

---

## La natura non ha storia. Note sul concetto di natura nell'*Introduzione alla lettura di Hegel* di Alexandre Kojève

Giovanni Fava

The aim of this essay is to study the concept of nature in Alexandre Kojève's philosophy, with a special reference to the major work of the Russian philosopher, the *Introduction à la lecture de Hegel*. The concept of nature detains a pivotal role in the context of Kojève's philosophy and it represents the basis of the form of realism ("ontological dualism") that Kojève assumes as fundamental in his system. Moreover, in Kojève's philosophy nature is assimilated to space, while man to time: therefore, nature assumes the role of a passive object that has to be negated by man in order to produce history.

Keywords: *Alexandre Kojève – Nature – Hegel – Ontological dualism – History*

---

1.

Obiettivo del presente articolo è studiare la concezione kojèviana della natura così come elaborata nell'*Introduzione alla lettura di Hegel*. Il concetto di natura detiene un ruolo fondamentale all'interno dell'originale proposta filosofica di Kojève: è a partire dallo statuto che esso assume nel contesto della filosofia della storia elaborata da quest'ultimo che si comprende ciò che Kojève chiama «dualismo ontologico», ovvero l'ontologia di natura e uomo, o meglio, di spazio e tempo che egli pone a fondamento della sua filosofia; ma è anche rispetto alla natura che si misura la distanza che separa Kojève da Hegel, il cui pensiero, proprio in materia di filosofia della natura, va, secondo il filosofo russo, mondato e aggiornato<sup>1</sup>; è a partire dalla natura, infine, che la

---

<sup>1</sup> Come ha scritto Chaffardine, alla quale rimandiamo per la *pars costruens* della riflessione kojèviana elaborata nei testi successivi all'*Introduzione*. È qui che si trova infatti teorizzata ciò che Kojève chiama "energologia", una filosofia della natura alternativa rispetto a quella hegeliana, utile a colmarne le lacune. Cfr. S. Chaffardine, *La mise à jour de la philosophie de la nature hégélienne par Alexandre Kojève*, in

dinamica del desiderio trova la sua caratterizzazione propriamente antropogenica, e con esso prendono forma l'idea di storia e fine della storia sviluppate nell'*Introduzione*. Vorremmo ora proporre un resoconto e un'analisi di questi punti, procedendo come segue: saranno esaminate brevemente le tesi proposte da Alexandre Koyré in un articolo dedicato a *Hegel a Jena*, che contengono alcuni dei presupposti fondamentali della speculazione kojèviana, senza i quali risulta difficile comprendere la genesi, perlomeno rispetto alle questioni che qui più ci interessano, del pensiero del filosofo russo. Ci soffermeremo poi sull'idea di natura delineata da Kojève nel corso delle sue celebri lezioni parigine su Hegel, mostrando da un lato come essa si ponga in continuità rispetto alle tesi di Koyré, e dall'altro come segni un punto di disaccordo con Hegel stesso. Sarà questo il momento in cui analizzeremo alcune delle ripercussioni filosofiche che derivano dal considerare, come fa Kojève, la natura in termini di *spazio*. Tenteremo in conclusione di gettare un rapido sguardo complessivo sulla filosofia di Kojève delineata nell'*Introduzione* a partire dalle considerazioni svolte intorno al concetto di natura.

2.

Come detto, dunque, Alexandre Koyré<sup>2</sup> – connazionale, maestro ed amico di Kojève<sup>3</sup> – aveva esposto in un saggio dedicato allo Hegel jenese alcuni importanti punti teorici che poi Kojève avrebbe ripreso e radicalizzato<sup>4</sup>. Nel saggio, che mirava a riabilitare, donandole spessore teoretico, la fase della produzione hegeliana compresa tra il 1801 e il 1805 – il «laboratorio del filosofo»<sup>5</sup>, scriveva Koyré –, quest'ultimo non solo terminava la sua ipotesi di lettura indicando nel concetto di “fine del tempo”, e con esso di “fine della storia”, il tanto paradossale quanto inevitabile punto di chiusura del sistema hegeliano, ma distingueva anche, con immediate ricadute ontologiche e in

---

«Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy», 2 (2010), n.1, pp. 196-234.

<sup>2</sup> Per una biografia di Koyré cfr. P. Zambelli, *Alexandre Koyré in incognito*, Firenze, Olschki, 2016.

<sup>3</sup> Non potremo soffermarci sulla vicenda biografica di Kojève, né sui dettagli del suo legame con Koyré. Cfr. a proposito almeno M. Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008; D. Auffret, *Alexandre Kojève: La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*, Parigi, Grasset, 1990.

<sup>4</sup> Cfr. A. Koyré, *Hegel a Jena*, trad. it. in J. Hyppolite-A. Kojève-A. Koyré-J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia 1980, pp. 136-167. Per una contestualizzazione del saggio, che s'inserisce nella cosiddetta “Hegel Renaissance” francese, tutta volta al recupero in chiave “concreta” di Hegel, cfr. R. Morani, *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Salerno, Orthotes, 2019; R. Salvadori, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974 e infine M.L. Lanzillo, *Alexandre Kojève: la dialettica come filosofia della morte*, in (a cura di) M.L. Lanzillo-S. Rodeschini, *Percorsi della dialettica nel Novecento. Da Lukàcs alla cibernetica*, Roma, Carocci, 2011, pp. 70-95.

<sup>5</sup> Koyré, *Hegel a Jena* cit., p. 135.

una maniera che come vedremo sarà centrale anche in Kojève, un “tempo della natura” e un “tempo dell’uomo”.

Secondo Koyré – questa la tesi dell’articolo – il vero punto di originalità della produzione jenesica coincide con il tentativo di Hegel di concettualizzare la struttura della dialettica specularmente al movimento della temporalità, il cui modello concettuale sarebbe il rapporto tra finito e infinito, «l’incessante divenire altro da sé del finito nell’infinito»<sup>6</sup>. Dialettica e temporalità rappresentano due facce della stessa medaglia: entrambe si costituiscono come una dinamica “irrequieta” tale per cui la finitezza, essendo “instabile”, aspira all’infinito attraverso la negazione e l’autosoppressione di sé, «ponendo necessariamente quel contrario da cui è “definita”, “de-limitata”, “de-terminata” [...] negando necessariamente questo limite»<sup>7</sup>; è questa sempre ripetuta «duplice negazione e posizione»<sup>8</sup> che movimentata nell’essere il tempo, e nel tempo l’essere: l’essere si finitizza nel tempo, ma in un rilancio dialettico torna ad aspirare all’infinito.

