instance, avec un maximum de force (celui-là même qui innerve l'ordre du monde) contre lequel il n'y a rien que l'on puisse faire. Face à cette toute-puissance, en effet, il n'est pas seulement inutile, mais il est même impossible de résister. Il n'y a donc aucune «obéissance volontaire» ou, comme le dit Kojève, depuis cette perspective «la toute-puissance divine ne peut nullement fonder son *Autorité* n'étant en fin de compte qu'une sublimation de la *force* brute» (Kojève 1942: 83). Face à la toute-puissance de Dieu (et de son ordre), il n'y a pas d'adhésion véritable, car pour que celle-ci soit véritable, il faudrait au moins qu'on puisse la refuser. Quant à imaginer un Homme négociant avec Dieu son obéissance; ce serait justement en terminer avec la définition de ce dernier (car alors l'Homme réagirait à un commandement divin, voire à l'ordre divin se confondant avec l'ordre mondain, le contesterait, en demanderait une explication, c'est-à-dire interagirait avec un Dieu qui doit – par définition – se situer au-delà de toute interaction); en outre, imaginer un homme qui n'obéit pas à Dieu, cela signifierait penser un Dieu qui a perdu sa toute-puissance, bref qui n'a – d'après Kojève – vraiment plus rien de divin.

Cette définition de Dieu comme d'un maximum de force qui s'impose à l'homme sans que celui-ci puisse réagir, cette définition de Dieu comme d'une force qui détermine l'homme tout entier, qui l'embrasse et le «cerne de toutes parts», nous conduit à une seconde définition, tout aussi kojévienne³, mais qui, de prime abord, paraît s'opposer à la première:

- 1) La première, en effet, que l'on a déjà rappelée (et qui est la plus souvent énoncée) stipulait que le divin est la manifestation d'une transcendance: ce qui impose une action, sans être déterminé à agir par la chaîne de causalité de ce monde; soit, tout à la fois, sans subir de réaction de sa part et sans que l'action produite ne soit, à son tour, déterminée par la causalité du monde. Ou encore, en termes ontologiques, une action sur l'être, qui ne résulte pas de l'être, mais qui peut le nier. En terme théologique: un miracle.
- 2) La nouvelle définition, en revanche, présente Dieu comme toute-puissance «irrépressible» et, donc, par rapport à l'homme, présente Dieu comme ce qui s'impose à lui, ce qui se donne à lui sans que l'on puisse refuser ce don et, donc, se présente à lui, *in fine*, comme majesté de l'être.

³ Il l'hérite, en réalité, son interprétation de Soloviev (et, comme Kojève, le dit lui-même, cette double définition n'est pas originale).

En effet, le cas du miracle (illustrant à sa façon la première définition), c'est-à-dire le cas de l'action de Dieu sur le cours du monde (action pouvant dès lors s'imposer de façon irrépressible à l'homme pris dans ce monde) n'est pas sans poser de sérieuses difficultés. Sans même mentionner la possibilité de toujours contester l'existence d'un tel miracle, il met en question la toute-puissance même de Dieu. Pourquoi? Parce qu'avec la nécessité du miracle, on verrait progressivement apparaître face à Dieu un monde dont le cours semble, au moins ponctuellement, lui échapper (et qu'il faudrait, dès lors, réorienter par le miracle). Autrement dit, on verrait la créature échapper au créateur; ou un créateur ayant mal fait sa créature, ce qui dans le cas de Dieu – omnipotent et omniscient – est impossible.

Il y a une autre façon de considérer les choses, une façon qui, en un certain sens, résout les difficultés: il faut prendre la création du monde (et donc le monde même et son ordre, ou l'être du monde qui en résulte) comme étant, à proprement parler, le miracle. Autrement dit, la synthèse de ces deux définitions est justement de concevoir Dieu comme «créateur de l'être», l'être étant donc tout entier entre les mains de Dieu, sa continuation. Kojève, à l'occasion d'un développement sur la pensée bouddhique, arrive à cette idée. Dans *L'Enseignement bouddhique du Karma*, il montre, en effet, comment l'être a été conçu dans la pensée religieuse bouddhique – qui trouvera des échos, selon lui, dans l'idéalisme allemand – comme le résultat (négatif, car entièrement aliénant) d'une action authentiquement libre, c'est-à-dire absolument première et indépendante, ou encore arrimé à aucun être préexistant.

C'est pourquoi, écrit-il, l'on peut dire du point de vue du bouddhisme que «*am Anfang war die Tat*»; en outre, il faut comprendre ici *Anfang* non pas comme un début relevant du temps, mais comme un principe métaphysique (*Ursprung*) de tout ce qui existe, comme le *Abfall* de Schelling et de Böhme (Kojève 1927: 92).

Qu'est-ce qui s'impose à l'homme? Rien d'autre que l'être même résultant de cette première action divine, cet être se déployant dans le cours des choses ou l'ordre du monde. Bref, Dieu se manifeste à l'homme comme l'être même qui se donne en s'imposant dans sa «majesté», dans sa «toute-puissance», dans sa «force inviolable». Le divin se confond, dès lors, avec cet ordre du monde dont l'homme hérite et qu'il n'a pas choisi, un monde qui est l'acte d'un autre, acte dont l'homme ne peut se défaire (car il s'agit – depuis une perspective ontologique radicale – de l'être même). En un mot, Dieu devient le père créateur d'un monde qu'il donne (et impose) à ses fils dans la mesure où ses fils sont, et cela, sans avoir choisi d'être (ni même d'être ce qu'ils sont).

Mises dos à dos, on pourrait penser que ces deux définitions sont éloignées l'une de l'autre, voire opposées; puisque d'un côté Dieu transcende l'être et de l'autre il est la majesté même de l'être. En réalité, elles s'accordent. Car si le transcendant (et sa manifestation) est ce qui peut agir sur l'homme, sans être en retour influencé par lui; il paraît en aller de même pour l'être-donné se déployant en ordre «inviolable» du monde. Celui-ci semble, en effet, s'imposer à l'homme comme nécessaire, comme définitivement donné, comme un héritage qu'il serait au mieux impossible, au pire criminel de nier; bref

contre lequel l'homme *ne peut pas* réagir ou contre lequel *il n'est pas permis* de réagir. Face à cet être donné, l'homme (surtout religieux) pense ne pouvoir rien faire. C'est là son destin, son sort. Et devant lui, l'homme est le plus souvent impuissant ou pécheur: le suicide (soit la négation de l'être) étant formellement interdit (dans la mesure où ce serait nier le don même de Dieu, nier l'être).

III. *De la force à l'autorité, l'homme dans l'ordre du monde*

Depuis cette perspective, c'est l'ordre du monde dans sa totalité – et son être même – qui transcende l'homme, au sens où celui-ci est toujours étranger en ce monde, au sens où il est toujours extérieur à son propre être; au sens où il n'aurait jamais aucune prise sur ce dernier; au sens, enfin, où il le subirait comme un miracle continue. Cet ordre étranger, s'imposant à moi de l'extérieur, sans adhésion véritable, voilà un thème qui a d'ailleurs toujours hanté la philosophie russe et d'abord, le père de cette dernière: Vladimir Soloviev. Cela n'est pas sans rappeler la situation politique du pays (comme Soloviev le comprend bien). Le monde risque toujours d'être une unité extérieure où les choses sont liées ensemble par la force (sans aucun amour véritable entre elles). Si unité, il y a, ce n'est que par la contrainte *physique* de la gravité, *biologique* de la reproduction et de l'alimentation, *politique* du tsar. Bref, unité, peut-être, mais qui s'impose toujours dans la violence, soit un monde qui pour l'homme (entre autres) est toujours étranger, toujours une contrainte, toujours extérieur, en un mot toujours aliénant. En politique, Soloviev parlera du monde appartenant à un homme-divinisé qui caricature le Dieu-amour: le Tsar et son empire.

Kojève, qui ne prend pas de précaution avec Dieu, affirme la même chose mais sans devoir recourir à la figure du César: le monde entre les mains de Dieu, c'est un monde qui n'appartient pas à l'homme, auquel l'homme est toujours étranger et dont l'aliénante réalité se manifeste dans toute sa brutalité lorsque l'Homme se met à travailler (librement) pour lui.

En revanche, tant que le travailleur accepte consciemment et librement de créer par son travail un Monde où il n'y a pour lui «aucune place», il réalise et manifeste par *ce* «travail au profit d'un autre» la dimension *servile* de l'existence humaine. Et, cela ne fait aucune différence de savoir pour *qui* il travaille. Le Labeur sera servile et asservissant dès lors qu'il servira, par exemple, à construire la «maison de Dieu» (l'Église) où doit «vivre» non pas l'Homme, mais «dieu» (Kojève 1941: 779).

Si, sous l'angle d'une transcendance toute-puissante, Dieu n'est qu'une sublimation de la force brute et ne peut se prévaloir d'aucune autorité; au contraire, pris sous l'angle de l'ordre du monde (angle qui, en un certain sens, concrétise cette toute-puissance, car – à part, peut-être le témoin d'un miracle, toujours contestable – qui a vraiment vu cette transcendance à l'œuvre?), bref sous cet angle de l'ordre du monde, Dieu gagne une autorité (en perdant toutefois la toute-puissance). Il perd la toute-puissance, car l'homme pris dans l'ordre du monde sait (et il faut prendre cela comme un axiome) qu'il peut nier ce dernier. Le nier, cela peut s'entendre au moins en deux sens: soit le transformer, ne pas accepter son cours, le changer plutôt que de changer ses

désirs (et cela porte sur le déploiement de l'être dans un cours que l'homme réoriente contre Dieu et contre sa première action qui, dès lors, n'est plus «définitive», et donc qui n'est plus ni «omnisciente», ni «omnipotente», l'homme devient alors co-créateur du monde en contestant la création); soit, se suicider, c'est-à-dire refuser d'y participer, retourner au néant, le refuser en bloc, c'est-à-dire refuser l'être, refuser ce don de Dieu que l'on n'a – de toute façon – pas vraiment choisi.

Si l'homme, écrit Kojève, est capable de se suicider librement, alors il peut toujours éviter le joug «divin». Que dieu le maîtrise tant qu'il est un quelque chose, il n'empêche que personne n'est en mesure de maîtriser le «rien», simplement parce que celui-là n'est pas. Or, puisque l'homme peut ne pas se soumettre à «dieu», puisqu'il peut sortir d'une certaine façon hors du champ de son pouvoir, alors ce «dieu»-là n'est déjà plus pour lui un dieu «authentique» (Kojève 1941: 311).

IV. *L'autorité du père*

Dieu – ainsi conçu et grâce à la liberté humaine de se soustraire à son action, voire de réagir contre elle, de contester la création – gagne une *autorité*. En effet, si l'homme obéit au cours du monde, si l'homme suit la création, c'est toujours, même de façon minimale, *volontairement*; ce qui signifie donc qu'il peut toujours résister *au moins en paroles*. Ce que l'on voit ici émerger, c'est la naissance d'un certain type d'autorité, *l'autorité du père*, que Dieu, d'après Kojève, incarne par excellence:

La notion de «Dieu-Père» n'a pris toute sa valeur et netteté qu'à partir du moment où Dieu a été conçu comme le *Créateur* du Monde et de l'homme (c'est-à-dire dans la théologie judéo-chrétienne et islamique). Dans la mesure où la théorie scolastique explique ou «justifie» l'Autorité divine par la notion du «Dieu-Père», elle se réclame donc, en fait, de l'idée de la Création. Dieu est le «Père» des hommes parce qu'il les a effectivement «engendrés», en les «créant» (*ex nihilo*): il en est la cause («formelle»). Or un «effet» ne peut pas «renier» sa cause; si la cause agit sur l'effet (en le produisant), l'effet ne peut pas réagir sur la cause. Et dans la mesure où les hommes ont compris qu'ils sont l'œuvre de Dieu, ils abandonnent la vaine illusion de la possibilité d'une réaction contre les actes divins: ils «reconnaissent» l'Autorité divine qui en tant qu'*autorité* (et non pas seulement «puissance», force), n'est rien d'autre que cette «reconnaissance» (c'est-à-dire renoncement conscient et volontaire aux «réactions») (Kojève 1942: 84).

Qu'est-ce que l'on accepte lorsqu'on reconnaît l'Autorité de Dieu-le-père? On reconnaît que le monde qu'il a créé concentre toutes les valeurs, tous les biens, tout ce qui est positif; on reconnaît que l'on est «créature» et aucun cas «créateur»; on reconnaît qu'en tant que créature, on doit obéissance au créateur, car, sans celui-ci, on n'est rien. Or, obéissance au créateur – dans la mesure où Dieu ne parle pas, ni ne fait des miracles, tous les jours – cela signifie, d'après Kojève, obéissance au cours du monde qu'il a lui-même créé (cela signifie aussi défense de se suicider, défense de retourner à notre rien originaire). En un certain sens, il serait facile de s'arrêter là et de déclarer que tout cela est très juste, très bon, très bien, mais chacun sait qu'il arrive aussi souvent que le cours du monde nous déçoive. Chacun sent bien qu'ayant placé

à l'extérieur de nous tous les biens et toutes les valeurs, cet ordre a cruellement oublié de nous servir. Bref, il arrive souvent que le cours du monde ne soit pas idéal, et, en cela, il peut susciter une réaction.

Évidemment, on peut toujours objecter que «réagir contre l'être même» n'est qu'une «vaine illusion»; en réalité avec la possibilité du suicide, Kojève sait bien que celui qui parle ainsi n'est autre que la figure du religieux (et qu'il s'agit de tout, sauf d'une vaine illusion). Mais, le religieux sait bien également que, tout en étant supposément une vaine illusion, c'est néanmoins une possibilité. On trouve dans la *Bible* l'illustration de cette possibilité dans une célèbre malédiction; celle de Job contre Dieu. Si cette malédiction de Job nous intéresse ici tout particulièrement, c'est précisément parce qu'il s'agit du moment où Dieu perd son autorité sur ce dernier. Certes, Job ne se suicide pas; de toute façon, se suiciderait-il, rien ne changerait, car il ne pourrait pas se cacher hors de la face de Dieu (la mort pour un croyant n'étant pas synonyme d'anéantissement, mais de passage à une autre vie, à un autre être, Dieu revenant dans sa toute-puissance condamner notre suicide, lequel se révèle, par là même, être tout sauf un anéantissement). Mais Job *souhaite* le suicide, et il le souhaite à la façon d'un *athée*, c'est-à-dire comme un *suicide-anéantissement* qui empêcherait à jamais Dieu d'avoir une emprise sur lui. Que l'on écoute, justement, cette vraie malédiction *contre Dieu* et l'on verra qu'elle passe indirectement par une malédiction *contre le cours du monde*, un cours mauvais, entre autres, parce qu'il a fait naître Job et tous ceux qui, comme lui, ne veulent pas être, ne veulent pas de l'être:

Après cela, Job ouvrit la bouche et maudit *le jour de sa naissance*. Il prit la parole et dit: Puisse le jour où je suis né, et la nuit qui dit: Un enfant mâle est conçu. Ce jour qu'il se change *en ténèbres*, que Dieu n'en ait point souci dans le ciel, et que la lumière ne rayonne plus sur lui! Que l'obscurité et l'ombre de la mort s'en emparent, que des nuées établissent leur demeure au-dessus de lui, et que de noirs phénomènes l'épouvantent! *Cette nuit que les ténèbres en fassent leur proie, qu'elle disparaisse de l'année, qu'elle ne soit plus comptée parmi les mois!* [...] Pourquoi ne suis-je pas mort dans le ventre de ma mère? Pourquoi n'ai-je pas expiré au sortir de ses entrailles? Pourquoi ai-je trouvé des genoux pour me recevoir, et des mamelles pour m'allaiter? [...] Pourquoi [Dieu] donne-t-il la lumière à celui qui souffre, et la vie à ceux qui ont l'amertume dans l'âme, qui espèrent en vain la mort, et qui la convoitent plus qu'un trésor, qui seraient transportés de joie et saisis d'allégresse, s'ils trouvaient le tombeau? A l'homme qui ne sait où aller et que Dieu *cerne de toutes parts?* (Job 3: 1-23)⁴.

Vaine illusion d'anéantissement, donc puisque Dieu nous «cerne de toutes parts», vaine illusion puisqu'il est impossible d'aller au néant; mais *vrai déni d'autorité*, cependant; puisqu'on ne lui obéit plus *volontairement*, puisque l'on ne suit plus son cours autrement que par la contrainte, puisqu'on le maudit. Dans cet article, on a décidé de prendre les choses sous l'angle, non pas de celui qui exerce l'autorité, mais de celui qui la subit. Or la figure de celui qui subit l'autorité du père et la voit se transformer en contrainte, de celui qui la reconnaît jusqu'à un certain point, mais finit par la violer et la refuser (ne serait-

⁴ *La Sainte Bible*, Louis Segond (1910), Job 3: 1-23 (nous soulignons).

ce que ponctuellement), de celui qui, au moins par ces paroles, au moins par ces imprécations transforme cette autorité en simple force brutale, cette figure – dis-je – a un nom chez Kojève, elle s'appelle le criminel (et parfois, de façon plus significative, le pécheur).

V. *Le Démon ou le fils*

La littérature russe lui a aussi consacré plusieurs poèmes, plusieurs romans et lui a donné un autre nom, elle s'appelle le *Démon*. Tous les Russes connaissent les premiers vers du poème de Lermontov: «Печальный Демон, дух изгнания, Летал над грешною землей», «Un Triste Démon, esprit de l'exil, volait au-dessus de la terre pécheresse». Le Démon, c'est l'esprit en exil; celui qui se trouve *dans un monde qui n'est pas le sien, un monde qui est la majesté d'un autre*. Et ce démon a une caractéristique: il est insensible et froid à la majesté de cet être qui se dévoile, en particulier à travers la majesté des monts du Caucase.

Et sur les sommets du Caucase
 Le proscrit du Paradis volait:
 Au-dessous le Kazbek, comme la facette d'un diamant,
 Étincelait de ses neiges éternelles, [...]
 Sauvage et *miraculeuse* était alentour
 Toute la Création, mais l'esprit orgueilleux
 Enveloppa d'un regard méprisant
 L'œuvre de *son* Dieu,
 Et sur son visage hautain
 Rien ne se refléta⁵.

Pour que l'on comprenne bien ce qui se joue dans la figure de ce démon en exil (on pourrait dire de ce démon en situation d'aliénation), de ce démon qui refuse la majesté de l'être se révélant pourtant «miraculeusement» à l'occasion des monts du Caucase, bref pour comprendre la figure de ce Démon sur lequel l'Autorité du père n'a plus de prise (d'un Démon en exil dans l'être d'un autre); il me semble qu'il faut rappeler ces quelques lignes, tirées de la *Lumière sans Déclin* du philosophe russe Boulgakov. Ces lignes, ce sont celles d'un philosophe religieux et elles montrent, à l'inverse, l'émergence de l'autorité que Dieu-le-père va progressivement acquérir sur le philosophe, en raison d'abord de la majesté de l'être et à l'occasion précise de la contemplation des Monts du Caucase (autorité qui va, d'ailleurs, conduire peu à peu Boulgakov à se convertir et à servir Dieu comme prêtre, à *l'imiter*, à savoir, devenir un père, c'est-à-dire une image, la plus fidèle et la plus obéissante possible, de Dieu):

Au loin les hauteurs du Caucase bleuisaient. Je les voyais pour la première fois. Le regard avide fixé sur l'apparition des monts, imbibant l'air et la lumière, je m'ouvrais à la révélation de la nature. Avec une peine sourde et muette, mon âme s'était depuis longtemps habituée à n'y voir qu'un morne désert recouvert de beauté comme

⁵ Nous remercions Iacopo Costa d'avoir partagé avec nous sa traduction de cette œuvre fameuse de la poésie russe. Dans une autre version, cf. "Le Démon" (1841), in Granoff (1961: 199-212).

un masque trompeur. Contre ma propre conscience, elle ne se résignait pas à une nature sans Dieu. Et soudain, à cet instant, elle connut un émoi, une joie, un frémissement: et si c'était ... non pas désir, illusion, mort, mais Lui, le Père, bon, son ornement, son amour... Le cœur battait sous les chocs du wagon, tandis que nous étions emportées vers cet or qui achevait sa fusion et ces montages lilas. [...] Or, bientôt, *cela* se fit à nouveau entendre, mais cette fois haut et fort, *impérieusement*. Et à nouveau devant vous, monts du Caucase! Je contemplais vos glaces qui scintillaient d'une mer à l'autre, vos neiges que l'aurore rougissait, vos sommets qui pointaient vers le ciel; et mon âme s'exaltait. Ce qui n'avait naguère été qu'un éclat aussitôt disparu, s'élevait maintenant et chantait un admirable choral. *Le premier jour de la création resplendissait devant moi*⁶.

