

Kojève : L'homme qui voulait tout savoir

Laurent Bibard

▶ **To cite this version:**

Laurent Bibard. Kojève : L'homme qui voulait tout savoir. 2016. hal-01373047

HAL Id: hal-01373047
https://essec.hal.science/hal-01373047

Preprint submitted on 28 Sep 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ESSEC
BUSINESS SCHOOL

KOJÈVE : L'HOMME QUI VOULAIT TOUT SAVOIR

RESEARCH CENTER
AUTEURS
ESSEC WORKING PAPER 1613

JULY 2016

Kojève : L'homme qui voulait tout savoir

Laurent BIBARD

Résumé
La pensée d'Alexandre Kojève souffre du malentendu initial que provoqua l'insistance du philosophe sur la Fin de l'Histoire. L'interrogation philosophique de Kojève déborde plus que largement cette question, en direction d'une compréhension totale de l'homme et du « monde où l'on vit », compréhension impliquant une épistémologie fondamentale propre à éclairer le devenir des sciences les plus avancées de notre temps. C'est donc à la fois comme pensée du Droit ultime de l'Histoire (cf *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*) et de ce que Kojève appelle la « Réalité objective », que la pensée du philosophe qui se disait sage gagne à être abordée pour être comprise.

Mots clefs
Droit - Histoire - Kojève - Réalité objective - Temps

Abstract
Alexandre Kojève thought suffers from the provocative way the philosopher initially insisted on the notion of End of History. Alexandre Kojève philosophical enquiry fairly overcomes this notion, towards a comprehensive understanding of the whole human life. This understanding particularly involves a breakthrough concerning the understanding of the most advanced sciences of our time. Understanding Kojeve thought consequently demands not only to understand his thought on the final historical Law (see *An Outline of a Phenomenology of Right*), but what Kojève called the "objective reality" as well.

Key words
Kojeve - History - Law - Objective reality - Time

Biographie : Présence d'un absent

> *« La vie est une comédie qu'il faut jouer sérieusement »*
> Kojève, entretien D. Auffret / R. Barre, in D. Auffret, *Alexandre Kopjève, La Philosophie, l'Etat, la Fin de l'Histoire*

> *« L'ingénieur aux chemins de fer chinois – qui semble aimer à s'amuser tout seul – a monté une bonne farce : engoncé dans son pardessus, le chapeau baissé sur les yeux, il gît sur un canapé, en posture de suicidé. Devant lui, sur une petite table, un papier : « Adieu pour toujours ! Ton amant dévoué. » Mais comme tous ses amis sont occupés au bar, et que personne ne relève la plaisanterie, il ressuscite et descend dîner. »*
> *Michel Leiris, L'Afrique fantôme*

> *« (Hegel) dit aussi, dans une de ses lettres, que ce savoir* (absolu, nda) *lui a coûté cher. Il parle d'une période de dépression totale qu'il a vécue entre la 25e et la 30e année de sa vie : d'une « Hypochondrie » qui allait … « jusqu'à la paralysie de toutes ses forces » et qui provenait précisément du fait qu'il ne pouvait pas accepter l'abandon nécessaire de* l'Individualité*, c'est-à-dire en fait de l'humanité, qu'exige l'idée du Savoir* absolu*. Mais, finalement, il a surmonté cette « Hypochondrie ». Et, devenant un Sage par cette acceptation dernière de la mort, il a publié, peu d'années après, la 1° Partie du « Système de la science », intitulée « Science de la Phénoménologie de l'Esprit », où il se réconcilie définitivement avec tout ce qui est et a été, en déclarant qu'il n'y aura jamais plus rien de nouveau sur terre. »*
> *Introduction à la lecture de Hegel*, p 443

Parler de quelque chose ou de quelqu'un à quelqu'un, pour quelque chose est ce que nous faisons en principe tous les jours et qui peut donc paraître évident. Or, ce n'est pas le cas. Ce n'est pas le cas en particulier lorsqu'il s'agit, pour raviver le contact que l'on peut avoir avec sa pensée, de parler aujourd'hui du philosophe Alexandre Kojève. Kojève est peu connu, et lorsqu'il l'est, il l'est souvent mal, et il y a des raisons à cela qu'il conviendra d'éclairer. La pensée d'Alexandre Kojève vaut le détour, c'est le moins que l'on puisse dire, car Alexandre Kojève a anticipé bien des choses, voire le fond, de ce qui se passe actuellement dans le monde. Il serait regrettable de se priver de la compréhension qu'il donna du monde en plein cœur du XX° siècle, et c'est de cela que je voudrais vous parler ici.
Je m'efforcerai tout à l'heure de présenter si cela est possible, l'enjeu fondamental de sa pensée. Il est toujours également utile, pour comprendre un philosophe, de connaître certains traits de sa vie. C'est en tout cas le cas pour Kojève, bien que cela soit difficile. C'est difficile d'abord parce que Kojève est d'une certaine façon très loin de notre époque. Pour le dire brièvement, Kojève veut tout savoir pour tout comprendre et pour dire *le* tout. Il est peut-on dire, à la philosophie, ce que Mallarmé fut à la poésie. Il veut écrire *le* Livre qui dira le tout de la vérité sur le monde. Or, il y a longtemps que nous avons abandonné l'idée d'un savoir encyclopédique qui couvrirait la totalité du savoir humain possible, et permettrait à un individu de comprendre totalement ce qu'il en est du monde. La difficulté augmente lorsque l'on s'aperçoit que Kojève dit en outre relativement peu de ce qu'il sait, sauf à savoir parfois lire entre les lignes de ses écrits, ou entre les fragments – parfois considérables - qui constituent l'œuvre qu'il a laissé. Qui plus est, Kojève brouille les cartes en donnant souvent de lui une image factice, ce qui rend l'accès à sa vie et à sa pensée délicat. Nous sommes à une époque de « sincérité » et de transparence où il nous semble impossible et absurde de jouer avec la vérité. Enfin, contrairement à ce que veut l'époque de Facebook ou de twitter, Kojève est exceptionnellement discret sur sa vie privée, bien qu'il ait anticipé le mélange propre à notre époque entre les aspects privé et public de la vie, dans l'esprit de la « société du spectacle » dont parla par après Guy Debord.

Pour approcher ces différents aspects de la vie et de la pensée de Kojève, il est indispensable d'avoir à l'esprit l'extrême tension propre à ce que l'on peut appeler son intention.

L'esquisse biographique qui suit n'est pas un effort de compréhension de ce que l'on pourrait appeler la « psychologie » de Kojève. Si certains événements ou certaines anecdotes de la vie du philosophe sont intéressantes, c'est qu'ils et elles éclairent sa pensée, et réciproquement. Comme le dit Kojève lui-même, « l'explication psychologique (ou « psychanalytique ») (de la raison pour laquelle c'est Alexandre Kojève et non un autre qui est à l'origine de son œuvre, *nda*), elle « explique » Kojève plutôt qu'un autre de ses contemporains et compatriotes. Mais … (elle) ne peut faire voir si l'individu en question a ou n'a pas dit *tout* ce que l'on peut dire, sans se contredire, en parlant aussi de ce que l'on *dit* soi-même en le disant » (*Le Concept, le Temps et le Discours*, p 36, Préface).
Kojève veut « dire tout ce que l'on peut dire sans se contredire » et en parlant du fait qu'il le fait, c'est-à-dire qu'il veut élaborer ce qu'il estime être le seul « discours » possible à la fois cohérent et complet qui dise la vérité. Kojève est en ceci peut-on dire fondamentalement philosophe. Il veut trouver et dire *la* vérité, et c'est, d'après les témoignages que nous avons, le sentiment dominant qu'il donna de son vivant.
A une époque où est « politiquement correct » un scepticisme de principe, ce genre d'attitude peut paraître singulièrement dogmatique, immodeste voire folle, et Kojève ainsi que ses écrits ont fait l'objet de telles appréciations. Mais ce n'est pas ici l'essentiel, car d'un autre côté. Kojève manifeste une profonde et rare modestie dans son travail. Kojève est philosophe au sens où il chercha sans cesse. Sa vie entière est une recherche, et il en est suffisamment conscient pour voir son effort comme de l'extérieur. Qu'on en prenne pour preuve la manière dont il se prononce sur son propre travail en entamant son œuvre qu'est l'« Essai d'une Mise à jour du *Système du savoir* hégélien ». Voici ce qu'il en dit :

« …il me reste à commenter le mot : « Essai » …
Ce mot est plus qu'une « formule de modestie » qui est presque de rigueur dans un monde « chrétien » ou bourgeois, mais dont je me serais dispensé si je n'avais pas voulu dire que les pages qui vont suivre ne sont vraiment, à mes yeux, qu'un essai de mise à jour du Système du savoir hégélien. Ce qui veut dire que je ne suis moi-même rien moins que satisfait du résultat obtenu, et que je ne m'étonnerais pas si l'essai et l'effort se soldaient par un échec total. Si j'ai fait l'effort et si je publie l'essai, c'est uniquement parce que seul cet effort m'a permis de comprendre ce que je comprends aujourd'hui et parce que je pense que l'essai en question est nécessaire, même si le mien est raté. » (*Le concept, le Temps et le Discours*, p 63).

Nul doute que ce qui ressort de ces affirmations est l'humilité de quelqu'un qui pense avoir simplement *essayé* quelque chose. Or, ici aussi, nous sommes aux antipodes des conventions actuelles ou de ce qui est « politiquement correct ». Car malgré ce qu'on appelle et revendique de plus en plus comme « droit à l'erreur », l'on est pris dans une culture du *résultat* qui interdit *a priori* l'erreur.

Nous vivons à une époque où il est à la fois tenu pour acquis que l'on ne peut rien connaître vraiment, et qu'il est interdit de rater quoi que ce soit. Notre monde est un monde où rien n'est vérifiable, et où tout doit être réussi. Kojève, lui, présuppose que la recherche de la vérité a un sens (autrement dit, qu'il est possible de la « trouver »), et qu'en la cherchant, aussi loin que l'on puisse aller dans l'effort et l'essai, l'on peut se tromper, mais que ce qui compte, c'est d'essayer. C'est sans doute en ce sens qu'il faut entendre ceci qu'il avait semble-t-il bien coutume de dire : « La vie est une comédie qu'il faut jouer sérieusement » (cité in D. AUffret, *Alexandre Kojève, la philosophie, l'Etat, la Fin de l'Histoire*, Entretien avec Raymond Barre, p 417).
La vie est une comédie, car l'on n'y est jamais sûr de rien. Mais c'est la seule que nous ayons à jouer si l'on en croit Kojève. Et la seule chance que le jeu en vaille la chandelle, c'est qu'en prenant le risque de la jouer, on le fasse sérieusement.
La meilleure manière de présenter Kojève, est de le faire sérieusement, en sachant que cela est une comédie à jouer le plus sérieusement du monde.

*

1) Le premier : Kojève veut tout savoir pour tout comprendre.

Kojève n'a pas eu besoin d'internet pour acquérir à lui seul un savoir que l'on qualifiait autrefois d'« encyclopédique ». D'une part internet n'existait pas de son vivant (Kojève naît en 1902 et meurt en 1968), et d'autre part il avait en effet un savoir peut-on dire non seulement extrêmement vaste, mais universel. Kojève manifeste très jeune le souhait de tout comprendre, et il s'intéresse suffisamment aux philosophies ou aux sagesses extrême-orientales pour apprendre le sanskrit, le tibétain, le chinois, et pour lire autant que possible les textes fondateurs dans le texte. Mais Kojève affirmera plus tard qu'il comprit que quelque chose de fondamental s'était passé en Grèce il y a plus de deux mille cinq cents ans. Ce quelque chose est selon lui l'affirmation de l'intention spécifiquement humaine de parvenir à dire « tout ce qu'on peut dire sans se contredire », en disant qu'on le fait et pourquoi c'est possible. Autrement dit pour Kojève, le véritable savoir ou la véritable sagesse est quelque chose de discursif et non de silencieux. Le savoir ou la sagesse consiste en la révélation de l'être par la parole. Or, les sagesses orientales et extrême-orientales sont silencieuses dans leur accomplissement, même si on y parle parfois pour donner des indications du chemin à suivre pour devenir sage. Kojève choisit délibérément l'« Occident » en tant que tentative de parler de tout, y compris du fait qu'on en parle. Il s'en ouvre ainsi, dans le seul entretien qu'il accorda jamais, (*La Quinzaine littéraire*, entretien avec Gilles Lapouge, n° 53, 1968) :

« Le bouddhisme m'intéressait à cause de son radicalisme. C'est la seule religion athée. Mais, en grattant davantage, j'ai compris que je faisais fausse route. J'ai compris qu'il s'était passé quelque chose en Grèce, il y a vingt-quatre siècles, et que là était la source et la clef de tout. C'est là-bas qu'a été prononcé le début de la phrase. »

*

Kojève s'intéresse à tout.