Questa temporalità “dialettica”, tuttavia, questo tempo che è «arricchimento, vita, vittoria»<sup>9</sup>, nel quale l’infinito si rende finito negandosi, non si estende univocamente alla totalità dell’essere, ma costituisce la cifra caratterizzante di *una* delle due realtà ontologiche che Koyré qui, implicitamente, distingue. Esso, difatti, non appartiene al mondo naturale, ma all’uomo: «la dialettica del tempo è la dialettica dell’uomo. [...] Il tempo hegeliano è, anzitutto, un tempo *umano*, il *tempo dell’uomo*»<sup>10</sup>. La costituzione del tempo descritta nei termini di una dialettica fra finito e infinito non rappresenta, scrive Koyré, «un’analisi della nozione (astratta) del tempo (astratto), di quel tempo della fisica, tempo newtoniano, il tempo [...] delle formule e degli orologi»<sup>11</sup>. Questo tempo, aggiunge in nota Koyré, «è spazio. O, come dirà in seguito Hegel, *il tempo della natura non è che ora, Jetzt*»<sup>12</sup>.

Ciò che qui Koyré vuole sostenere è che esista un *tempo della natura* che tuttavia non ha carattere cronologico, ma spaziale. Il tempo della natura, in altri termini, è *spazio*, ossia un’*ora*, uno *Jetzt*, che si prolunga nell’eternità senza mai scostarsi dalla dimensione dell’istante. A differenza della temporalità “dialettica”, il tempo della natura è pura exteriorità, o, ancora, un’“eternità astratta”, che non si concretizza nel tempo restando al di fuori della durata, laddove invece il tempo umano asseconda il movimento irrequieto di un finito che insegue l’infinito. Tanto che, come scrive Koyré, non si può propriamente parlare, in riferimento alla natura, di tempo, ma si

<sup>6</sup> Morani, *Rileggere Hegel* cit., p. 147.

<sup>7</sup> Koyré, *Hegel a Jena* cit., p. 156.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 156, nota n. 85.

dovrebbe parlare, per l'appunto, di spazio, laddove invece è l'uomo che *introduce* il tempo nella natura<sup>13</sup>.

Il tempo della natura, difatti, «è eternità astratta atemporale, separata dal concreto»<sup>14</sup>, e affinché la dialettica dell'infinito divenga reale «bisogna che si realizzi anche il suo altro, o, opposto, o contrario. Occorre, insomma, che la dialettica dell'eternità si ri-presenti in quella dell'istante»<sup>15</sup>. Se la natura è spazio, in essa non vi è posto per l'elemento che, nella dinamica dialettica, costituisce il motore del movimento della temporalità, ovvero il negativo: l'essere naturale permane in una condizione d'indifferenziata identità con sé. Ma ciò che si oppone alla “dialettica dell'eternità” naturale è proprio il negativo dell'eterno, ossia l'*istante*. Ed è qui che compare quanto più sopra abbiamo denominato “tempo dell'uomo”, che rappresenta la dimensione autentica della temporalità, quella che Koyré ha descritto di riflesso al movimento dialettico di finito e infinito, che è tale proprio perché, introducendovi l'istante, nega l'eterna stasi spaziale che struttura la natura: «il tempo [...] si costituisce in noi e per noi [ossia per l'uomo] a partire dall'“ora”»<sup>16</sup>. Ma l'ora, che *già* non è più tale, questo ora, che è riflesso e realizzazione del movimento dialettico di trapassamento del finito nell'infinito, non si perde sprofondandosi nel pozzo del passato, ma è «diretto [...] verso il futuro. È proprio questo futuro che ci si presenta dapprima come “a-venire”, ricacciando verso il “non è più” quel che per noi era “ora”»<sup>17</sup>. L'ora si autonega giacché l'ora futuro, il non ancora, preme su di esso per spingerlo nel passato, e lasciare il posto ad un altro ora. I tre momenti del tempo (umano ed autentico), dunque, sono *ora* (presente), *futuro* e *già stato*; essi si coordinano e richiamano l'un l'altro, e l'istante, che è l'elemento ultimo di questa dinamica, possiede una struttura fondata sulla preminenza dell'a-venire. Questa è la cifra dell'interpretazione di Hegel avanzata da Koyré: la dialettica della temporalità viene interpretata alla stregua di un movimento di negazione dell'ora nella spinta dinamica ricevuta dall'a-venire, con il passato che funge da riserva degli “ora” sempre di nuovo recuperati nel presente<sup>18</sup>.

Ma, ancora, perché “umano”? Perché, come riportato più sopra, «il tempo hegeliano è, anzitutto, un tempo *umano*, il *tempo dell'uomo*» e non, invece, naturale?

---

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 160: «poiché le dimensioni dello spazio in quanto tale sono *indifferenti* e *intercambiabili* (giacché infatti lo spazio è pura esteriorità), la discriminazione che ne fa delle direzioni non può avere origine e sede nello spazio, bensì in noi. *Siamo noi che discriminiamo, differenziamo e introduciamo in esso l'irrequietezza dialettica e temporale dell'essere*. Perciò siamo ancora noi la differenza scaturita dallo spazio» (corsivi miei).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 156-157.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>18</sup> Come nota Morani, la lettura di Koyré è supportata dalla struttura della lingua francese. Il termine *à-venir* (*a-venire*) traduce il tedesco *Zukunft*, accentuando il carattere dinamico dell'ora, che è «perennemente proteso in avanti alla propria incessante negazione, si trasforma in continuazione ed è sempre a venire». Cfr. Morani, *Rileggere Hegel* cit., p. 150.

Perché è nell’attesa, nella speranza, nel rimpianto – ossia nell’orizzonte comprensivo entro il quale si dona il futuro nel e per l’uomo, e non nella natura, la quale, pura stasi spaziale, non “attende”, né “spera”, né “rimpiange” – che, secondo Koyré, il tempo si costituisce dialetticamente; è perché l’uomo *nega* ogni volta il presente nell’attesa del futuro, e dunque *rinnega* l’ora sospingendolo nel passato, che il tempo trova la sua genesi. È nell’essenza dell’uomo, quale sua peculiarità ultima, esistere solo in quanto trasformatore del futuro nell’ora; questa trasformazione, che si realizza concretamente nel tono emotivo dell’attesa e della speranza, è “negazione” – giacché così facendo l’uomo, sostiene Koyré, nega il presente, l’ora, in vista di un futuro che ha davanti a sé.

Questa caratterizzazione di due temporalità distinte, una spaziale-naturale ed una umana, detiene quindi un ruolo cruciale nell’analisi svolta da Koyré. Essa gli consente d’introdurre, sul finire del periodo esaminato, l’elemento della *storia*. Come si è visto, difatti, «essendo *umano*, il tempo hegeliano è anche *dialettico*, così come, essendo entrambi, è anche essenzialmente un tempo storico». Koyré specifica, poco più oltre, cosa egli intenda per *tempo storico*. Il movimento dialettico della negazione del presente nell’a-venire futuro non si produce nella forma della mera ripetizione, ma è un movimento di accrescimento e amplificazione. Il presente è ogni volta reso più complesso dal suo opporsi a ciò che lo nega sospingendolo nel passato, così come il finito che si sopprime nell’infinito è già pronto a ripresentarsi per essere ancora e sempre di nuovo rinnegato. Tale movimento di progressivo accrescimento è quello della storia, o meglio – per usare un termine propriamente hegeliano – è quello dello spirito: «*Geist ist Zeit* [...] lo spirito hegeliano è tempo e il tempo hegeliano è spirito»<sup>19</sup>, essendo per l’appunto il tempo l’introduzione nella natura del non-identico, del negativo, che rompendo la pienezza eterna dello spazio produce, *nella natura stessa e come sua negazione*, la storia.