Confrontée à ces quelques lignes, on comprend mieux désormais la radicalité de cette figure du Démon de Lermontov insensible à ce qui dans la culture russe est l'expression même de la Beauté divine: la majesté de l'être se déployant à l'occasion des Monts du Caucase. On comprend mieux la raison pour laquelle cette figure nihiliste a particulièrement hanté la conscience russe. Il s'agissait, en effet, d'une figure refusant de se plier à un ordre étranger, fût-il bon, fût-il beau. Devant la majesté du Caucase, il est criminel, il est péché, il est démoniaque, de ne pas obéir, d'adopter ce «visage hautain» sur lequel «rien ne se reflète». Il n'empêche qu'étant l'œuvre d'un autre, je peux sentir une gêne à m'agenouiller devant elle. Car, au fond, qu'est-ce que Dieu-le-père ordonne? Que dit-il? Il ordonne: contemple-moi à travers ma création, prosterne-toi et efface-toi; c'est-à-dire étouffe tes désirs qui provoque la mort par négation et qui suscite la conscience de ton ego; mon ordre est que tu te fondes dans l'ordre du monde que j'ai créé: l'ordre que je te donne est l'ordre même du monde. Il n'est plus question de tes désirs, il n'est plus question de ta mort, il n'est plus question de toi, il n'est question que de ma création devant laquelle tu dois t'effacer.

Au fond dira Kojève, tout homme, même le plus athée sent la présence de cette divinité; car, par-delà la beauté (qui peut n'être qu'un masque trompeur), c'est la présence même de l'être, du nôtre, autant de l'être qui nous «cerne de toutes parts», de cet être unique que nous sentons (dans une sorte de transcendance de l'immanence), c'est-à-dire un être que l'on n'a pas choisi (comme le regrettait amèrement Job dans sa malédiction), un être qui pourtant concentre tous les biens et jamais ne passe (comme dirait Boulgakov rapportant les paroles d'un homme au seuil de sa conversion). Kojève, dans un passage encore inédit de ses cours sur Hegel, explique ainsi cette attitude qui, sans surprise, se manifeste dans l'enfance de l'humanité, au moment où l'autorité du père a le plus de poids:

Le caractère *essentiel* de cette Divinité est la *Erhobenheit*, le *sublime* et *grandiose*, le *majestueux*. L'homme qui n'a pas encore *agi* au sens propre et fort, c'est-à-dire *humain*, du terme, l'homme qui n'a encore rien *créé* de nouveau par la négation active du donné, voit toutes les valeurs concentrées dans le *donné* statique, dans le *Sein*. Peu importent les formes concrètes du *Sein*, l'être qui est, peu importe sa beauté et son luxe. Ce qui importe avant tout et surtout, c'est le simple fait que l'être *est*. Ce qui n'est *pas*, n'a aucune *valeur*; et *tout* ce qui *est* a une valeur en raison du seul fait de son *être*. C'est cette attitude *positive*,

⁶ Boulgakov (1916: 22-23). Boulgakov ne raconte pas ici sa propre expérience, mais rapporte celle d'un auteur qu'il ne mentionne pas, probablement P. Florenski.

passive, reconnaissante de l'homme vis-à-vis de l'Être donné qui se reflète dans sa forme la plus pure dans les [premières] Religions que nous considérons. Mais elle se manifeste aussi dans *toutes* les Religions. [...] *D'ailleurs, cette reconnaissance de la majesté, de la Erhabenheit de l'être, de l'être de tout ce qui est, se manifeste toujours dans l'homme et se retrouve même dans l'homme le plus athée.* C'est cette attitude passive – et au fond animale – *de l'acceptation de l'être donné qui se fait jour lorsque l'homme voit dans la destruction de l'être donné, de n'importe quel être donné, un crime, et même le crime : le meurtre.* Le meurtrier – dans cette conception – est criminel même si la vie qu'il détruit est laide et abjecte. Il l'est, parce que l'*être* dans cette vie – en tant qu'*étant* – est toujours majestueux (Kojève 1933-1939: E. 140. VII, 16 – E. 142. VII, 17).

Tout cela est beau et bien, mais n'est pas sans avoir un prix (et, un prix qu'après tout, on peut contester). En un sens, c'est tout le problème: obéir au père n'est possible qu'au prix de sa propre disparition. On ne peut pas se soumettre entièrement à ce qui est, sans exiger, d'une certaine façon sa propre mort en tant que sujet. Chaque homme qui se soumet à l'autorité du père le sait bien. L'ordre qu'on lui donne est de s'effacer. Et c'est justement ce que demandera le maître qui s'est fait père à son esclave devenu laquais et c'est justement ce que son laquais fera, car il sent bien que, sans ce père-Maître, il n'est rien.

Lors de cette Terreur, le Vaincu a vu l'«essence» de l'homme, c'est-à-dire qu'il a vu son «fond» proprement *humain* comme Non-être ou Néant. Et l'on peut dire qu'il a pris conscience de lui comme d'un «homme de rien». Il «s'efface» devant ce qui se trouve hors de lui précisément parce qu'à l'extérieur de lui il voit une réalité solide, alors qu'en lui-même il n'y a que vide n'opposant guère de résistance à la pression. [...] En effet, s'«effacer», c'est se «refuser» *soi-même* comme *donné*, c'est refuser ce que l'on est «intérieurement» en faveur de ce qui existe à l'extérieur. Tout ce qui est réel, valable, «supérieur», on le prend au-delà de soi (Kojève 1941: 630).

Tout homme qui obéit à l'autorité du père sait bien cela, sent bien cela. Kojève dit: l'autorité du père, c'est aussi l'autorité d'une tradition. Et il a raison. Que l'on embrasse, en effet, n'importe quelle tradition, même celles en apparence les moins autoritaires, et l'on verra à l'œuvre cet effacement du sujet. Prenons un exemple qui a marqué presque 2000 ans de pensée. Embrassons la tradition philosophique venant d'Aristote. Mais alors qu'est-ce qui nous est demandé au juste? Et à quoi obéit-on? Quel est le commandement que l'on doit suivre, qui oriente notre action? Il nous est demandé de ne jamais trahir la pensée de l'auteur, de lui être le plus fidèle possible et cela jusque dans les moindres détails. Quelle est la «vérité» des paroles d'Aristote, disons, dans le livre *thêta*? Et voilà une carrière de chercheur ou 2000 ans d'histoire passés à être toujours plus fidèle à Aristote. Nous sommes alors réduits au rôle de créatures d'Aristote. Ce qui veut dire qu'à la lettre: sans Aristote le père, notre pensée est nulle et non avenue. Qu'en résulte-t-il? Il n'en résulte rien d'autre – si tant est que cela soit possible – que notre propre anéantissement en tant que sujet pensant. À ce titre, peut-être que le mieux consiste encore pour un tel fils à apprendre le texte par cœur et à le répéter (en étant sûr ainsi de ne jamais commettre d'écart). D'ailleurs, c'est certainement ce à quoi tend tout fidèle à une tradition. Chaque parole prise, en effet, ne serait-ce que pour expliquer un texte, semble déjà une trahison et tout se passe comme si l'on

doit – volontairement – face à la majesté de l'œuvre du père se réduire soi-même au *silence*.

Si je prends cet exemple de tradition, c'est parce qu'avec lui s'illustre le plus clairement ce que Kojève entend par «père». Car le père est aussi celui qui éduque. Mais ici comment éduque-t-il? Il éduque – de façon caricaturale – à ce que le fils devienne le même père qu'il était. Et, justement, dans la *Phénoménologie*, lorsqu'il évoque, pour la première fois, l'éducation au cours d'un développement sur la famille, Kojève ne dit pas autre chose:

Toute «éducation petite-bourgeoise» a pour but de faire des enfants la copie exacte du père: leur aspiration à «aller plus loin», leurs tentatives pour vivre «différemment», non seulement sont découragées, mais elles sont même persécutées comme quelque chose de «criminel» (*ibid.*: 789).

Quant à nous, si l'on revient à notre première figure, à savoir celle qui concentre par excellence l'autorité du père, soit Dieu lui-même, on voit une logique identique à l'œuvre poussée seulement à un plus haut niveau de radicalité (et qui prend parfois la figure du mystique silencieux). Car, que va demander Boulgakov à la suite de cette expérience de la «majesté de l'être»? Il demande la mort, tout simplement. Car, en quelque sorte, c'est effectivement la seule issue possible:

«Tu laisses maintenant aller Ton serviteur», retentissait dans mon âme et dans la nature. Un sentiment inopiné croissait et s'affirmait: La victoire sur la mort! Envie de mourir tout de suite! L'âme éperdue de douceur demandait la mort pour faire son entrée avec liesse dans ce qui s'élevait, scintillait, rayonnait de la splendeur première (Boulgakov 1916: 23).

Obéir donc, se départir de son action, de sa pensée, suivre l'ordre du monde, l'ordre de la création majestueuse d'un autre, l'ordre de ce qui *est*, l'ordre qui a été donné au premier jour de la création, suivre le passé et ne plus être pécheur, ne plus être criminel envers le Père, ne rien demander pour soi, s'agenouiller, contempler, s'effacer, se taire.

VI. *Le péché et le compromis*

Tout cela est très bien peut-être; mais comme le relève Kojève avec son ironie habituelle, c'est surtout impossible. Comme il le rappellera dans son «excursion sur la dialectique», sorte de digression à l'intérieur de la *Phénoménologie*: nous sommes nous humains comme le Démon de Lermontov et plus loin, dans son «excursion sur le crime et le châtement», il insistera sur le fait que nous sommes pécheurs et criminels, jusque dans nos fondations, car on est aussi la négation de l'être, un pour soi ou du désir.

Dans son ensemble, ce Monde (précisément parce qu'il est – ajoutons-nous – l'objet commun de tous les *Désirs*) est considéré comme le «bien» absolu ou comme absolument «bon»: il a une valeur «divine», sa forme donnée est déterminée par des lois «divines». Changer le Monde en question, cela signifie violer des «lois sacrées» et donc tomber dans le «péché». Il va de soi que cette façon radicale de comprendre la nature du péché s'avère en pratique irrecevable. Renoncer à *tout* péché signifierait en ce sens

renoncer à satisfaire tout Désir, soit renoncer à toute Action en général. Cela conduirait à la fin de l'humanité, ne serait-ce que par inanition. [...] Tout cela montre clairement que l'origine du concept de «Péché» provient de la conscience de la «dialectique» à l'œuvre dans le désir. Le Monde désiré est un bien; le désir assouvi anéantit ou change ce bien; partant, il est – comme, du reste, tout désir – péché. Il s'ensuit logiquement que l'Homme est pécheur jusque dans ses fondations (Kojève 1941: 570).

Ce passage n'intervient pas au hasard dans la *Phénoménologie*, il se situe au contraire à un moment clef du livre; le moment où l'homme sort véritablement du cours du monde en accomplissant un crime *que rien ne justifie*. En effet, on peut toujours objecter que notre désir négateur est malgré tout fonction d'une biologie que l'on n'a pas choisie (seul Soloviev – et en un autre sens le bouddhisme – aura la radicalité d'affirmer qu'au contraire ce désir négateur est le résultat d'une affirmation égoïste de soi dont l'humanité doit se départir). Aussi, en principe, si l'on omet Soloviev (et le bouddhisme), on reporte plus simplement ce désir négateur sur la nature qui est ainsi faite, et qui, précisément, n'est pas faite par nous (seul Soloviev et les bouddhistes pensent que la création du monde est notre fait). Mais, si l'on n'est pas Soloviev, ni bouddhiste, on se déresponsabilise de ce désir négateur, et l'on cherche un compromis. Ce que remarque Kojève:

C'est pourquoi l'Homme a, dès le début, inventé divers compromis en admettant pouvoir partiellement changer le Monde. En effet, il a considéré comme «indifférentes» certaines actions et il en a tenu d'autres pour pécheresses. Par exemple, il a considéré comme «sacrées» les lois du règne animal, mais pas celles du monde végétal (donnant lieu à un végétarisme religieux, au jeûne) ou alors il a mis en évidence des sortes de zones appartenant au Monde réel (des «tabous») qu'il serait péché de changer. Mais, au fond, le problème reste le même. Les actions «licites» étaient considérées comme entrant «dans l'ordre de l'être» dans la mesure où elles entraient dans la composition du Monde «divin» lui-même (au sens où ce sont des lois «divines» qui imposent ces actions). [...] Le principe en est partout et toujours le même: on considère comme un péché tout Désir qui engendre une Action violant définitivement un aspect donné du Monde ainsi que le cours – fixé pour les siècles et les siècles – des modifications qu'il doit connaître (*ibid.*).

VII. *La naissance du Maître*

Laissons donc ce désir négateur et sa justification par compromis, laissons donc aussi Soloviev qu'un tel compromis répugne (ne serait-ce que parce qu'il réduit l'homme à n'être plus qu'un simple animal, irresponsable pour une large partie de sa vie, à savoir pour la part biologique) et abordons plutôt l'événement fondateur de la philosophie de Kojève, à savoir la dialectique du maître et de l'esclave. Il y a, en effet, une lutte à mort que rien ne justifie sur le plan biologique (et donc un désir véritablement «anthropogène»); une lutte, en effet, que tout oppose à la conservation de son être dans la mesure où cette lutte est fonction d'une certaine reconnaissance, à savoir celle de notre liberté, de notre détachement vis-à-vis de l'être, bref de notre néant manifesté (et, donc aussi, en un sens originaire de notre transcendance manifestée). Et ce désir (que

Kojève qualifie d'anthropogène puisqu'il fait naître véritablement l'homme) se concrétise, comme on le sait, à la faveur d'une lutte à mort – pour rien ou pour une futilité, c'est-à-dire pour du prestige (et surtout pas pour une ressource biologique indispensable à la survie) – une lutte à mort donc contre celui qui a les mêmes prétentions que moi.

Pourquoi le passage sur le crime intervient-il après la description philosophique de la lutte en vue de la reconnaissance faisant émerger un Vainqueur et un Vaincu? Précisément, parce que cette lutte est, tout à la fois, la naissance de l'Homme et du criminel, ou plutôt la naissance de l'Homme-comme-étant-nécessairement-criminel.

L'homme se manifeste «pour la première fois» dans le Monde naturel comme un être réel, mais *non*-naturel (c'est-à-dire comme un homme au sens propre du terme) au cours de la «première» Lutte sanglante pour la Reconnaissance. En d'autres termes, l'Homme s'engendre dans le meurtre ou, au moins, dans une tentative d'assassinat. Il naît comme un meurtrier réel ou potentiel, voire comme un meurtrier «insensé», un meurtrier que rien ne «justifie» du point de vue biologique. Cela ne signifie-t-il pas qu'au «cœur» de l'Homme se trouve le *Crime* et que l'existence spécifiquement humaine est criminelle dans son «essence»? (*ibid.*: 568).

Que l'Homme soit un criminel, ou que le crime soit la condition de possibilité de l'homme, il faut le prendre de la façon la plus sérieuse. Si l'Homme est un criminel, ce n'est pas par hasard, ce n'est pas, pour ainsi dire, au cours d'une lutte qui aurait mal tourné ou pour s'emparer d'un bien nécessaire à la survie (impliquant malheureusement la mort de l'autre). Lire les choses sous cet angle «naturaliste», c'est ne pas comprendre ce qui est en jeu et c'est être entraîné dans une autre erreur, plus difficile à démêler, mais au fond du même registre «naturaliste», croire que *le maître s'impose par la force*. Dans cette lutte à mort, en effet, où chacun risque sa vie en vue de la reconnaissance; lutte qui va faire émerger un Vainqueur et un Vaincu, un dominant et un dominé; il ne faut pas comprendre les choses en termes de rapport (physique) de forces. Soloviev était l'un des premiers à l'avoir compris, mais comme toujours, son propos paraissait – du moins à Kojève – trop outrancier, trop radical (en fait, trop déformé sous un prisme religieux). Imaginant, en effet, le combat entre un moine ascétique et une bête féroce, c'était, d'après le père de la philosophie russe, le moine qui devait s'imposer et se soumettre la bête. Pourquoi? Parce que le moine – fruit d'une longue histoire sociale consistant à se maîtriser et maîtriser la nature – montrait justement le visage d'un ascète, c'est-à-dire incarnait la figure de celui qui transcende sa nature animale, qui n'a pas peur de la nier et donc la maîtrise, fascinant dès lors ce fauve, qui, à l'inverse, se montre tout entier enchaîné à ses passions (et qui, vis-à-vis d'un être proche de lui, comme un sauvage qui n'est pas ascète, est loin de se soumettre):

Des ermites solitaires, écrivait Soloviev dans *La Justification du Bien*, qui avaient volontairement quitté la société pour le désert, subjuguèrent par leur présence même les bêtes sauvages qui n'avaient, auparavant, aucune raison de se soumettre à *la solitude contrainte de sauvages errants*, inférieurs à elles en *forces physiques* et *très proche* d'elles par leur état interne (Soloviev 1896: 228).

En règle général, cependant, dans un combat entre un moine rendu famélique par de longues privations et une bête féroce à l'appétit aiguisé, rares sont ceux qui parient sur le bon père. Pourquoi? Parce qu'en naturaliste, lors d'un combat, on fait le pari de la force physique et, c'est sous cet angle trompeur, que l'on a tendance, comme malgré nous, à lire ce premier combat anthropogène entre deux êtres humains.

Or, considérer qu'il s'agit là d'un simple rapport de force rend, en réalité, les choses parfaitement incompréhensibles. Qu'il nous soit permis – pour éclairer notre propos – de la démasquer chez un philosophe bien connu, à savoir Rousseau. Car c'est justement dans cette erreur qu'il tombe. On connaît sa grande formule, elle devait apparaître à Kojève – et à Soloviev – éminemment fautive: «le plus fort n'est jamais suffisamment fort pour être toujours le maître». C'était, justement, un des grands dilemmes de Rousseau, de parvenir à expliquer la raison pour laquelle le plus faible se met à obéir au plus fort. Ce que Rousseau ne comprend pas d'après les penseurs russes, c'est qu'en réalité, la «Maîtrise» ne se fonde pas sur la force; il ne comprend pas, dès lors, que l'obéissance qu'on doit au Maître est *volontaire* et relève plutôt d'une certaine fascination comme celle qui se joue entre le moine soloviévien et la bête lui obéissant. Rousseau, en effet, n'expliquera jamais très bien la *servitude volontaire*. Et, en effet, à y réfléchir, c'est là bien mystérieux. Comment se fait-il que le plus faible *dans le combat* se soit soumis au plus fort *après le combat*? Après tout, le plus fort n'est jamais *toujours* le plus fort, il suffit de le tuer dans son sommeil, de le tuer au détour d'un sentier ou, alors tout simplement, de fuir au moment où il a le dos tourné.

La seule explication que Rousseau trouve dans le *Second Discours* est tout à fait intéressante (mais, parfaitement insatisfaisante du point de vue kojévien), elle consiste à dire qu'un beau jour, il n'y eut plus de place nulle part – plus un arbre, plus une grotte, plus un gibier de libre – sans se heurter à un autre homme et, donc irrémédiablement, sans se heurter au risque de rencontrer plus *fort* que moi. C'est à ce moment que les plus forts (qui se sont trouvés être les sédentaires) se sont imposés aux plus faibles qui n'avaient plus nulle part où fuir. Peut-être, dit-il, ce scénario s'est produit en premier sur les îles et, chez le philosophe genevois, tout se passe comme si faute d'espace, le temps de l'histoire pouvait commencer (et commencer, comme chez Kojève, avec le premier vrai rapport de domination, avec le crime). Kojève, cependant, n'imagine rien de semblable. En ce sens, il est soloviévien; le plus fort ne s'impose pas par sa force; mais, si j'ose dire, par sa folie. Une fascinante folie, à vrai dire, celle d'«aller jusqu'au bout» dans la lutte à mort, de montrer une maîtrise totale sur son corps et ses instincts, de ne jamais reculer dès lors, de brûler ses vaisseaux en quelque sorte, de se faire reconnaître comme homme libre ou de mourir. Le plus faible ne se soumet pas au plus fort parce qu'il y est contraint, il se soumet au Vainqueur *parce qu'il le veut*; parce qu'il reconnaît en lui quelque chose qu'il veut être lui-même, qu'il aurait aimé être; Kojève écrira dans un plan à un livre resté à l'état de projet (et intitulé *Esquisse phénoménologique de l'autorité*), qu'il lui obéit parce qu'il cherche à l'imiter.