Il s'intéresse à l'esthétique.
Peut-être entre autre parce qu'il est neveu du peintre Kandinsky avec qui il entretint une correspondance importante, et sur l'œuvre duquel il écrira un article désormais disponible sous forme de livre (*Les peintures concrètes de Kandinsky*, La Lettre volée, Bruxelles, 2001). Mais il nourrira sans cesse un intérêt profond pour l'art, au point d'être reconnu lui-même comme un photographe assez intéressant pour qu'on expose ses photos en 2010 au Palais de Tokyo à Paris ainsi qu'à New York, dans une exposition intitulée « Après l'Histoire, Alexandre Kojève photographe » conçue par Boris Groys.

Kojève s'intéresse aux sciences.
Ceci, non seulement en « amateur », mais en spécialiste, bien qu'il considère que l'essentiel du savoir porte sur l'humain en l'humain (même si elles ne sont pas la philosophie elle-même, les sciences *humaines* sont les plus importantes d'entre toutes les sciences). Kojève a une connaissance suffisamment étendue du vivant par exemple, pour en présenter au long sa compréhension à l'occasion de son interprétation de la théorie aristotélicienne des quatre causes dans le tome II de son *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*.
Il consacre par ailleurs, au tout début des années trente alors que la physique quantique est en pleine construction, un ouvrage à l'une des questions les plus délicates et spécifiques de la nouvelle physique qu'est la question du déterminisme (*L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Biblio, Essais, 1990). Pour caractériser l'enjeu de la question, et donner un aperçu de l'acuité de Kojève à son propos, il suffit ici de dire ceci.

L'un des physiciens les plus emblématiques et novateurs du XX° siècle, Einstein, éprouva une difficulté majeure à suivre ses pairs découvrant le monde de l'infiniment petit. En effet, les théoriciens de la nouvelle physique qui allait devenir la « physique quantique » trouvent en particulier qu'il n'y a pas moyen d'identifier une causalité systématique – ou, pour le dire mieux et dans le vocabulaire de Kojève, « déterministe » - dans les systèmes physiques considérés au niveau élémentaire. A l'occasion de l'intense si ce n'est parfois violente controverse qui oppose Einstein à des physiciens comme Niels Bohr, Einstein aura cette célèbre phrase selon laquelle « Dieu ne joue pas aux dés ». Et il fera avec deux autres collègues, Podolski et Rosen, l'hypothèse que « derrière » le fameux « principe d'« incertitude » de la physique quantique posé par Heisenberg, opèrent en fait des variables « cachées » que la physique d'alors n'a pas encore identifiées, et qui permettront à l'avenir de revenir à une intelligence causale classique des phénomènes physiques [1]. Or, cette hypothèse de « variables cachées » sera discutée si ce n'est démentie en particulier par certaines expériences du physicien français Alain Aspect à la fin du XX° siècle [2]. Cet état des lieux conduira, comme cela est assez connu de nos jours, à l'effort majeur d'unification de la physique auquel a contribué de manière déterminante le physicien Stephen Hawking.

Kojève termine, lui, en 1932, son traité intitulé *L'idée du déterminisme dans la physique moderne et dans la physique classique*, où la physique « moderne » est d'ores et déjà la physique quantique, et la physique « classique », celle d'Einstein. La petite et très serrée réflexion qu'il mène sur la notion de déterminisme à la fois témoigne de son profond intérêt encyclopédique pour la réalité du monde où nous vivons, et illustre son génie pour l'approcher. On peut présenter sa position sur le déterminisme de la manière suivante, assez éloignée de la rigueur détaillée avec laquelle Kojève analyse la question, mais fidèle quant au fond et thème récurrent de recherche en physique jusqu'ici.
Au niveau de l'infiniment petit, pour observer la position et la vitesse d'une particule, il faut l'éclairer. Or, la lumière elle-même qu'il faut utiliser pour les observations, est faite d'ondes ou de particules (au niveau de l'infiniment petit, c'est l'un et l'autre à la fois). Autrement dit, lorsque l'on « éclaire » un objet dans le monde de l'infiniment petit, on inter-agit inévitablement avec lui et on en modifie donc d'une manière ou d'une autre l'état, et en particulier la position et la vitesse. Ce que l'on mesure donc dans la physique quantique n'est jamais un « objet » en tant que tel, qui serait posé comme « en face » du physicien. On mesure inévitablement *l'interaction* que l'on provoque entre l'objet mesuré et le « sujet » mesurant, en l'occurrence non pas le physicien en personne, mais les instruments qu'il utilise à cet effet. La « réalité objective » ainsi mesurée est donc constituée des objets que l'on veut mesurer, des instruments utilisés, et des interactions des premiers et des seconds pendant les opérations de mesure. Ce qui est « objectivement réel » en physique n'est donc pas quelque chose qui serait posé comme « en face » du sujet humain et « opposé » à lui, mais tient au contraire de l'interaction disons « objective » entre les objets et les humains, ne serait-ce que par l'entremise des instruments que ces derniers utilisent pour se rapporter aux premiers dans le monde où l'on vit [3]. Cette notion de « réalité objective » jouera, pour Kojève, un rôle déterminant dans l'élaboration de sa pensée. Il s'y attardera partout dans son œuvre tant la notion est à ses yeux novatrice par rapport à la philosophie qui le précède. En particulier à la fois dans un court et percutant article intitulé « L'origine chrétienne de la science moderne », publié en 1964 dans un recueil en l'honneur d'Alexandre Koyré (*Mélanges Alexandre Koyré*, volume 2, *L'aventure de l'esprit*,

[1] Einstein, A., Podolsky, B. and Rosen, N. (1935), *Phys. Rev.* 47, 777-780.
[2] Cf A. Aspect, « To be or not to be non local », *Nature*, 446 (2007) 866-967.
[3] Il y a sur ce point une profonde proximité entre la compréhension de certains enjeux de la physique quantique par Kojève, et l'épistémologie bachelardienne, également élaborée dans le contexte de la révolution qui affecte la physique de l'infiniment petit pendant la première moitié du XX° siècle. On peut tout à fait entendre les affirmations de Bachelard selon lesquelles une science « a l'âge de ses instruments de mesure », ou encore qu'en science, les instruments de mesure sont des « théories matérialisées » dans l'horizon de l'interprétation par Kojève de la spécificité de la physique quantique par rapport à la physique classique.

Hermann, Paris, p 295-304). D'autre part, et c'est plus surprenant, dans son ouvrage consacré au Droit, *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*.

Kojève s'intéresse en effet également au Droit. Et suffisamment pour y consacrer, en pleine Seconde guerre mondiale, un ouvrage complet, qui ne sera publié qu'en 1981. Il s'agit donc de son *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, ouvrage estimé par certains comme l'un des plus importants si ce n'est le plus important ouvrage – non seulement dans le domaine du Droit, mais en général - du XX° siècle. Je n'en parle pas plus pour l'instant, car j'y reviendrai tout à l'heure, lors de la présentation du « noyau » de la pensée de Kojève. Il en sera de même de sa philosophie du langage, qui est inséparable de sa philosophie tout court, mais il faut dire dès maintenant ceci.

Pour être véritablement aboutie, c'est-à-dire pour devenir sagesse, et comme je l'ai évoqué en commençant, sagesse *discursive* envers et contre les multiples sagesses silencieuses qui existent de par le monde, la philosophie doit s'intéresser à tout. Car si elle laisse quoi que ce soit de côté, elle fait « abstraction » de quelque chose, et est donc partielle, incomplète, non aboutie. Autrement dit, il faut, pour devenir sage, être capable de parler du tout et de tout. Il faut bien évidemment être capable d'en parler non pas « en acte » car cela constitue la totalité de ce qui est effectivement dit « en pratique » par les hommes au cours du temps, mais en principe, dans l'horizon de l'identification kantienne des conditions de toute expérience possible (voir par exemple *Kant*, p 134). Qui plus est, il ne faut pas bien sûr en parler n'importe comment. Deux conditions doivent être remplies pour parler de tout de manière à devenir possiblement sage, c'est d'en parler de manière cohérente d'une part, et complète d'autre part. Il faut parler de manière cohérente, car si l'on se contredit, se plaît fréquemment à dire Kojève, alors c'est comme si l'on ne disait rien. Ce que Kojève dit avec humour en soulignant dans sa *Préface à l'œuvre de Georges Bataille* que s'« il n'y a qu'une seule façon possible de *dire* la Vérité, il y a des façons innombrables de la (se) taire » (*L'Arc*, 1971, n°44 ; il n'est pas besoin de s'attarder sur le fait que Kojève pense que la plupart des humains qui croient parler, à se contredire, se taisent en fait).
Il faut être complet d'autre part, en particulier en ne se contentant pas de parler *de* quelque chose, mais de savoir aussi que l'on parle la plupart du temps *à* quelqu'un dans un certain but (donc « pour » quelque chose). Kojève dira ainsi que si l'on veut parler de tout, l'on tient nécessairement tôt ou tard un discours *théorique* sur les choses (en parlant donc « de » quelque chose), mais tout autant un discours *pratique* en parlant *à* quelqu'un par exemple *pour* obtenir quelque chose. Il donnera, lors d'une conférence plus tard retransmise sur France Culture (Jean Daive, émission radiophonique, *Une vie, une œuvre : Alexandre Kojève, la fin de l'Histoire*, 11 novembre 1986), l'exemple de la commande d'une bière à un garçon de café. Commander une bière ne revient pas à parler de quelque chose « tout court » et n'est donc pas un discours d'ordre théorique ou à vocation théorique. Le but est bien d'obtenir une bière, et donc d'en parler à quelqu'un – en l'occurrence au garçon de café – dans le but pratique d'obtenir la bière.

Sans s'attarder plus avant sur la spécificité du discours pratique par rapport au discours théorique, ajoutons enfin que pour parler « vraiment » de tout, encore faut-il aussi parler *du fait que l'on parle*. Et ceci, que ce soit en parlant théoriquement de quelque chose, ou en pratique à quelqu'un dans un certain but. Or, comme Kojève veut élaborer un discours complet, il y inclut nécessairement, si ce n'est par excellence, le fait qu'il parle de tout, y compris du fait qu'il en parle. Autrement dit, le fait de parler de ce dont on parle devient un thème majeur de la philosophie qui veut s'accomplir en sagesse.
Non seulement cependant le fait de tenir un discours sur quelque chose devient objet de théorie. Mais également, si elle est publiée et lue, la théorie est adressée à ses lectrices et lecteurs dans un certain but – par exemple diffuser et rendre ainsi universellement possible la sagesse atteinte par Kojève. Autrement dit, la théorie qui parle du fait qu'on parle de quelque chose est tout aussi immédiatement un discours à vocation *pratique*. La sagesse discursive implique inévitablement de développer une théorie à la fois du discours (théorique) et du langage (à vocation pratique). C'est la

raison pour laquelle le langage est par excellence, comme vecteur de la « révélation de l'être par la parole », objet de sa philosophie.

De l'esthétique au langage, en passant entre autres par la physique et le Droit, Kojève non seulement s'intéresse à tout, mais il ramasse semble-t-il bien l'essentiel du savoir de son époque, et c'est dans ce sens que s'expriment celles et ceux qui l'ont connu. Mais Kojève n'a pas été un philosophe « classique », professeur de philosophie en lycée ou à l'université. En fait, Kojève n'a quasiment jamais enseigné, et a passé une grande partie de sa vie – de 43 ans à sa mort à l'âge de 66 ans – comme haut fonctionnaire à la Direction des Relations Economiques Extérieures. C'est par exemple dans ce contexte que Raymond Barre, jeune thésard en économie qui cherchait un travail lui permettant d'assurer sa subsistance, est employé par Kojève. J'y reviendrai tout à l'heure.

2) Kojève dit relativement peu de ce qu'il sait. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Un premier signe de cette « parcimonie » du philosophe, est le peu de publications de son vivant eu égard à la totalité de ses écrits. En gros deux livres, une trentaine de recensions d'ouvrages, et quelques articles importants ont été publiés du vivant de Kojève, et il reste encore si je ne me trompe, environ 3000 pages de textes non publiées, déposées à la BNF [4].

Le deuxième signe de cette parcimonie est la discrétion de Kojève sur les enjeux de sa pensée.