Ecco allora che si profila già nell’articolo di Koyré la distinzione che sarà fondamentale all’interno della proposta kojèviana: la natura, entro questa prospettiva, è spazio, pura exteriorità fuori dal tempo; l’uomo, invece, è il tempo, o meglio, quella parte di natura che, staccandosi da essa, vi introduce il tempo, generando storia. La natura è ripetizione, assenza di movimento, mentre la dialettica tra finito e infinito è ciò che spezza nella natura tale identità. Vi è già qui, seppur *in nuce*<sup>20</sup>, quel dualismo

<sup>19</sup> Koyré, *Hegel a Jena* cit., p. 149.

<sup>20</sup> Koyré dopo aver distinto tempo della natura e tempo dell’uomo, non cerca di fondare tale differenza su una base, diremmo, ontologica. Egli, cioè, non sembra sostenere una posizione veramente dualista, differenziando anche sul piano ontologico natura e uomo, come più tardi farà Kojève: «benché il tempo sia la dialettica esistente – e, quindi, esistenziale – dello spirito, esso non può esser separato dallo spazio più di quanto lo spirito non possa esserlo dalla natura. Solo nella loro unione, anch’essa dialettica, essi si realizzano. E siccome il tempo e lo spazio esistono realmente solo nella *durata* e nel *luogo*, e non vi è per Hegel tempo inspaziale più di quanto non vi sia spazio intemporale, non vi è neanche natura non spiritualizzata o spirito non naturato». Cfr. Koyré, *Hegel a Jena* cit., p. 166.

tra natura e uomo, o meglio, tra *spazio* e *tempo*, che, come si vedrà, costituisce la cifra autentica dell'interpretazione kojèviana di Hegel.

L'importanza di quest'impostazione teoretica, che di certo subisce nella lettura di Koyré l'influenza dello Heidegger di *Sein und Zeit*<sup>21</sup>, non va sottovalutata. Nel corso dell'ottava lezione dell'anno 1938-1939 del suo seminario su Hegel, Kojève scrive infatti, riferendosi al saggio di Koyré su *Hegel a Jena* che si tratta di un «articolo decisivo, che sta *all'origine e alla base* della mia interpretazione della *PhG* [*Fenomenologia dello spirito*]»<sup>22</sup>. Non solo: in un appunto preso *a latere*, il filosofo russo dichiara della formula ripresa da Koyré, “*Geist ist Zeit*” che si tratta della «chiave della comprensione di Hegel»<sup>23</sup>. Approcciando da tale prospettiva la filosofia di Kojève, vorremmo ora analizzare come quest'ultimo radicalizzi alcune tesi esposte da Koyré, facendone la base della propria interpretazione di Hegel.

3.

Discutendo dell'intento della *Fenomenologia* hegeliana – quello, in estrema sintesi, di ripercorrere le tappe attraverso le quali la coscienza giunge via via a riconoscersi come autocoscienza, e dunque come spirito – Kojève scrive: «la distinzione tra la Coscienza-esteriore e l'Autocoscienza, che caratterizza la *PhG*, *presuppone* una differenza reale tra la Coscienza in generale e la Realtà non-cosciente. O, se si

---

<sup>21</sup> L'approccio fenomenologico heideggeriano al problema della temporalità sviluppato in *Essere e Tempo* ha un evidente influenza sulla lettura proposta da Koyré. Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo* (1927), trad. it. Milano, Longanesi, 2005, §65-66, §82; R. Jeffs, *The future of the future: Koyré, Kojève, and Malabou speculate on hegelian time*, in «Parrhesia», 15 (2012), pp. 35-56, p. 36; M. Vegetti individua proprio nell'articolo di Koyré l'annuncio dell'«illuminazione in chiave heideggeriana di Hegel, la fonte di ispirazione del tratto più originale della *Renaissance* francese». Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaka Book, 1999, p. 35 e ss. per l'analisi dell'influenza filosofica di Koyré su Kojève.

<sup>22</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. Milano, Adelphi, 1996, p. 456 (corsivo mio).

<sup>23</sup> «Siamo arrivati al risultato: “*Geist ist Zeit*” (Testo di Hegel)”. È questa la chiave della comprensione di Hegel. Il tempo e la storia possono essere incluse entro il processo dialettico e divenire parte essenziale della filosofia *proprio* perché lo spirito è tempo (o *nel* tempo, come afferma Hegel nella *Fenomenologia*). Ciò che è eterno, è l'unità di passato, presente e dell'avvenire. È dunque il tempo che è eterno, e non l'eternità al di fuori del tempo (cfr. “il momento/presente eterno della tradizione»). Fondi Kojève (Bibliothèque nationale de France, Réserve des manuscrits occidentaux), boîte X, notes de Kojève prises au cours de Koyré, 17/III.33, folio 1, verso, et fol. 2, recto. Citato in E. Patard, *Le dialogue entre Strauss et Kojève et ses présuppositions*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 3 (2016), pp. 325-342, p. 32 (qui e in seguito, dove non indicato, la traduzione è mia). Trattandosi di una nota presa da Kojève ai corsi tenuti da Koyré, l'appunto che abbiamo riportato è cruciale per suffragare la rilevanza del ruolo detenuto dalla lezione di quest'ultimo. Mentre Koyré, come si è visto, viene citato da Kojève nel corso dei suoi seminari su Hegel solo nell'anno 1938-39, e cioè nell'ultimo semestre in cui Kojève tenne le sue lezioni a Parigi, questa citazione risale a prima dell'inizio dei seminari all'École Pratique, quando ancora il pensiero di Kojève su Hegel poteva considerarsi in fase di gestazione.

preferisce, una distinzione reale tra l'Uomo e il Mondo»<sup>24</sup>. Interna al sistema hegeliano, come si vede da queste righe, vi è una *presupposizione*: quella che sancisce la differenza reale tra uomo e mondo. Mentre Fichte, continua Kojève, deduce il Non-Io a partire dall'Io, individuando nell'atto di autoposizione dell'Io il momento stesso di (auto)limitazione che genera lo sforzo mai risolto dell'Io di superare il suo negativo, Hegel «rinuncia a dedurre l'uno dall'altro [...]. Egli li pone, cioè, *presuppone* entrambi»<sup>25</sup>. In Fichte il Non-Io, frutto di una deduzione che trova la sua premessa nell'Io, resta ad esso (all'Io) interno: è un prodotto del soggetto che si autopone. In Hegel no; la *presupposizione* di soggetto ed oggetto, uomo e mondo, è la base fondamentale della sua filosofia, ne è una premessa indeducibile.