VIII. La «force de l'esprit»: l'autorité du maître

Que reconnaît l'Esclave chez le Maître? Il reconnaît une certaine transcendance que lui aussi a voulu être, bref il reconnaît un Homme. Autrement dit, par rapport au cours naturel du monde qui nous impose toujours de persévérer dans notre être, de conserver notre vie à la façon des animaux, le maître incarne et réalise la possibilité de rupture, la possibilité de transcender cet ordre. Le vaincu se soumet au vainqueur parce que celui-ci a revêtu la figure de l'homme qui ressemble, d'ailleurs toujours étrangement, comme chez Soloviev du reste, à celle de Dieu. Mais contrairement à Dieu – et c'est en ce sens qu'il s'agit d'un homme – son autorité est gagée sur un risque réel, celui d'une réaction qui peut toujours venir le nier définitivement.

Dans la *Phénoménologie* écrite en 1941, Kojève ne s'est pas encore pleinement rendu compte de ce qu'était l'autorité du maître (voire de l'autorité tout court), et il ne la distinguait pas encore clairement de la force. Ces concepts sont, pour ainsi dire, encore comme confondus, même si, peu à peu, il va les démêler. De prime abord, il ne voit pas clairement, en effet, la façon dont le maître impose au vaincu une *servitude volontaire*: celle justement de faire respecter son droit de maître. Et, il dira dans le premier chapitre que le Maître «force» l'esclave à travailler, si bien qu'on a l'impression qu'il est retombé dans l'erreur de Rousseau⁷. Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'au troisième chapitre et à la page 840 de la *Phénoménologie* que, se souvenant en quelque sorte, de la leçon soloviévienne, il se sent obligé de préciser:

Ainsi, Risquer sa Vie lors d'une Lutte en vue de la Reconnaissance est la «source» du Droit en tant que tel. En dernière instance, *n'importe quel* Droit «s'acquiert dans la lutte» et présuppose une Victoire. Et l'on peut dire, si l'on veut, que le Droit est toujours «fondé» sur la force. Mais se faisant, il convient d'avoir en vue que la force qui «fonde» le Droit n'est pas une force naturelle-et-animale, dite «physique», mais ce que l'on appelle – en langue ordinaire [peut-être faudrait-il dire en langage soloviévien] – la «force de l'esprit», c'est-à-dire la puissance spécifiquement humaine anti ou contre-nature ou l'Action réussie. Il s'agit de cette «force» qui permet à l'Homme de surmonter en lui-même la Nature (se manifestant sous la forme de la peur animale) et de se créer comme Homme, en particulier (et au début) comme Maître «de plein droit» (et à la fin comme Citoyen). Mais la force «qui fonde» le Droit n'est «spirituelle» (c'est-à-dire humaine et non animale) qu'au sens où elle est *essentiellement non-naturelle*, c'est-à-dire *contre-nature* et non au sens où elle pourrait exister ou se réaliser *hors de la Nature et indépendamment* d'elle (Kojève 1941: 831).

Le Maître emploie la force, peut-être, mais une «force de l'esprit», c'est-à-dire une autorité et, donc, en somme rien qui ne contraigne que «physiquement» à le respecter. Pourquoi le Vaincu ne fuit-il pas? Pourquoi reste-t-il attaché au vainqueur? Pourquoi ne le tue-t-il pas dans son sommeil ou au détour d'un

⁷ Même s'il est vrai que le verbe russe – *заставлять* – paraît moins directement lié à cette notion de force, puisqu'il est construit non pas avec le mot «force», mais avec le verbe «mettre» (ce n'est donc pas tellement un «forcer» qu'un «mettre quelqu'un à quelque chose»). Le verbe russe (et sa construction) par rapport au verbe français «forcer» (qu'il utilise encore dans ses leçons sur Hegel) a pu être un élément ayant conduit Kojève à préciser le concept d'autorité.

sentier? Ce n'est pas, comme l'avait cru Rousseau par la force brute, dont l'exercice commence véritablement, pensait-il, faute d'espace (inaugurant ainsi le temps de l'histoire). C'est par une certaine forme de fascination que le Vaincu reste attaché au maître, à savoir celle de voir dans le maître ce qu'il n'est pas encore, et aussi la possibilité de se faire reconnaître par lui pour le devenir à son tour. Kojève développe cela en le conceptualisant comme l'espoir de l'esclave. Et il répond ainsi à Rousseau, l'Esclave ne veut pas, d'abord, tuer le Maître, il veut s'en faire reconnaître; car c'est le Maître qui incarne la position d'autorité. Faisant parler l'Esclave, Kojève met ce monologue dans sa bouche:

J'espère cette reconnaissance, j'en rêve. Tout le sens de ma vie est placé dans cet espoir et dans ce rêve. Mais, je ne sais pas comment le réaliser. Après tout, mon maître se contente tout bonnement de ne pas me remarquer et, de lui-même, il ne verra jamais un homme en moi. Il est trop sûr que je suis seulement un Esclave, que je suis pire qu'un animal. Et, je sens bien qu'il va me falloir le contraindre à me remarquer et à m'estimer. [...] Certes, *je pourrais bien le tuer aux détours d'une ruelle, sans rien risquer.* Mais qu'est-ce que cela m'apportera? Parfois, pris d'un accès de rage impuissante, j'en rêve également. Je sais cependant que cela ne me sortira pas d'affaire et que ce n'est pas ce que j'espère (*ibid.*: 682).

IX. *Le Maître héréditaire contre l'autorité de maître*

À la suite de ces erreurs naturalistes, une nouvelle erreur surgit naturellement, celle consistant à penser qu'il faille se débarrasser de l'autorité du maître. Mais Kojève ne dit pas cela; il faut se débarrasser, certes de la figure du Maître, mais pas de son autorité. On pourrait alors penser que l'on est pris dans un cercle vicieux impossible à résoudre. Ce qui nous a fait sortir de l'autorité du père, c'est justement la négation d'un ordre qui n'apparaissait pas idéal, qui entre les mains d'un autre, revêtait parfois le triste aspect de ce qui est et de ce que l'on n'a pas choisi; d'un ordre, de toute façon, que l'on ne peut que violer, attendu notre nature désirante; et, peut-être aussi, que l'on ne peut que violer, compte tenu de notre désir anthropogène de désir, celui de se faire reconnaître (de faire reconnaître que l'on a un rôle à jouer dans le cours du monde⁸). Mais, avec l'autorité du maître, il semble que les choses en aillent autrement; car le maître est l'incarnation même d'un monde idéal, d'un homme idéal, d'un être qui se situe au-delà de sa biologie (et donc au-delà de l'être), d'un être qui, d'ailleurs, par le travail de l'esclave concentre chaque jour – dit Kojève suivant Marx – un peu plus de force et gagne toujours plus de hauteur par rapport au cours naturel des choses. Depuis cette perspective, l'autorité

⁸ À ce titre, cette dénomination «autorité de Père» peut sembler particulièrement bien choisie et ce n'est peut-être pas un hasard si Kojève a pu inspirer la philosophe Judith Butler. Quels sont les grandes thèses philosophiques de la critique féministe? Le monde est créé par d'autres (des hommes), nous sommes dans un monde étranger et en situation d'aliénation, on nous somme de nous «effacer», de nous «taire» ou – au mieux – de «répéter» les créations des hommes (et ce qu'ils disent de nous); on ne nous reconnaît aucun rôle authentiquement créateur à jouer. Vouloir «tuer» les hommes apparaît, dès lors, comme tout sauf puéril ou exagéré, c'est la seule façon de se faire reconnaître.

du Maître paraît inébranlable. Si l'on s'arrête là, on a raison donc de vouloir trancher le nœud gordien plutôt que de le défaire, c'est-à-dire tuer le maître et son autorité (sans tellement se demander ce qui permettra à l'esclave de se défaire d'une servitude qui, rappelons-le, a été *volontairement* choisie par lui).

En réalité contre la figure du maître, la solution viendra de son autorité elle-même. Et on ne peut comprendre cette solution que si l'on a en tête les longs développements de la *Phénoménologie* (auxquels de façon très elliptique il est fait allusion dans *La Notion d'autorité*), à savoir la sédimentation de la Maîtrise en héritage. Il serait long et compliqué de détailler ce processus. Disons simplement que pour justifier sa Maîtrise, le Maître ne comprend pas son propre acte. Il arrime celui-ci à la transcendance divine; il reporte sa folie sur Dieu (et perd par la même toute autorité). Il se pense *biologiquement* supérieur et veut transmettre sa maîtrise par hérédité, ce qui est une absurdité patente (et, finalement, on assiste à la même chute que l'on voyait à l'œuvre dans l'autorité du père: à savoir l'autorité tombe en force, l'obéissance devient une servitude et, à ce moment, il est vrai de dire que le plus fort ne sera jamais toujours le plus fort).

Si ce concept [de maîtrise héréditaire] est absurde, écrit Kojève, c'est parce que le Maître naît comme Maître (et comme Homme) en prenant un *Risque* contre-nature pour sa Vie animale, c'est-à-dire en *niant* activement la Nature en lui-même ou, autrement dit, en niant sa «nature» animale. À l'inverse, le concept d'héritage présuppose la présence d'une telle «nature» animale (au sens où elle se transforme en la catégorie du genre). Et s'il existe quelque chose qu'il est *absolument* impossible de transmettre en héritage, c'est bien cette caractéristique spécifique de l'existence du Maître qui se réduit à la faculté de «sacrifier sa vie» sans «nécessité vitale». D'un autre côté, toutefois, le fait qu'apparaisse cette «absurde» maîtrise héréditaire est parfaitement inévitable. Dans la mesure où l'Homme est «pour la première fois» né sous la figure du Maître, et puisque l'Homme n'existe pas comme Homme «avant» le Maître, alors il ne peut pas «comprendre» ou prendre conscience *comme Homme* du processus au cours duquel *naît* le Maître. Par conséquent, la Maîtrise «apparaît» à l'Homme (c'est-à-dire au Maître) non pas comme l'«œuvre de ses mains», mais comme quelque chose de «donné» ou d'«inné», comme un «*don* du ciel». Or puisque l'Homme ne sait pas qu'il s'est «fait» *lui-même* Maître et puisqu'il pense être «né» ainsi, devant, dès lors, sa Maîtrise à un autre, il considérera forcément qu'en transmettant sa «nature» héréditaire à sa postérité, il lui transmettra aussi sa qualité de Maître (*ibid.*: ff. 703-704).

Et, en note à ce passage, Kojève remarque que le Maître arrime sa maîtrise à la transcendance divine:

C'est la raison pour laquelle dans les premières «cultures de maître», les familles de la noblesse cherchaient leur origine dans les sphères *divines* (c'est-à-dire non animales, mais aussi non humaines): le noble se considérait comme descendant d'un «dieu» ou d'un «demi-dieu» (le «héros»). Et même du temps des Césars, il était d'usage de faire commencer la lignée d'un nouveau Maître par quelque être «divin». Quant au Maître «authentique», le Monarque héréditaire, on le considère encore de nos jours tel «par une grâce divine». Pensons aux Japonais qui prétendent prendre au sérieux le fait que leur Maître – le Mikado – est un descendant direct de la déesse de la Lune! (*ibid.*: ff. 924-925).

À bien comprendre les choses, et si l'on reprend ce que l'on a déjà dit, on voit apparaître la solution du problème et la raison pour laquelle la figure

du maître perd son autorité de maître (sans pour autant que cette autorité ne disparaisse), perte qui rend possible la désobéissance (et la mise à mort du maître). En effet, le maître a son autorité de ce qu'il rompt l'ordre du monde; mais lui-même *justifie* son autorité en pensant qu'il suit cet ordre, en étant seulement plus près de la divinité que les autres; bref, il offre la possibilité à l'esclave de le maudire et réduit son autorité à une force qui, dès lors, ne sera plus suffisamment forte pour rester toujours maître (et, si – comme Job – l'homme est capable de maudire Dieu lui-même, il est clair qu'il aura encore moins de mal à maudire les maîtres et, à terme, les tuer). Dans des notes éparées sur l'autorité, inédites et conservées à la BNF, Kojève demande: «Pourquoi quelqu'un a de l'autorité? Parce qu'il est plus *humain* que les autres» (Kojève 1941-1952: NAF 28320 bis). C'est là résoudre notre problème. Le Maître en se justifiant ne comprend pas en quel sens il est «plus humain que les autres» et il se pense divin, il pense qu'il suit l'ordre des choses et il ne fascine plus. Il appartiendra donc à l'Esclave en tuant la figure du Maître de s'emparer de son autorité et, en sens, il se montrera comme celui qui est vraiment digne du premier Maître, c'est-à-dire du premier Homme.

Cette Identité, fondée sur la *Liberté* que le Risque réalise, apparaît comme l'identité de l'*Homme* à lui-même. Mais cette façon d'être immuablement identique à soi-même (façon conditionnée par l'Oisiveté) fait que *cet* Homme (c'est-à-dire le Maître) est encore semblable à la *Nature* «éternelle». Il est tout aussi magnifique et majestueusement immobile, c'est-à-dire non-historique et inhumain qu'elle. C'est pourquoi – en tant qu'être *humain* temporel et, par là même, temporaire – il est désespérément tragique: dans la mesure où il n'est pas *éternel* comme l'est la Nature même et ne sachant pas *changer* comme le fait l'Homme (qui travaille), le Maître est *condamné* à disparaître. Ce n'est ni son fils, ni son frère-d'armes, toujours pris dans *le même* cercle militaro-domestique propre à l'existence des maîtres, qui s'avère être son héritier, mais c'est son Esclave, celui-là même qu'il laisse *toujours* au Domaine et qui finit, dès lors, tôt ou tard par s'emparer du Domaine (Kojève 1941: 768).

X. *S'éveiller comme Dieu: l'autorité alors absolue du «père»*

Les fils du maître (c'est-à-dire les fils de son autorité ou encore ceux qui se montrent dignes de la maîtrise) ce sont donc les esclaves qui se révoltent. Mais contre qui se révoltent-ils? Contre ceux qui les ont rendus possibles, contre leurs créateurs, c'est-à-dire, en réalité, non plus contre leurs maîtres, mais contre leurs pères. Et, tout semble indiquer que la véritable autorité qu'il fallait saper était celle du père. Il nous reste donc une question: faut-il pour autant en finir avec l'autorité du père? ou, encore, que devient l'autorité du père après la révolte de l'Esclave? Lacan, dont on sait qu'il faisait de Kojève son «seul Maître», avait sa réponse: «le déclin social de l'imaginaire paternel», particulièrement valable dans nos sociétés d'esclaves en cours de révolte (en un mot petite bourgeoise) laisse le champ libre à «la destruction», puis au retour à la figure de Dieu, mais un Dieu qui «finirait par ex-sister» (Lacan 1974: 54). Si bien que tout se passe comme si Dieu n'arrive pas au début du processus, comme si la création n'est pas là, tout entière, au premier jour, mais qu'elle

arrive très paradoxalement à la fin, et que cette création s'appelle Dieu le père.

En réalité, Lacan répète la leçon kojévienne. L'attitude du maître laissée à elle-même (même sans l'erreur de la «justifier» par l'hérédité) est une attitude stérile, fascinante peut-être, mais ne faisant droit qu'à la négation. C'est une attitude qui donc va se montrer très rapidement insatisfaisante; l'Esclave révolutionnaire (reprenant à son compte l'autorité du maître) ne fera pas cette erreur, il aura un projet qui est, en un sens, faire «ex-sister» Dieu ou plutôt la divino-humanité.

Autrement dit, encore une fois, c'est seulement l'attitude *révolutionnaire*, au sens le plus large, mais aussi le plus précis du mot, qu'on peut opposer à l'attitude *religieuse*, pour laquelle l'être, le *Sein*, est *Erhabenheit*, et infiniment élevé au-dessus de l'homme, c'est-à-dire de son autre action. Mais pour pouvoir se *maintenir* dans l'attitude révolutionnaire, pour ne pas sombrer dans le néant nihiliste de la «révolution permanente» du sceptique et du romantique, il faut vaincre l'être *réellement*, c'est-à-dire il faut réussir dans l'action négatrice. Et réussir signifie réussir dans l'être, – signifie incarner l'action négatrice de l'être donné en le supprimant comme *donné*, mais en le *conservant* comme *être*, et en le *sublimant* dans et par cette suppression conservante. Ce qui signifie pratiquement – d'après Hegel – que l'attitude révolutionnaire, criminelle, négatrice ne peut être justifiée – par la *satisfaction* du criminel – que dans et par la création d'un État *idéel* et *définitif*, qui *achève* l'histoire, et – avec elle – la série criminelle de négation du donné. C'est *alors*, et alors seulement, que sera supprimée la *majesté* de l'être *non-humain* (naturel et divin). La majesté de l'être sera maintenue; mais cet être étant l'*œuvre* de l'*homme*, et – par conséquent – l'homme lui-même, c'est à l'être *humain* que sera attachée – par l'Homme – la majesté qui appartient à l'être. Si l'on veut, l'homme aura encore une Religion et une idée de Dieu; mais ce Dieu sera l'homme lui-même, et la Religion une Religion de l'humanité (Kojève 1933-1939: E. 142. VII, 17).

C'est donc à la fin (et non au début ou au milieu de l'histoire) que l'autorité de Dieu-le-père devient une autorité définitive auquel les hommes – post-historiques – obéiront volontiers; c'est à la fin donc qu'apparaît cette autorité; mais il s'agit moins de l'autorité d'un Dieu que de l'autorité de toute l'humanité passée nous ayant permis d'obtenir cet ordre dans lequel il n'y aura plus de malédictions possibles. Ce n'est qu'à la fin de l'histoire, lorsque l'homme sera devenu comme Dieu, à savoir créateur de lui-même et du monde et lorsque l'homme aura gagné la responsabilité de conserver le monde et d'en prendre soin, que – librement – il obéira à son propre ordre, un ordre qui n'a plus rien d'extérieur, car il aura été rendu, de part en part, humain⁹. Et c'est parce que cet ordre sera devenu la réalisation de l'idéal

⁹ Kojève rejoint ici Soloviev. Mais Soloviev allait plus loin, l'homme devenait aussi responsable de la nature qu'il avait à préserver. Il lançait ainsi une philosophie de l'écologie (qui se fonde, entièrement, sur cette autorité de père: l'homme devenant «responsable» de cet enfant dont il a la charge). «Jusqu'à présent, la nature a été soit la mère despotique et toute-puissante d'une humanité en bas âge, soit une esclave étrangère et une chose. Au cours de cette seconde époque, seuls les poètes ont conservé et entretenu un sentiment – certes vague et timide – d'amour pour la nature en tant qu'être égal en droit qui renferme ou peut renfermer *la vie*. [...] Qu'il faille instaurer un rapport véritablement amoureux, ou syzigique, non seulement entre l'homme et son milieu social, mais entre l'homme et son milieu naturel et universel, ce but est clair en soi», Soloviev (1894: 97-99).

humain, qu'il n'y aura plus de place pour la malédiction, la contestation ou la désobéissance.

Tout cela *n'existe pas* encore? Et alors! Qu'*advienne* désormais ce que l'homme osa «rêver» pour lui-même, qu'*advienne* pour lui ce qu'il ne s'avisait – il n'y a encore pas si longtemps – de n'attribuer qu'à Dieu; qu'*advienne* son rêve de sérénité satisfaite et de satisfaction sereine, celle du septième et dernier jour de la création, lorsqu'on peut dire – en jetant un *seul* regard sur *tout* ce qui a été fait – «c'est *bien*». Mais – contrairement à dieu – nous pourrions l'affirmer sans ensuite être contraints de nous dédire et de maudire l'œuvre de nos mains. C'est pourquoi, dès à présent, si l'homme veut connaître quelque chose de la Perfection réalisée, il n'a plus besoin de fixer des yeux les *cieux*, il peut entendre l'avancée majestueuse de sa venue en appliquant au *sol* une oreille attentive (Kojève 1941: 602).