Kojève a à la fois été connu comme étant fortement provocateur et dogmatique, et comme étant extrêmement modeste et pédagogue. Provocateur, il l'a été sans aucun doute, lorsqu'il se plaisait par exemple, en pleine période du régime stalinien, à dire qu'il était « stalinien de stricte obédience », propos qui agaçait terriblement son ami Raymond Aron. Il y a bien d'autres chapitres sur lesquels Kojève semble avoir joué de ce qu'il pensait sans tout en dire. En tout cas, en en disant suffisamment pour attirer l'attention de ses lecteurs ou interlocuteurs, mais pas assez pour les éclairer totalement. Il en fait même l'objet d'un travail théorique lorsqu'il propose, dans le cadre d'un ouvrage publié en hommage au philosophe Léo Strauss, un petit article intitulé *L'Empereur Julien et son art d'écrire* (Fourbis, 1990).

Dans cet article désormais disponible sous la forme d'un ouvrage *per se* [5], Kojève fait totalement sienne la thèse de Léo Strauss selon laquelle les anciens écrivaient « entre les lignes », à la fois pour éviter d'être victimes de censures voire de persécutions de la part des autorités en place s'ils écrivaient trop « librement », et pour ne pas blesser la société, qui a selon Strauss toujours besoin d'un minimum de sacré ou de « tabou » pour être durable (voir Léo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, dernière édition en français, Gallimard, Tel, 2009, traduction revue par O. Sedeyn). Il faut conclure de cette adhésion de Kojève à l'une des thèses majeures de Strauss à la possibilité que Kojève se soit, malgré son côté ostensiblement provocateur, lui-même exprimé sur ceretains points de manière « ésotérique » au sens de Strauss.

Mais c'est de toute évidence également pour forcer ses lecteurs à la réflexion que Kojève ne dit peut-être pas tout, ni aussi clairement qu'il aurait pu le dire. Il signale ainsi à plusieurs reprises, qu'il convient de laisser les lectrices et lecteurs avancer par eux-mêmes dans la réflexion. Il s'étonne d'ailleurs, peut-on observer dans une lettre à Léo Strauss datant du 29 mars 1962, du manque de réactivité d'étudiants qu'il rencontra au Collège philosophique à la demande de Jean Wahl. Il fut alors sollicité pour y donner une conférence sur la dialectique. Devant une salle comble, il tient des propos sciemment provocateurs pour susciter une discussion intéressante, et ne récolte pas de réaction de la part des étudiants :

[4] Outre le premier tome de son *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, ont donc été publiés de son vivant son *Introduction à la lecture de Hegel*, l'article « L'action politique des philosophes », « L'origine chrétienne de la science moderne », ou encore ses articles consacrés aux deux premiers romans de Françoise Sagan et à trois romans de Raymond Queneau. La majeure partie de ses écrits est restée du vivant de Kojève sous le boisseau. En particulier, les ouvrages cités jusqu'ici, en y ajoutant par exemple le très important *Le Concept, le Temps et le Discours*, l'étude que Kojève consacrée à la philosophie de Kant (simplement intitulé *Kant*), *La notion de l'autorité*, etc.

[5] Paris, Fourbis, 1990.

« C'était terrible. Il y avait plus de 300 jeunes gens, il a fallu changer de salle, et néanmoins les gens étaient assis par terre. Lorsqu'on songe que ce genre de choses ne se produit que pour des conférences de Sartre ! Et qu'à l'époque où j'ai commencé d'enseigner à l'Ecole il y avait à peine une douzaine d'auditeurs ! Mais le pire fut que tous ces jeunes gens notaient par écrit tout ce que je disais. J'ai cherché à être aussi paradoxal et provocant que possible. Mais personne ne s'est indigné, personne ne songeait à protester. Tout fut tranquillement noté. J'ai eu l'impression d'être devenu une sorte de Rickert. Une sorte de « vieux mandarin ». D'autre part, le public était typiquement Saint Germain et Café de Flore. … Aussi avais-je le sentiment d'être un professeur réputé de twist… »
(*De la tyrannie*, p 364-5).

Dialogue et échange exigeant, c'est ce que le Kojève éducateur aurait manifestement souhaité, et qu'il souhaite de la part de ses lecteurs : du doute, de l'interrogation, et du courage dans la réflexion. Autrement dit, le Kojève provocateur, qui affirme péremptoirement des propositions comme la célèbre « fin de l'Histoire », le fait à la fois parce qu'il tire rigoureusement les conséquences logiques du discours qu'il tente de tenir sur le tout, *et* dans l'attente d'une contestation quelconque fondée, et en tout cas en vue d'un dialogue. Autrement dit, la présentation de la pensée de Kojève prend d'une part l'aspect complet, cohérent et donc abouti qu'il revendique lorsqu'il parle de « sagesse » discursive et non plus seulement de philosophie. Et elle est d'autre part constamment en chemin, en progrès, en cours d'exposition et de prise de risque.
On peut rappeler de nouveau que Kojève écrit dans son introduction à la « Mise à jour du Système du savoir » dans *Le Concept, le Temps et le Discours*, que son entreprise peut résulter en un échec complet. Affirmation qui témoigne du genre de modestie qui appartient aux plus grands. Kojève ne se donne aucune obligation de résultat. En revanche, l'obligation de moyens à laquelle il se contraint est immense, et rares sont sans doute celles et ceux qui peuvent la pousser aussi loin et aussi haut. Kojève se trompe peut-être, mais s'il le fait il le fait avec panache, et c'est le moins que l'on puisse dire. Comme le ferait sans doute un enfant, si Kojève se trompe, c'est directement et sans fard. Kojève aimait à dire qu'il voyait les choses comme les enfants, en allant comme le veut la phénoménologie, « à la chose même ».

3) Qu'enfin Kojève ait été discret sur sa vie privée n'appelle pas plus de commentaires que cela. Sauf à dire que s'il était en quelque sorte une encyclopédie « wikipedia » à lui tout seul – et sans aucun doute recélant moins d'erreurs que celle que nous connaissons actuellement sur la toile -, il n'aurait sans aucun doute jamais participé à Facebook. Qu'en revanche, Kojève ait laissé libre cours à toutes sortes de rumeurs sur sa vie, ses activités et son travail peut laisser plus perplexe. C'est un peu comme si de son vivant, le philosophe avait laissé faire des internautes sans scrupule raconter tout ce qu'ils voulaient à son propos sur les pages virtuelles qui lui auraient été consacrées.
On peut par exemple se demander pourquoi il ne mit jamais fin aux rumeurs qui circulaient à son propos selon lesquelles il aurait par exemple été un agent du KGB en France. Nous n'aurons bien évidemment jamais la réponse à ce genre de question, et le plus sage est sans doute de retenir qu'il était comme il le suggère lui-même fondamentalement joueur, et amusé des oripeaux dont on l'affubla [6]. On peut entendre, dans l'affirmation rappelée tout à l'heure selon laquelle « la vie est une comédie qu'il faut jouer sérieusement », un aspect essentiel de la pensée du « sage » Kojève, qui est son athéisme radical, c'est-à-dire l'affirmation sans appel de la finitude de l'homme qui veut que l'on joue son va-tout *ici et maintenant*. Il n'y a pas pour Kojève de vie après la mort, et assumer totalement, c'est-à-dire en toute conscience et délibérément, la finitude comme condition de l'homme est un « gai savoir » indispensable au chemin susceptible de conduire à la sagesse. Malgré le style extrêmement affirmatif de son œuvre ou du fait même de cette assurance qui est inséparable de l'honnêteté intellectuelle avec laquelle il tire les conséquences de ses observations, Kojève semble être dès son plus jeune âge au plus haut point averti de la vulnérabilité voire de la vanité de

[6] Voir sur ce point l'allocution prononcée par Bernard Bourgeois à l'Académie des sciences morales et politiques le 12 décembre 2005 sur « La fin de l'histoire ».

toute chose – y compris celle de l'effort spécifiquement humain de révélation de l'être par la parole. Et la sagesse, pense de toute évidence Alexandre Kojève aux côtés de son ami Queneau, est d'en rire.

*

Qu'il ait provoqué agacements ou fascinations, Kojève a manifestement sans cesse suscité un intérêt plus que vif de la part de ses contemporains, par la négative ou positivement. Et c'est bien ainsi qu'on peut approcher sa vie. Sans entrer dans le détail de sa biographie dont on pourra trouver une foule d'information dans le livre de Dominique Auffret déjà cité, ou, avec plus de rigueur sur certains points dans *Le philosophe du dimanche (La vie et la pensée d'Alexandre Kojève)* de Marco Filoni (paru en français chez Gallimard en 2010), voyons en quoi autour de Kojève, quelque chose « *fait époque* ».

Kojève est né à Moscou le 11 mai 1902. Il meurt à Bruxelles le 4 juin 1968, en pleine négociation de la communauté européenne. Sa vie peut être approchée en en considérant trois grandes étapes suivantes.
I) Kojève quitte d'abord la Russie en 1920, et séjourne successivement en Pologne et en Allemagne (Heidelberg et Berlin) jusqu'en 1927. II) Puis il émigre à Paris, et y connaît un moment décisif pour sa vie et pour sa pensée, en particulier pendant les années trente. Il donnera en effet, de 1933 à 1939, le seul cours ou séminaire qu'il ait jamais donné, à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. III) Kojève connaît enfin une double vie, qui commence après la Seconde Guerre mondiale, prise entre l'écriture « du » livre d'une part, la « Mise à jour du *Système du savoir* hégélien », et d'autre part son rôle, à partir de 1945, sur la proposition du commandant Robert Marjolin [7], de fonctionnaire à la DREE.
A chaque fois, se signalent des connaissances et des amis parfois devenus célèbres, qui dessinent l'époque non seulement à laquelle Kojève vit, mais qu'il contribue de façon déterminante à façonner.

Il est extrêmement intéressant d'avoir à l'esprit qu'à partir des années trente, Kojève aurait pu s'installer dans le confort définitif que choisissent certains intellectuels devenant alors des « maîtres », et vivant de leur succès auprès de leurs disciples. Mais Kojève n'aurait alors pas été Kojève. Le « vrai » Kojève est quelqu'un qui est toujours en route, et qui alors même que sa pensée peut être considérée comme articulée autour de l'affirmation éminemment énigmatique de la « fin de l'histoire » selon laquelle il n'y a désormais rien de nouveau sous le soleil, est toujours en recherche, en rebond, en interrogation. Cela commence par la tourmente révolutionnaire qui mit en danger l'existence même de Kojève dès ses dix-huit ans, et continuera par l'entrée en résistance pendant la Seconde Guerre mondiale, puis la prise de fonctions dans l'administration française comme « conseiller du prince ». Au lieu du choix d'une vie sise sur les lauriers de son succès d'avant-guerre. Les trois grandes « étapes » de la vie de Kojève sont autrement dit autant de départs sans cesse réitérés sur le fond d'une histoire mondiale éminemment tourmentée, dont il affirme cependant la « fin » dès les années trente à Paris. Regardons un peu plus en détail ce qu'il en est, en nous appuyant autant que possible sur ce que Kojève lui-même en dit.

I) N'être plus de nulle part, et vouloir tout comprendre
Une émigration studieuse volontaire

Alexander Kojevnikov est donc d'origine russe. Il est issu d'une famille moscovite aisée, orphelin de père à l'âge de trois ans, et perdant également son beau-père qu'il apprécie profondément, alors qu'il n'a que quinze ans. Il subira lors de la révolution soviétique quelques conséquences de son

[7] Ancien participant du séminaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, devenu après la Guerre adjoint de Jean Monnet au plan, et entre autres futur secrétaire général de l'OECE et futur commissaire européen, Vice-Président de la CEE chargé de l'économie et des finances.

origine sociale aisée, sans que cela lui en fasse négliger l'importance à la fois pour son pays et pour l'Histoire. En particulier, l'enseignement supérieur lui sera fermé, ce qui le décidera, en accord avec sa mère, à quitter la Russie à l'âge de dix-huit ans en direction de l'Allemagne *via* la Pologne pour y poursuivre ses études.
Kojève passe six mois en prison en Pologne, soupçonné d'émigrer en vue d'y fomenter la révolution. Libéré, il part pour l'Allemagne, où il mènera ses études jusqu'en 1927, successivement à Heidelberg et à Berlin. Sans faire plus de « psychologie » que cela, nul doute que le caractère tourmenté de l'époque de la vie du jeune Kojève favorisera la sensibilité du philosophe au caractère vulnérable de l'existence. Kojève trouve alors également sans aucun doute dans le « radicalisme » du bouddhisme auquel il se forme alors, le soubassement disons théorique de son approche de ce qu'il appelle, dans ses tout premiers écrits philosophiques, l'« In-existant ».
Apparaît en effet dès les prémisses de sa pensée, le fait que tout ce qui est est comme transi de finitude. Tout ce qui est et apparaît est toujours déjà évanescent et disparu. Mais ce qui est déterminant pour et dans la pensée de Kojève dès son plus jeune âge est la durée dans l'être de ce qui n'est pas, de ce qui n'est plus ou s'absente, comme de ce qui n'est pas encore mais « existe » « déjà » sous forme de projet. Si ce qui n'est pas disparaissait disons « sans laisser de traces », ou advenait sans s'annoncer jamais, cela ne prendrait aucun sens et ne prêterait pas le flanc à l'élaboration de quelque discours que ce soit. Ce qui se signale dans la philosophie de jeunesse de l'in-existant que Kojève écrit en 1920 dans son *Journal d'un philosophe*, est ainsi d'abord l'étonnement et l'intérêt fondamental pour la *durable persistance de ce qui disparaît*. Marco Filoni évoque ainsi l'importance de son *Journal* pour Kojève, dont le philosophie commença la rédaction peu avant sa quinzième année :