Questo fatto, afferma Kojève, giustifica l'ipotesi ermeneutica da egli assunta, che Hegel, cioè, sia un "realista", e che lo sia necessariamente<sup>26</sup>. La metafisica hegeliana sarebbe una metafisica di stampo marcatamente realista, e tale realismo avrebbe, nel caso di Hegel, la forma di un «dualismo ontologico»<sup>27</sup>. È necessario comprendere, in via preliminare, come Kojève, interrogando Hegel, caratterizzi tale forma di realismo, che posizione assegni ai due poli di esso (nella citazione precedente definiti, ancora del tutto astrattamente, "soggetto" e "oggetto"), e perché egli assuma lo spirito quale "risultato" finale dell'opposizione tra uomo e mondo. La risposta a queste domande, secondo Kojève, «riassume in qualche modo tutta la sua filosofia e indica quel che c'è di veramente nuovo in essa»<sup>28</sup>.

Come si è visto seppur implicitamente per Koyré, anche in Kojève i due termini ontologicamente opposti nel realismo sono non soggetto e oggetto, ma *spazio* e *tempo*. Lo spazio, di nuovo, è la natura; il tempo è l'uomo. Hegel identifica lo spazio e lo *Sein*, l'essere, o meglio l'essere-statico-dato:

il *Sein* o lo Spazio è la Natura, il Mondo naturale non-cosciente. Questo Mondo è *eterno* nel senso che è fuori del Tempo. La Natura è l'*ewige Entäußerung* dello Spirito. Anche qui c'è divenire (*Werden*) o movimento: ma, come in Descartes, si tratta di un movimento *non-temporale* o *geometrico*; e i mutamenti naturali (il divenire biologico) non trasformano l'*essenza* della Natura, che resta quindi eternamente identica a se stessa. [...] Il Realismo hegeliano è dunque non solo ontologico, ma anche metafisico. La Natura è *indipendente* dall'Uomo. Essendo eterna, essa sussiste prima e dopo di lui. In essa l'uomo *nasce*, come abbiamo appena visto. E come vedremo subito, l'Uomo che è Tempo altresì *scompare* nella Natura spaziale. Infatti, questa *sopravvive* al Tempo. Il *Sein* o *Raum* è la Natura eterna, cioè non-temporale. Quanto all'entità opposta, che è *Selbst* (cioè Uomo) o *Zeit*, essa non è nient'altro che la Storia<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 531 (corsivo mio).

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 535 (corsivo mio).

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 531.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 536.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 542 (corsivo mio).

La natura, nel periodo in questione, è identificata con lo spazio, mentre l'uomo con il tempo. Il dualismo di spazio e tempo, dunque, è traducibile nei termini di un dualismo tra natura e uomo. Ora, Hegel, scrive Kojève, è il primo filosofo nella storia del pensiero occidentale ad aver fondato la sua filosofia<sup>30</sup> su un dualismo capace di smarcarsi dalla dicotomia tra soggetto ed oggetto, trovando la sua base, piuttosto, nella distinzione tra spazio e tempo<sup>31</sup>. Solo in questo modo, attraverso questa «scoperta»<sup>32</sup>, continua Kojève, diviene possibile rendere ragione del divenire storico, e con esso della libertà umana<sup>33</sup>.

4.

La natura, dunque, è spazio: «presa *isolatamente*, cioè *astrattamente*, cioè indipendentemente dall'uomo, la natura è spazio, e non tempo; vale a dire che essa non evolve»<sup>34</sup>. Essa è mera exteriorità, giustapposizione di parti. O, ancora, “identità”. Discutendo della struttura della realtà, Kojève identifica la totalità quale composizione e sintesi di identità e negatività. Scrive Kojève:

nella Realtà totale, bisogna distinguere, da una parte, la realtà *naturale* puramente identica, che non è quindi dialettica in se stessa, che non si sopprime dialetticamente da sé; dall'altra, la realtà *umana*, essenzialmente negatrice, che sopprime dialetticamente tanto se stessa quanto la realtà identica naturale che le è “data”<sup>35</sup>.

La trasformazione della ghianda in quercia, egli continua, non è una *trasformazione dialettica*, poiché in essa non interviene la componente negativo-creatrice che pertiene all'azione umana; mentre lo è la trasformazione, per opera dell'uomo, della quercia in tavolo, la quale implica lavoro e dunque creazione di novità. Secondo Kojève, in altri termini, la ghianda che si trasforma in quercia non è un processo al quale si possa attribuire la dimensione della temporalità: è un'evoluzione, certo, ma un'evoluzione, paradossalmente, “atemporale” o “intemporale”. La quercia è *già* contenuta, pur in

---

<sup>30</sup> O, perlomeno, *parte* della sua filosofia, specificamente quella che Kojève ritiene essere l'opera autentica di Hegel, ovvero la *Fenomenologia*. Cfr. *infra* p. 9.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 538.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Come scrive Roth: «cos'è in ballo nella scelta tra monismo e dualismo? Per Kojève, la risposta a questa domanda sembra contenere il ruolo dell'umano nella filosofia. Un dualismo rigoroso gli appare tenere aperta la possibilità di costruire una filosofia antropocentrica, nella quale l'azione umana non ha altra base al di fuori di se stessa, e nel quale la storia può essere *totalmente* descritta nei suoi stessi termini». Cfr. M. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, New York, Ithaca University Press, p. 91.

<sup>34</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 383.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 588.



forma potenziale, nella ghianda, e lo scandirsi delle fasi che portano a compimento il processo non è altro che l'esplicazione, lo srotolamento, fuori dal tempo di qualcosa che in sé permane condensato in unità. Il non-ancora della quercia nella ghianda, in questo senso, differisce radicalmente dal non-ancora temporale proprio all'umano. Ciò è come dire che ogni fase dell'evoluzione della ghianda *non differisce* dalla fase ad essa successiva, riposando, le due, in una sostanziale identità. Kojève propone un altro esempio, quello dell'uovo. L'evoluzione dell'uovo che diventa gallina, scrive Kojève, è un'evoluzione circolare, anzi, «ciclica», ovvero: «si può, cioè, sempre trovare un segmento dell'evoluzione che resterà indefinitamente *identico* a se stesso (l'evoluzione che va dall'uovo al nuovo uovo, per esempio)»<sup>36</sup>. Se si fotografa ogni istante del divenire gallina dell'uovo, compiendo un ciclo conchiuso da uovo a uovo, l'insieme dei fotogrammi, secondo Kojève, dovrà essere identico a qualsiasi altro insieme dei fotogrammi che ritragga lo stesso processo. Il processo vitale, dunque, «non è creatore (perché non è negatore); termina là dove è cominciato (dall'uovo all'uovo). Circolarità del processo biologico: niente progresso, niente Storia»<sup>37</sup>. La natura non ha storia: essa «cade direttamente dall'universale nel particolare: dalla Vita in generale a *questa* piante, *questo* animale»<sup>38</sup>; il che è come dire che ogni individuo naturale non è altro che il rappresentante di una specie. Nella natura, vedremo più tardi, non vi è direzionalità, *télos*, progetto, ma eterna ripetizione; in essa, «se c'è Tempo, è il Tempo biologico, il Tempo circolare di Aristotele; è *l'Eternità* nel Tempo; è il Tempo in cui tutto muta per restare lo stesso»<sup>39</sup>.

