

Le note a piè di pagina di Alexandre Kojève

Paolo Vernaglione Berardi

L'estensione delle note nel testo *L'ateismo* (1931) che prece la famosa *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), mostra lo stesso rapporto invertito tra testo e note che ha consentito in qualche modo la fama di Alexandre Kojève. In entrambi i testi le note sembrano essere il vero testo del pensiero di Kojève: nell'*Introduzione* articolano l'oralità delle lezioni trascritte da Raymond Queneau, mentre nell'elaborazione del 1931 le note sono la continua esplicitazione delle tesi di un 'libro da non pubblicare' (Kojève, trad. it. 2008).

Questo stato di cose converge nelle argomentazioni sull'*animale post-storico* che, a detta di parte degli interpreti di Kojève, ha informato in maniera eminente il suo pensiero. Nei Corsi su Hegel (1933-'39) la sequenza delle note sulla civiltà statunitense e giapponese sposta la formalizzazione della vita dall'*'american way of life'* alla stilistica orientale in cui sembra dissolversi il contenuto conflittuale di ogni rapporto storico-sociale come di ogni regime di produzione e di ogni lavoro del concetto. Nell'elaborato sull'ateismo invece l'animalità sembra essere ripresa nelle note come un'appendice essenziale della non-autocoscienza.

Il rapporto tra testo e note è dunque qui più visibile che nell'*Introduzione*, come se operasse una dialettica tra le tesi esposte nel testo e una inevitabile antitesi, che è il manifestarsi del discorso dell'intuizione, cioè il negativo della filosofia (che per il filosofo è negazione della negazione del lavoro). Dunque, un pensiero contraddittorio è alle prese con se stesso; non c'è sintesi, non c'è superamento nè chiusura dovuta al movimento hegeliano. Ciò sembra accadere per il tema dell'ateismo che, come dice Marco Filoni nella prefazione e come il testo documenta in più luoghi, è la preoccupazione personale del filosofo.

Questione aperta che investe fortemente il soggetto Kojève, la tesi del libro è il tentativo di giustificare l'ateismo filosofico, ma questa tesi invece di comprendere e superare l'elaborazione delle note in una sintesi del sapere sull'esistenza di "qualcosa fuori del mondo", affonda nel luogo in cui l' "in sè" dell'uomo dato a sè stesso dovrebbe essere rinforzato dalla sua stessa convinzione atea.

In particolare, ciò che nelle note non si dà è un soggetto del sapere di Dio che sia filosoficamente giustificato – mentre lo è come oggetto nella teologia e come soggetto nella psicologia.

Infatti per la teologia negativa, l'abolizione del pensiero di un Dio traduce il sentire Dio come nulla (o come Nulla, non fa differenza). Per la psicologia, ogni determinazione di Dio, che sia teista o atea, è riferita ad un uomo concreto, un soggetto individuale – ciò che non consente al discorso di essere un campo di applicazione della filosofia. Ciò perchè Kojève la considera intuizione della "cosa stessa" e non, almeno in prima istanza, come il discorso di questa intuizione.

Ne risulta una densa esplicitazione dell'ateismo tramite il teismo; ovvero: "il teismo essendo il fatto che 'Dio è qualcosa'" – la permanenza del qualcosa negativo dovrebbe garantire la posizione atea che è il fatto che Dio non è qualcosa. Ma questa prima qualificazione che entra in dialettica con "l'uomo nel mondo" e con "l'uomo al di fuori del mondo" a cui qualcosa si può o meno riferire, invece di sostenere la posizione dell'ateo mostra l'indecidibilità del discorso, l'eccedere del tema e l'irrisoluzione di ogni sapere su Dio (che non sia psicologia o teologia). Ci si accorge così che la riflessione sull'ateismo fallisce (e Wittgenstein citato da Kojève ha avuto ragione nell'affermare che il linguaggio mostra sè nella proposizione ma non può parlare di sè stesso).

Ma in questo fallimento consiste la bellezza del pensare.