« … le jeune Kojève découvrit sa vocation philosophique dans le climat culturel et social qui donnera naissance aux événements révolutionnaires destinés à bouleverser la Russie … Dans le même temps que la découverte de ses intérêts philosophiques, Kojève, qui n'avait pas encore quinze ans, commença la rédaction du Journal d'un philosophe, dans lequel il recueillit des pensées et des réflexions ainsi que quelques brèves poésies. Ecrit en russe, et commencé en janvier 1917, le Journal d'un philosophe *fut perdu en 1920 lorsque Kojève quitta la Russie pour gagner l'Allemagne. Au cours du voyage, rocambolesque et aventureux, on lui vola en effet la valise qui le contenait. Mais Kojève commença de le reconstituer aussitôt après, en réécrivant de manière ininterrompue jusqu'en janvier 1921 (avec quelques brèves annotations jusqu'en 1927) les parties qu'il jugeait les plus importantes, en ajoutant de brèves notes biographiques sur sa nouvelle situation d'exilé – notes qui, on le verra, révèlent un désespoir et un certain sentiment tragique de l'existence qu'il percevait dans cette condition… le* Journal *est particulièrement utile pour reconstruire les étapes du long voyage qui de Moscou emmènera Kojève en Allemagne. En effet, en réécrivant le Journal sur la seule base de ses souvenirs, Kojève est très précis dans la datation de ses considérations, et, par conséquent, des lieux dans lesquels il les écrivit. »*
(*Le philosophe du dimanche*, p 52-53)

*

Deux points méritent d'être mentionnés ici pour approcher la période allemande de la vie de Kojève.

D'abord, à Heidelberg. Kojève écrit son doctorat de philosophie sous la direction de Karl Jaspers sur la pensée du philosophe chrétien russe Soloviev. Jamais entièrement traduite en français, la thèse de Kojève donnera cependant lieu à une publication de sa part sous la forme d'un article paru en 1934 dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, sous le titre « la métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev ».
D'autre part, outre ses études, et outre des rencontres avec des professeurs comme Jaspers ou Rickert, les rencontres les plus décisives que Kojève fait en Allemagne sont sans aucun doute celles, à Berlin, de ses contemporains Léo Strauss et Jacob Klein.
Il est assez connu que Kojève et Léo Strauss se connaissaient bien voire très bien. Cela est connu en particulier du fait de la publication, en 1954 et à l'initiative de Strauss, de l'ouvrage intitulé *De la tyrannie*, qui regroupe à la fois le *Hiéron* de Xénophon, le commentaire qu'en fait Strauss, « Tyrannie

et sagesse » de Kojève, et une « Mise au point » de Strauss. Bien évidemment, l'édition la plus intéressante de l'ouvrage est celle qui comprend la correspondance entre Kojève et Strauss, qui révèle certains aspects essentiels de leurs échanges, en particulier autour de Platon (Considérer en particulier les lettres comprises entre celle de Kojève à Strauss du 11 avril 1957 et celle de Strauss à Kojève du 11 septembre de la même année, ces deux-là comprises, Gallimard, 1997, p 311 à 347).
Remarquons qu'il est également souvent connu qu'Eric Weil et Alexandre Kojève étaient amis depuis leur rencontre à Paris au début des années trente, du fait non seulement de la participation du premier au séminaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes du second, mais également de l'importance, pour l'ouvrage majeur d'Eric Weil qu'est sa *Logique de la philosophie* paru en 1950, de l'interprétation de la notion de « savoir absolu » au sens hégélien du terme par Kojève.
Il est moins connu en revanche, que Kojève accorda à la pensée du philosophe Jacob Klein rencontré à Berlin en même temps que Léo Strauss une importance décisive. Pour le dire brièvement, c'est Jacob Klein qui de toute évidence sensibilisa de manière déterminante Kojève à la spécificité et à l'importance de la pensée grecque. Kojève présente lui-même cela dans la *Préface* à la « Mise à jour du *Système du savoir* » en disant ceci de Klein (et de Strauss) :

« Ayant mentionné l'influence de l'ex-Heidegger, je dois signaler également celle de mes amis Jacob Klein et Léo Strauss … Sans eux je n'aurais su ce qu'est le Platonisme. Or, sans le savoir, on ne sait pas ce qu'est la philosophie. » (*Le Concept, le Temps et le Discours*, p 32).

Klein publia peu, mais ce qu'il publia est essentiel pour comprendre ce qu'affirme Kojève. Aisément disponibles en leurs éditions en anglais, les ouvrages de Klein sont au nombre de quatre. Ils concernent respectivement l'émergence de la mathématique moderne [8], la pensée de Platon [9], et toutes sortes de questions touchant aux humanités en général dont spécifiquement à la philosophie [10].

Notons pour finir ici ce que dit Kojève de sa rencontre avec Eric Weil qui aura lieu à Paris dans les années trente, dans *Le Concept, le Temps et le Discours*, p 33 :

« Enfin, en ce qui concerne la forme de ma mise à jour de Hegel, c'est l'influence d'Eric Weil que je dois évoquer, car c'est par lui que j'ai pris contact avec le moderne néopositivisme du Discours (Logos). »

II) Paris et la célébrité : le Sage par lui-même

La deuxième grande étape de la vie de Kojève concerne donc la période d'avant-guerre, entre 1927 et 1939, et représente, après son départ de Russie et son séjour en Allemagne, le deuxième « rebond » en direction de la sagesse.
Pendant ces douze années de vie à Paris, marquée sur le plan personnel par la séparation malheureuse d'avec sa femme Cécile Leonidovna Shoutak qu'il avait rencontrée à Berlin et épousée en 1923, Kojève mène une activité intense de recherche sur tous les plans. Il acquiert alors, en suivant des cours particuliers, les connaissances mathématiques et physiques qui lui permettront d'écrire l'ouvrage sur le déterminisme évoqué tout à l'heure ; il approfondit sa connaissance de l'histoire de la philosophie en suivant les cours de son ami Alexandre Koyré et en systématisant sa connaissance des sagesses extrême-orientales (apprentissage du chinois, du tibétain et du sanskrit) ; il progresse enfin dans la formalisation de sa pensée en écrivant *L'athéisme*, etc.

[8] *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (MIT Press, 1968, texte originellement publié en allemande.
[9] *A Commentary on Plato's Meno* (University of North Carolina Press, 1965, et *Plato's Trilogy: Theaetetus, the Sophist, and the Statesman* (University of Chicago Press, 1977.
[10] Textes issus de leçons données dans le cadre du St John's Collège, où Klein assura la totalité de sa carrière d'enseignant et de Directeur : *Lectures and Essays* ed. by Robert Williamson and Elliott Zuckerman (St. John's College Press, 1985.
Sur les années de jeunesse de Kojève, rappelons encore la très riche et précise biographie de Kojève par Marco Filoni. Malgré quelques omissions dont la rencontre avec Klein, l'ouvrage représente avec la biographie de Dominique Auffret une source considérable et rigoureuse d'informations sur la formation du jeune Kojève et sur son succès à Paris.

Le tournant décisif de cette période parisienne est la proposition qu'il accepte en 1933 de la part d'Alexandre Koyré, de prendre à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes la suite de son cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. La pensée de Hegel est alors peu et mal connue, dans une France dont le paysage philosophique est en particulier marqué par la domination d'un néo-kantisme parfois de convenance. Rares y sont les germanophones capables de lire les grands textes philosophiques allemands dans le texte, et en particulier ceux, exigeants, de Heidegger et de Hegel. Dans ce contexte, la lecture quasiment complète et cursive, traduction en séance comprise, que proposera Kojève de la *Phénoménologie de l'esprit* fera bruyamment exception.

« Bruyamment » au sens où le travail de Kojève fait exception dans le paysage intellectuel d'alors. Il propose une lecture totalement inédite de l'œuvre de Hegel, articulée autour de la notion de « Fin de l'Histoire », et structurée par elle. Le séminaire de Kojève sera donné tous les vendredis à partir de 1933, jusqu'à la déclaration de la guerre en 1939. Ont en particulier participé parfois sporadiquement, mais le plus souvent régulièrement si ce n'est systématiquement pour certains d'entre eux à ce séminaire (dans l'ordre alphabétique), Raymond Aron, Georges Bataille, André Breton, Roger Caillois, Henry Corbin, Gaston Fessard, Georges Gurvitch, Jean Hippolyte, Jacques Lacan, Michel Leiris, Robert Marjolin, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau et Éric Weil.
Le séminaire de Kojève est une véritable déflagration pour son public. Sans doute le témoignage le plus radical en ce sens est-il celui de Georges Bataille qui écrira que le cours de Kojève l'« a rompu, broyé, tué dix fois » (*Œuvres complètes*, Tome VI, p 146, note). De fait, la cohérence, la radicalité, et l'instruction scrupuleuse en quoi consiste le commentaire de la *Phénoménologie de l'esprit* par Kojève en font la puissance et la vertu séminales. C'est bien d'un « séminaire » qu'il s'agit, qualification que Lacan reprendra ultérieurement pour son propre compte.

*

Pour approcher l'esprit dans lequel eut lieu le cours, il n'est ici que de se rapporter à ce qu'en dit Kojève lui-même, dont la posture philosophique consiste, comme je l'ai suggéré plus haut, à dire qu'après Hegel, rien de nouveau n'a été dit en philosophie, pour la simple et bonne raison qu'il n'y a plus rien à dire de nouveau. Voilà comment Kojève s'en ouvre, toujours dans la *Préface* à la « Mise à jour du *Système du savoir* hégélien ». Sur la place et le rôle de Hegel dans l'histoire de la philosophie d'abord, Kojève y dit ceci :

« … la publication de mon livre me paraît justifiée essentiellement par le fait que c'est un livre sur Hegel… Quoi qu'il en soit de la sagesse hégélienne, le fait incontestable que sa philosophie est la dernière en date a pour conséquence nécessaire qu'il n'y en a pas eu d'autre depuis... »

Par conséquent :

« Ce qui importe, c'est que chacun d'entre nous ait aujourd'hui besoin de savoir ce qu'avait dit Hegel pour pouvoir prendre conscience de soi-même dans sa propre situation quelle qu'elle soit.
Or, le savoir est loin d'être facile…
Pour toutes ces raisons, une mise à jour des textes hégéliens authentiques est devenue indispensable pour tous ceux qui voudraient, de nos jours, les lire avec profit…
Autrement dit, c'est une simple paraphrase de l'œuvre hégélienne en français moderne que je propose au lecteur curieux de savoir ce qu'il en est et où il en est. On ne trouvera donc rien de nouveau dans les nombreuses pages qui vont suivre. On y trouvera même une tentative (apaisante pour mon propre amour-propre d'auteur) de montrer qu'il est matériellement impossible de dire quelque chose d'autre et de plus que ce que Hegel a déjà dit, bien qu'il soit relativement aisé d'en dire moins (mais non de n'en rien re-dire du tout, à moins de vouloir se taire) »
(pour ce qui précède, cf *Le Concept, le Temps et le Discours*, p 30 – 31).

Quant à la *Phénoménologie de l'esprit* elle-même :

« Il me paraît, rétrospectivement, qu'il est impossible de comprendre Hegel au sens propre du mot, c'est-à-dire non seulement de façon à pouvoir interpréter non seulement chaque phrase écrite par lui-même, mais encore chaque mot dont il se sert, sans avoir d'abord compris, de la façon indiquée, la Phénoménologie *qui est censée être une Introduction du lecteur non- ou pré-hégélien dans ce système du Savoir Absolu qu'est l'hégélianisme. Or, au cours des années, j'ai lu trois fois cet écrit d'un bout à l'autre sans rien comprendre (car ne pas y comprendre tout c'est n'y comprendre rien), mais en constatant que les historiens qui en parlaient (et que j'ai regardés) n'y comprenaient rien eux non plus.*
(*Le Concept, le Temps et le Discours*, p 32).