È, quindi, attraverso la categoria metafisica dell'*Identità* che Kojève concepisce la natura: «sotto l'aspetto dell'Identità [ovvero: della Natura] [...si] rivela un essere assumendolo come *dato*, cioè come un essere statico che resta ciò che è senza mai diventare veramente altro»<sup>40</sup>. Lo spazio è un tutt'uno indifferenziato dal punto di vista qualitativo; infatti «grazie all'Identità, ogni essere rimane *il medesimo* essere, eternamente *identico a se stesso* e *differente* dagli *altri*: oppure, come dicevano i Greci, ogni essere rappresenta con la sua esistenza temporale un'"idea" eterna immutabile, ha una "natura" o "essenza" date una volta per tutte, occupa un "posto" (*topos*) fisso e stabile in seno a un Mondo ordinato da tutta l'eternità (*cosmos*)»<sup>41</sup>. «Datità», «identità», «spazio» sono in questo senso sinonimi, e si coagulano nel primo dei due poli dell'opposizione dualistica che, si è detto, Kojève pone a fondamento della realtà.

Ora, l'errore di Hegel, forse il più grande commesso dal filosofo tedesco, sta proprio qui, nell'aver confuso ciò che invece doveva rimanere distinto oscillando tra una posizione rigorosamente dualistica ed un monismo derivato, secondo Kojève,

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ivi*, nota n.1, p. 462.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 596.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 589.

dalla filosofia greca. È questa, sostiene il filosofo russo, la tesi «assurda»<sup>42</sup> del sistema hegeliano, che dev'essere aggiornata e ridimensionata.

Kojève rintraccia nella filosofia di Hegel due concezioni distinte della natura. La prima, rinvenibile nelle opere di Jena e, in parte, nell'*Enciclopedia*, sposa una forma di monismo dialettico, tale per cui anche all'interno della natura avverrebbe il processo di negazione e auto-soppressione dialettica che caratterizza nel suo insieme la struttura del reale. La seconda, di cui la *Fenomenologia* è l'esposizione più compiuta e perfetta, rifiuta il modello precedente, attribuendo all'uomo, e all'uomo soltanto, l'elemento della negazione. Senza decidersi per l'uno o per l'altra, Hegel sarebbe caduto in un'ingenuità, compromettendo i risultati della sua filosofia della natura.

In una lunga nota inclusa nella prima appendice del testo, Kojève chiarisce questa sua posizione. Così scrive:

Hegel commette, a mio avviso, un grave errore. Dalla dialetticità della totalità reale egli inferisce la dialetticità dei suoi due elementi costitutivi fondamentali: la Natura e l'Uomo (=Storia). In questo modo, egli non fa che seguire la tradizione del monismo ontologico risalente ai Greci: tutto ciò che è, è in una sola e medesima maniera. I Greci, che hanno filosoficamente scoperto la Natura, hanno esteso all'Uomo la loro ontologia "naturalistica", dominata dalla sola categoria dell'Identità. Hegel, che ha scoperto [...] le categorie ontologiche "dialettiche" della Negatività e della totalità analizzando l'essere umano [...] ha esteso la sua ontologia dialettica "antropologica" alla Natura<sup>43</sup>.

Come si vede dal passo riportato, il dualismo di natura e uomo, spazio e tempo, è riconfermato dall'accusa di Kojève rivolta ad Hegel: natura e uomo sono «i due elementi costitutivi fondamentali» della totalità reale; Hegel, tuttavia, ha indebitamente esteso alla natura le categorie filosofiche derivate dalla sua analisi antropologica. Il «fondamento ultimo della Natura», infatti, continua Kojève, è «l'Identico Essere-statico-dato (*Sein*)»<sup>44</sup> e, in essa, non vi è nulla di comparabile ad un'azione negatrice che costituisce, invece, «la base dell'esistenza specificamente umana o storica»<sup>45</sup>. Sussiste, in altri termini, «una differenza essenziale, da una parte, tra la Natura [...] e, dall'altra, l'Uomo che rivela *da se stesso* tanto la realtà che è, quanto quella (naturale) che egli non è»<sup>46</sup>. La conclusione di Kojève è conseguente: «sembra dunque necessario distinguere, in seno all'ontologia dialettica dell'Essere-rivelato o dello Spirito (dominata dalla Totalità), un'ontologia non-dialettica

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 470. Per ragioni di spazio, non possiamo domandarci se le tesi di Kojève siano fondate o non semplifichino invece la posizione hegeliana intorno alla filosofia della natura. Rimandiamo a L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche, 1995. Cfr. anche R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2014.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 603, nota n. 1.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

(d'ispirazione greca e tradizionale) della Natura, dominata dall'Identità), e un'ontologia dialettica (d'ispirazione hegeliana ma modificata di conseguenza) dell'Uomo e della Storia (dominata dalla Negatività)»<sup>47</sup>.

Il sistema hegeliano va dunque limitato all'ontologia dialettica dell'uomo, mentre è necessario circoscrivere alla categoria dell'"identico" l'ontologia non-dialettica della natura. La ghianda che diviene quercia non nega se stessa, ma si attua in un processo che è circolare, fatto di ripetizione del medesimo; la quercia che diviene sedia attraverso il lavoro umano, invece, comporta l'elemento della negazione e introduce la *differenza* all'interno del dato naturale<sup>48</sup>. Per riprendere un celebre esempio aristotelico, l'albero non genera un tavolo.

5.