Références bibliographiques

- Boulgakov, S. (1916), *La Lumière sans déclin* (1916), trad. C. Andronikov, L'Âge d'Homme, Lausanne 1990.
- Granoff, K. (1961), *Anthologie de la poésie russe*, Gallimard, Paris.
- Kojève, A. (1927), *L'Enseignement bouddhique du Karma*, trad. R. Nicolas, Payot, Paris 2022.
- Kojève, A. (1935), *La Métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», janvier-avril.
- Kojève, A. (1933-1939), *Séminaire de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE) sur La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris (1933-39), NAF 28320, Boîte 10.
- Kojève, A. (1941), *La Phénoménologie, Essais d'introduction dialectique à la philosophie, sur la base de la Phénoménologie de Hegel, interprétée à la lumière du marxisme-léninisme-stalinisme* (1941), répertorié sous le nom de *Sophia: phénoménologie et philo-sophie*, BNF, fonds Kojève, cote: NAF 28320, Boîte 20.
- Kojève, A. (1941-1952), *Notes préparatoires et premières ébauches du Système du Savoir, 1941 à 195*, NAF 28320 bis.
- Kojève, A. (1942), *La Notion de l'Autorité*, Gallimard, Paris 2019.
- Lacan, J. (1974), *Télévision*, Seuil, Paris.
- Soloviev, V. (1894), *Le Sens de l'Amour* (1894), O.E.I.L., 1985, trad. B. Marchadier, Paris.
- Soloviev, V. (1896), *La Justification du Bien* (1896), introduction de P. de Laubier, Slatkine, Genève 1997.

POSTHUMOUS CHRONICLES OF PHILOSOPHY,
POLITICS, AND ESPIONAGE.
ALEXANDRE KOJÈVE AND THE KGB

Marco Filoni

First as gossip, whispered by philosophical gossipmongers. Then as information that was gaining concreteness, as some documents were stolen or even just made public from the archives. And from time to time, the issue returns to the headlines¹. Yet... all that is solid melts into air. That Alexandre Kojève – an elegant and sulphurous thinker capable of captivating the brightest minds of the twentieth century – could be an agent in the service of the Soviets, a KGB spy, has been said for more than fifty years. For many, it is an infamous accusation; for others, it is just another demonstration of the ironic-political ineffability of our time.

Certainly, the character is notable not only for his relevance as a philosopher, increasingly discussed and placed at the center of debates, in part for his converging disagreements with – above all – Carl Schmitt, and perhaps even more so for his mysterious influence within a select circle of economists, diplomats, and politicians. A man of secret power. And where there is a secret, there is always some service involved.

Kojève reveled in mystery, slyly: the provocation was too intelligently seasoned to be a mere mask. Therefore, to his friends at the Ministry of Foreign Affairs (where he had reached high ranks as an official) or to the most renowned French intellectuals, he claimed to be the «conscience of Stalin» or a «right-wing Marxist», and so on. And, of course, more than once he had uttered the phrase, letting it fall without much weight, «I have discussed it with my friends from the KGB» – and the interlocutor remained in doubt whether, as usual, he was hyperbolically enacting the innate propensity to *épater les bourgeois* or was simply telling the truth.

For years, the mystery remained a matter of gossip among philosophical gossipmongers. Then, in 1999, some of the documents collected over the years by the former KGB official Vasilij Mitrokin, who had sought refuge in England, began to be made public. Among the papers causing quite a bit of embarrassment and many scandals at that time, a source or agent identified by the KGB with the code name «the Philosopher» emerged. «Finally!» Mr. Raymond Nart must have thought. Who is Nart? A figure crucial to our understanding of the Kojève affair: Nart had always believed that the philosopher was an agent of the KGB. He knew it, had always known it, and for decades, he had been seeking confirmation. It would not be so far-fetched – everyone has their obsessions –

¹ Cfr. Georgesco 2018: 13.

if it weren't for the fact that Raymond Nart is not just anyone. From 1988 to 1998, he was the deputy director of the DST, the Direction de la Surveillance du Territoire – the intelligence service responsible for counterespionage in France (today the service has changed its name, having merged in 2008 with the Directorate General of Overseas Services). Here, Nart built his entire career since joining as a young police commissioner in 1965. Becoming a specialist in the Soviet Union, he is credited with directing Operation Farewell between 1979 and 1982, one of the most important counterespionage missions in history which effectively dismantled the scientific, technical, and technological espionage structures of the KGB in the West.

But what does Nart have to do with Kojève? On closer inspection, it is an interest – almost an obsession – that has accompanied the high-ranking French intelligence official throughout his career:

Un homme a marqué la carrière de Raymond Nart. Ce n'est pas un espion comme les autres, ni même un traître. C'est ce que l'on pourrait appeler un "agent intellectuel". Son nom est connu de tous ceux qui se sont intéressés à la philosophie, en particulier à la philosophie allemande et à Hegel, dont il a été l'un des meilleurs diffuseurs en France: Alexandre Vladimirovitch Kojevnikov, alias Kojève. "Un personnage extraordinaire", lâche d'emblée Raymond Nart, qui ne l'a, à son très grand regret, jamais rencontré. "Un homme de grande qualité et d'une formidable clairvoyance, en avance sur son temps par la justesse de son analyse et la dimension universelle de sa pensée", ajoute-t-il, lui qui en avait entendu parler pour la première fois en classe de philo (Merlen-Ploquin 2003: 196).

Certainly, it is legitimate to wonder why this interest, or rather, why Kojève has marked the spy's career. And the answer could be given by none other than Nart himself:

When I joined the DST, I was a young commissioner, and at that time, you could do something that today is not only no longer possible but is unthinkable. That is, have direct access to the archives. At lunchtime, between noon and two, anyone who wanted could decide to skip lunch and go down to rummage through the documents. Without any limitation, with great freedom of access. I had been assigned to the Soviet Division, and I remembered the philosophy lessons in high school: I had a particularly brilliant professor who quoted and talked about Kojève with great enthusiasm. I knew he was of Russian origin, so I wondered: could there be a dossier on him? (Filoni 2023: 106).

This is how Nart's investigation begins, lasting for many decades. It has some important milestones: 1996, with Nart still in service, when he interrogates Nina Ivanoff, who had been Kojève's companion (also an agent of the KGB, according to Nart); 1999, when the French newspaper "Le Monde" publishes an article² loudly announcing that the DST had identified the philosopher Alexandre Kojève among the active Soviet agents in France (the source, evidently, was Nart himself); and finally, 2018, when Nart publishes an article in the French magazine «Commentaire» reconstructing the history of his personal obsession³.

² Ceaux 1999: 14.

³ Nart 2008: 219-228.

In fact, it cannot be properly called an official investigation: as Nart admits several times, no one ever asked him to investigate the philosopher. Indeed, when in 1966 – after studying the various dossiers that the DST had on Kojève – he tasked an inspector with gathering information, discreetly assessing the environment and professional, social contexts, and so on, the inspector only reported vague suspicions, adding, «Chef, vous vous attaquez à une vache sacrée!» (Nart 2018: 222). According to Nart, Kojève had always enjoyed the protection of someone at a high, very high level. But let us proceed in order.

The reports from the French intelligence services

The initial reports found in the archives of the DST⁴ concerning the 1930s are insignificant: a brawl involving Kojève and a friend, another Russian, on the terrace of a café on Boulevard Saint-Michel; in 1937, a positive report in the administrative investigation by the police prefecture regarding the request for French citizenship. Then, some reports, all dated 1949, form an interesting dossier (number 656101). The first one comes from Strasbourg, dated January 18 and filed at the central archive of the DST on the 21st. It is a note on the activities of Alexandre Kojevnikov, whose source is an «occasional informant», and the «value» of the note itself is «to be verified». The data contained is rather imprecise («currently calls himself Kojeev», but he had actually been naturalized in 1937 with the name Kojève; he is mentioned as the «author of Gegel [sic] and Kant», and so on), and there is no «archive information» included. The note mentions «relations with high-ranking French officials» that the subject supposedly has, as well as a close connection with «Gaston Laroche, whose real name would be Makline [sic, actually Matline]». According to the source, «the aforementioned Kojevnikov is a member of the Communist Party and could be a Soviet agent. His activity would be directed particularly in the scientific and cultural field». The last point of the report, in which the Strasbourg territorial office must indicate the measures taken based on the investigation, states succinctly, «The Sector does not continue the investigation»: signed by division commissioner and head of counterintelligence, Philippe Pflugfelder.

The information from the anonymous source is not corroborated in the two subsequent reports, although additional information is requested. This brings us to the note (N.D.1352 SN.STE) of June 2, 1949: this is the most complete and accurate report, where, among other things, some order is made regarding the information available to the DST up to that point. The note concerns Alexandre Kojevnikoff and Matline and includes the lines requesting further investigation:

Par note N° 656101/044 en date du 9 février 1949, la Direction de la Surveillance du Territoire a demandé des renseignements sur KOJEVNIKOFF Alex, alias Kojeev, écrivain et philosophe russe, et MATLINE dit Laroche Gaston (30, rue Boissière), secrétaire général du C.A.DI. très suspect au point de vue national; Kojevnikov posséderait

⁴ My thanks to Raymond Nart for providing me with all the DST documents concerning Kojève.

de hautes relations dans les milieux français; il serait très lié avec Gaston Laroche. Membre du parti communiste, il aurait une activité dirigée en particulier sur les plans scientifique et culturel.

The new note provides a sequence of specific data, which we transcribe in its entirety because it contains elements of interest for the story we are reconstructing.

L'enquête effectuée a donné les résultats suivants:

KOJEVNIKOFF, dit Kojeve Alexandre, né le 28 avril 1902 à Moscou, de Vladimir et Ouchakoff Alexandra, d'origine russe, a acquis la nationalité française par naturalisation (décret 30237-X-35 du 18 février 1937).

Divorcé par jugement du Tribunal Civil de la Seine en date du 22 octobre 1931 d'avec Schutak Cécile, qu'il avait épousée à Paris (5^e), le 11 janvier 1927, il vit maritalement depuis environ dix ans, avec Ivanoff Nina, née le 6 septembre 1911 à Moscou, naturalisée française (décret du 5 novembre 1948, paru au Journal Officiel du 14 novembre 1948), célibataire, sans enfant.

Il n'a pas d'enfant.

Venant d'Italie, il réside sur notre territoire depuis 1926. Depuis 1932, il est domicilié 13, boulevard de Stalingrad (anciennement boulevard du Lycée), à Vanves, où il occupe un appartement d'un loyer approximatif de 11.000 francs.

En 1941, Kojevnikoff a quitté subrepticement cette adresse, où il n'est revenu que quelques mois après la libération. Sur son lieu de résidence et ses occupations durant ce laps de temps on ne recueille que peu de renseignements. Au Fichier Central de la Sûreté Nationale, on relève une copie de demande de visa déposée par l'intéressé le 10 décembre 1941, sur laquelle il a indiqué demeurer 29, rue Longue des Capucins à Marseille et solliciter le renouvellement de son passeport et un visa de sortie pour pouvoir se rendre au Brésil afin de s'y créer une situation, «ne pouvant exercer sa profession (bibliothécaire) étant naturalisé et de parents étrangers». Le 12 mars 1942, les autorités de Vichy accordèrent un avis favorable à sa demande mais il n'a pas réalisé son projet. Il semblerait avoir résidé à Marseille, où son amie Ivanoff a séjourné jusqu'en octobre 1945. Kojevnikoff a également demeuré dans le département des Alpes Maritimes où le 16 novembre 1943, une carte d'identité française lui a été accordée.

Kojevnikoff possède une vaste culture. Il connaît plusieurs langues. Sur ses occupations, il se montre fort discret et l'on ne sait au juste qu'il fait. On croit savoir qu'il serait employé dans un service américain de Paris à d'aide à l'Europe.

Il effectuerait, en outre, à son domicile, des traductions d'œuvres littéraires sur la nature desquelles on reste dans l'ignorance. Parfois des étrangers, que l'on prétend russes, viennent le voir. Ils semblent être des intellectuels.

Kojevnikoff mène une vie confortable mais sans luxe. Depuis quelques mois, il a à sa disposition la voiture «Peugeot» n. 1492 TT8X, conduite par un chauffeur que l'on dit russe. Cette automobile a été immatriculée à la Préfecture de Police le 1^{er} juin 1948, au nom de Mme Dreyfus-Mosseri Denise, hôtel Ritz à Paris.

Des vérifications effectuées, il ressort que:

DREYFUS née Mosseri Denyse, le 10 octobre 1918 à Alexandrie (Egypte), est de nationalité suisse par mariage avec Dreyfus Richard, né le 28 août 1913 à Francort-sur-le-Mein (Allemagne). (Ces étrangers ne sont pas connus au Casier Central de la P.P.). A l'Hôtel Ritz, place Vendôme, on décline les connaître, en raison des séjours qu'ils ont effectués dans cet établissement, notamment en 1946-1947. Leur dernier passage remonte au 10 et 11 novembre 1948. Ils voyageraient beaucoup et leur résidence habituelle serait 24, Ismail Pacha au Caire (Egypte). Ils posséderaient une belle propriété dans l'Ile de France. Le mai compterait parmi les plus importants banquiers internationaux. Ses

relations, dans les milieux d'affaires, diplomatiques et mondains seraient nombreuses et influentes.

On croit savoir que Kojevnikoff projetterait de se rendre prochainement en Egypte.

On suppose qu'il a rempli après la libération, une importante fonction dans un cabinet de Ministre, sans précision. Le fait que sur une demande de passeport, formulée le 28 octobre 1947, Kojevnikoff ait indiqué, à la rubrique profession, «chargé de mission» (sans autre indication) paraît étayer l'allégation précitée.

Incorporé le 5 janvier 1940 au dépôt d'Infanterie n° 24, à Maisons-Laffitte, il a été démobilisé le 18 novembre 1940.

Dès son arrivée en France, en 1926, il a fréquenté les cours de la Faculté des Lettres de Paris et certains indices permettent de supposer qu'il a conservé quelques connaissances dans les milieux universitaires.

Avant 1940, Kojevnikoff était employé en qualité de bibliothécaire au service de Documentation Contemporaine, musée du Château de Vincennes. En plus, il recevait des honoraires comme chargé de cours et conférences en philosophie religieuse à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne).

Mlle Ivanoff, amie de Kojevnikoff est en traitement dans un sanatorium. Licenciée en sciences de la Faculté de Paris et docteur en la même matière, de la Faculté de Marseille, elle a été, de 1942 à 1945, attachée au Service du Professeur Magoillan, de l'Université de Marseille.

Depuis octobre 1945, Ivanoff Nina fait partie du Centre National de la Recherche Scientifique, 11 rue Pierre Curie (5°), en qualité d'attachée de recherches.

A son dossier au Casier Centrale des Etrangers, figure une attestation, qui lui a été délivrée au Centre d'Action et de Défense des Immigrés, certifiant «qu'elle a pris une part active dans la Résistance depuis 1942 et qu'elle s'est consacrée particulièrement à la propagande et à l'organisation des évasions, à la formation de groupe francs parmi les soldats étrangers engagés de force dans l'armée allemande».

Kojevnikoff observe une attitude très réservée; dans son entourage on ignore tout de ses fréquentations, opinions et de ses sentiments envers notre pays. Toutefois, aux archives de la Direction des Renseignements Généraux, dans un rapport le concernant, daté du 26 janvier 1940, on relève qu'il était inscrit au parti communiste en juillet 1939, et «que c'est un individu suspect, en relations étroite avec des communistes et de nombreux étrangers».

L'information contenue dans la note communiquée et selon laquelle Kojevnikoff serait très lié avec Gaston Laroche de son vrai nom MATLINE Irul, connu de notre service comme un des organisateurs de l'ex-union des patriotes soviétiques, puis du Centre de Défense des Emigrés, actuellement secrétaire administratif de l'Union Générale des Engagés Volontaires et Résistants Etrangers, lequel Matline est considéré dans les milieux russes comme professant des opinions d'extrême-gauche, n'a pu être confirmée ni infirmée. Quant à celle précisant que Kojevnikoff, membre du parti communiste aurait une activité dirigée en particulier sur les plans scientifique et culturel, elle apparaît comme probable.

Sur les opinions d'Ivanoff Nina aucune précision n'a été recueillie; cependant il y a lieu de croire qu'elle épouse les sentiments de son amant.

En résumé, à l'égard des susnommés, il est bon de se montrer très circonspect sur moins au point de vue politique.

Jusqu'à ce jour, ils n'ont pas attiré l'attention au point de vue national.

Leur nom n'est pas noté aux Sommiers Judiciaires.

Following this extensive report, there are others in which the DST requests further information. What it wants to know from local offices is whether what was stated in January, namely that Kojevnikoff «il aurait au profit du S.R. soviétique une activité dirigée en particulier sur les plans scientifique et culturel» (note DST, 656101/044, SN.STE N° D. 6463), has any corroboration. The Nice office responds on June 30, 1949:

Les recherches minutieuses portant sur plusieurs années effectuées aux diverses archives de police de la Région n'ont pas permis de retrouver la trace du séjourn de KOJEVNIKOFF Alexandre dans les Alpes-Maritimes. D'autre part, l'intéressé est inconnu aux sommiers administratifs de la Préfecture du Département (service des étrangers – naturalisations) et aux services administratifs des Mairies des principales villes de la Région»

Conclusion:

Le séjourn de KOJEVNIKOFF Alexandre, signalé comme susceptible de déployer une activité dirigée en particulier sur les plans scientifiques et culturels au profit du S.R. Soviétique n'a pu être découvert dans les Alpes-Maritimes (note DST, 656101/044, SN.STE N° D. 787).

The report sent from Marseille, dated July 15, reaches the same conclusion, adding that the investigation revealed that during the months when he was a resident there, Kojevnikoff had «means of support and was considered an honest and serious man». Furthermore, he «would have also worked for Henri Moysset, Minister of the Vichy Government. In a report from the local services dated 1942, Kojevnikoff is described as a person with a correct attitude towards Vichy».

In addition to the reports, there is another document that Nart mentions and that the French services managed to obtain from a mole within the French Communist Party. It is a note dated January 1944 dedicated to the «Sector of Soviet prisoners» in view of the «need for political and military preparation of the mass of Soviet prisoners for their participation alongside the French people in the national uprising». This document, aimed at the structure of this sector of the party, lists initiatives implemented and to be implemented (Central Committee; creation of cells in the camps; census of escaped prisoners; ties with partisan groups; creation of clandestine armed movements; a propaganda newspaper), including a «Russian-language group of the party and union of Russian patriots». In this last part of the document, it is reported that within the activities of the union of Russian patriots, there is a group «under the direction of the Professor of the Sorbonne (Kojevnikoff) who is simultaneously responsible for the cities of Nice, Cannes, Grenoble, Pau». According to Nart, this document alone would already demonstrate Kojève's affiliation with the Communist Party.

Faithful to the line or double-dealer?

From the reading of the DST documents, it is clear that Kojève certainly associated with several individuals who were under suspicion and later turned out to be KGB agents. The friend with whom Kojève is involved in a brawl in a café in the early 1930s is Jacques Goldberg – «a KGB spy», claims Nart.

And also, Matline Irul, known as Gaston Laroche, was an agent of the Soviet embassy. Not only that: for Nart, it was impossible for Kojève, given the position he held and the influence he exerted on important French diplomats and politicians, not to be in contact with Soviet services. To dispel doubts, to not base his convictions solely on ultimately too vague suspicions, Nart considered summoning Kojève for questioning.

«Even the mere thought gives me chills: he would have outmanoeuvred me like a handkerchief. He was truly extraordinary, immense, extremely intelligent, and despite all the legal power I could have represented, if I had interrogated him, he would have undoubtedly cornered me». The summons would have served to let him know that his activities with Soviet services were known, that his behavior was subject to legal and administrative proceedings, and that it was more appropriate to seek a compromise, propose an agreement with an exoneration clause from French authorities on the condition that he provided information about his interlocutors and their areas of interest in return (Filoni 2023: 111).

Anyway, the issue does not arise: Kojève died in June 1968, and Nart would never question him. However, our commissioner does not give up, even though the case is closed, as they say in these situations; and despite earning a few laughs from colleagues who urge him to let it go, Nart remains fixated on Kojève. Until, in 1992, he learns about a series of dossiers that arrived at the DST through the Romanian secret services, the Securitate. Here, the Charles Hernu affair is contained. Hernu was a controversial French Minister of Defence, who was not only a Romanian agent but had also played a series of double and triple games while working for the Bulgarians and Soviets – according to journalist Jérôme Dupuis (who claims to have been able to consult the archives of the Bulgarian Services after the fall of the Wall); it was Kojève himself who introduced Hernu to a Bulgarian officer (Dupuis 2011). The fact is that this dossier mentions a «Soviet agent, a White Russian who had shared Dino's office [code name for Charles Hernu at the Securitate] at the Ministry of Finance, Foreign Trade» between 1952 and 1955. This Soviet agent was referred to as “Schlauer”, which in German means “the Smart”: «He spoke several languages [...]». He was a specialist in European economic issues». Therefore, Nart asks, how can one not recognize our clever Kojève in this description?