L'elaborazione di Kojève, il cui essenziale hegelismo è qui enunciato nella lingua corroborante dell'ontologia di Heidegger, lumeggia le grandi tematiche del desiderio, dell'angoscia, della paura e della morte non come altrettanti soggetti filosofici, nè come argomenti funzionali all'ateismo filosofico, bensì nella quasi identità della filosofia e della domanda personale su Dio. Meno importante per il contenuto dell'argomentazione che per l'empasse in cui egli si era trovato, il ruolo fondativo delle note lascia qui scoperto il movimento del pensiero, che quanto più procede nel chiarimento della tesi tanto più retrocede alle condizioni dell'interrogazione filosofica.

E' infatti in una delle ultime note che Kojève definisce il "proprio" della filosofia. Se infatti in essa non possono esserci questioni personali e c'è bisogno di un sistema da cui isolare 'problemi a se stanti', "con l'ateismo la divisione tra sfondo sistematico e singola questione inerente a desideri o istanze personali non è possibile; ragione per cui la questione dell'ateo non è definitiva..." (ivi nota 195, 142).

La filosofia in quanto fenomenologia riferita all'uomo ideale "è in parte astrazione, in parte costruzione e in parte psicologismo...La filosofia autentica come 'cosa stessa'... è la descrizione di un uomo ideale concreto. Vale a dire di un "uomo nel mondo" ideale dato a sè stesso in quanto colui che vive pienamente" (ivi, 143).

Ma il paradosso consiste proprio in questo, che "laddove la verità filosofica non esiste" (come adeguatezza della descrizione alla realtà – secondo un corretto idealismo) "la filosofia è sempre psicologismo, pur dovendo produrre il discorso dell'uomo ideale in generale e della "realtà in generale"...la conclusione è che la mia filosofia non è autentica in quanto io non sono soddisfatto (di essa e di me)", mentre "nella realtà chi è soddisfatto di sè e soprattutto della propria filosofia (Gurvitch) non è solo un *cattivo* filosofo e una *cattiva* persona, ma è anche poco interessante" (ivi).

Se dunque la filosofia consiste nel suo fallimento, e laddove fallisce emerge il pensiero, cioè 'la cosa stessa', la lettura fenomenologica dell'ateismo ci permette di scoprire un pensiero non dialettico (o meglio un pensiero che scaturisce da una dialettica prima, contrastiva e non oppositiva) in direzione dell'indecidibile.

Cioè: per un verso la dialettica di Hegel non si applica alla questione dell'esistenza di Dio ("Hegel è ateo"); per altro verso la fenomenologia consente un'elaborazione del fallimento della dialettica che salva la riflessione sull'ateismo dalla dissoluzione operata dal criterio di verità della dialettica: adeguatezza di cosa e parola, autocoscienza dell' "uomo nel mondo" e "fuori dal mondo", differenza dell'uomo e dell'animale, fine della storia.

L'insieme delle questioni del Soggetto come sono poste da Hegel e come sono interpretate da Kojève, una volta abbandonate a sè stesse dall'ontologia fenomenologica, nella liberante dissolvenza delle categorie dell'idealismo trasposte nel marxismo risultano essere restituite alla loro enunciazione letterale. L'uomo non rifà l'antropogenesi bensì l'animale "che dice no"; l'autocoscienza non si afferma nella lotta in cui mette a rischio la propria vita, ma nella sua rappresentazione metaforica (una lotta di puro prestigio) o nel suo fantasma; la post-storia non è l'effetto della formalizzazione dell'esistenza ma della destituzione del lavoro e dell'azione in cui è meno importante ciò che rimane (l'amore, il gioco, l'arte) che ciò che scompare: l'io e il non io, l'agire, la sovranità, il dominio.

In ognuno dei presupposti del pensiero di Kojève, la cui importanza consiste forse proprio nell'averli posti, nell'aver assicurato una posizione filosofica alla soggettività post-storica, al ritorno dell'animale, all'arte e al gioco, è il riflusso abissale della fenomenologia a fare il vuoto, a promuovere la negazione, a

generare la zona di indifferenza tra la positività e universalità della Ragione e la negatività della storia dello Spirito.