Tale concezione dualistica è esplicitata da Kojève nelle pagine dell'*Introduzione* attraverso un'efficace similitudine, quella dell'anello d'oro. Scrive il filosofo russo:

un'immagine può forse far ammettere che il tentativo di un'ontologia dualistica non è assurdo. Prendiamo un anello d'oro. Esso ha un buco, e questo buco è altrettanto essenziale all'anello dell'oro: senza l'oro, il "buco" (che, d'altronde, non esisterebbe) non sarebbe anello. Ma, se nell'oro si sono trovati degli atomi, non è affatto necessario cercarli nel buco. E niente dice che l'oro e il buco *sono* assimilabili (beninteso, si tratta del buco in quanto "buco", e non dell'aria che è "nel buco"). Il buco è un nulla che sussiste (in quanto presenza di un'assenza) solo grazie all'oro che lo circonda. Allo stesso modo, l'Uomo che è *Azione* potrebbe essere un niente che "nientifica" nell'essere, grazie all'essere che egli "nega". E nulla dice che i principi ultimi della descrizione dell'annientamento del Niente (o dell'annientamento dell'Essere) debbano essere gli stessi di quelli della descrizione dell'essere dell'Essere<sup>49</sup>.

Il dualismo ontologico del quale si è discusso più sopra assume qui ancora un'altra connotazione, che approfondisce quanto già esposto. Anzitutto Kojève, utilizzando l'immagine dell'anello, introduce implicitamente un elemento importante nella sua caratterizzazione del rapporto uomo-natura: l'elemento del *nulla*<sup>50</sup>. Il buco dell'anello

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> Nella recensione che Kojève scrisse dell'opera di S. J. Delp, *Tragische Existenz*, egli assimila la natura al concetto heideggeriano di essere-alla-mano, *Vorhandensein*. La natura, anche in questo caso, è immobilità, staticità, impossibile di trasformazione. Cfr. A. Kojève, *Note sur Hegel et Heidegger*, in «Logiques de l'éthique», 7 (1993), pp. 35-46, 36.

<sup>49</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 604, continuazione nota n.1, p. 603.

<sup>50</sup> Rispetto allo statuto che Kojève conferisce al negativo e al nulla nella sua filosofia si gioca il tentativo di riabilitare ontologicamente quest'ultimo elemento concettuale a dispetto di una tradizione, come quella bergsoniana, che l'aveva invece relegato ad una considerazione meramente logico-sintattica. In Kojève il nulla acquista un peso ontologico autonomo; non solo, esso, nella sua accezione particolare, è ciò che caratterizza il desiderio umano inteso quale, com'è noto, «desiderio del

d'oro è un vuoto introdotto nella pienezza di una materialità, quella dell'oro, che pertanto viene negata. L'anello è reso tale attraverso la negazione del circolo dorato, e ciò che costituisce l'anello è proprio quel nulla che lo perfora, così come abbiamo visto che l'uomo *introduce* il negativo nell'identità della natura, producendo storia<sup>51</sup>.

Inoltre, quando il filosofo russo scrive che: «niente dice che l'oro e il buco *sono* assimilabili (beninteso, si tratta del buco in quanto “buco”, e non dell'aria che è “nel buco”). [...] Nulla dice che i principi ultimi della descrizione dell'annientamento del Niente (o dell'annientamento dell'Essere) debbano essere gli stessi di quelli della *descrizione* dell'essere dell'Essere»<sup>52</sup>, egli sta affermando, così ci sembra, che non vi è motivo alcuno per supporre che i principi della *descrizione* dell'azione umana (il buco) e della descrizione della natura (l'oro) debbano essere gli stessi, ossia che non vi siano ragione per cui essi possano essere ricondotti entro il medesimo orizzonte concettuale. Sussiste cioè una frattura gnoseologica tra l'ambito della natura e quello dell'uomo; la natura, in altri termini, si sottrae dalla comprensione concettuale umana<sup>53</sup>.

---

desiderio». È perché il desiderio umano è un nulla che si rivolge non ad un dato positivo, com'è il caso per il desiderio animale-naturale, ma ad un altro desiderio, ad un altro nulla (il desiderio “di essere riconosciuto”) che il circolo chiuso della naturalità si spezza, fratturandosi l'identità naturale nei due regni ontologici dei quali stiamo dicendo; ed è perché tale dinamica ha carattere temporale (essendo il desiderio un *non-ancora*, un futuro che si cerca, nel presente, di portare a sé), che tale processo genera il tempo, e con esso la storia, la quale non è altro che il reiterato tentativo, da parte dell'uomo, di soddisfare il proprio desiderio di riconoscimento. Su quest'ultimo punto, relativo al nesso desiderio-nulla, cfr. V. Descombes, *Le même et l'autre: 45 ans de philosophie française (1933-78)*, Parigi, Les Editions de Minuit, 1979, p. 37, C. Vidali, *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*, Milano-Udine, Mimesis, 2020, p. 20; ed E. Stimilli, *Il paradosso dell'ateo o il negativo dell'antropogenesi*, in A. Kojève, *L'ateismo*, trad. it. Macerata, Quodlibet, 20018, pp. 157-169. L'impostazione kojèviana avrà un'enorme influenza sulla posterità filosofica francese. Basti pensare a Sartre, il quale nelle pagine iniziali di *L'essere e il nulla* pensa il regno del “per sé”, per l'appunto, come un “buco”, tanto che Vegetti ha scritto che la distinzione sartriana tra “in sé” e “per sé” «ricalca esattamente i presupposti dell'ontologia kojèviana». Cfr. M. Vegetti, *La fine della storia* cit., p. 65. Utili considerazioni a riguardo sono contenute anche in R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018.

<sup>51</sup> L'immagine dell'anello è utilizzata da Kojève anche nel corso di uno scambio epistolare con il giovane Tran-Duc-Thao, il quale aveva recensito, in un articolo apparso su *Les Temps Modernes*, le lezioni del filosofo russo raccolte in volume nel '47 da Queneau per l'editore Gallimard. In queste importanti lettere, Kojève parla di una “cesura” (*coupure*) fra natura e uomo, uno stacco radicale che dà origine al tempo e alla storia, ovvero a quel “dualismo temporale” che Kojève pone a fondamento della sua filosofia. L'uomo è quel nulla che, negando la natura, produce il tempo, e con esso la storia. Cfr. Tran-Duc-Thao, *La “Phénoménologie de l'esprit” et son contenu réel*, in «Les Temps modernes», 36 (1948), vol. 4, pp. 492-519; Le due lettere (quella di Kojève risalente al 7 ottobre 1948, e quella di Tran-Duc-Thao del 30 ottobre dello stesso anno) si trovano, pubblicate integralmente, in G. Jarczyk-P.J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Parigi, Albin Michel, 1996, pp. 64-68. Per un commento al testo cfr. M. Filoni, *L'ontologia di Kojève. Il dualismo dialettico e lo scarto fra Hegel e Heidegger*, in F. Fraioli (a cura di), *Ontologie: storie e prospettive della domanda sull'ente*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 257-268.

<sup>52</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 603, nota n. 1.