Kojève souligne ensuite l'aspect exceptionnel de sa découverte du sens de la *Phénoménologie de l'esprit*, en particulier grâce à son ami Alexandre Koyré. Il convient d'accorder toute son importance à la formulation choisie par Kojève sur ce point, en particulier lorsqu'il parle de « révélation » :

« C'est alors que mon ami Alexandre Koyré commença son interprétation de la Phénoménologie *à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (à la Sorbonne). Il parla du Temps hégélien, et ce fut pour moi, comme on dit, une révélation (entre-temps publiée mais restée occulte). Aussi bien ai-je accepté de poursuivre le cours lorsque Koyré a dû l'interrompre pour se rendre à l'étranger. En cinq ans, la presque totalité du texte fut lue, traduite et interprétée par moi d'une façon satisfaisante. Et c'est cette réussite (qui a, d'ailleurs, eu quelque succès), qui est à mes yeux la seule justification de mon actuelle tentative de mettre Hegel à jour en paraphrasant son* Encyclopédie*. »*
(*Le Concept, le Temps et le Discours*, p 32).

Pour finir de bien approcher l'esprit de la période des années du séminaire, il est utile de retenir ce que dit Kojève lui-même, d'une part de son savoir – « encyclopédique » -, et d'autre part de son rapport – tout aussi décisif que son rapport à Hegel sur la question de la finitude – au Heidegger de *Etre et Temps*. Voici ce qu'il écrit sur ces deux points :

« Je dois signaler … que je n'aurais certainement pas profité des leçons de Koyré comme j'ai pu le faire, si je ne disposais pas d'une « culture générale » assez vaste (et de caractère « encyclopédique ») et d'une connaissance approfondie des classiques de l'histoire de la philosophie (ceux de l'Inde et de la Chine y compris).
(*Le Concept, le Temps et le Discours*, p 32-33).

Et :

« Mais ceci encore n'aurait pas suffi si je n'avais pas lu Sein und Zeit *de Heidegger. Je considère donc qu'il est de mon devoir de mentionner ici même le nom de ce philosophe de génie, qui a d'ailleurs philosophiquement mal tourné, peut-être précisément à cause d'un malencontreux désir de « dépasser » Hegel en « revenant à » … Platon d'abord (via Husserl), à Aristote ensuite, puis à … Hölderlin et finalement à Parménide, voire à Héraclite, ou qui sais-je encore. »*
(*Le Concept, le Temps, et le Discours*, p 32-33).

En présentant lui-même sa biographie intellectuelle autour de l'époque du séminaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Kojève donne les raisons qui l'ont conduit à accorder l'importance qu'il accorde à Hegel, et les moyens qu'il a fallu y mettre pour ce faire. Autrement dit, sa *Préface* joue ici le rôle de recommandation pédagogique : si vous voulez comprendre ce qu'a dit et voulu dire Hegel sur le monde où nous vivons désormais, alors il faut au moins accumuler les connaissances et la capacité de compréhension que j'ai pu accumuler de mon côté à cet effet. Et Kojève d'ajouter qu'il faudrait alors pour cela également comprendre au moins ce qu'ont dit et voulu dire Platon, Aristote et Kant, tout en gardant à l'esprit que Kojève ne prétend écrire qu'une « paraphrase », disons pédagogiquement utile, pour les lectrices et lecteurs qui voudraient comprendre et leur temps, et eux-mêmes.

*

On peut douter du succès de l'essai de Kojève, tout de même que de sa pertinence. On peut en douter, en révoquant en doute la pertinence même de la pensée de Hegel d'une part, la fidélité de Kojève à cette pensée de l'autre, enfin en doutant de la possibilité même d'un Discours révélant la totalité de l'être. Ceci, d'autant plus que Kojève écrit dès l'époque même du séminaire, qu'il « fait dire » à Hegel des choses que Hegel ne dit pas. C'est bien la pensée *de Kojève* qui se présente dès les années du séminaire, et non celle de Hegel, ni même une répétition aménagée de celle-ci. Contrairement à ce qu'il affirme, la pensée de Kojève n'est pas une répétition de quelque discours que ce soit « déjà » existant mais bien une recherche propre, nouvelle, éminemment risquée. Le seul point d'appui crédible quant à la possibilité d'une « répétition » quelconque, consiste en l'affirmation selon laquelle le temps est le concept, et le concept, le temps. Mais pas plus. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk ne s'y sont pas trompés, qui ont tenté de « démentir » le propos kojévien, en revenant à Hegel par-delà Kojève dans leur livre *De Kojève à Hegel, 150 ans de pensée hégélienne en France* (Albin Michel, 1996).

Quoi qu'il en soit, pour peu que l'on fasse de la philosophie, et que cela veuille dire que l'on recherche la sagesse, il est indispensable de proposer ici quelques bases pour approcher la manière dont Kojève fut « philosophe » d'une part, pendant les deux premières périodes de sa vie, et comment, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, il estima vivre en « Sage », c'est-à-dire en philosophe ayant atteint la sagesse, ce qu'il formulera dans l'entretien qu'il accorda à Gilles Lapouge (op.cit.), en souscrivant au fait que l'entretient fût titré : « *Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des Sages* ». Et comme je l'ai indiqué, Kojève mena la troisième période de sa vie non plus en tant que professeur – tout provisoire – à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, non pas en tant que bibliothécaire, ce qu'il fit à la fin des années vingt à Paris, mais en tant que fonctionnaire à la Direction des Relations Economiques Extérieures (DREE), de 1945 à 1968. C'est-à-dire éminemment en tant qu'« acteur ». Et, nous le verrons, acteur moral au plus exigeant sens du terme.

III) De la pensée à l'action, ou de Kant à Marx en passant par Hegel

Si l'on en croit la nièce de Kojève, Nina Kouznetsoff, le philosophe devenu sage aurait répondu à l'une de ses questions sur les raisons pour lesquelles il travaillait comme fonctionnaire dans l'administration française, que puisque la philosophie est achevée, il est temps maintenant d'agir. Propos marxiste – ou si l'on préfère, « marxien » - s'il en est.

La question de la nature des relations entre la philosophie et l'action politique ou la vie politique comme telle est vieille sans doute non pas tant comme le monde, mais à tout le moins comme Socrate. Si l'on en croit Léo Strauss, c'est à partir de la décision socratique de « faire descendre la philosophie dans la cité » et en particulier du procès qui s'en suivit du philosophe et sa condamnation à mort, que la question se pose (voir par exemple *Droit naturel et histoire*, ch. IV, « Le droit naturel classique »).

Kojève le philosophe devenu sage prend assez au sérieux la question, non seulement pour se consacrer, pendant la Seconde guerre mondiale elle-même, à l'écriture de l'un de ses plus importants ouvrages également évoqué tout à l'heure, son *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, mais également pour accepter cet échange que lui proposa Léo Strauss au début des années cinquante, autour du *Hiéron* de Xénophon, et qui amena les deux auteurs à exprimer leurs avis sur la nature des relations entre philosophie – ou « *vita contemplativa* » -, et politique, ou « *vita activa* ». Sans entrer ici dans le détail de la discussion des deux philosophes, on peut ramasser leurs positions respectives et contradictoires de la manière suivante [11]. Strauss pense que la tension ontologique entre la pensée et l'action est telle qu'aucune conciliation entre raison (philosophique) et action (politique) n'est sur le fond possible. La vie contemplative et la vie politique ou active sont en tension contradictoire l'une de l'autre et c'est précisément ce que met en relief le dialogue exhumé de Xénophon.

[11] Pour ce qui suit, cf Bibard L., *La Sagesse et le féminin*, Première partie (Paris, 2005, L'Harmattan).

Contredisant celle de Strauss, la position de Kojève consiste en l'affirmation que l'action politique et la philosophie se rejoignent au cours du temps et du fait même du temps de l'Histoire. Autrement dit, si la proposition de conseils par un « sage » ou un « poète » à un roi ou un « tyran » non seulement peut longtemps paraître utopique, mais *est* longtemps utopique en vérité, il *s'avère* que l'Histoire est pédagogue, au sens où elle revient à la réalisation progressive, dans la vie de tous les jours, des idées des philosophes toujours d'abord « utopiques » ou « irréalistes ». L'Histoire consiste même exactement en le processus par lequel les utopies des philosophes sont progressivement (ce qui ne veut pas nécessairement dire « en douceur ») transformées en projets politiques viables, qui s'« incarnent » dans l'action des grands « leaders » ou des hommes politiques. Et ceci a lieu par l'entremise de la médiation spécifique qu'opèrent, en en « traduisant » les propos, les « intellectuels » ou les « scientifiques » de toutes sortes (c'est-à-dire les auteurs des « sciences » dont les sciences dites « humaines » et « sociales »). En concluant sa réponse à Strauss intitulée comme on a vu « Tyrannie et sagesse », Kojève s'exprime en effet ainsi :

« D'une manière générale, c'est l'histoire elle-même qui se charge de « juger » (par la « réussite » ou le « succès ») les actes des hommes d'Etat ou des tyrans que ceux-ci exécutent (consciemment ou non) en fonction des idées des philosophes adaptées pour la pratique par les intellectuels. »
« Tyrannie et sagesse », in Strauss, *De la tyrannie*, p 99.

Du temps de Kojève, il semble bien qu'il n'y ait plus besoin d'intellectuels. Ou bien, si l'on prend Kojève au mot, puisque, pour notre bonne compréhension, il « traduit » en l'« adaptant » par sa « Mise à jour », la compréhension hégélienne du monde, alors Kojève est l'« intellectuel » de Hegel. Mais, à la Fin de l'Histoire, puisque la dynamique est épuisée, les « philosophes » devenus « Sages », sont tout autant directement leurs propres « intellectuels », puisque les idées des « Sages » ne sont plus « utopiques » comme le furent celles de leurs prédécesseurs. Il n'y a donc en principe, et à strictement parler, plus besoin d'intellectuels pour « traduire » les propos de la sagesse devenu « discours » cohérent et complet ou « uni-total ». Il suffit à ce compte que les Sages s'expriment en direct.
Il est nécessaire de préciser dès maintenant que la « Fin de l'Histoire » consiste, selon Kojève, en la réalisation sur le plan politique d'un Etat mondial, à la fois *politiquement universel*, c'est-à-dire enveloppant l'ensemble de la Planète d'une part, et *socialement homogène*, c'est-à-dire concernant la totalité des humains d'autre part. « Concernant la totalité des humains » veut dire ici, ne laissant personne « *exclu* » de la Société mondiale en cours d'avènement. Kojève présente cela dans une perspective directement anthropologique dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, en disant qu'à la fin de l'Histoire, se réalise la reconnaissance universelle de l'individualité de chacun en son irréductible particularité (*Introduction à la lecture de Hegel*, en particulier les deux dernières conférences intitulées « La dialectique du réel et la méthode phénoménologique », et « L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel »).

En « attendant » si l'on peut dire, les Sages ne peuvent pas ne pas tenir compte du fait que *dure* le temps – entre autre physique et biologique – quand bien même leur savoir (absolu) aurait pour contenu que le Temps hégélien ou humain tel que Kojève le comprend est terminé. Voici comment Kojève s'en ouvre, toujours dans la *Préface* à la « Mise à jour du *Système du savoir* hégélien » :

*« Cent cinquante ans ne passent pas pour rien, même s'il ne s'y passe rien d'*essentiellement *nouveau sur terre ni dans le ciel. Les modes succèdent aux modes, et tout en disant la même chose, on le dit de différente façon. Et puis, la science progresse et la technique la suit. De même, ce qui fut révolutionnaire et inédit, devient allant de soi et parfaitement banal. Enfin, des mots allemands courants employés par Hegel se vident de toute espèce de sens à force de devenir profonds, et certains termes grecs, devenus courants, semblent pouvoir être utilisés sans qu'on ait besoin de les comprendre. »*
(*Le Concept, le Temps, et le Discours*, p 30-31).