Il travaillait au ministère de l'Économie nationale [...]. Il était considéré comme un agent de valeur. Il était marié (*sic*) avec une Française d'origine russe comme lui, elle avait les noms de code Naina et Sandra [...]. Il coopérait avec le KGB depuis 1940 [...]. Pendant l'Occupation, la Police de Vichy a arrêté Naina alors qu'elle tentait de franchir la ligne de démarcation, mais, grâce à l'intervention d'André Moissel (Henry Moisset) du cabinet de Darlan, elle a été relâchée et a pu continuer sa route vers Marseille [...]. En 1943, il a tenté de renouer le contact avec la résidence soviétique à Marseille par l'intermédiaire de Nina qui connaissait les activités de son mari pour le compte du renseignement soviétique [...]. Il a transmis de la documentation à caractère SR dans le domaine économique sur des projets du gouvernement français pour contrer certains aspects des relations bilatérales [...]. Naina a été recrutée en 1959 par le KGB qui l'utilisait comme courrier entre Philosophe et la résidence. Elle a transmis des bobines de films contenant des documents relatifs au travail qu'exécutait son mari; en même temps que ses notes personnelles, il renseignait sur la politique de la France dans le tiers-

monde dont il était l'un des inspirateurs [...], il était utilisé pour son expertise [...]. Après la mort de Philosophe, une pension à vie de 500 frs par mois a été allouée à Naina pour services rendus (Nart 2018: 224).

Here, finally, Nart finds what he was looking for: confirmation after many years of suspicions, investigations, and questions. So, he decides to summon Nina Ivanoff. She had been the philosopher's companion, and her name repeatedly appears in the documents. And it is precisely she who, Nart reveals, went several times to meet UNESCO diplomats at a restaurant, during which she handed them envelopes and small packages prepared by Kojève. «Far from being UNESCO diplomats, they were KGB agents», thunders Nart. He emphasizes a crucial point for him that emerged from the meeting with Nina Ivanoff – there is a transcript of that interview, assured by the good offices of the DST secretariat:

During the chat – not a real interrogation, you know: Mrs. Ivanoff was already 85 years old when I met her, and in these cases, you use very cordial manners, without pressuring the interviewee – she revealed to me the relationship Kojève had with money. A peculiar relationship: he didn't have money, earned a salary just above dignified at the ministry (after all, he held this “rank” of secret adviser as *chargé de mission*, a role outside the hierarchy, not particularly well-paid), yet he lived extravagantly. If he had money, he spent it without problems: after all, he always ate at restaurants. And this was because he didn't care about money. Even in the forties, he lived on the income left to him by Denise Mosseri, who was very wealthy: she had a beautiful and luxurious villa in Deauville, Normandy, for rent, and the equivalent of the rent was intended for Kojève. Mosseri had attended Kojève's courses. They were always very close – to the point that Kojève wanted to marry her in the thirties, but her father refused because he was not Jewish (Filoni 2023: 112-113).

This relationship with money is crucial according to Nart because there is never any trace that Kojève received any economic return from his connection with the Soviets. «There is no trace because Kojève never accepted payment. He didn't want money; he didn't work for that – he wasn't interested. He was a spy because he was an ideological agent». What does ideological agent mean? It means that he decided which information to provide, and he did it because he wanted to play a role and influence the Soviet Union. But did he take orders from the KGB? Did he refuse money to be free to choose which documents to pass and which not? These questions remain unanswered for now.

But at this point, there are some issues to address. The first: why not consider that he was playing a double game? After all, his loyalty to France was reaffirmed not only during the interrogation with Nina Ivanoff – who certainly did not deny Kojève's connections with the KGB but emphasized the philosopher's correct behavior towards his country. But also by great statesmen, high-ranking officials like Robert Marjolin, Olivier Wormser, Bernard Clappier, Raymond Barre...⁵ Is it not possible to think that Kojève could provide information to the KGB, but in agreement with his associates whom he advised in their roles as high officials in the French government? «No,

⁵ Cf. Barre 2007; for a reconstruction of Kojève's relations with senior officials and diplomats, cf. Filoni 2013.

it's not possible» responds a laconic Nart. Second question: Kojève was a KGB agent, and the French intelligence services knew it at least from the forties – why did they do nothing? Why did they allow a Soviet agent to become a man so influential and high in the hierarchy of the French state? Is it possible that he could continue his delicate work of international diplomacy, even receiving the highest honors (such as the Légion d'Honneur), without any impediments? On this point too, Nart has no doubts:

Why was he protected at the highest levels? Just think of Raymond Barre: Kojève, with his intelligence and superior intellect, had enthralled him. Just as he had captivated other great minds, such as Raymond Aron, Robert Marjolin, and many more... Even Barre, when informed that Kojève was a Soviet agent, refused to believe it; he didn't want to believe the DST! This is because Kojève was truly exceptional and had the ability to seduce people. Even the KGB itself, as in the case of his mother's house in Moscow, which was at risk of being confiscated but was resolved – as Nart claims – thanks to Kojève's intervention, who spoke “with his friends at the KGB”. “Dealing with Kojève, even from the Soviet perspective, wasn't a walk in the park: I don't even know if there was anyone specifically assigned to him; I believe there may have been someone dealing with Nina Ivanoff instead” (Filoni 2023: 113).

Philosophical-Political Reasons

However, it is essential to consider a characteristic typical of the philosopher, which he often demonstrated. For example, in the early 1940s, with great nonchalance, he participated in the French Resistance with Jean Cassou's Combat group (of which he was a member with the number 2131) while simultaneously collaborating with Henri Moysset, a minister in the Vichy government (whose name appears in the Marseille report from the DST). Or why he wrote a propaganda pamphlet in German in October 1944 (together with Joseph Bass, head of the Jewish Resistance in southern France⁶) intended for the German army stationed in France, with anti-Semitic and pro-Soviet undertones⁷. And again, why did he insist in 1940 that a text of his, written in Russian, be delivered to the Soviet embassy (which he called “Letter to Stalin”)? Perhaps it is this very attitude that can be invoked to try to analyze his relationship with the KGB – that is, the “political” perspective with which Kojève looked at both his theoretical and practical propositions.

Double game? A desire to always be in the court of the tyrant or the current power? Sordid opportunism? Certainly, the text known as the “Letter to Stalin” or even his “The Notion of Authority,” i.e., Kojévian writings during the war, contain a theory of propaganda, a philosophical conception of politics that he himself will articulate in his long dialogue with Leo Strauss. This can ultimately be summarized in a few questions: What action must the philosopher take to verify his theories? How should the work intended to change the essence of things materialize in the philosopher's action? For Kojève, the answer to these

⁶ Cf. Filoni – Palma 2023 and Filoni 2021: 218-229.

⁷ Cf. Bass – Kojève 1944.

questions can only be Platonic: resort to politics. After all, this is the profound meaning of the entire debate with Leo Strauss about tyranny. That debate sought the answer to one, dizzying question: faced with the impossibility of acting politically without giving up philosophy, does the philosopher abandon political action – but does he have reasons to do so? Kojève's implicit answer is simple: the philosopher cannot and should not abandon political action. No appeal to virtue or morality, as proposed by Leo Strauss, can change reality. On the contrary, Kojève opposes “immorality” to it because history is responsible for judging, «through the ‘success’ or ‘failure,’ the actions of statesmen or tyrants». Including modern tyrants. Including the KGB.

It is only necessary to find a way to carry out this political action. Kojève finds his own personal way to act politically as a philosopher by resorting to propaganda, to the double game. Here, with all its decisive weight, is the distance that separates him from Leo Strauss – and, on the contrary, not by chance, brings him closer with affinities and splendid synchronies to Carl Schmitt⁸. And who knows, perhaps one day, if we have access to the archives of the KGB, we could add another piece to this human, historical, and political story that, despite everything, continues to be one of the most captivating that philosophical thought of the twentieth century has left us.

References

- Barre, R. (2007), *Le conseiller du prince*, in *Hommage à Alexandre Kojève*, sous la direction de F. De Lussy, Bibliothèque nationale de France, Paris, pp. 56-67.
- Bass, J. – Kojève, A. (1944), *Le relazioni russo-tedesche. Ottobre 1944*, in *Il doppio gioco di Kojève*, eds. M. Filoni – M. Palma, in «aut aut», vol. 399, 2023, pp. 12-24.
- Ceaux, P. (1999), *La Dst avait identifié plusieurs agents du Kgb parmi lesquels le philosophe Alexandre Kojève*, in «Le Monde», 16 settembre 1999, p. 14.
- Filoni, M. (2013), *Kojève mon ami*, Aragno, Torino 2013.
- Filoni, M. (2021), *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Filoni, M. (2023), *Alexandre Kojève. I doppi giochi di una spia sovietica*, in «Limes», 11, 2023, pp. 105-114.
- Filoni M. – Palma, M. (2023), *Un inedito di guerra e propaganda*, in *Il doppio gioco di Kojève*, a cura di M. Filoni – M. Palma, in «aut aut», vol. 399, pp. 7-11.
- Georgesco, F. (2018), *Kojève des deux côtés du rideau de fer*, in «Le Monde», 18 août, p. 13.
- Merlen, E. – Ploquin, F. (2003), *Carnets intimes de la Dst. 30 ans au cœur du contre-espionnage français*, Fayard, Paris.
- Nart, R. (2018), *Alexandre Kojevnikov dit Kojève*, in «Commentaire», 161, pp. 219-228.
- Palma M. (2022), *Alexandre Kojève and Carl Schmitt: Mythologies of Enmity*, in *Alexandre Kojève. A Man of Influence*, ed. by L.J. Pedrazuela, Lexington Books, Lanham, pp. 121-138.

⁸ Cf. Palma 2022: 121-138.

APPENDIX
LA PHILOSOPHIE ET LE PARTI COMMUNISTE
(1929)

INTRODUCTION. ENTRE HÉRITAGE RUSSE ET TEXTE PROGRAMMATIQUE

Rambert Nicolas

*Entre l'Orient pétrifié et l'Occident qui se décompose,
pourquoi cherches-tu le vivant parmi les morts?*

V. Soloviev, *Sophia*

Le mouvement philosophique eurasien a été (et est de nouveau) un courant important de la pensée russe. Il naît en émigration dans les années 1920 et va s'épanouir sur un peu plus d'une décennie. On compte parmi ses contributeurs de grands noms de l'intelligentsia russe (Troubetskoï, Jakobson, Karsavine, Florovski, etc.) diffusant leurs idées dans de nombreuses revues reparties entre Paris, Prague et Berlin (*Evrazijski vremennik*, *Evrazijskaja khronika*, *Evrzija*, *Evrziiskie tetradj*, *Viorsty*). Si le mouvement finit par se partager vers 1928 entre un mouvement de gauche souhaitant se rapprocher de l'URSS (emmené notamment par Karsavine à Paris), et un mouvement de droite, indigné par la complaisance de leurs camarades à l'égard du bolchevisme (et dont la figure principale est le prince N. Troubetskoï, installé à Prague), il n'en demeure pas moins que les deux camps gardent intacte leur principale aspiration intellectuelle, inscrite au frontispice du journal *Evrzija*:

La Russie de notre temps forge les destinées de l'Europe et de l'Asie. L'EURASIE, qui représente un sixième du monde, est *le point nodal et le point de départ* de la nouvelle culture mondiale.

Certes, on ne peut pas faire de Kojève un collaborateur important de l'eurasianisme de gauche¹, cependant il reste indéniable que ce dernier, installé à Paris depuis 1926, en est alors proche, autant par ses conceptions (voire par sa propre formation²), que par ses fréquentations. Comme elles, il partage à la fois l'idée de renouveler la philosophie «pétrifiée de l'Orient» et «décomposée de

¹ Il serait possible de nuancer cette affirmation si l'on pouvait avoir l'assurance qu'un certain nombre d'articles anonymes (mais proches de son style), publiés dans la revue *Evrzija*, étaient bel et bien de sa main. Trevor Wilson lui attribue et traduit ainsi en anglais l'un de ces articles; cf. Kojève 2021: 34-37. Il est néanmoins délicat d'être parfaitement sûr que cet article est effectivement de Kojève; Trevor Wilson a cependant raison d'insister sur les liens qui unissent Kojève au mouvement eurasien (Wilson 2021: 27-30).

² Kojève s'est, en effet, formé en sanskrit, ainsi qu'en philosophie indienne et bouddhiste. Mais avant même cette formation universitaire (reçue à Heidelberg notamment auprès de Max Walliser), son *Journal d'un philosophe* (carnet de ses réflexions d'adolescent), tourne souvent autour de la nécessité de créer une philosophie qui soit la synthèse de l'Orient et de l'Occident. En témoigne, par exemple, son *Dialogue entre Bouddha et Descartes*, seule partie publiée en français à ce jour. Cf. Kojève 2022: 29-36.

l'Occident», le souhait de contribuer à faire avancer l'histoire mondiale (autant politique qu'intellectuelle), et l'espérance que cette tâche incombe à la Russie (laquelle, selon l'expression de Tchaadaïev, pose un «coude sur la Chine» et un «autre sur l'Allemagne»³).

C'est donc tout naturellement auprès de ce courant eurasien de gauche, plus exactement dans les revues *Evrzija* et *Evrzjiskaja khronika* que Kojève va publier ses premiers comptes-rendus⁴ et surtout le premier article signé en son nom propre: *La philosophie et le Parti Communiste*. C'est cet article polémique auquel Karsavine répondra peu après dans la même revue (en embrassant d'ailleurs les vues de son jeune ami⁵) que nous nous proposons ici de commenter en montrant d'une part la façon dont il nous paraît s'inscrire dans les débats propres à la philosophie russe, et en présentant d'autre part ce que cet article nous semble contenir de programmatique pour la future philosophie kojévienne.

Ainsi, lorsqu'on est attentif à ce premier article de Kojève, l'on constate une inscription nette de sa pensée dans les débats philosophiques russes d'alors. C'est sur ce point qu'il convient en premier lieu d'insister en examinant notamment la réponse que lui a faite Karsavine, car cette dernière a l'avantage de préciser encore ce contour.

Kojève et Karsavine: débat sur la philosophie russe

Après l'effondrement de l'URSS, la revue russe *Questions de philosophie*, décida de republier la discussion entre les deux penseurs, tout en la faisant précéder d'un curieux avertissement. En 1992, il est de bon ton, en effet, de regarder avec mépris les ruines de l'URSS et de juger avec sévérité la génération qui aura le plus participé à son édification, celle des années 30, c'est-à-dire celle de Kojève⁶.

Les documents publiés ici nous révèlent un épisode de l'histoire de la pensée russe qui n'est pas sans excentricité: deux philosophes russes, expulsés de leur patrie par les bolcheviks, discutent du «sens positif de la persécution bolchevique contre la philosophie». Au fond, le sujet de leur discussion n'est plus très intéressant: ce «sens positif» est aujourd'hui douloureusement clair. En revanche, le fait qu'apparaît un tel

³ *In extenso*, la formule de Tchaadaïev (1794-1856) est particulièrement éclairante pour comprendre les aspirations de ces lointains héritiers: «Or, je vous le demande, où sont nos sages, où sont nos penseurs? Qui est-ce qui a jamais pensé pour nous, qui est-ce qui pense aujourd'hui pour nous? Et pourtant, situés entre les deux grandes divisions du monde, entre l'Orient et l'Occident, nous appuyant d'un coude sur la Chine et de l'autre sur l'Allemagne, nous devrions réunir en nous les deux grands principes de la nature intelligente, *l'Imagination et la raison*, et joindre dans notre civilisation les histoires du globe entier»; Tchaadaïev 1913: 84.

⁴ On se rapportera surtout au compte-rendu (en russe), publié en 1927 dans «*Evrzjiskaia khronika*» (n. 8), du livre de Qi Chao Liang, *La Conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in* (1926), qui exprime le plus des vues eurasiennes. Il est possible également que son étude *L'Enseignement bouddhique du Karma* (1927) ait été commandé par une revue appartenant à ce mouvement, cependant nous n'avons pas trouvé de trace de sa publication.

⁵ Karsavine 1992.

⁶ À titre d'exemple, on peut citer le livre de Svetlana Alexievitch, *La Fin de l'Homme rouge*, dans lequel elle rapporte le témoignage d'un de ces hommes des années 30: «Je me souviens des années 1930... Des gens comme moi, il y en avait des dizaines de millions. Et nous avons bâti le socialisme en toute conscience. *Nous étions prêts à tous les sacrifices*»; Alexievitch 2016: 169.

sujet dans les réflexions des eurasiens (tous deux philosophes à l'époque), les arguments avancés, ainsi que la situation intellectuelle, psychologique et historique qui se dessine derrière ces derniers, en un mot le contexte, tout cela est extrêmement intéressant. Le caractère particulièrement polémique et paradoxal des positions défendues était d'ailleurs parfaitement clair pour nos philosophes (ce n'est pas sans raison qu'ils comptaient tous deux parmi les esprits les plus brillants de la métaphysique russe). Qu'est-ce qui les a poussés à défendre de telles positions? *Mutatis mutandis*, on se souvient du comportement révolutionnaire des intellectuels français des années 60-70: la même combinaison dangereuse de virtuosité intellectuelle avec un sens éthique affaibli n'est-elle pas perceptible ici et là? (Xoruzij 1992: 74).

Signe qu'en Russie les temps ont changé, et que l'époque s'est close où l'on pouvait renvoyer Kojève et Karsavine à leur «cécité» intellectuelle et à leur «faible sens éthique», Rustem Vakhitov – l'un des experts russes de la philosophie eurasiennne – a signé en 2020 un article (hébergé sur l'un des nouveaux organes de la pensée eurasiennne: le site *severnaja evrazija*) où il expose à son tour cette discussion entre Kojève et Karsavine, mais pour louer à l'inverse l'«instinct dialectique» de Kojève qui aurait, selon lui, «eu raison» d'accorder un «sens positif» à la censure soviétique (Vakhitov 2020). L'auteur conclut son article (en ayant soin de ranger Kojève parmi les philosophes classiques de l'eurasianisme de gauche) sur les perspectives philosophiques riches qu'ouvriraient ce courant:

D'après nous le mouvement eurasiennne a devant lui de bonnes perspectives de développement. Les problèmes de la philosophie eurasiennne de gauche ne sont pratiquement pas repris, alors qu'ils pourraient, par exemple, aider à repenser les plus grandes réalisations du marxisme soviétique (Ilienkov, Batiščev et autres) à partir des thèses de la philosophie religieuse russe de l'unitotalité, de la conception de la personne symphonique et de la théorie platoniciennne des idées (Vakhitov 2020).

Si, entre 1992 et 2020, le ton a sensiblement changé en Russie lorsqu'il s'agit de présenter le débat entre Kojève et Karsavine, on y rencontre toutefois une interrogation commune, déjà présente chez nos deux auteurs, et qui peut être considérée comme une marque de la pensée russe, à savoir la recherche de son identité propre, plus exactement de *son sens positif dans l'histoire*.

C'est, en effet, cette recherche d'originalité, marquée par la nécessité d'élaborer une nouvelle culture et de faire progresser l'histoire qui anime avant tout les deux articles de Kojève et de Karsavine, et détermine peut-être leur entrée en philosophie à une époque mouvementée (voire «titanesque» en Russie), laquelle, en tout cas, pouvait leur sembler encore riche de promesses. Ainsi, de même que Kojève affirme (employant des termes typiques de la pensée eurasiennne) qu'il faut «préparer», voir «contribuer» à la «construction d'une nouvelle culture» en accompagnant la politique soviétique d'une «philosophie effectivement nouvelle» (parce qu'elle n'est «ni occidentale, ni orientale, mais eurasiennne» ou parce qu'elle n'est pas «cristallisée et dévitalisée» comme celle «de l'Orient et de l'Occident»), de même Karsavine déplore que la pensée russe précédente (essentiellement la philosophie religieuse russe censurée depuis 1922 en Union Soviétique) n'ait jamais été capable, selon lui, de proposer autre chose qu'un développement de l'idéalisme allemand.

La «pensée libre» [russe] a immédiatement montré sa liberté en s'asservissant librement à l'Europe. C'est ainsi que tout ce qui a effectivement été fait par les experts-russes-de-la-philosophie doit être inclus à juste titre dans l'histoire de la pensée européenne, au premier chef de la pensée allemande. Je ne veux surtout pas déprécier la littérature philosophique russe. J'affirme seulement que dans ses œuvres les plus significatives elle n'est russe que par la langue dans laquelle elle est écrite, c'est-à-dire qu'elle pourrait tout aussi bien être traduite. Non seulement V. Soloviev, mais encore le Père Florenski et Lossev – que ce soit par le style ou par le contenu de leur façon de philosopher – sont d'authentiques allemands. Il est vrai qu'il y a chez eux un certain «fond» (en latin «*residuum*») d'idées, d'intuitions et de tendances russes, mais justement dans ce «résidu», ils ne philosophent pas de façon scientifique (Karsavine 1992: 76).