<sup>53</sup> Sempre nel corso dello scambio epistolare con Thao, Kojève scrive che l'uomo non può essere “dedotto” dalla natura, confermando la distinzione ontologica e gnoseologica che sussiste fra i due lati

Il motivo di ciò discende dal nesso che intercorre, nella filosofia di Kojève, tra lavoro e concetto. Il *concetto* costituisce anch'esso, secondo il filosofo russo, un prodotto della negazione della natura che segna il passaggio all'umanità: è l'uomo, nel lavoro, che trasformando il mondo genera il concetto, il quale si configura come il *riconoscimento* dell'uomo stesso entro il suo prodotto<sup>54</sup>. La sua comprensione concettuale, pertanto, si applica solo a ciò che egli crea nel lavoro, e nel lavoro trasforma. Tale posizione rappresenta l'esatto riflesso di quanto detto più sopra a partire dall'articolo di Koyré. Se, come si è visto, «*Geist ist Zeit*», e *die Zeit*, il tempo, è l'uomo, allora tutto ciò che l'uomo produce nel lavoro deve mantenersi entro la sua sfera ontologica, senza, per così dire, scavalcarne i confini:

unicamente il Mondo trasformato dal Lavoro umano si rivela nel e mediante il Concetto esistente-empiricamente nel Mondo senza essere il Mondo. Il Concetto è dunque il Lavoro, e il Lavoro è il Concetto [...]. Se il Lavoro temporalizza lo Spazio, l'esistenza del Lavoro nel Mondo è l'esistenza del Tempo in questo Mondo. Ora, se l'Uomo è il Concetto, e il Concetto è il Lavoro, l'Uomo e il Concetto sono pure il *Tempo*<sup>55</sup>.

La conclusione di Kojève è che «esiste comprensione concettuale solo là dove c'è una realtà essenzialmente temporale, cioè storica»<sup>56</sup>, ma la natura, essendo spazio e identità, non rientra in quest'ultima dimensione: «se è così e se la Natura è soltanto Spazio e non Tempo, bisognerebbe concluderne che non esiste comprensione concettuale della Natura. Si comprenderebbe, in senso forte, solo là dove c'è Tempo»<sup>57</sup>. Non *ogni* comprensione, dunque, è dialettica: affermare ciò significherebbe, scrive Kojève, sostenere che la natura è l'opera di un Dio-creatore concepito a immagine e somiglianza dell'uomo, e che dunque abbia prodotto quella natura che pretende di comprendere.

Da questo fatto discende la contraddittorietà<sup>58</sup> che, secondo Kojève, caratterizza qualsivoglia discorso riferibile al mondo fisico, contraddittorietà di cui il concetto di

---

del dualismo. Cfr. Lettera di A. Kojève a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948, in Jarczyk-Labarrière, *De Kojève à Hegel* cit., p. 65.

<sup>54</sup> Cfr. *supra* nota n. 47. Sul problema del lavoro in Kojève, cfr. Vidali, *Fine senza compimento* cit, p. 23 e ss.

<sup>55</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 469.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 470

<sup>58</sup> Questa tesi concernente l'impossibilità che si dia, della natura, una comprensione concettuale viene discussa da Kojève anche in un saggio precedente, *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna* utilizzando i risultati provenienti dal campo della fisica quantistica, o, nei termini di Kojève, della fisica "moderna". Il principio di indeterminazione di Heisenberg costituisce agli occhi di Kojève il colpo di grazia all'ipotesi classica relativa all'esistenza di un nesso causale tra gli eventi dell'universo fisico, sancendo l'impossibilità per l'osservatore di determinare simultaneamente la velocità e la quantità di moto di un elettrone all'interno dell'atomo. Tale limite all'osservazione prova, secondo Kojève, che «l'esistenza di una struttura causale esatta del mondo reale ("in sé") non può mai essere rigorosamente provata, poiché sono giunti alla conclusione che esperienze assolutamente esatte

“nozioni complementari”, come quelle che costituiscono il dualismo onda-particella, è l’espressione più alta: «la descrizione fisica (verbale) del reale implica necessariamente delle contraddizioni: il “reale fisico” è simultaneamente onda che riempie tutto lo spazio e corpuscolo localizzato in un punto, ecc.»<sup>59</sup>. La fisica non può mai giungere alla verità della natura, perché il suo dominio di discorso è, anch’esso, proveniente dal mondo umano. Il mondo naturale, pertanto, si sottrae alla presa concettuale, giacché il margine d’indeterminazione che caratterizza l’osservazione, perturbandola nella sua interazione col soggetto, impedisce una conoscenza totale dell’oggetto osservato. La natura si rivela invece mediante un tipo di “discorso” di natura simbolica e non-concettuale, che Kojève chiama «algoritmo»<sup>60</sup>, il quale *si riferisce* alla natura, ma non la comprende. Tale discorso non può essere vero se non per quella realtà, particolare, astratta, isolata, alla quale si riferisce in quanto data al soggetto conoscente, e mai presa in sé – una realtà che, proprio per questo è ontologicamente distinta dall’uomo che tenta di racchiuderla in un sapere.

Dunque, il «silenzio articolato»<sup>61</sup> che caratterizza la scienza conferma, secondo Kojève, l’ipotesi dualistica esposta più sopra. La natura non si può comprendere se non nella misura in cui è *trasformata* dall’uomo mediante il lavoro; e dunque ciò che l’uomo comprende non è mai la natura, ma sempre se stesso in quanto negatore e trasformatore di essa.

6.

Riassumiamo brevemente i risultati teorici ottenuti. Alla base del sistema di Kojève vi è una presupposizione concernente la struttura del reale preso in quanto totalità. Tale presupposizione assume la forma di ciò che Kojève chiama “dualismo ontologico”: l’idea che gli elementi ultimi che compongono la realtà siano due, natura e uomo, e che tra suddetti elementi vi sia una cesura incolmabile. La natura è caratterizzata da Kojève in termini di spazio e d’identità, l’uomo in termini di tempo e negazione.

---

non sono realizzabili». Ma proprio l’impossibilità per la fisica moderna di produrre una conoscenza oggettiva relativa alla struttura del mondo costituisce la prova ultima dell’attitudine realista della meccanica quantistica: «l’imprecisione è l’espressione della differenza essenziale tra i due [dell’oggetto e del soggetto], dell’impossibilità di ridurli l’uno all’altro». La relazione di Heisenberg, allora, rappresenta «l’espressione stessa del realismo propriamente fisico, dell’opposizione tra soggetto e oggetto, i due essendo reali e irriducibili». Cfr. A. Kojève, *L’idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, trad. it. Milano, Adelphi, 2018. Per una considerazione critica delle posizioni kojèviene sulla fisica rimandiamo a R. Dati, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, Napoli, La città del Sole, 1998, pp. 91-126. Cfr. anche Vidali, *Fine senza compimento* cit., p. 135 ss. Sulla vicenda editoriale di questo saggio che doveva fungere nelle intenzioni di Kojève da tesi utile all’abilitazione di dottorato, cfr. Filoni, *Il filosofo della domenica* cit., pp. 177-182.