Autrement dit, le temps physique et biologique continue de durer et de passer. Et pour comprendre ce qui a été dit de « définitif » quant à l'essentiel, il faut – et il faudra toujours tant que durera l'humanité, et bien que les « intellectuels » à proprement parler soient devenus inutiles -, « traduire » le « Système du savoir » qu'est l'*Encyclopédie* de Hegel pour celles et ceux qui voudront et comprendre leur monde, et se comprendre eux-mêmes ou elles-mêmes *dans* ce monde. Telle est la tâche proprement « éducative » que se donne le Sage Kojève à la fin de la guerre, et après avoir terminé, cinq ans auparavant, de donner son séminaire sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.
Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le temps du philosophe devenu Sage est aussi le temps de *l'action*, car une fois l'Histoire achevée, la pensée et l'action sont une seule et même chose. Voici ce qu'en dit Kojève dans son *Kant*, en interprétant l'« impératif catégorique » dans l'horizon de la transformation du système kantien en le système du savoir hégélien. Je cite au long une partie de la note infrapaginale p 77 compte-tenu de son importance pour comprendre le moteur de l'action morale et politique du philosophe devenu Sage, autrement dit, la raison pour laquelle Kojève se décida pour la fonction que lui proposa Robert Marjolin :

« Ce développement discursif de la notion de la Liberté (définie au début*, dans et par une Définition-projet comme un Projet d'Action) peut être,* à sa fin, résumé*, si l'on veut, comme l'a fait Kant dans sa « Loi fondamentale de la raison pratique pure (= Liberté) » : « Agis de façon à ce que la maxime de ta volonté (c'est-à-dire le Projet de* ton *Action) puisse* en tout temps *être* en même temps *valable comme Principe (directeur) d'une Législation (spatialement)* universelle *»… Seulement, l'*interprétation *hégélienne du sens de cette Loi sera radicalement différente de celle qu'en donne Kant lui-même. Dans cette interprétation « correcte » (c'est-à-dire ne menant pas à la Contra-diction voire à la Théologie), la « Loi fondamentale » signifie : « Gouverne l'Etat universel et homogène (coéternel et co-étendue à la Durée-étendue), de façon à ce qu'il reste identique à lui-même, ou tout au moins n'agis pas de façon à le perturber, lorsqu'il existe-empiriquement, et, lorsqu'il n'existe pas encore ou pas partout (mais seulement quelque part, c'est-à-dire en tant que « germe »), agis de façon à hâter son avènement, ou, tout au moins, à ne pas entraver, c'est-à-dire à ne pas retarder dans la Durée, ou limiter dans l'Etendue, son accès à l'Existence-empirique. »*

Il est aisé d'observer que Kojève pense que de son temps, l'Etat universel et homogène n'existe pas encore partout mais qu'il existe bien « en germe », et qu'il applique donc à lui-même la dernière partie de la « Loi fondamentale » qu'est l'impératif catégorique dûment interprété dans l'horizon du *Système du savoir* hégélien : le Sage doit agir de façon à « hâter » l'avènement dudit Etat, ou tout au moins, à ne pas en entraver d'une manière ou d'une autre l'avènement.
Explicitant, dans l'horizon de l'anthropologie présentée dans son *Introduction à la lecture de Hegel* le soubassement de la « Loi fondamentale », Kojève précise, répondant à la question de savoir pourquoi cette loi est bien celle qu'il vient de donner :

« Parce que ta Liberté ne se révèle à toi (comme Projet d'Action) qu'en tant que Désir du désir qu'est un Désir de Reconnaissance et n'existe-empiriquement pour toi et pour les autres (comme Oeuvre accomplie) que dans et par la Lutte --- Travail qui ne peut cesser de créer *l'Histoire (= Monde historique, humain, « artificiel ») en* niant *la Nature (= le Donné) que lorsque le Désir de Reconnaissance sera pleinement* satisfait*, ce qui ne peut se faire que dans l'Etat universel et homogène.*

Et nous parvenons sans aucun doute en lisant la suite immédiate du texte, au plus secret du cœur de Kojève, ou de ce qu'il souhaite et pour lui-même et pour les autres en tant que Sages possibles. Car l'on apprend jusqu'au bout en quoi consiste ce qu'il appelle la « foi » du Sage ou la « foi terre à terre qu'on appelle le bon sens » évoquée à la fin de la *Préface à l'œuvre de Georges Bataille* citée plus haut :

*« Or, si l'œuvre accomplie dans cet Etat satisfait le Désir anthropo-gène, l'Homme peut ne pas se mépriser sans avoir besoin d'*espérer *quoi que ce soit au-delà de cet Etat (son seul* Espoir *discursivement « justifiable » étant, avant l'avènement de cet Etat, la* Certitude subjective *de cet avènement* espéré *c'est-à-dire la Foi en l'Etat universel et homogène* futur*). Par conséquent, la Foi qu'engendre le développement discursif non-contradictoire*

de la notion de la Liberté est une Foi dans le « Monde futur *» historique et* humain*, et elle ne peut donc pas, en devenant elle-même* discursive*, impliquer une notion quelconque de la Transcendance… »*
Kant, p 77, note.

Ce passage clarifie suffisamment sur le plan théorique les relations entre l'athéisme de Kojève, sa philosophie morale et de de la morale, et son action politique. Sur le plan pratique, il est intéressant d'en proposer, parmi une infinité d'autres possibles, quatre aspects.

Kojève, ou le « Sage » négociateur

Employé donc par la Direction des Relations Economiques Extérieures suite à l'initiative de Robert Marjolin, Kojève deviendra, au sein de l'administration française un négociateur redouté des délégations partenaires d'une Europe en construction, puis des négociations du G.AT.T. (General Agreement on Tarifs and Trade).
Que Kojève ait eu le sens de la négociation, qui demande de savoir quoi dire à quelqu'un en vue de réussir ne fait aucun doute. Il se sortit ainsi à deux reprises au moins semble-t-il bien des mains d'ennemis prêts à l'exécuter sur le champ, en particulier pendant la Seconde Guerre mondiale. Un témoignage et une anecdote illustrent particulièrement la puissance de négociation et de compréhension de Kojève du temps de l'exercice de la fonction publique. Pour le témoignage, voici ce qu'il en est.

Raymond Barre, qui deviendra en particulier Premier Ministre sous la présidence de Valéry Giscard d'Estaing, travailla sous la responsabilité de Kojève pendant deux ans lors de la rédaction de son doctorat d'économie. Il put apprécier la maîtrise des dossiers qu'il fallait traiter par le Sage. Voici ce qu'il en dit dans l'interview qu'il accorda à Dominique Auffret en mars 1989 :

« Alexandre Kojève m'a appris à travailler efficacement. Je me souviens qu'il m'avait demandé une note que je devais remettre assez rapidement sur des questions monétaires complexes. J'y avais travaillé tout un week-end de Pentecôte. Je lui remis un matin la première version de mes cogitations ; le soir, Alexandre Kojève m'appela pour me dire qu'il fallait que je réduise ma note de moitié. Je me suis remis à la tâche, et je parvins à exprimer mes vues en trois pages. Alexandre Kojève a alors remis ma « synthèse » au Directeur de la D.R.E.E. qui la trouva intéressante et dit qu'il fallait la communiquer au ministre. Alexandre Kojève me fit savoir que ma note ne devait pas dépasser une page et demi. Cela me paraissait presqu'impossible et pourtant j'y parvins. L'esprit de synthèse dans le travail à ce niveau, il est certain que je l'ai acquis grâce à Alexandre Kojève. Lui-même, vous le savez, avait une capacité extraordinaire pour exprimer l'essentiel de sa pensée dans des notes dont aucune synthèse n'était possible, car il n'y a pas de synthèse possible d'une synthèse pleinement réalisée. Et, justement, les synthèses d'Alexandre Kojève étaient des synthèses « définitives ». »

Raymond Barre d'ajouter :

« Tout cela me fait penser à un autre aspect, et pas le moindre, de la suprématie intellectuelle d'Alexandre Kojève. Il avait une capacité à nulle autre pareille pour assimiler des matières ou des connaissances qui ne faisaient pas partie de son univers intellectuel. Pour ce qui l'intéressait, et tout semblait l'intéresser, il assimilait les connaissances avec une aisance extrême et il en tirait toujours des points de vue complètement originaux. »
Raymond Barre, cité in D. Auffret, Alexandre Kojève, *Le philosophe, l'Etat, la Fin de l'Histoire*, respectivement p 417-418. et p 418.

Pour ce qui est de l'anecdote, elle concerne le trio que formèrent pendant une dizaine d'années (entre 1954 et 1964) Bernard Clappier, Olivier Wormser et Kojève à la DREE. Bernard Clappier était alors Directeur des affaires extérieures au Ministère de l'économie, et Olivier Wormser Directeur des affaires économiques au Quai d'Orsay. Ces deux derniers témoignent de l'anecdote suivante.
Lors d'un voyage aux Etats-Unis pour une négociation difficile, les trois représentants des autorités françaises rencontrent l'ambassadeur de France à Washington, qui les présente à leurs homologues

américains parmi lesquels se trouve Henry Kissinger, très connaisseur de la culture et de la langue française. Parlant alors de Bernard Clappier et Olivier Wormser, l'ambassadeur dit d'eux qu'ils sont « Bouvard et Pécuchet ». Et Kissinger de demander au sujet de Kojève « *Et lui, qui serait-il ?* ». La réponse fut « *Lui, mais lui, c'est Flaubert !* »

De toute évidence Kojève était redouté de ses ennemis du temps où il secondait les autorités françaises dans la politique économique internationale, en particulier du fait de son exceptionnelle capacité à renverser tout argument et en proposer de nouveaux si cela lui paraissait nécessaire. Il dira lui-même à Gilles Lapouge avoir été particulièrement fier de voir sa proposition acceptée pour les accords du G.A.T.T. :

« J'adore ce travail. Pour l'intellectuel, le succès tient lieu de réussite. Vous écrivez un livre, il a du succès, c'est tout. Ici c'est différent, il y a des réussites. Je vous ai dit le plaisir que j'ai éprouvé quand mon système douanier a été accepté. C'est une forme de jeu supérieur. » (op.cit.)

Pour avoir un aperçu rapide de l'esprit de l'action de Kojève, on pourra consulter avec profit l'excellent entretien qu'eut Dominique Auffret avec Annie Moussa, déléguée au Comité des échanges de l'O.E.C.E. puis de l'O.C.D.E. (Auffret, op. cit., p 293-300).

Aux sources de la reconstruction de l'Europe

Pour approcher le contenu stratégique circonstancié de l'action de Kojève, il faut plus qu'en mentionner, comme je l'ai fait jusqu'ici, le seul principe, et le fait que Kojève estime, étant devenu Sage, nécessaire de se tourner vers l'action. Il faut s'intéresser à l'action effective de Kojève comme fonctionnaire à la DREE. Or l'action de Kojève concerne d'abord et avant tout l'Europe, tout juste sortie de la Seconde guerre mondiale.

La position de Kojève est présentée en particulier dans un petit texte intitulé L'*Empire latin, Esquisse d'une doctrine de la politique française,* qui date du 27 août 1945 (publié pour la première fois en 1990 (*La Règle du jeu*, Vol 1 n°1, p 89-113). L'argument du texte consiste en l'affirmation qu'il est impératif, si l'on veut que l'Europe reste une puissance mondiale qui compte dans le paysage d'après-guerre, de mener une politique spécifiquement européenne sise sur le fond de culture catholique et latine qui lui est propre. Les fonds culturel respectif des Etats-Unis d'Amérique d'un côté, et de la Russie soviétique de l'autre étant respectivement selon lui à dominante protestant et anglo-saxon d'une part, et orthodoxe et russo-slave d'autre part.
Or, il est impératif de mener une politique *européenne*, car l'état des lieux de la « mondialisation » en cours en quoi consiste la réalisation progressive de l'« Etat universel et homogène » est tel que les « nations » n'ont plus de rôle politique efficace, mais que l'on n'est pas encore parvenu, à l'époque de Kojève, au caractère réellement « mondial » d'une société unique, à la fois politiquement universelle et socialement homogène. Autrement dit, c'est au niveau des grandes régions du monde, susceptibles de voir s'ériger des « Empires », et non encore au niveau mondial, que *s'effectue* selon Kojève, de son temps, l'Histoire. Si l'Histoire est finie, c'est parce qu'on peut désormais en décrypter le sens ultime et réciproquement. Mais le processus de réalisation objective de la Fin de l'Histoire comme telle est *encore en cours*, et il faut, si on veut à la fois le comprendre et, en « homme de son temps », y contribuer, le faire étape par étape.
Par exemple, Kojève estimera avec Staline et contre Trotsky, que Trotsky met en quelque sorte « la charrue avant les bœufs » en oeuvrant pour une internationalisation (c'est-à-dire une « mondialisation ») immédiate de la révolution, alors encore prématurée. L'époque de Kojève est encore celle des Empires, et non encore celle, nôtre maintenant, d'une « Société » mondiale unique, universelle et peut-être en cours d'homogénéisation.
Que le temps de Kojève ne soit plus le temps des nations, l'histoire même de la Seconde Guerre mondiale le montre de manière éclatante. L'hitlérisme s'épuise selon Kojève, en une politique

simplement réactionnaire ou conservatrice à caractère « *nationaliste* » comme le dit bien le nom de « national-socialisme ».