Così, Hegel, Heidegger, il pensiero orientale, Nagarjuna, Vedanta, brahmanesimo, buddismo, lavorando al di sotto della dell'opposizione teismo-ateismo, ne dissolvono le categorie e i rispettivi domini concettuali, – cioè riducono la pretesa filosofica al niente dell'intuizione. La nota 7 indica la forma più radicale di teologia apofatica che apre questa zona di indifferenza tra la positività delle scienze e la negatività del neutro: ”per Nagarjuna Dio non è 1)a 2)non a 3)a e non a 4) nè a, nè non a”(ivi, 24). Considerato da questa posizione il paradosso dell'ateismo consiste nell'affermare l'inesistenza di Dio nella positività dell'enunciazione. Ed è in base a questo paradosso che esistono un ordinamento e dei confini, anche se labili, tra forme inferiori e superiori di teismo: teismo puro (Dio senza attributi), teologia negativa, teologie positive, feticismo (ivi nota 3).

E tuttavia, per quanto il bisogno di gerarchia e “dell'uomo nel mondo” come “se stesso” (ivi, nota 41) siano il sostegno più stabile alle avventure della riflessione, l'erosione risucchiante del Dio abisso dissolve nell'angoscia la certezza sensibile dell'ateismo come del teismo affermativo: “provo angoscia quando questo contenuto (qualificativo del mondo) non c'è; ho paura della notte, quando il mondo minaccia di sciogliersi nelle tenebre del non essere” (ivi, 41). E benchè gli esempi dell'angoscia fantastica e letteraria (l'abisso “come nelle fiabe”; un uccello con la testa di cane) forse non restituiscono l'angoscia ontologica che si manifesterebbe nella “percezione della comunanza tra me e il mondo”, il sentimento della perdita del mondo che qualifica l'essere nel momento in cui l'evento si manifesta, continua ad essere la paura di non poter sapere piuttosto che l'abissale essenza dell'esserci in cui affondano Dio e il Nulla.

Questo processo istantaneo e profondo, in cui forse per Kojève consisteva l'esteriorità più piena e indicibile, è stato il *sentire*. Invece: “diremo teista colui al quale è dato qualcosa di angoscioso, estraneo, situato al di fuori della sua sfera d'azione, mentre ateo sarà colui per il quale questo qualcosa non esiste.” (ivi, 43). Ma nessuno ci dice che l'animale, che per Kojève è ateo, non viva stati di angoscia, benchè forse inconsapevole.

Kojève danza tra l'identità e la differenza di Dio e del Nulla e l'identità e la differenza di Dio e della materia, e proprio perchè riconosce la differenza tra il Nulla come attributo di Dio e la non esistenza di Dio, fatica a prendere sul serio Plotino, Agostino, la mistica e il neoplatonismo in cui la differenza tra Nulla e “non” apre l'abissale differenza tra l'Uno-Dio e la divinità.

Per il filosofo invece il Dio reale è dato realmente solo all'uomo al di fuori del mondo, - situazione che connota l'incomprensione dell'evento di Dio dato contemporaneamente all' “uomo in Dio” e alla “persona altra da sè” (che non è in via esclusiva il santo o il profeta).

La compresenza infatti rimane impossibile da pensare solo se si intende la datità di Dio come evento su piani diversi – mentre scompare nell'immediatezza della divinità, a prescindere dall'essere ateo oppure teista.

Conseguenza dell'incomprensione dell'esperienza di Dio o della sua ricerca è che “la filosofia non può aggiungere nulla (quanto a contenuto qualificativo) a ciò che è dato nell'intuizione diretta...essa è 'materia' della filosofia ma non è ancora filosofia. La filosofia è datità della presenza della datità della presenza, è datità dell'intuizione, è datità all' uomo di qualche cosa” (ivi nota 79, 67).

Eppure è all'uomo nel mondo che accade l'evento – sia al modo del 'può accadere' che al modo del 'non può', oltre che al modo del non riconoscimento di ciò che gli accade. Che l'evento sia Dio, la morte,

l'estraneità, che avvenga nella tonalità della 'quieta certezza' o dell'angosciata incertezza o dello 'smarrimento inquieto', è questa esperienza indefinibile dell'infinito che indistingue teismo e ateismo.