C'est ce présupposé manque d'originalité (approuvé par Kojève⁷) qui justifierait la politique de censure du Parti Communiste. En d'autres termes, les bolcheviks en persécutant la philosophie dite *russe* ne font finalement du tort qu'à une philosophie «écrite en russe», mais pas à la philosophie russe elle-même qui pourra à l'inverse, enfin, éclore véritablement, du moins lorsqu'on aura salutairement interdit à ses représentants de se placer sous le joug de la pensée européenne («qu'est-ce que l'oppression extérieure des bolcheviks comparée [à cette soumission russe volontaire vis-à-vis de la philosophie occidentale]?» (Karsavine 1992: 76) demande de façon provocante Karsavine).

Il ne faut pas se tromper sur la portée polémique de ces affirmations. Kojève et Karsavine visent directement les penseurs religieux contemporains qui comptent d'ailleurs parmi leurs connaissances (en particulier Berdiaev). Ces derniers, expulsés de leur pays en 1922, contraints d'abandonner leurs biens pour embarquer sur le fameux «bateau des philosophes»⁸, non seulement dé-

⁷ Il est remarquable d'ailleurs que Kojève range Karsavine lui-même parmi les épigones de la philosophie de Soloviev (donc, si l'on suit ici Karsavine, une philosophie peu originale et allemande). Ces propos doivent d'ailleurs être remis en contexte (et une étude attentive de Soloviev rend difficile de les prendre tout à fait au sérieux); c'est que, pour Kojève et Karsavine, il s'agit non seulement de se détacher des penseurs religieux en exil (qui, loin de leur terre, perdent le sens politique et créateur de la philosophie, c'est-à-dire non pas créateur au sens individuel, mais en un sens collectif et politique), mais également de permettre un rapprochement avec l'URSS (et éventuellement leur retour). Kojève faisant cours sur cette philosophie russe «non originale» ou «allemande» (et il est déjà paradoxal de lui accorder l'importance d'une thèse, de plusieurs articles et enfin d'un séminaire à l'École Pratique de Haute Étude tout en déclarant qu'on peut «s'abstenir de l'étudier») déclare de façon, là encore, légèrement contradictoire: «je veux commencer mon étude par l'étude de la philosophie de Soloviev. En un certain sens, toute la philosophie religieuse contemporaine est fondée sur cette philosophie de Soloviev. Non pas en ce sens qu'il y ait une école proprement dite de Soloviev, mais en ce sens que l'orientation générale, la structure systématique, les problèmes posés et discutés sont aujourd'hui encore les mêmes que chez lui. Et comme c'est tout de même Soloviev qui a su donner aux idées de la philosophie religieuse russe l'expression la plus complète et achevée, la plus systématique et – on peut même dire – la plus philosophique, l'étude de sa philosophie est – je crois – indispensable pour la compréhension de la philosophie religieuse contemporaine. [...] [Pour terminer le cours avec Karsavine.] De Monsieur Karsavine, parce que ces écrits – jamais encore traduits en langue étrangère – sont totalement inconnus en Europe et même – chose curieuse – relativement peu connus des Russes eux-mêmes. Et pourtant selon moi, parmi les philosophes religieux contemporains, il n'est certainement pas le moins intéressant»; Kojève 1933: 5-7.

⁸ Trotski justifiera cet événement crucial pour la pensée russe en ces termes: «on n'a pas de prétexte pour fusiller ces gens, il n'empêche, leur présence est devenue insupportable»

ployaient des trésors d'intelligence pour critiquer le régime, mais repliaient également leur philosophie dans un domaine métaphysique de plus en plus coupé de la marche effective de l'histoire. De façon similaire (et presque vingt ans plus tard), Kojève dans sa «Réponse à Berdiaev» (1947) n'aura pas oublié ses premières critiques contre la «liberté de philosopher» prétendument nécessaire pour faire œuvre originale⁹. Dans cette «réponse» on retrouve, à vrai dire, les mêmes débats et un développement (voire une fidélité) à ce que Karsavine affirmait déjà dans sa «Réponse à Kojève», lorsqu'il déclarait notamment:

Je considère comme un grand malheur pour ma propre philosophie (mais pas, cela va de soi, pour mon bien-être quotidien) de vivre non pas en Russie, mais dans des pays relativement libres (Karsavine 1992: 76).

Karsavine reprochait même à Kojève de ne pas être allé suffisamment loin dans la politique de censure. En effet, alors que celui-ci se satisfaisait que l'étude de Hegel soit encore permise en Union Soviétique, celui-là déclarait en revanche qu'il aurait mieux valu en interdire à son tour la lecture.

Après tout, la principale signification positive de la persécution [bolchevique contre les représentants russes de la philosophie] – et il ne reste ici qu'à approuver le point de vue de l'auteur [Kojève] et à le remercier de l'intrépidité de sa pensée – est que *les persécutions suppriment par la violence la tradition tyrannique de la philosophie européenne*, ouvrant par là même la voie à une créativité philosophique originale, voire la mettant au monde. Mais Hegel est l'un des plus hauts sommets de la philosophie européenne, peut-être même le plus haut. Étudier Hegel revient à plonger dans les profondeurs et la force de la métaphysique allemande, incomparablement plus dangereuse pour l'esprit russe que la métaphysique latine car il lui est plus apparenté. Aussi, s'il peut y avoir une interdiction bénéfique des livres de philosophie, alors en premier lieu les livres de Hegel devraient être cités (Karsavine 1992: 76).

Un programme de travail

Il faudrait bien des pages pour déployer convenablement ce rapport ambigu que la philosophie russe a entretenu à Hegel et qui se manifeste de façon assez typique dans ces deux articles de Kojève et de Karsavine¹⁰. Par conséquent, il nous paraît préférable de nous concentrer plus modestement sur l'article de Kojève qui, tout en s'inscrivant dans les débats de la philosophie, voire de la culture russe (ici, du point de vue de l'eurasianisme de gauche) dessine en même temps ce que l'on peut considérer comme un programme de travail pour sa propre philosophie. À cet égard, l'écart qui se joue entre l'anathème lancé par Karsavine contre Hegel et la relative tolérance de Kojève est particulièrement significative (notamment lorsqu'on connaît l'importance que ce

(formule prononcée par Trotski lors de son entretien avec la journaliste américaine Anna Strong, citée dans Glavatskii 1995: 266-67).

⁹ Il écrit ainsi: «une autre “vérité élémentaire” exprimée par le professeur Berdiaev déclare qu'il “n'existe guère de créativité possible sans liberté” [...]. Cette déclaration aurait sans doute été très convaincante, si elle n'était pas totalement contredite par les faits», Kojève s.d. (mais: fin 1946-début 1947).

¹⁰ En français, on peut se rapporter à Koyré 1950 ou à Planty-Bonjour 1974.

philosophe revêtira par la suite dans le développement intellectuel de Kojève).

Pourtant, en 1929, ce dernier ne semble pas encore faire très grand cas de la philosophie de Hegel. Son étude semble motivée par d'autres raisons qu'un attrait véritable pour le penseur allemand. Et, il est fort à parier qu'il parle de lui même lorsqu'il écrit:

Le philosophe *qui ne souhaite pas le moins du monde graver dans le marbre la conception du monde hégéliano-marxiste* peut, aussi longtemps que nécessaire, se réconcilier avec la politique philosophique des bolcheviks [d'interdire toute philosophie, excepté l'hégéliano-marxisme] (Kojève 1929: 74).

Ainsi, quand Kojève explique son choix d'étudier Hegel, c'est au nom de cette ambition (propre d'ailleurs au mouvement eurasien de gauche) aspirant à rediriger *de l'intérieur* les destinées de l'URSS. Or, la philosophie hégéliano-marxiste n'y est pas uniquement la seule autorisée, elle est aussi et surtout l'assise idéologique du régime.

Dès lors, quand il évoque la «ruse de la raison du monde» qui force parfois les gens, non par la peur mais en toute bonne foi, à accomplir un travail formidable au profit de ce qu'à titre personnel ils ne désirent absolument pas» (Kojève 1929: 74; *infra*: 156), il s'exprime, somme toute, comme les eurasiens de gauche. Karsavine, en effet, voyait dans la Révolution la fin de l'occidentalisation de la société (notamment la fin de la philosophie «russo-allemande»). Et, en un sens, Kojève reprend cette idée lorsqu'il affirme:

Il me semble que, aussi longtemps bien sûr que cela sera nécessaire, la politique du PC dirigée *contre la culture bourgeoise (c'est-à-dire, au bout du compte, occidentale)* prépare tout de même la culture de l'avenir, une nouvelle culture (Kojève 1929: 75; *infra*: 157).

Aussi, même si cette révolution avait été conduite par des marxistes *occidentaux* forcenés, elle porterait de façon plus souterraine et plus profonde, plus positive aussi, une vision du monde eurasienne encore inconsciente. Les eurasiens se donnaient précisément pour tâche de la faire venir à la conscience. Par conséquent, c'est précisément cette force souterraine supposée de la Révolution (dont les bolcheviks ne sont que l'instrument) qui autorisait ces penseurs à sympathiser avec le régime soviétique et à vouloir «influencer “de l'intérieur” le régime stalinien» (Kocharny 2010: 249). Autrement dit, le réel n'était à leur yeux jamais qu'effectif, c'est-à-dire toujours en cours de devenir, toujours en train de dépasser la figure revêtue; la tâche du philosophe était par conséquent de travailler de l'intérieur ce réel, d'être la conscience moins du réel que de l'effectivité *à l'œuvre*, contribuant ainsi à faire accoucher cette nouvelle façon de voir le monde, cette nouvelle culture qui avait été mise en branle par la Révolution de 17, y compris celle d'Octobre.

Partant, ce premier texte de Kojève est programmatique. Ce n'est pas tellement qu'il veuille peser dans la philosophie russe (ou, plus exactement, dans la philosophie russe *en exil*), c'est plutôt qu'il veut contribuer à faire advenir quelque chose de neuf.

Le fond de l'affaire, s'exclame-t-il, le voilà: une lutte s'est engagée contre quelque chose de vieux, qui existe déjà, au nom de quelque chose de nouveau, qui est encore à créer (Kojève 1929: 74).

À ce titre, la philosophie religieuse russe en exil (en particulier celle d'un Berdiaev) lui semble destinée à s'étioler, à mourir (et finalement il portera plus tard le même regard sur la philosophie de Karsavine, et probablement sur le mouvement eurasien, trop éloigné en un certain sens du communisme, trop religieux également). Cette philosophie est coupée de l'élan ayant lieu en Russie, elle se referme sur elle-même et, finalement, elle n'appartient plus qu'à l'ancien régime. Kojève ne cherche donc pas à participer outre mesure à cette philosophie agonisante, tout en faisant cours pourtant sur elle (précisément parce qu'elle aura préparé ou, en tout cas, reflété, à sa façon, les événements¹¹):

Cette philosophie, professe-t-il à l'EPHE en 1932, a toujours joué un rôle important dans l'histoire de la civilisation russe. Il suffit de se rappeler que l'œuvre de Dostoïevski a été conçue dans l'esprit et sous l'influence directe de cette philosophie. Et on peut dire que l'influence de cette philosophie devenait de plus en plus forte, surtout pendant les dernières années de l'ancien régime. Quant à l'émigration russe actuelle, c'est à peu près la seule philosophie qui s'y est maintenue. Bien entendu, elle n'existe plus en Russie elle-même. Et je crois qu'elle n'existe plus non pas seulement parce qu'elle est actuellement défendue par le gouvernement, mais encore parce que la culture qui lui servait de sol nourricier, a aussi cessé d'exister. Cette culture est morte, morte définitivement, et ceci doit – je pense – entraîner tôt ou tard la disparition complète du phénomène culturel qu'on appelle la philosophie religieuse russe (Kojève 1933: 4).

En d'autres termes, l'histoire est en train de s'écrire *en Russie* et jusqu'à un certain point la philosophie religieuse russe (en effervescence d'ailleurs à cette époque dite de l'«âge d'argent») en avait enregistré et deviné certaines directions jusqu'à sa censure en 1922. Mais cette censure n'était pas conçue comme

¹¹ Lénine fait un constat similaire dans son article *Tolstoï, miroir de la révolution russe* (1908). Tolstoï y est, en effet, présenté comme le miroir de la révolution de 1905. Or, comme Lénine le souligne, si Tolstoï est le miroir de la révolution, cela signifie aussi que cette dernière n'est pas un mouvement clair et homogène, mais que la philosophie religieuse, elle-même (notamment avec les figures des tolstoïens), y a participé à sa façon (et sans comprendre ce qu'elle faisait ou inconsciemment). «Il peut sembler, à premier vue, étrange et artificiel, écrivait Lénine, d'accoler le nom du grand artiste à la révolution qu'il n'a manifestement pas comprise et dont il s'est manifestement détourné. On ne peut tout de même pas nommer miroir d'un phénomène ce qui, de toute évidence, ne le reflète pas de façon exacte. Mais notre révolution est un phénomène extrême complexe; dans la masse de ses réalisateurs et de ses partisans immédiats, il existe beaucoup d'éléments sociaux qui, eux aussi, ne comprenaient manifestement pas ce qui se passait et qui, de même, se détournaient des tâches historiques véritables qui leur étaient assignées par le cours des événements. [...] D'où viennent les contradictions criantes du "tolstoïsme", quels défauts et quelles faiblesses de notre révolution reflètent-elles? [...] D'une part la critique impitoyable de l'exploitation capitaliste, la dénonciation des violences exercées par le gouvernement, de la comédie de la justice et de l'administration de l'État, la révélation de toute la profondeur des contradictions entre l'accroissement des richesses, les conquêtes de la civilisation, et l'accroissement de la misère, de la sauvagerie et des souffrances des masses ouvrières; d'autre part, l'innocent qui prêche la "non-résistance au mal par la violence". D'une part, le réalisme le plus lucide, l'arrachement de tous les masques quels qu'ils soient; d'autre part, la prédication d'une des choses les plus ignobles qui puissent exister au monde, à savoir la religion [...]. Mais les contradictions dans les vues et les enseignements de Tolstoï ne sont pas l'effet du hasard, elles sont l'expression des conditions contradictoires dans lesquelles se déroulait la vie russe durant le dernier tiers du XIXe siècle», cf. Lénine 1908.

un coup d'arrêt à un élan philosophique, elle était plutôt comprise comme l'événement salutaire qui enregistrait (de façon certes brutale) l'obsolescence de cette pensée religieuse (d'obédience allemande), obligeant par là même les philosophes russes à entreprendre une nouvelle étape authentiquement originale. Toutefois, alors que Karsavine semble surtout soucieux ici de la créativité de la pensée russe (appelant à censurer, en premier lieux, Hegel), Kojève paraît mettre davantage l'accent sur l'ambition d'avoir une prise sur l'URSS (insistant, dès lors, sur l'étude de l'hégéliano-marxisme). Néanmoins, quand Kojève affirme qu'il faut passer par l'hégélianisme sous son avatar marxiste pour avoir une prise sur ce qui est en train d'advenir en URSS, il sait également qu'il va lui falloir passer par l'hégélianisme sous son avatar *russe*, car il ne s'agit pas seulement de se mettre au «diapason de son époque», mais aussi au «diapason» de son peuple (ce qui explique, selon nous, son attachement à mener des études consacrées à la philosophie de son pays). C'est en tout cas ainsi que nous comprenons sa fameuse interprétation de Hegel développée au cours de son séminaire sur «La philosophie religieuse de Hegel» se tenant immédiatement après un séminaire plus confidentiel sur «La philosophie religieuse russe».

À cet égard, on est frappé de constater une certaine parenté entre Kojève et Berdiaev lui-même. En effet, lorsque ce dernier présentait avant la Révolution l'originalité de la philosophie russe pour le public francophone, alors (en plus d'insister sur la figure de Soloviev qui avait été le sujet de thèse de Kojève), il évoquait non seulement une philosophie occidentale «morcelée» et ayant perdu sa force vitale (celle justement d'être en prise avec le réel, d'être son effectivité), mais il revenait également sur la nécessité de dépasser Hegel, c'est-à-dire de dépasser le sommet de la philosophie occidentale :

Qu'est-il resté en Europe des grandes traditions philosophiques du passé? La philosophie s'est morcelée, s'est perdue dans les détails [...]. La philosophie est devenue une spécialité ayant une technique parfaite; mais elle a perdu son âme vivante. Cette âme vivante, cette grande tradition du passé, la philosophie russe la possède. [...] Depuis Hegel et Schopenhauer la philosophie européenne n'a pas produit un représentant de l'envergure du russe Vladimir Soloviev, l'esprit philosophique le plus universel de la seconde moitié du XIXe siècle. La philosophie russe de notre temps l'emporte en qualité sur la philosophie européenne de la même époque parce qu'elle a au plus haut degré l'esprit vivant des grands philosophes de la Grèce et de l'Allemagne. L'école philosophique russe sur les traces de V. Soloviev continue l'œuvre de Platon et des idéalistes allemands du commencement du XIXe siècle. En continuant leur œuvre, la philosophie russe ne se contente pas de les répéter et les revivre, elle donne à cette œuvre plus d'universalité et de hauteur. Les plus remarquables d'entre les philosophes russes ont conçu que le terme dernier de la philosophie n'était ni Hume ni Kant (comme le pensent les philosophes européens de notre époque, néo-humistes et néo-kantiens), mais Hegel, la plus haute cime de la philosophie prise abstraitement, le plus haut orgueil de la raison philosophique abstraite. Poursuivre l'œuvre philosophique signifie partir de Hegel pour le dépasser, l'accepter et le vaincre (Berdiaev 1910: 10).

Seulement Berdiaev n'imaginait pas, contrairement à Kojève et Karsavine, que c'était un excès de liberté bourgeoise (c'est-à-dire une tolérance pour des «jeux philosophiques dévitalisés», incapables, par leur nature propre, d'in-

quiéter le pouvoir¹²) qui avait coupé la philosophie occidentale de «son âme vivante»; et, il n'aurait certainement pas pu dire comme Karsavine que «la pensée se développe et devient libre, lorsqu'elle est persécutée et pourchassée de toutes parts» (Karsavine 1992: 77).

Quoi qu'il en soit, cette volonté d'étudier Hegel pour le dépasser, c'est-à-dire en dernière instance pour dépasser la conscience bourgeoise de l'Occident, n'est pas seulement clairement affichée par Kojève dès 1929, elle est encore réalisée en 1941 dans sa grande œuvre écrite en russe, sa propre *Phénoménologie*.

L'avenir de *notre* système, y déclare-t-il, nous est, bien sûr, inconnu. Toutefois, nous savons ce qui s'est passé avec celui de Hegel. Sa «sagesse» s'est révélée n'être, somme toute, que *l'idéologie de la bourgeoisie révolutionnaire du début XIXe siècle*. Aussi la *révolution prolétarienne* qui a éclaté à notre époque a-t-elle montré la nécessité de remanier de façon essentielle son système. Or, pour opérer cette modification, il nous faut avant tout compléter sa *Phénoménologie* en décrivant des étapes dialectiques que lui-même ignorait, lesquelles sont illustrées par *l'idéologie* prolétarienne formulée par Marx, par *l'idée* révolutionnaire léniniste et par la *réalisation* stalinienne définitive de la révolution (Kojève 1940: 167).

Que l'on soit, également, attentif au titre que donne Kojève à la longue introduction de ce livre (où se situe l'extrait que l'on vient de donner), et l'on aura l'assurance qu'ici encore il n'a pas complètement rompu avec la philosophie russe et qu'«entre lignes», selon un certain «art d'écrire» (qu'il exposera plus tard – cf. Kojève 1990), il lui adresse un clin d'œil. Comment s'appelle-t-elle cette introduction? Elle se nomme Sophia. Or, Sophia de l'aveu même de Kojève, «c'est l'idée centrale de la philosophie de Soloviev, et de la philosophie religieuse russe en général» (Kojève 2024). Mais ce qui intéresse Kojève dans la philosophie de la *Sophia* de Soloviev, c'est qu'elle préfigurerait un certain athéisme (ou anthropothéisme) s'apparentant, selon sa lecture, à Hegel lui-même, tant et si bien que Kojève, notamment par son athéisme, a toujours été finalement plus proche des conceptions soviétiques que ses camarades eurasiens.