<sup>59</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., nota n.1, p. 565.

<sup>60</sup> *Ivi*, nota n. 1, p. 449.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

Nella natura il mutamento non è altro che ripetizione del medesimo; la natura, pertanto, non ha storia, la quale è introdotta dall'uomo attraverso la temporalizzazione negatrice in cui consiste la sua azione, e che si verifica tramite la dinamica antropogenica del desiderio. Per quest'ultimo motivo la natura non è comprensibile concettualmente, giacché il concetto, prodotto dialettico del lavoro umano, si applica solo a ciò che rientra nella sfera ontologica da cui esso sorge. La natura, dunque, assume in Kojève il volto di un essere, *Sein*, immobile, eternamente identico a se stesso, nel quale non vi è mutamento né divenire se non nella forma circolare della ripetizione. Essa, tuttavia, genera l'elemento che la nega, ovvero l'uomo, il quale *introduce* il nulla nella natura. È questo il momento – l'introduzione del nulla nella natura – di affermazione originaria della libertà umana, essendo, come scrive Kojève, «la frattura tra i due [natura e uomo] prodotto di un atto di libertà creatrice, ossia negatrice della Natura»<sup>62</sup>. Libertà umana e negazione (della natura), dunque, coincidono: «la Negatività non è dunque altro che la *Libertà* umana, ossia ciò che per cui l'uomo si differenzia dall'animale»<sup>63</sup>. Da questa prospettiva, la storia, che nasce con la temporalizzazione dell'essere identico-naturale attraverso la dinamica del desiderio umano, non è altro che il reiterato tentativo dell'uomo di, da un lato, negare la natura potenziando la propria libertà, svincolandosi volta a volta dall'originaria appartenenza naturale, e dall'altro, di riportare a sé la propria essenza alienata, ossia *farsi riconoscere* (essendo il riconoscimento il *desideratum*, come abbiamo visto, del desiderio umano): «la Storia è storia delle lotte cruente per il riconoscimento (guerre, rivoluzioni) e del lavoro che trasforma la Natura»<sup>64</sup>. La fine della storia coincide con il momento in cui, negata la natura e soddisfatto il desiderio di riconoscimento umano, il tempo termina e, con esso, termina l'uomo, ricadendo nella condizione naturale dalla quale egli è sorto: la natura «sussiste prima e dopo di lui [dell'uomo]. In essa l'uomo *nasce* [...] e [...] l'Uomo che è Tempo altresì *scompare* nella Natura spaziale. Infatti, questa *sopravvive* al Tempo»<sup>65</sup>. Cessando di opporsi al mondo, l'elemento umano della negatività si ritrae dall'essere, per ritornare alla condizione sulla quale esso si è innestato con l'antropogenesi: l'identità. La natura, quindi, riacquista la sua

---

<sup>62</sup> Lettera di A. Kojève a Tran-Duc-Thao del 7 ottobre 1948 in Jarczyk-Labarrière, *De Kojève à Hegel* cit., p. 65.

<sup>63</sup> Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* cit., p. 613.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 541. Come è noto, nella seconda edizione (1968) dell'*Introduzione*, Kojève corresse quest'affermazione con una nota divenuta celebre, nella quale egli riconosceva il decadimento dell'umano all'animalità nella *American Way of Life* e nello snobismo giapponese dei quali egli aveva fatto esperienza negli anni passati all'estero da funzionario di Stato dell'Amministrazione francese. La nota divenne, anche sulla scorta della pubblicazione del carteggio con Leo Strauss, il punto d'appoggio per la ricezione americana di Kojève, che prima trovò nella lettura neo-conservatrice di Allan Bloom, allievo di Strauss, il suo epicentro, e poi una prosecuzione nel famoso saggio di Francis Fukuyama. Cfr. A. Bloom, *La chiusura della mente americana*, trad. it. Milano, Frassinelli, 1988; F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. Torino, Utet, 2019.

indipendenza dall'uomo solo nel momento in cui quest'ultimo ha potuto affermare la totale signoria su di essa<sup>66</sup>.

Tale impostazione teorica, non priva di criticità di difficile risoluzione<sup>67</sup>, recupera la distinzione tipicamente moderna tra storia e natura<sup>68</sup> per portarla all'estremo, facendo della storia nient'altro che il processo di negazione e aggiogamento della natura. Non possiamo ora impegnarci a discutere dell'efficacia di questo modello concettuale rispetto alle problematiche più recenti sollevate dalla crisi ecologica, la quale, se considerata dal punto di vista filosofico, oltre a riportare in auge il problema della storia, pare scardinare proprio l'idea di una natura intesa quale oggetto passivo da negare<sup>69</sup>. Quest'ultimo punto rimane, così ci sembra, l'elemento più urgente da criticare in vista dell'elaborazione di ciò che si potrebbe definire un "paradigma ecologico"<sup>70</sup>, utile a inquadrare i problemi – ecologici, e perciò stesso filosofici e politici – della contemporaneità.

---

<sup>66</sup> Come scrive Roth: «il controllo della natura [the mastery of nature] è il trionfo della tecnologia» ma, egli continua «questa vittoria non indica che gli uomini abbiano realmente scoperto gli obiettivi ultimi al servizio dei quali utilizzare la loro *techné*». M. S. Roth, *Natural right and the End of History: Leo Strauss and Alexandre Kojève*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3 (1991), pp. 407-422, 415.

<sup>67</sup> Cfr. ad esempio la critica di Leo Strauss, che notava, nel corso della corrispondenza intrattenuta con Kojève, come senza un «concetto teleologico della natura» non sia possibile spiegarsi «l'unicità del processo storico», come, in altri termini, fosse problematica la prospettiva ontologica discontinuista tra natura e uomo che Kojève pone a fondamento della propria filosofia, evidenziata proprio dall'idea di "fine della storia" e caduta nell'animalità. Cfr. L. Strauss-A. Kojève, *Sulla tirannide*, trad. it. Milano, Adelphi, 2010, pp. 259-263. Sul dialogo tra Strauss e Kojève rimandiamo a M. Roth, *Natural Right and the End of History* cit.

<sup>68</sup> Cfr. su questa distinzione, e su una sua breve genealogia, D. Chakrabarty, *The climate of history. Four thesis*, in «Critical Inquiry», 35 (2009), n. 2, pp. 197-210.

<sup>69</sup> Cfr. su questo punto i lavori fondamentali di M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo. Una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata, Quodlibet, 2019 e di P. Missiroli, *Natura e istituzione. Note in vista di un'ecologia politica*, in A. Di Gesu-P. Missiroli (a cura di), *Res Publica. Le forme del conflitto*, Macerata, Quodlibet, 2021, pp. 195-208, il quale si confronta criticamente proprio con la prospettiva kojéviana.

<sup>70</sup> Cfr. Iofrida, *Per un paradigma del corpo* cit.