Comme on l'a vu au travers de la citation extraite du *Kant*, même s'il ne s'agit de plus rien de radicalement *nouveau*, il reste donc bien au « Sage » quelque chose « à faire » sur le plan de l'action politique. Ceci, non seulement pour ce qui concerne *l'extension* de la réalité active de l'« Etat universel et homogène ». mais également pour ce qui concerne l'« homogénéité » de cet Etat ou de la Société mondiale qui lui correspond. Ce qu'il reste à faire est, comme Kojève le dit en note dans l'*Introduction à la lecture de Hegel* (p 436), d'« aligner » tous les pays sur le même degré d'égalité des conditions de vie des femmes et des hommes. Or, si c'est loin d'être fait dans les années cinquante que sont les années d'effervescence de l'activité économique et politique de Kojève au sein de l'administration française, le processus est d'après lui bien en route. Kojève fera tout ce qu'il pourra pour y contribuer, par exemple par un soutien plus qu'actif aux politiques d'achat des matières premières aux pays émergeants à des prix négociés et non aux seuls prix des marchés.

<u>Sur la victoire paradoxale de Marx : « Marx s'est trompé parce qu'il avait raison »</u>

Une manière d'illustrer que ce processus est selon Kojève bien en route, est de s'arrêter quelques instants à une formulation paradoxale typique des contradictions dont il était friand. Dans une conférence donnée en allemand devant un parterre d'industriels à Düsseldorf en 1956, conférence intitulée « Marx est Dieu, et Ford est son Prophète », Kojève dit en particulier que « Marx s'est trompé parce qu'il avait raison ». Que veut-il dire par là ?

Marx « avait raison » d'abord.
Marx avait raison d'affirmer que la paupérisation croissante du prolétariat au niveau mondial creusait de manière inacceptable pour les prolétaires eux-mêmes l'écart entre les capitalistes ou les propriétaires des moyens de production, et eux-mêmes. Le caractère devenu consciemment insupportable de cet écart allait provoquer tôt ou tard une révolution finale mondiale. Cette révolution finale signant l'avènement de la « Fin de l'Histoire » au sens de Kojève (mais pas au sens de Marx, pour qui ce qui est communément appelé « histoire » constitue en fait la « pré-histoire » de l'humanité).

Or, Marx avait tellement raison, qu'en effet l'écart se creusa sans cesse au cours du XIX° entre capitalistes (ou propriétaires des moyens de production) et prolétaires (ou travailleurs salariés).
Mais Marx a publié ses thèses, sous diverses formes, plus ou moins « théoriques » (comme par exemple, à part le tome I du *Capital*, *L'idéologie allemande*), ou à vocation directement pratique si ce n'est militante, comme c'est évidemment le cas du *Manifeste du Parti communiste*. Lesquelles thèses ont été dûment lues, en particulier par ceux-là qui représentaient la cible de la révolution prolétarienne en gestation. Or, suffisamment sagaces pour reconnaître la réalité du « problème » politique et socio-économique vu par Marx, les « capitalistes » ont décidé de faire des prolétaires, autrement dit de leurs propres ouvriers, *les premiers bénéficiaires ou les premiers clients de leur propre travail*. C'est ainsi que par exemple voire par excellence, Ford décide de lancer la « Ford T », véhicule spécifiquement « ciblé » comme on dit en « marketing » en direction des ouvriers qui la produisent.
Ce sont ainsi *les capitalistes eux-mêmes* qui, suffisamment intelligents pour cela, reconnaissent que Marx a en effet raison, lui donnent finalement tort. Car que fait le « système » capitaliste en se redessinant ainsi, si ce n'est intégrer les ouvriers qui étaient en cours d'exclusion et d'aliénation de plus en plus avancée ? Ainsi « récupérés » par le système, quoi que l'on voie ou veuille voir dans le terme de « récupération », les « prolétaires » deviennent une part essentiellement positive du système, à mesure même que le moteur de la colère qui eût du les conduire à la révolution s'exténue et s'éteint.

En publiant les « bonnes raisons » de faire la révolution – et il fallait que Marx les publie s'il voulait seconder, en « prophète » de son temps, le prolétariat -, Marx donne l'occasion aux capitalistes de contrer le mouvement révolutionnaire en l'absorbant, c'est-à-dire en faisant du prolétariat un allié, aussi paradoxal qu'il paraisse.
CQFD : Marx s'est finalement trompé, et il s'est bien trompé, démenti qu'il a été par l'Histoire, parce qu'il avait (eu) raison.

*

Nous sommes, avec ce genre de discours, au cœur de la politique menée par Kojève de 1945 à sa mort. Dans sa vie de haut fonctionnaire au quotidien, Kojève parle autant qu'il le peut à qui veut bien l'entendre, et de différentes façons en fonction de ses interlocuteurs, de la réalisation progressive de l'Etat universel et homogène de la Fin de l'Histoire. Et il en parle pour soutenir ce processus de réalisation auquel il veut activement contribuer *en tenant compte des circonstances*. Là est « l'action politique du Sage » (et non plus, comme dans le titre original de « Tyrannie et sagesse », celle des « philosophes »).

Ennui et retour à l'animalité, ou arts, amours et jeux ?

Reste.
Reste que si « Fin de l'Histoire » il doit y avoir, elle n'a en principe pas besoin de Kojève pour se réaliser puisqu'elle l'est déjà. Et le « reste » du processus, c'est-à-dire l'« alignement des provinces périphériques » sur le processus de mondialisation tel que nous le connaissons et vivons de nos jours, se fera selon le « Sage » de toute nécessité. On peut se demander en conséquence de nouveau ce qu'il « reste à faire » au philosophe devenu Sage qu'est Kojève. Or, il s'ennuie peut-être. C'est en tout cas une possibilité qui apparaît en filigrane dans les deux célèbres notes dont j'ai évoqué une plus haut, consacrées aux aspects existentiels de la « Fin de l'Histoire » dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*. De retour du Japon en 1959, Kojève modifie la note (2) des pages 433 à 435 de la réédition de son livre dans une nouvelle note infrapaginale (p 436-7) dans le sens suivant.
La première version de la note parlait de la Fin de l'Histoire comme d'un processus de retour de l'humanité à son animalité initiale, lequel retour résulterait de la résorption des raisons ou motifs pour lesquels des représentants de l'espèce *Homo sapiens* en seraient un jour venus à enclencher – sans le savoir alors évidemment – *l'humanisation* des humains. L'alors fameux « American way of life » aurait représenté selon Kojève le canevas de la Fin de l'Histoire ainsi entendu.
La deuxième version, consécutive à un voyage au Japon déterminant pour le changement d'interprétation par Kojève du sens et des manifestations de la Fin de l'Histoire, présente la durée des temps physique et biologique après l'Histoire, comme un espace où ce qu'il « reste » à faire aux hommes - femmes et hommes s'entend -, s'ils veulent rester humains, tient de l'art, de l'amour et du jeu. L'esthétique, l'érotisme et le jeu sont les trois modalités essentielles sous les aspects desquelles se « vit » la Fin, spécifiquement et exclusivement humaine, de l'Histoire. De toute évidence, quelque chose d'essentiel s'est passé au Japon pour le « Sage » hégélien.

*

Kojève est mort le 4 juin 1968, foudroyé par une crise cardiaque en pleine réunion de négociation au sein de la Communauté européenne. Son décès a eu lieu quelques semaines après qu'il avait affirmé à Raymond Aron que les événements de 68 ne signifiaient rien de nouveau et étaient au fond une comédie – ne changeant rien à l'essentiel.

L'un des plus grands et fidèles amis de Kojève fut le Père Gaston Fessard, à la recension de deux livres duquel il se consacra. Le philosophe sans aucun doute le plus systématiquement athée que l'on puisse imaginer, ne cessa de s'entretenir avec des croyants. Le dernier ouvrage ouvert sur le bureau

de Kojève est un ouvrage des Pères de l'église. Voilà qui témoigne de la constante recherche à laquelle s'adonna le dernier des penseurs encyclopédiques de notre temps, d'une honnêteté intellectuelle et morale exceptionnelle. Il n'est pas impossible d'affirmer que Kojève fut comme Socrate et prolongea son enseignement. Car Kojève aurait sans doute aucun souscrit à l'affirmation selon laquelle, si l'on ne sait en effet qu'une chose, qui est que l'on ne sait rien, la vie philosophique revient fondamentalement à l'essai de savoir.

Introduction à la lecture de Kojève

> « …le Geist (Esprit) hégélien qui est Wissenschaft (Science) et absolutes Wissen (Savoir absolu), est non pas Dieu mais l'Homme : c'est le Sage qui a atteint effectivement la perfection, sans vouloir ni pouvoir renier l'imperfection temporelle qui l'a fait naître et qui est pleinement « satisfait » par le fait d'avoir compris et expliqué, c'est-à-dire si l'on veut « justifié », cette imperfection, en montrant que sans elle il n'aurait pu comprendre. »
> *Introduction à la lecture de Hegel*, p 426

> *« En bref, Kant recherchait comme tout Homme et donc tout Philosophe, la Certitude. Mais en tant que Religieux il ne voulait trouver que la Certitude (subjective) de l'Espoir, c'est-à-dire la Foi. D'où la nécessité, sur le plan philosophique, de développer discursivement le « contenu » de la Certitude en cause, uniquement dans le mode du « Comme si ». »*
> *Kant*, p 96

Pour approcher la pensée de Kojève, il faut comme on a vu, avoir à l'esprit qu'elle se situe consciemment et volontairement en un point de bascule entre ce que son auteur appelle la philosophie ou la recherche de la sagesse, et la sagesse elle-même. La sagesse – que Kojève veut délibérément discursive – tient de la prise de conscience par l'Homme de sa finitude, et est corrélative de l'athéisme qu'implique cette prise de conscience. Or, l'avènement de la sagesse ainsi approchée ne peut selon Kojève, avoir lieu qu'à la fin de ce que l'on appelle l'Histoire. C'est dire qu'« après » l'Histoire où nous sommes désormais censés être, il n'y a plus la même humanité que jusque là, ni peut-être la même possibilité spécifiquement humaine de révéler l'être par la parole.
Il me semble qu'aborder la pensée de Kojève comme se tenant en cet équilibre délicat entre la parole, ses conditions de possibilité et, comme il le dit, le « grand fond de Silence de l'Homme » (*Kant*, p 131), est le meilleur moyen de s'introduire dans la puissance et dans l'actualité de sa pensée. Pour ce faire, seront successivement abordés ici :

- Le langage et ses conditions de possibilité,
- Le temps,
- Ce dont parle le discours qui révèle l'être et, derechef, ce dont il ne parle pas,
- L'idéal de Justice et sa réalisation,
- La philosophie de l'Histoire,
- La réalisation objective d'un Etat mondial socialement satisfaisant et son ambivalence,
- Le discours théorique et le discours pratique, la morale du Sage et la genèse de l'Homme.

Le langage : son fonctionnement

Reprenons la difficulté évoquée tout à l'heure, au début de la notice biographique : parler de quelque chose à quelqu'un pour quelque chose n'a rien d'évident, d'autant que parler *de* quelque chose tout court ne va pas même de soi. Pour parler *de* quelque chose, il faut en effet à la fois être « proche » ou « fidèle » à la chose dont on veut parler, et en même temps, on ne peut pas *être* carrément la chose ou « dans » la chose, car alors, on n'en parle pas, on la « fréquente », on l'utilise, on la mobilise, mais on n'en *parle* pas. C'est d'ailleurs ce qui se passe la plupart du temps : on est tellement au côté des choses, qu'on interagit avec elles sans y penser. Heidegger l'a suffisamment montré pour que nous ne nous y arrêtions pas plus. Lorsque nous parlons *de* quelque chose, nous sommes à la fois *avec* ou « dedans » les choses, *et* en dehors d'elles, comme à côté d'elles ou « *sans* » elles.
Or, c'est bien ce qui se passe d'après Kojève. Car lorsque nous *parlons de* quelque chose, nous ne sommes pas immédiatement en interaction avec la chose dans la plénitude et la richesse de ses déterminations (couleur, poids, mouvement, position, rugosité, etc). Nous n'avons à l'esprit, en parlant des choses, qu'une partie des choses, « quelque chose » d'elles qui nous permet de savoir que c'est bien d'elles que nous parlons – et de rien d'autre -, mais sans être directement en rapport