Cependant la doctrine de la Théandrie et de la Sophia, de Soloviev, ne se réduit pas complètement aux doctrines correspondantes de Schelling, de Boehme et de ses émules. Ce qui les distingue surtout, c'est l'importance que Soloviev attribue à l'Homme. L'idée que l'Homme est coéternel à Dieu et absolument libre vis-à-vis de lui; qu'il est le contenu même de l'Absolu et représente ainsi la totalité de l'être; qu'il est homme indépendamment et pour ainsi dire «avant» l'apparition du monde; qu'il est éternellement et cependant librement uni à Dieu, et que Dieu n'est Dieu que dans et par cette union; que l'Homme est, en un mot, presque l'égal de Dieu, et néanmoins c'est le même être qui se révolte contre Dieu en apparaissant dans sa chute comme l'univers fini et, dans cet univers, comme l'humanité historique; que c'est lui et lui seulement qui, en se redonnant librement à Dieu, peut sauver cet univers; qu'il est, enfin, l'être qui est en chacun de nous, l'être auquel chacun de nous participe réellement et essentiellement, – cette idée propre à Soloviev, ne se trouve avec cette force et cette ampleur, ni chez

¹² Une des marques de cet excès peut bien être l'inflation du discours philosophique portant sur son histoire; à savoir un discours qui vise moins la «vérité» (ou peut-être l'«actualité») d'une philosophie passée que la compréhension «scientifique» de ce qu'elle a *vraiment* dit (indépendamment du caractère obsolète que «l'historien de la philosophie» peut bien lui reconnaître).

Boehme, ni même chez Schelling. Si nous voulons trouver d'autres philosophes attribuant à l'homme une importance semblable, importance que *l'on serait tenté d'appeler surhumaine*, ce n'est pas à Boehme, ni à Schelling, *mais bien plutôt à Hegel* et à Comte que nous devons penser. En un certain sens, Soloviev avait donc raison de voir en ce dernier un prédécesseur de sa doctrine de la Sophia. Mais il est évident qu'il ne peut s'agir là que d'une parenté et non d'une influence. D'ailleurs, chez Comte, l'homme n'est pas l'égal de Dieu: il remplace Dieu. [...] Quoi qu'il en soit, c'est cette idée de l'Homme absolu et néanmoins placé en face de Dieu, qui fait l'originalité de l'idée de la Sophia, de la doctrine de la Théandrie et, par suite, de toute la métaphysique de Soloviev (Kojève 1934: 124-25).

C'est donc bien ce rapport à Hegel et à l'athéisme qui éloigne le plus Kojève de Karsavine (et des Eurasiens) mais aussi le rapproche le plus des bolcheviks. À cet égard, Kojève ne pourrait certainement pas faire entièrement sien, du moins sans le remanier profondément, cet autre programme de travail qu'esquise Karsavine à la fin de son propre article (qui appelait moins à couper avec la philosophie religieuse «russe» qu'avec toute philosophie étrangère, en particulier Hegel):

Jusqu'à présent les problèmes de la philosophie sont restés abstraits et sans vie; et c'est précisément pour cela qu'ils sont déterminés de l'extérieur, d'Europe. On a parlé des «choses ultimes», de la fin du monde, mais désormais il apparaît que non seulement la fin du monde, mais même la fin de la culture humaine sont encore loin et que devant la Russie et l'Humanité se dressent de nouvelles tâches très concrètes. On a écrit sur l'idée orthodoxe consistant à transfigurer l'être et on a abouti au cul-de-sac du perfectionnement individuel de soi, désormais il s'agit de réorganiser la vie sociale et politique, ce qui est certes plus modeste que la transfiguration de toute la réalité, mais est incomparablement plus concret. On a écrit sur la signification universelle de l'Orthodoxie et sur son dévoilement, mais maintenant il est clair que son développement ne peut passer qu'en surmontant les hérésies orthodoxes que l'on a définies sous les noms d'athéisme russe, de matérialisme russe et de communisme russe (Karsavine 1929: 77).

Kojève, dans la suite immédiate de son travail, se sera plutôt attelé à faire droit à l'athéisme russe (1931), puis à étudier Hegel sous le prisme des événements (et de la philosophie) russes (1933-1939), tout en défendant cette «hérésie orthodoxe athée» qu'est l'Homme-Dieu, pour espérer en 1941 peser sur le «communisme russe» avec son œuvre majeure: sa *Phénoménologie*, dédiée à Staline.

References

- Alexievitch, S. (2016), *La Fin de l'Homme rouge*, trad. S. Benech, Babel, Paris.
- Berdiaev, N. (1910), *L'esprit religieux de la philosophie russe*, in «Coenobum, Rivista interna di liberi studi», 4, 1.
- Glavatskiï, M.E. (1995), *Xrestomatija po istorii Rossii 1917-1940 [Morceaux choisis de l'histoire russe 1917-1940]*, Aspekt-Press, Moscou.
- Karsavine, L. (1992), *La Philosophie et le Parti Communiste, à propos de l'article d'A.V. Kojevnikov (1929)*, in «Evrazija», 20; après dans «Questions de Philosophie», Moscou, n. 2, 1992, p. 76.
- Kocharny, A.P. (2010), *Eurasianisme*, in F. Lesourd (dir.), *Dictionnaire de la Philosophie russe*, L'Âge d'Homme, Lausanne.

- Kojève, A. (1929), *La philosophie et le Parti Communiste*, in «Evrzija», 16, p. 7.
- Kojève, A. (1933), *Conférences sur Vladimir Soloviev, professées dans le cadre d'un séminaire d'étude sur la philosophie religieuse russe moderne à l'École pratique des hautes études (EPHE) de Paris, novembre 1933*, BNF, fonds Kojève, côte: NAF 28320, Boîte 7.
- Kojève, A. (1934), *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 6, Novembre-Décembre.
- Kojève, A. (1940), *La Phénoménologie, Essais d'introduction dialectique à la philosophie, sur la base de la Phénoménologie de Hegel, interprétée à la lumière du marxisme-léninisme-stalinisme*, connu sous le nom de *Sophia: phénoméno-logie et philosophie*, BNF, fonds Kojève, cote: NAF 28320, Boîte 20.
- Kojève, A. (s.d. [mais: fin 1946-début 1947]), *O tvorčeskoj svobode i o fabrikacii duš : Otvet N. A. Berdaevu [Sur la liberté de création et la fabrique des âmes: réponse à Nicolas Berdiaev]*, BNF, fonds Kojève, côte: NAF 28320, boîte 12.
- Kojève, A. (1990), *L'Empereur Julien et son art d'écrire* (1964), Fourbis, Paris.
- Kojève, A. (2021), *Toward an assessment of modernity*, trans. Trevor Wilson, in «Radical Philosophy», 211, pp. 34-37.
- Kojève, A. (2022), *L'Enseignement bouddhique du Karma* (1927), trad. de R. Nicolas, Payot, Paris.
- Kojève, A. (2024), *Esquisse biographique de Soloviev*, in V. Soloviev, *Principes philosophiques de la connaissance intégrale* (1877), trad. de R. Nicolas, PUC, Caen.
- Koyré, A. (1950), *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Vrin, Paris.
- Lénine (1908), *Tolstoï, miroir de la révolution russe*, édition en ligne: marxists.org.
- Planty-Bonjour, G. (1974), *Hegel et la pensée philosophique en Russie* (1830-1917), Martinus Nijhoff, La Haye.
- Tchaadaïev, P. (1913), *Sočinenija i pis'ma [Œuvres et Lettres]*, éd. Geršenzon, Moscou.
- Vakhitov, R. (2020), *Klassičeskoe levoe evrazijsvo [L'Eurasianisme classique de gauche]*, in «Severnaja», 26.05.2020: cf. <https://eurasia-sever.by/klassičeskoe-levoe-evrazijsvo/>
- Wilson, T. (2021), *Kojève out of Eurasia*, in «Radical Philosophy», 211, pp. 27-30.
- Xoruzij, S. S. (1992), présentation de A. Kojève, *La Philosophie et le Parti Communiste* et L. Karsavine, *La Philosophie et le Parti Communiste: à propos de l'article d'A. Kojevnikov*, in «Questions de Philosophie», Moscou, n. 2, p. 74.

LA PHILOSOPHIE ET LE PARTI COMMUNISTE

Alexandre Kojève

Édité par Rambert Nicolas

Traduit et annoté par Emma Guillet¹

¹ A. Kozhevnikov, *Filosofîâ i VKP*, «Evrasiâ», Paris, 8 mars 1929. L'hebdomadaire russe «Eurasie» a publié 35 numéros entre le 24 novembre 1928 et le 7 septembre 1929. Consacré, ainsi que l'indique sa couverture, à des «questions culturelles et politiques», le journal adopte la devise suivante: «La Russie de notre temps forge les destinées de l'Europe et de l'Asie. L'EURASIE, qui représente un sixième du monde, est le point nodal et le point de départ de la nouvelle culture mondiale». Le mouvement eurasiens est fondé au début des années 1920 autour de jeunes intellectuels émigrés tels que le linguiste Nikolai Sergueïevitch Troubetzkoi (1890-1938), le théologien Georges Florovski (1893-1979) ou l'écrivain Pierre Souvtchinsky (1892-1985). Les eurasiens insistent sur l'originalité de la situation de la Russie, intermédiaire entre l'Europe et l'Asie, et considèrent que ses influences asiatiques ont été injustement minorées jusqu'ici. Afin d'enrayer l'assimilation abusive de la Russie à une Europe désormais en déclin, ils souhaitent réaffirmer son rôle dans l'histoire mondiale, notamment en tant que territoire orthodoxe. Comme l'explique Claire Hauchard, l'hebdomadaire *Eurasie* est né à la suite d'une scission au sein du mouvement eurasiens au sujet de l'URSS: «Il semble que cette acceptation de certaines structures du régime soviétique ait déplu à certains membres de l'eurasisme qui préférèrent prendre leurs distances à partir de 1928 (comme P. N. Savickij, N. N. Alekseev, G. V. Florovskij, N. S. Trubeckoj). Le mouvement traverse une crise et se scinde en deux branches, celle de Prague et celle de Paris qui se distingue par ses orientations "prosoviétiques"». L. P. Karsavin, P. P. Suvčinskij, S. Ja. Efron et le "prince rouge" D. P. Svjatopolk-Mirskij se rattachent à la branche parisienne, et participent activement à la fondation du nouvel hebdomadaire *Eurasie* (1928-1929)» (Claire Hauchard, «L. P. Karsavin et le mouvement eurasiens», «Revue des études slaves», tome 68, fascicule 3, 1996, p. 364). La rédaction de l'hebdomadaire *Eurasie*, basée à Clamart en région parisienne, réunit des intellectuels et des hommes de lettres d'horizons divers: Piotr Ivanovitch Arapov (1871-1930) est un général de guerre, issu de la noblesse, émigré à Paris en 1918. Lev Platonovitch Karsavine (1882-1952) est un philosophe religieux, historien et poète. Arrêté en 1922, il est condamné par le régime à quitter le territoire soviétique. En exil à Berlin, il enseigne à l'Institut scientifique russe et cofonde avec N.A. Kotlarevski l'édition «Obélisque». À partir de 1926, il réside à Clamart, où il contribue aux revues du mouvement eurasiens. En 1927, il rejoint la Lituanie où il enseigne l'histoire et publie ses principales œuvres. En 1950, il est condamné à dix années de camp de concentration pour son appartenance au mouvement eurasiens, il décède deux ans plus tard de la tuberculose au camp d'Abetz. Semion Vladimirovitch Lourié (1867-1927) est juriste de formation. Travaillant dans le commerce, il collabore en Russie à divers journaux et revues littéraires et philosophiques. C'est un proche du philosophe Léon Chestov. En 1919, il émigre à Paris où il enseigne à l'Institut russe de commerce et publie des articles dans les revues russophones. Piotr Nikolaevitch Malevski-Malevitch (1891-1974) est un officier de la Garde impériale russe. En 1917, il combat aux côtés des Blancs avant d'émigrer en France où il contribue activement au mouvement eurasiens. Le prince Vassili Petrovitch Nikitine (1885-1960) est un diplomate, il occupe plusieurs postes en Perse entre 1912 et 1919. Il s'établit ensuite à Paris où, après des études à l'École d'études politiques, il est chargé d'études économiques à la Banque de France pour le commerce extérieur. C'est un spécialiste reconnu de la Perse, expert dans le domaine de la culture et de la religion kurdes, mais aussi de la politique orientale de l'URSS. Dmitri Svjatopolk-Mirskij (1890-1939), fils du Ministre de l'Intérieur sous l'empereur Nicolas II, critique littéraire et publiciste, adopte dans l'émigration une position ouvertement prosoviétique. En 1932, il obtient l'autorisation de revenir en URSS où il poursuit ses activités littéraires jusqu'en 1937, date à laquelle il est arrêté et déporté au camp de concentration de la Kolyma où il meurt d'extrême épuisement en 1939. Tout comme Svjatopolk-Mirskij, Perre Souvtchinsky (1892-1985), critique musical et publiciste, avait adopté une position ouvertement

Afin de replacer l'article d'A. Kozhevnikov dans l'ordre de la discussion, la rédaction juge indispensable de faire remarquer que la valeur «positive» que l'auteur attribue à la politique du PC dans le domaine de la philosophie (laquelle s'entend, dans cet article, en un sens essentiellement polémique) est fondée sur la reconnaissance du rôle purement négatif jouée par cette politique dans la gestation de la nouvelle culture et de la nouvelle philosophie russes. L'article qu'on va lire constitue, pour ainsi dire, la thèse proposée à la discussion sur le thème abordé par l'auteur et auquel la rédaction d'Eurasie entend revenir prochainement.

Le Parti Communiste Pansoviétique² – qui est le parti au pouvoir en URSS aujourd'hui – bataille, comme chacun le sait, à la fois sur le front économique-politique et sur le front culturel: il mène une lutte contre la culture bourgeoise au nom de la culture prolétarienne. Cela touche, entre autres, la philosophie. Aux yeux du PC, seule la philosophie matérialiste marxiste serait capable d'exprimer la vision du monde de la nouvelle couche dirigeante et d'une nouvelle culture; toute autre philosophie serait vouée à la destruction. Chacun sait également que cette destruction ne s'opère pas seulement au moyen d'un dépassement, par la voie des idées, mais passe aussi par la voie administrative, fermeture de chaires à l'université, relégation de philosophes, interdiction d'ouvrages etc.³.

prosoviétique et demandé à l'URSS d'autoriser son retour. Mais il n'obtint pas d'autorisation et connut en exil une vieillesse prospère. Sergueï Iakovlevitch Efron (1893-1941) est journaliste et homme de lettres, époux de la poétesse Marina Tsvetaeva. Lors de la révolution russe, il combat aux côtés de Blancs. Évacué à Constantinople en 1920, il rejoint Prague, puis Paris en 1926 où il occupe divers emplois et participe activement au mouvement eurasien.

² En russe: VKP (*Vsesoiuznaïâ Kommunističeskaiâ Partia*). C'est la dénomination en usage du parti communiste entre 1925 et 1956.

³ Le régime soviétique a, depuis plusieurs années déjà, entrepris une répression violente des représentants de la religion, en général, et de la pensée religieuse et idéaliste en particulier. Dès l'automne 1918, l'édition devient un monopole d'État soumis à une stricte censure. Tout ce qui contrevient aux grandes options politiques du régime (en valorisant le passé impérial russe ou l'Occident par exemple) est interdit. Certains ouvrages sont bientôt retirés des bibliothèques. Deux avant sa mort, dans son article de 1922 *La portée du matérialisme militant*, Lénine explique qu'une bataille idéologique doit être menée contre toutes les formes de religion et contre les courants philosophiques à la mode inféodés à la bourgeoisie, en s'appuyant non seulement sur les institutions de l'État, mais aussi sur une revue "de combat", «Sous la bannière du marxisme». Il s'agit d'y dénoncer inlassablement l'idéologie bourgeoise réactionnaire, mais aussi de faire connaître et de répandre dans le peuple les ouvrages occidentaux d'inspiration athée et matérialiste. L'étude de la philosophie hégélienne y est également préconisée pour autant qu'on suive en cela la démarche matérialiste de Marx. Au début de cette même année 1922, Lénine fait part à Staline et Kamenev de sa volonté de congédier entre 20 et 40 professeurs d'université. Suite aux critiques formulées, lors du congrès russe des savants, contre la politique sociale et économique de l'URSS, Lénine confirme à Dzerjinski la nécessité d'exiler les intellectuels contre-révolutionnaires. Il s'agit d'arrêter «quelques centaines» de représentants de l'intelligentsia. Les condamnés s'engagent par écrit à ne pas revenir sur le territoire sous peine de mort. Entre septembre et novembre 1922, des dizaines de philosophes, mais aussi quelques centaines de représentants des sciences et de la culture, embarquent pour l'Europe sur le tristement célèbre «bateau des philosophes». Dans les années qui précèdent immédiatement la parution de l'article de Kojève, en 1928-1929, cette lutte idéologico-politique n'a rien perdu

Quel rapport la philosophie non-marxiste, non-matérialiste doit-elle entretenir avec cet aspect de la politique du parti au pouvoir? Il pourrait sembler, au premier abord, que la réponse se trouve dans la question elle-même: ce rapport ne peut être que négatif. Il me semble cependant que les choses ne sont pas aussi simples.

La «politique philosophique» du Parti communiste a, sans le moindre doute possible, des répercussions funestes sur les philosophes russes vivant à notre époque. Elle prive ceux qui sont restés en URSS de lecteurs et de disciples; quant à ceux qui sont forcés de résider hors de ses frontières, elle les arrache à leur culture natale: l'une et l'autre situation nuisent incontestablement à la création philosophique.

Pourtant, si nous sommes enclins à aborder avec quelque scepticisme le sentiment anti-bolchevique du propriétaire spolié de son bien ou du ministre privé de son portefeuille, ne devrions-nous pas, par souci de cohérence, appliquer aussi ce scepticisme au rejet «philosophique» des événements qui se sont produits en Russie de la part de tous ceux qui ont, à cette occasion, perdu leur rôle de meneur réel ou supposé dans le domaine des idées? Personne n'irait affirmer (en tout cas, pas ouvertement) que le système économique de l'URSS est mauvais pour la seule raison qu'il prive un certain nombre de personnes de leur situation privilégiée ou bien que la politique du Parti Communiste ne vaut rien car certains acteurs politiques n'y prennent pas part. Pourtant, ne sommes-nous pas au même niveau quand nous affirmons que la «politique philosophique» est nécessairement mauvaise puisqu'elle gêne l'activité d'un certain nombre de philosophes? Il me semble que si nous voulons établir la valeur des manifestations de la vie d'un peuple qui compte des millions de personnes et mène, de surcroît, une vie historique intense, alors nous ne devons pas la déduire des intérêts et de la vision des choses de quelques personnes particulières – quelle que soit l'importance ou l'estime qu'elles nous semblent mériter. Nous appliquerons ce principe général à la philosophie. Tout ce qui arrive aujourd'hui en URSS est si important et si nouveau que même la politique culturelle et «philosophique» du PC ne saurait être jugée à l'aune des valeurs à notre disposition ou en nous appuyant sur des systèmes philosophiques déjà édifiés. Nous avons beaucoup moins de chances de faire erreur si, en partant du fait qu'un système philosophique a été interdit, nous n'en venons pas à affirmer le caractère mensonger de cette interdiction, mais l'inutilité de ce système pour ce moment-ci de la vie culturelle des peuples de l'Union soviétique.

S'il est vrai que la lutte menée par la nouvelle classe dirigeante en faveur d'une nouvelle culture ne saurait être jugée du point de vue de personnalités

en vigueur. Les lieux de culte, considérés comme des «entreprises privées» par le pouvoir soviétique, sont fermés voire détruits, les membres du clergé, assimilés à des «koulaks», sont massivement arrêtés, déportés ou exécutés. Dans le cadre du plan quinquennal de «liquidation» de la religion décidé en 1929 au second congrès de la Ligue des militants athées ou Sans-Dieu (*Sojuz voinstvujušib bezbožnikov*) d'un commun accord avec le comité central du parti communiste, ces mesures vont de pair avec une vaste campagne de propagande antireligieuse dans la presse à travers les publications à plusieurs dizaines voire centaines de milliers d'exemplaires du *Sans-Dieu* (*Bezbožnik*) et de l'*Antireligieux* (*Antireligioznik*).

et de systèmes philosophiques particuliers, il n'en demeure pas moins possible de l'évaluer à l'aune de l'idée de culture en général et de la philosophie en tant que telle. Or, en posant le problème en ces termes, il est justement possible, me semble-t-il, de parvenir à une appréciation de la «politique philosophique» du PC qui ne soit pas exclusivement négative. Et voici pourquoi.