Questa zona di indistinzione nell'esistenza prima che nel giudizio, si conosce come zona di non conoscenza: "Sull'argomento degli uomini che muoiono e si uccidono l'un l'altro non so ancora nulla, dunque quanto dico a questo proposito non è definitivo" (ivi, nota 119). E' dovuto alla finitudine ed è angoscia nel caso della morte del totem, dell'animale e dell'uomo; è paura nel caso della mia morte (ivi nota 123, 93).

Ma se è così, l'essere non può essere "solo un momento astratto dell'esistenza", perchè la modalità esistenziale dell'angoscia (*Angst*) e della paura (*Furcht*) sono qualcosa, anche se il nulla di cui abbiamo paura non lo è. A maggior ragione se la libertà è "la datità intuitiva da cui la filosofia deve partire", il nulla sarà il qualcosa di nessuna cosa di cui angoscia e paura sono la libertà.

Oltre questa contraddizione scopriamo nell'ateo Kojève l'essere umano come persona! Avremo dunque da una parte la libertà e la persona, dall'altra la scienza e il capitalismo che negando la libertà, trasformano la persona in *homo oeconomicus* e in *homo sapiens*. Un ateismo teista sembrerebbe qui essere illuminato.

La persona è il 'proprio' dell'essere umano quando comincia ad essere descritto dal cristianesimo; la libertà separa e unifica le libertà positive e negative; l'uomo del mercato e della scienza che misura il mondo è mutato "in un insieme di atomi"; la difesa della persona e della libertà dalla trasformazione dell'uomo in capitale consiste nell'asserire un teismo umanista che dovrebbe contrastare lo scientismo ateo (l'uomo dissolto nel mondo, "che a propria volta mira a dissolversi nel nulla"); (ivi nota 140, 104). Kojève giustifica questa posizione affermando che mentre l'uomo in quanto vivente deve scegliere uno dei due punti di vista, teista o ateo, non deve farlo in quanto filosofo, che deve "risolvere il problema della 'giustizia'". Tuttavia aggiunge "Il filosofo autentico è solo colui che vive 'una vita piena'...vivente che ha già risolto (la questione) in quanto essere vivente" (ivi).

Ci si accorge però che l'identità di vita e filosofia non si dà all'uomo nel mondo, ed è invece nella distanza dell'essere vivente dal suo proprio pensiero che si afferma la filosofia, non come proprietà individuale mentre la vita si afferma come ciò che eccede il pensiero. Ribadire che la filosofia è 'la cosa stessa' non è la stessa cosa che dire che "la vera filosofia non è altro che la 'vita piena' che comprende anche la filosofia".

Tanto è vero che: "E' una vergogna, ma, per quanto ci pensi, non so ancora che cosa sia la filosofia. Del resto, è comprensibile: finchè la filosofia non c'è, come si fa a sapere che cosa sia?" (ivi).

Cosa diremo che è la filosofia, se non lo scarto tra una futura forma di vita filosofica e l'attuale 'vita piena' che consiste ancora nella presenza, nel lavoro e nell'azione (benchè siano fantasmi che vengono al tramonto), il cui corrispettivo etico continuano ancora ad essere la coscienza e la ragione?

Non sappiamo se le cose stanno così, ma questa osservazione ci permette di leggere alcune parti della famosa nota sull'animale post-storico del Corso del 1938, nonchè l'aggiunta del 1946 e del 1959 alla nota della seconda edizione dell'*Introduzione*. Nella prima nota "La scomparsa dell'Uomo alla fine della Storia non è dunque una catastrofe cosmica: il Mondo naturale resta quello che è da tutta l'eternità. E non è nemmeno una catastrofe biologica: l'Uomo resta in vita come animale che è in *accordo* con la Natura o con l'Essere-dato. Ciò che scompare è l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e l'Errore o in generale il Soggetto *opposto* all'Oggetto...Tutto il resto può mantenersi indefinitamente: l'arte, l'amore, il gioco, ecc; insomma tutto ciò che rende l'uomo felice". Infatti nel

'regno marxiano della libertà', gli uomini non lottano più e lavorano il meno possibile..." (Kojève 1938-'39, nota 1, 541).