Après Hegel, la philosophie a connu une période de stagnation. Je ne veux pas dire par là que rien de nouveau n'aurait vu le jour depuis cette date ni qu'aucun talent d'envergure n'aurait émergé en philosophie. C'est tout le contraire, bien sûr, qui s'est produit dans les deux cas. À l'aube du XIX^e siècle, la pensée occidentale avait atteint, pour ainsi dire, son plein développement et la philosophie s'est enfermée dans le cercles des concepts qu'elle avait elle-même créés. Elle a perdu son lien immédiat avec le réel et s'est transformée en philosophie scolaire, en «scolastique», au mauvais sens du terme, tel qu'on l'entend vulgairement. Si l'on tient pour définitivement acquis les principaux résultats auxquels la philosophie occidentale est parvenue, alors il n'y a pas le moindre mal à déplorer dans cet état de fait. Si, en revanche, l'on juge que la philosophie, pour tenter d'analyser le réel, doit toujours partir exclusivement du donné immédiat et du vivant (et non pas d'un matériau privé de vie et déjà mis en forme de façon systématique), alors l'état actuel de la pensée occidentale ne peut être considéré comme normal. De nombreux penseurs confessent cette anormalité, notamment Heidegger qui exige avec la dernière fermeté que l'on sorte du cadre des systèmes déjà établis, que l'on rejette les concepts clichés qui ont perdu toute signification réelle et que l'on s'efforce de recouvrer la capacité de voir les choses immédiatement⁴. La voie qu'il a lui-même choisie, dans ce contexte, passe par une interprétation de la tradition historique. Au moyen d'une analyse historique des principaux concepts philosophiques, il s'efforce de découvrir les formes d'être qu'ils expriment. Il est également possible, me semble-t-il, d'emprunter une autre voie pour y parvenir. Par exemple, en s'intéressant, en parallèle, à la philosophie occidentale et à la philosophie orientale (disons, indienne), qui opère avec des concepts tout à fait singuliers. En comparant ces deux formes différentes de descriptions du monde, on tentera de pénétrer dans la réalité elle-même, laquelle ne dépend d'aucune forme de description.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer cette méthode, ni de comparer les mérites respectifs de ces deux moyens pour se débarrasser des ceillères de la tradition philosophique. Je tiens uniquement à faire observer qu'il est possible de concevoir un moyen plus radical encore: que le philosophe ignore tout de cette tradition. Certes radical, ce moyen n'est guère applicable à une personne particulière. La vie d'un homme paraît trop courte pour qu'en commençant réellement de zéro, il puisse créer quoi que ce soit qui serait digne d'intérêt non seulement pour lui-même, mais pour ses contemporains. Tout change en revanche si, sous le sujet philosophant, nous ne subsumons pas seulement la personne concrète, mais le peuple entier. Les peuples, de façon très générale, ne sont pas pressés, mais un peuple entièrement privé de tradition philosophique a

⁴ Martin Heidegger publie *Sein und Zeit* en 1927.

davantage de chances d'élaborer une conception du monde radicalement nouvelle et authentiquement philosophique qu'un peuple vivant dans un monde déjà entièrement constitué idéologiquement.

Tout ce qui vient d'être dit aura peut-être déjà clarifié comment il est possible qu'étant philosophe, on approuve une «politique philosophique» qui consiste, tout compte fait, à interdire complètement l'étude de la philosophie.

Mais, légitimer cette politique, ce n'est pas encore légitimer la politique du PC. En URSS, ce n'est pas toute la philosophie qui est interdite. Non content d'autoriser la philosophie matérialiste marxiste, le pouvoir en fait même la propagande. Or, il me semble que même cette forme d'ingérence administrative peut être légitimée du point de vue des intérêts de la philosophie. En effet, aussi trivial et élémentaire fût-il, le «seul et unique» système autorisé dans le pays, serait bien incapable, en raison même de son unicité, d'empêcher l'apparition d'une véritable philosophie. Car celui que ce système laisserait insatisfait – et seul un insatisfait de ce genre pourrait prétendre à la fondation de quelque chose de réellement nouveau – celui-là ne succomberait pas à la tentation à laquelle il est si facile de céder dans l'Occident philosophiquement «libre»: ou bien passer d'un système qui ne nous a «pas plu» à un autre tout aussi sclérosé; ou bien se complaire en de vains jeux formels et éclectiques à partir de concepts devenus muets. En outre, la philosophie officielle de l'URSS n'est pas si élémentaire que cela. On peut, bien entendu, ne pas être marxiste, mais il serait téméraire d'affirmer qu'une doctrine, développée par des centaines de milliers de disciples aux quatre coins du globe, n'est qu'un tissu d'absurdités. L'hégélianisme, même sous son avatar marxiste, n'est certainement ni trivial, ni élémentaire; en outre, il est autorisé d'étudier Hegel en URSS et on y prépare une traduction de morceaux choisis de ses œuvres⁵. Certes, il ne sera pas aussi simple de venir à bout du système du grand Allemand que du *Système de la nature* du baron d'Holbach, considéré, pour une raison ou pour une autre, comme prolétarien⁶. Tous ou presque, certainement, vont s'embourber dans

⁵ Le philosophe et traducteur Boris Grigorievitch Stolpner (1871-1937), fils de marchand, autodidacte, révolutionnaire de la première heure aux côtés des SR, entreprend à cette époque la traduction des œuvres de Hegel en russe. D'abord recruté par l'Institut Marx et Engels de Moscou en 1923, Stolpner traduit le premier tome des *Œuvres* de Hegel (le premier volume de l'*Encyclopédie*), qui paraît en 1929 avec une préface d'Abram Deborine. Le projet s'enlise bientôt et Stolpner est renvoyé par l'Institut. À partir de 1932, il intègre l'Institut de philosophie. Sa traduction des deux premiers volumes de l'*Histoire de la philosophie* paraît en 1932, suivis des *Principes de la philosophie du droit* et du premier volume de l'*Esthétique* en 1934. Le travail titanesque de Stolpner est salué par les autorités soviétiques dès 1934.

⁶ Paul Henri Thiry, baron d'Holbach (1723-1789) est une référence importante dans l'itinéraire intellectuel de Lénine qui le lit en 1899 et désigne le matérialisme athée du XVIII^e siècle français comme l'une des sources de la pensée de Marx. En 1922, toujours dans *La portée du matérialisme militant*, Lénine exprime son souhait de diffuser plus largement l'athéisme des encyclopédistes français pour combattre la religion dans le peuple: «Engels a toujours recommandé aux dirigeants du prolétariat contemporain de traduire, pour la diffuser en masse parmi le peuple, la littérature militante des athées de la fin du XVIII^e siècle. À notre honte, nous ne l'avons pas fait jusqu'à présent (une des multiples preuves qu'il est bien plus facile de conquérir le pouvoir à une époque révolutionnaire que de savoir user convenablement de ce pouvoir). On justifie parfois notre mollesse, notre inaction et notre inhabileté par toutes sortes

Hegel, même s'ils parviennent à s'affranchir du marxisme. Néanmoins, grâce à la politique du PC, celui qui aura surmonté et dépassé Hegel n'aura pas l'occasion de se rassurer dans une philosophie toute prête, il sera contraint d'analyser lui-même et de mettre en forme ce qu'il voit. Avec Hegel et Marx en réserve, il ne sera jamais entièrement désarmé. De sorte que sa connaissance d'«un seul et unique système» l'obligera à trouver une nouvelle approche de la réalité vivante.

Ainsi, le philosophe peut légitimer la politique philosophique du PC non seulement sous une forme idéalisée, mais sous sa forme factuelle. Le philosophe qui ne souhaite pas le moins du monde graver dans le marbre la conception du monde hegeliano-marxiste peut, aussi longtemps que nécessaire, se réconcilier avec la politique philosophique des bolcheviks. Il lui suffit pour cela de leur appliquer la remarque de Hegel sur la «ruse de la raison du monde» qui force parfois les gens, non par la peur mais en toute bonne foi, à accomplir un travail formidable au profit de ce qu'à titre personnel ils ne désirent absolument pas⁷.

Tout ce que nous avons dit de la politique «philosophique» s'applique à la politique culturelle en général. Le PC mène une lutte contre la culture bourgeoise au nom de la culture prolétarienne. Le mot «prolétariat» n'est pas au goût de tout le monde. Mais ce n'est, au bout du compte, qu'un simple mot. Il ne change rien au fond de l'affaire et le fond de l'affaire, le voilà: une lutte s'est engagée contre quelque chose de vieux, qui existe déjà, au nom de quelque chose de nouveau, qui est encore à créer. Quiconque approuve l'arrivée d'une culture et d'une philosophie effectivement nouvelles – que ce soit parce qu'elle n'est ni occidentale, ni orientale, mais eurasiennne, ou simplement parce qu'elle est nouvelle et vivante, contrairement aux cultures cristallisées et dévitalisées de l'Orient et de l'Occident – celui-là devra également accepter tout ce

de considérations “grandiloquentes”. On se plaît à dire, par exemple, que la vieille littérature athée du XVIII^e siècle est désuète, non scientifique, puérile, etc. Rien de pire que ce genre de sophismes pseudo-scientifiques qui marquent soit le pédantisme, soit une incompréhension totale du marxisme. [...] Les écrits ardents, vifs, ingénieux, spirituels des vieux athées du XVIII^e siècle qui attaquaient ouvertement la prêtraille régnante, s'avéreront bien souvent mille fois plus aptes à tirer les gens de leur sommeil religieux que les redites du marxisme, fastidieuses, arides, presque entièrement dépourvues de faits habilement choisis et destinés à les illustrer, qui dominent dans notre littérature et qui (inutile de le cacher) déforment souvent le marxisme. Toutes les œuvres de quelque importance de Marx et d'Engels ont été traduites en notre langue. Il n'y a décidément aucune raison de craindre que le vieil athéisme et le vieux matérialisme ne soient pas complétés chez nous par les correctifs qu'y ont apportés Marx et Engels» (V. Lénine, *La portée du matérialisme militant*, article publié in *Pod Znamiem Marksizma*, n° 3, mars 1922. Cité d'après Denis Lecompte, «Épilogue – Lénine», *Marx et le baron d'Holbach. Aux sources de Marx: le matérialisme athée holbachique*, sous la direction de Lecompte Denis, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 281-287).

⁷ Voir par ex. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie*, I, Add. § 208, (traduction B. Bourgeois), Paris, Vrin, p. 614: «La raison est aussi *rusée* que *puissante*. La ruse consiste en général dans l'activité médiatisante qui, en laissant les objets, conformément à leur nature propre, agir les uns sur les autres, et s'user au contact les uns des autres, sans s'immiscer immédiatement dans ce processus, ne fait pourtant qu'accomplir son but. On peut dire dans ce sens que la Providence divine, vis-à-vis du monde et de son processus, se comporte comme la ruse absolue. Dieu laisse faire les hommes avec leurs passions et leurs intérêts particuliers, et ce qui se produit par là, c'est la réalisation de ses intentions, qui sont quelque chose d'autre que ce pour quoi s'employaient tout d'abord ceux dont il se sert en la circonstance».

qui a conditionné cette apparition. Il me semble que, aussi longtemps que cela sera nécessaire bien sûr, la politique du PC dirigée contre la culture bourgeoise (c'est-à-dire, au bout du compte, occidentale) prépare tout de même la culture de l'avenir, une nouvelle culture.

P.S.: Quelques mots, pour conclure, sur la philosophie étrangère. Sa situation n'est pas, me semble-t-il, aussi désespérée que pourrait le laisser croire ce que je viens de dire. Elle aussi peut préparer la construction d'une nouvelle culture, voire y contribuer. Mais cela à la condition expresse qu'elle prête une oreille attentive à tout ce qui se passe en Russie. Si elle ne veut pas dépérir, elle doit se mettre – comme on a coutume de le dire de nos jours – au diapason de son époque.

ABOUT THE CONTRIBUTORS

MARCO FILONI is professor of Political Philosophy at Link University of Rome. He is scientific advisor of «Limes» and in 2022 he was appointed as founding member of the “Éclaireurs” research programme of the Fondation Robert de Sorbon in Paris. Among his books, translated in several languages: *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève* (Bollati Boringhieri 2021); *Il calcolo della paura* (Einaudi 2021); *Anatomia di un assedio* (Skira 2019); *Inciampi. Storie di libri, parole e scaffali* (Italo Svevo 2019), *Kojève mon ami* (Aragno 2013); *Le philosophe du dimanche* (Gallimard 2008). He edited several books of Alexandre Kojève, including *Diario del filosofo* (Aragno 2013); *La nozione dell'autorità* (Adelphi 2011); *Identité et Réalité dans le «Dictionnaire» de Pierre Bayle* (Gallimard 2010); *Sostituirsi a Dio. La metafisica religiosa di Solov'ëv* (Medusa 2009); *Lateismo* (Quodlibet 2008); *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo* (Neri Pozza 2005); *Kandinsky* (Quodlibet 2005).

ISABEL JACOBS is a Ph.D. Candidate in Comparative Literature at Queen Mary University of London. She specialises in Russian, German and French thought, with a focus on exile and migration. She recently published Kojève's earliest book on modern physics. Her dissertation on Kojève is situated at the intersections of comparative philosophy, aesthetics and the history of science. Her writings appeared in «Radical Philosophy», «Studies in East European Thought» and the «Journal of the History of Ideas Blog». She studied Philosophy and Slavic Studies in Heidelberg, Saint Petersburg, Turin and London.

KYLE MOORE holds an MA in sociology from the London School of Economics and Political Science and doctorate in economics from the Erasmus University Rotterdam. Previously he held a research fellowship at the LSE where he studied economic systems and networks. Currently, he is pursuing a Ph.D. in philosophy at the Centre for Research in Modern European Philosophy at Kingston University London where his work focuses broadly on the philosophical, political, and economic idea of system, specifically as it presents itself in the thought of Alexandre Kojève.

RAMBERT NICOLAS, *agrégé de philosophie*, was assistant of philosophy at the French University College of Moscow. He is currently preparing a Ph.D. under the direction of Emmanuel Cattin on the relations between German idealism and Russian religious philosophy in the research laboratory “concepts and language” of the University of Paris-Sorbonne. He is also a member of the editorial board of the collection “Russie, Tradition et Perspective”, directed by Maryse Dennes. He has published several translations of Russian philosophers, including Soloviev's *L'Idée d'Humanité chez Auguste Comte*, published in the journal «Archives de Philosophie», Florensky's *La Nature Magique de la Parole*, and Kojève's *L'Enseignement bouddhique du Karma* (Payot). He is currently publishing

Kojève's Russian manuscript, known as *Sofia: Philosophy and Phenomenology* (Gallimard).

MASSIMO PALMA teaches political philosophy in Naples. A scholar of 20th-century German and French thought and literature, he has written monographs on Walter Benjamin (*Benjamin e Niobe*, Editoriale Scientifica 2008), Eric Weil (*Studio su Eric Weil*, Unisob 2008) and Alexandre Kojève (*Politica e diritto in Kojève. Esilio sulla via maestra*, Editoriale Scientifica 2012), the study *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau* (Castelvecchi 2017), and the essay *I tuoi occhi come pietre. Trauma e memoria in W.G. Sebald, Paul Celan, Charlotte Salomon* (Castelvecchi 2020). He has edited works by Max Weber (*Economia e Società*, Donzelli 2003-2018), Walter Benjamin (*Senza scopo finale. Scritti Politici 1919-1940; Esperienza e povertà*, Castelvecchi 2017 and 2018), Georges Bataille (*Piccole ricapitolazioni comiche*, Aragno 2015), Georg Heym (*Umbra vitae*, Castelvecchi 2021), Fredric Jameson (*Dossier Benjamin*, Treccani 2022).

EDOARDO RAIMONDI holds a Ph.D. in Humanities – Philosophy. His research interests primarily focus on the receptions of Hegel in 20th century French and European thought. He is a Research Fellow at the University of “G. d’Annunzio” in Chieti-Pescara and is qualified for university teaching in the second level (history of philosophy). He has conducted research abroad in Portugal and France, participating in national and international conferences and contributing to various scientific journals. Recently, he published the book *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil. Storia, filosofia e politica all’ombra del Sapere Assoluto* (Mimesis 2022).

DANILO SCHOLZ is a postdoctoral fellow at the Institute for Advanced Study in the Humanities (KWI) in Essen. His research focuses on the history of European ideas in the nineteenth and twentieth centuries, with particular emphasis on the history of the state, bureaucracy, the legacies of colonialism and international institutions. He is currently working on an intellectual biography of Alexandre Kojève.

OVIDIU STANCIU is Assistant Professor of philosophy at the Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. He is a former student of the Ecole Normale Supérieure, Paris. He holds an MA in Contemporary Philosophy (Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2008) and a Ph.D. in Philosophy (Université de Bourgogne / Bergische Universität Wuppertal, 2015), with a thesis on “the problem of metaphysics in Heidegger and Patočka”. He was Research Associate at the Husserl Archives in Paris and Lecturer at the Institut d’Etudes Politiques (Sciences Po), Paris and at the Institut Catholique de Paris. He is the editor of the volumes *Patočka, lecteur d’Aristote* (Argenteuil: Le Cercle Hermeneutique, 2015) and *Finitude and Meaning. Understanding History with Ricoeur and Patočka* (Bucharest, ZetaBooks, 2024). He has translated into Romanian Kojève’s *Introduction to the Reading of Hegel*. On Kojève he has published: “L’insoutenable monisme. Kojève, Heidegger et l’idée d’une ontologie dualiste”, «Philosophie», n° 156, 2023/1, pp. 43-67; and “Le lieu de la négativité. Tran Duc Thao, Kojève et le “contenu réel” de la *Phénoménologie de l’Esprit*”, «Revue Philosophique de Louvain», 117 (3), 2019, pp. 441-464.

ELETTRA STIMILLI is Professor of Theoretical Philosophy at the Department of Philosophy at the Sapienza University of Rome. She is author of numerous essays centered around the relationship between religion and politics with

particular attention to the links between contemporary Italian thought, French and German philosophical production. Among her books, translated into several languages: *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* (2011, 2019); *Debito e colpa* (2015); *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico* (2004, 2019), all for Quodlibet publishing house. She has translated and edited most Taubes works published in Italian. Among them: *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem* (Quodlibet 2017), whose German edition she also edited (K&N, Würzburg 2006). In 2023, she published *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi* (Neri Pozza).

DMITRY TOKAREV is currently a visiting professor at Nantes University, France. He is a specialist in French-Russian cultural relationships of the 20th Century (symbolism, avant-garde, Russian inter-war emigration in France). He authored two books in Russian (on Samuel Beckett and Daniil Kharms and on *émigré* poet Boris Poplavsky) as well as a high number of scholarly articles devoted, inter alia, to Alexandre Kojève whose heritage is examined in Russian cultural and literary context.

JORGE VARELA researches political philosophy, with a particular focus on 20th century thought. He has published on the juridical legacy of interwar legal developments, the changing nature of political authority, and is currently working on interwar opposition to the rise of totalitarianism. Jorge has collaborated with the project “Between the times: Embattled temporalities and Political imagination in inter-war Europe” and pursued doctoral studies at the CRMEP, Kingston University.

CONTENTS

- (Free) Time is a Tyrant. *En guise d'introduction* (again)
Marco Filoni, Massimo Palma 5

Part I

Wisdom Doesn't Work. Philosophy and Idleness

- Out of Work: Kojève's Philosophy of Inoperativity
Isabel Jacobs 9
- Kojève's Concept of Recognition.
From Ontology to Politics, and Back
Ovidiu Stanciu 23
- Notes on Alexandre Kojève, from Atheism to
the «Aesthetization of Truth»
Elettra Stimilli 33
- Les malheurs de la Sophia:
sagesse et humour chez Alexandre Kojève
Dimitri Tokarev 39
- The Intrusion of Play into Time.
Alexandre Kojève's Ludic Philosophy of History
Danilo Scholz 47

Part II

Working for Tyrants. Politics and Thinking Politics

- Kojève's Case for a Multipolar World
Kyle Moore 65

Globalization and Politics from Alexandre Kojève to Eric Weil <i>Edoardo Raimondi</i>	75
Kojève's Post-Communal Politics <i>Jorge Varela</i>	87
Corollaries to the New Nomos. Marginalia to the Kojève-Schmitt Controversy <i>Massimo Palma</i>	95
L'«autorité du père» en question dans la philosophie de Kojève <i>Rambert Nicolas</i>	105
Posthumous Chronicles of Philosophy, Politics, and Espionage. Alexandre Kojève and the KGB <i>Marco Filoni</i>	127

Appendix

La philosophie e le Parti Communiste (1929)

Introduction. Entre héritage russe et texte programmatique <i>Rambert Nicolas</i>	139
La philosophie et le Parti Communiste <i>Alexandre Kojève</i>	151
About the contributors	159

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2024