Dopo le contestazioni che a questa soglia post-umana muove Bataille, Kojève scrive un'aggiunta in cui tra l'altro si dice che "Se s'ammette la scomparsa dell'Uomo alla fine della Storia, se s'afferma che "l'Uomo resta in vita in quanto animale...non si può dire che tutto il resto può mantenersi indefinitamente: l'arte, l'amore, il gioco. Se l'Uomo ri-diventa un animale, anche le sue arti, i suoi amori e i suoi giochi devono ridiventare puramente naturali..." (ivi, 542).

E la filosofia? E' scomparsa sia nella nota che nell'aggiunta. Nella nota perchè l'Uomo è scomparso; nell'aggiunta perchè insieme al gioco, all'amore e all'arte è scomparso anche il *Logos*, il pensiero discorsivo e con esso ogni sapienza in cui per Kojève consiste la conoscenza del mondo e di sè.

Si accetta allora questa scomparsa: il mondo e il sè fanno solo la storia e la post-storia. La storia finisce nel momento in cui Hegel l'aveva fatta terminare, con la battaglia di Jena del 1806; la post-storia vede la realizzazione della Rivoluzione: l'Europa deve ancora liberarsi dai cascami dell'*ancien régime*; gli Stati Uniti sono il regno della libertà comunista; Russia e Cina sono formazioni continentali di comunismo povero: "Così, il ritorno dell'Uomo all'animalità appariva non più come una possibilità ancora di là da venire, bensì come una certezza già presente" (ivi 543).

Ma la fine della storia in cui è cessata la filosofia non comporta una rottura con il mondo storico precedente, bensì uno scivolamento progressivo nella storia del mondo che, a differenza del mondo storico, diviene illegibile: "In seguito a un recente viaggio in Giappone (1959) ho cambiato radicalmente opinione su questo punto. Là ho potuto osservare una società unica nel suo genere...La civiltà giapponese 'post-storica' ha imboccato la via diametralmente opposta alla via americana...Lo *snobismo* allo stato puro vi creò delle discipline negatrici del dato 'naturale' o 'animale' che superano per efficacia di gran lunga quelle che, in Giappone o altrove, nascevano dall'azione storica, cioè dalle Lotte di guerra e rivoluzionarie o dal Lavoro forzato." (ivi).

Al loro posto un'estesa formalizzazione della vita sospende, nella cerimonia del tè, nel Teatro No e nella composizione dell'origami, l'azione, la lotta, il lavoro. "Così, al limite, ogni Giapponese è, in linea di principio e per puro snobismo, capace di mettere in atto un suicidio perfettamente 'gratuito'...che non ha niente a che vedere con il rischio della vita in una lotta condotta in funzione di valori storici dal contenuto sociale o politico...Ora visto che nessun animale può essere snob, ogni periodo post-storico 'giapponesizzato' sarebbe specificamente umano".

Non ci sarebbe dunque "un annientamento definitivo dell'Uomo...fintantochè ci saranno animali della specie *Homo sapiens* che possano fare da supporto 'naturale' a ciò che vi è di umano negli uomini. Ma...un animale che è in accordo con la Natura o con l'Essere-dato è un essere *vivente* che non ha niente di umano...Ciò significa che...l'Uomo post-storico deve continuare a *staccare* le 'forme' dai loro 'contenuti', facendolo...allo scopo di opporre sè stesso, come forma pura, a sè e agli altri, considerati come contenuti qualunque" (ivi).

La filosofia che termina negli Stati Uniti lascia al Giappone la storia futura del mondo. Ma questa storia già finita si curva a formare la circolarità hegeliana dello Spirito che conserva nella post-storia l'opposizione di sè al mondo. L'animale che non conosce il sapere assoluto consuma il vivente che pensava, giocava, creava e amava nella forma: esso è il morente che esaurisce l'essere per la morte, il contenuto vivente della propria forma di vita, in un'altra forma: l'angelo o lo spirito che l'ateo nega.

Qui il laboratorio è ormai chiuso, la sperimentazione fenomenologica hegeliana intrapresa negli scorsi anni Trenta è impossibile a causa dei fascismi e della guerra. E tuttavia forse solo al presente registriamo

la coincidenza della fine della storia e della fine della filosofia. Il che significa che il compito possibile del pensiero sarebbe di ricreare quella distanza in cui la fine del lavoro e dell'azione permetterebbe, nella scomparsa del Soggetto, di pensare "la cosa stessa".