avec l'infinie richesse de leur être ou de leur existence pris(e) *hic et nunc* et en totalité. La richesse vécue, disons empirique des choses, est incomparable par rapport à la « pauvreté » de l'univers du discours qui en parle. Et cependant, le discours ou les discours qui parle(nt) des choses disent bien quelque chose de fondamental à leur sujet, ou, pour être plus rigoureux, d'« essentiel ». C'est précisément si l'on en croit Kojève (qui dit suivre ici Hegel), l'essence des choses dont on parle lorsqu'on en parle. Car le *sens* des mots que nous utilisons pour en parler correspond selon Kojève à *l'essence* des choses, et non aux choses elles-mêmes. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Tout simplement que, lorsque nous « parlons » des choses, nous renvoyons à quelque chose des choses qui ne dépend pas de l'existence effective, circonstanciée, « localisée » dans l'espace et dans le temps, de la chose. Car alors, cela reviendrait à « coller » à la chose et non à en parler. Or parler de quelque chose peut se faire, si l'on y regarde de près, à n'importe quelle distance spatiale et temporelle d'une chose. On peut maintenant même par exemple avoir à l'esprit l'existence passée d'étoiles que nous voyons encore, alors qu'elles n'existent plus (car le temps que la lumière qu'elles envoient nous arrive est supérieur à celui de leur durée de vie depuis le moment où elles ont émis la lumière en question). On peut donc parler d'étoiles qui n'existent plus. Nous n'avons pas besoin pour cela qu'elles existent encore, et encore moins d'être « avec » elles ou à leur côté. Nos *mots* et leur *sens*, suffisent à parler des étoiles qui sont pourtant éteintes ou mortes parfois depuis des milliards d'années (lumière…). Cela veut dire que, lorsque nous parlons *de* quelque chose, nous pouvons le faire, et de fait nous le faisons, en utilisant des mots dont le sens correspond à quelque chose des choses qui n'est pas les choses elles-mêmes, mais quelque chose qui d'elles se « conserve » alors qu'elles ne nous sont pas comme « sous la main », c'est-à-dire disponibles immédiatement sur le plan sensible du toucher, de l'odorat, de la vue, etc. Cette « chose » des choses à quoi correspondent les *sens* de nos mots (en contrepoint de nos sens corporels), est précisément selon Kojève l'« essence » des choses, ou ce qu'il décrit comme « leur être sans l'être », ou leur « être » « moins l'être ». Autrement dit, si et quand nous parlons de quelque chose, nous parlons toujours de la chose « moins son être », car nous renvoyons grâce aux mots qui la désignent non pas à la chose « elle-même », mais à son « essence », ou à ce qu'est la chose *sans* ces qualités, donc l'« essentiel » qui permet de la désigner et définir par les seuls mots. Cet « essentiel » qui revient au fond à l'« idée » de la chose (l'« idée » d'une table n'est pas la table), c'est donc l'« essence » de la chose, ou *la chose moins son être*.

Il y a donc selon Kojève, lorsque l'on parle de quelque chose, au moins quatre éléments en jeu :

- la *chose* dont on parle,
- le *mot* ou les mots qui la désigne(nt),
- le *sens* des mots en question,
- et l'*essence* de la chose qui *correspond* au sens du ou des mot(s) qui la désigne(nt), et qui est quelque chose comme « la chose moins son être ».

Tout se passe comme si l'essence d'une chose – et partant, puisqu'il lui correspond, le sens du mot ou des mots qui désigne(nt) la chose – était « entre » la chose d'une part, et le mot d'autre part. On a donc quelque chose comme la structure suivante, pour décrire la possibilité du langage en tant que telle :

Chose - Essence de la chose - Sens du mot qui désigne la chose - Mot qui désigne la chose

avec, dans le meilleur des cas (c'est-à-dire sans erreur ou omission etc), une *identité fondamentale* entre l'essence de la chose et le sens du ou des mot(s) qui la désigne(nt). Sinon, le mot ne « parle » pas de la chose en question, laquelle n'est en retour pas « révélée » par le mot censé la désigner.

Une difficulté apparaît immédiatement, qui est que les mots censés désigner une même chose *varient* si ce n'est infiniment, en tout cas considérablement. Car non seulement les langues sont multiples, mais encore dans une même langue, plusieurs mots peuvent désigner une même chose,

éventuellement considérée de différents points de vue. En tout cas, il y a une quantité considérable, voire potentiellement infinie de mots possibles pour parler des choses *et de leurs qualités*, ce que Kojève caractérise en disant que le choix des mots est arbitraires. Autrement dit, aucune nécessité, contrainte, ou structure *a priori* quelconque ne préside à la formation des mots, qui est en principe en tout cas, totalement indéterminée.
Je reviendrai tout à l'heure sur la possibilité de l'arbitraire dans le langage et ailleurs selon Kojève. Pour l'instant, un deuxième point essentiel est à relever.

Le temps comme « mise à mort » des choses et la possibilité de la révélation de l'être par la parole

Pour que parler des choses soit possible, il faut donc que des mots ayant un sens désignent des choses par le truchement de leur essence. Et nous avons vu que l'essence des choses est comme « détachée » d'elles, puisqu'elle est la chose *moins leur être* – lequel est déterminé par les circonstances de leur présence disons « effective ». Une chose « est » là et à un moment donné du temps. Elle est *hic et nunc*. Encore faut-il donc que, pour être ainsi « détachée » de l'être de la chose dont elle est l'essence, l'essence d'une chose *en soit détachable*. Or, s'il en est ainsi dit Kojève, c'est du fait du temps. Car le temps passe son temps, si l'on peut dire, à détacher l'être des choses de leur être [12]. C'est le temps qui fait structurellement « passer » les choses de leur être à leur essence en les « corrompant » comme disaient les Anciens. Le *langage*, par quoi l'être des choses est révélé par les mots qui les désignent, est possible parce que passe le temps ou que les choses naissent et meurent, adviennent et se corrompent. Le passage du temps revient à la destruction des choses advenues ou à leur « mort ». C'est parce que tout « meurt » ou disparaît tôt ou tard, que la révélation de l'être par la parole est possible. Si le monde, et les choses qui le constituent dont l'homme entendu génériquement étaient éternels, il ne pourrait y avoir de langage, et de révélation de l'être des choses par la parole. Le monde serait totalement silencieux. Il pourrait bien y avoir les « bruits » propres aux choses, y compris ceux que font les animaux (signaux sonores ou mimiques), mais ce ne serait pas là du langage à proprement parler, ou la *révélation* de l'être par la parole. Ce serait simplement l'expression sonore de l'être des choses, qui au sens fort ne « voudrait » rien *dire*. Kojève, sur ce plan, s'accorde totalement avec Jankélévitch : d'entre les arts, la musique, n'est pas un langage à proprement parler. Elle ne « révèle » rien de l'être par une parole quelconque, même si elle est une forme de la présence (en l'occurrence sonore) de l'être.

C'est donc parce que le temps passe, autrement dit parce que les choses adviennent et disparaissent ou naissent et meurent, qu'il est possible que les mots (arbitrairement choisis) par lesquels l'homme les désigne peuvent renvoyer de manière adéquate à l'essence des choses qui en est l'être moins l'être. Le temps « tue » donc les choses, et loin d'en compromettre la révélation par le langage, cette « mise à mort » en est la condition de possibilité, car de « libération » de l'essence des choses qui en est peut-on dire comme le « souvenir » (ou, dans le cas de choses qui ne « sont » pas encore, l'avenir ou le projet). Un éléphant peut être absent ou mort, il demeure possible d'en parler et nos mots renvoient à son essence, c'est-à-dire à l'éléphant moins son être. Moins son être concret d'éléphant qui perçoit le monde autour de lui comme il le perçoit, qui y a des besoins et tente de les satisfaire, qui tente de se reproduire, etc.

La possibilité du langage, le passage du temps et la « mort » des choses – dont celle de l'homme – vont donc ensemble, la mort des choses dont celle de l'homme étant le fait du passage du temps et rendant possible la révélation de l'être par la parole.

Cette compréhension de la condition « onto-logique » de possibilité du langage demande, pour être accessible, d'admettre la « mort » ou la finitude essentielle de toute chose dont on parle – dont

[12] Voir, outre la totalité de l'enjeu dans *Le Concept, le Temps et le Discours*, par exemple *l'Introduction à la lecture de Hegel*, p 544 et s.

éminemment la finitude de l'homme. Or, pour différentes raisons dont la peur archaïque fondamentale de la mort, que l'on peut présenter comme la peur que tout s'effondre sous ses pieds dont sa propre vie (cf Kojève, *L'athéisme*, p 138 à 154), l'homme est tout sauf spontanément conscient de sa finitude et en tout cas prêt à l'admettre. Le vertige par lequel l'homme tente de pallier le vertige de la possibilité que tout s'effondre ou d'un événement « cosmique » pourrait-on dire [13], est l'affirmation de l'*éternité* de l'être – de tout être, de tout ce qui « est » *ou du « tout »,* et en particulier de lui-même. Autrement dit par exemple, si ce n'est par excellence, l'homme répond au vertige de sa propre finitude par la tout aussi vertigineuse affirmation de l'immortalité de ce qu'il appelle, à partir de son corps manifestement mortel et comme par devers lui, son « âme ». Donc, tant que l'immortalité de l'âme est affirmée, en règle générale de manière corrélative à l'affirmation de l'existence d'un être éternel par exemple créateur de toutes choses et présidant à un « Monde futur » que l'on rejoindrait *post mortem*, la compréhension adéquate de la possibilité du langage est impossible selon Kojève, car la finitude de toute chose est *a priori* écartée comme « impossible » [14].

De fait cependant, la compréhension adéquate du langage « existe », et précisément sous la forme du discours de Kojève sur le rapport entre ce qu'il appelle le « concept », le temps et le discours, dans son livre intitulé précisément *Le Concept, le Temps et le Discours*. Or, pour qu'un tel ouvrage soit simplement *possible*, il a précisément fallu que l'homme – au sens générique du terme – en vienne à admettre la finitude de toute chose *dont on parle* ou *dont on peut parler* dont la sienne propre. Kojève appelle « Histoire » le processus par lequel l'homme en vient à admettre sa finitude et celle de toute chose dont on parle ou dont on peut parler.
Une nouvelle précision s'impose ici.

l'« être dont on parle » et le reste : le discours, les mesures et les modèles

Si un *sens* de mots est possible avons-nous vu, c'est d'une part en correspondant à l'essence des choses que les mots désignent en s'y rapportant, et parce que l'essence des choses se détache de celles-ci ou *peut* s'en détacher du fait du temps qui *passe*. Cela veut dire que l'on ne peut parler que de ce qui disparaît tôt ou tard [15]. On ne peut même à la limite parler *que* des choses qui ont *déjà* disparu. A strictement parler, ceci est évidemment faux. Je peux parler par exemple du livre que vous lisez en ce moment et que je suis en train d'écrire : loin d'être déjà disparu, il est en train d'advenir comme livre en train d'être lu. Il n'en reste pas moins que si l'on suit Kojève dans sa compréhension ou sa « théorie » du langage, un monde *éternel* ne serait pas « révélable » par la parole [16], et y régnerait un silence essentiel (encore une fois, même si l'« être » de certains des êtres qui le peupleraient comme les animaux était parfois sonore). Or, il y a peut-être des choses « éternelles » dans le monde où nous nous trouvons, et en tout cas des choses dont nous ne connaissons ni le début ni la fin. Nous ne pouvons donc en principe pas en « parler » au sens strict. Mais l'on peut tout de même s'y rapporter d'une manière ou d'une autre dit Kojève, par exemple en les *mesurant* (ce qui

[13] La notion d'événement « cosmique » caractérisé par l'effondrement de sens au cœur de ce qui est banal est particulièrement bien présentée par le psychologique Karl Weick dans son article sur un célèbre incendie aux Etats-Unis dans les années quarante ; cf « The Collapse of Sensemaking in Organizations: The Mann Gulch Disaster », in *Administrative Science Quarterly*, Volume 38 (1993): 628- 652.

[14] Voici par exemple comment Kojève décrit l'option religieuse théiste dans son commentaire de la philosophie de Kant : *« D'après ce que je peux* savoir *(dans le mode discursif de la Vérité), j'ai le droit* d'espérer *qu'en faisant ce que je* dois faire*, je jouirai (éternellement) du* bonheur *dont je suis* digne *(à mes* propres *yeux et à eux* seulement*) dans un « Monde futur » (qui a une* réalité-objective *tout en étant non spatio-temporel, c'est-à-dire transcendant par rapport à la spatio-temporalité qui* est *ou « divin », soit, pour parler comme Kant lui-même, un « Monde intelligible » qui est une « Chose-en-soi ») »*, *Kant*, p 56.

[15] Ou de ce qui n'existe pas *encore*, tout au plus sous la forme de Projet. Cela est suffisamment important pour qu'on y revienne *ad hoc*.

[16] Ou alors la « parole » en question serait elle-même éternelle, n'ayant ni commencement ni fin. Etant alors incessant « bavardage », elle équivaudrait *in fine* au silence. Voir pour cela en particulier le « résumé » concernant « Les philosophies antithétiques » (Parménide et Héraclite) in l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t I, p 278. On pourra savourer dans le même esprit la désopilante transition concernant Platon et Aristote dans le même ouvrage, t II, p 158-9.

donne, dans le vocabulaire de Kojève, toutes les « métries » possibles) ou en les « dessinant » (ce qui donne toutes les « graphies » possibles). Mesurer ou dessiner quelque chose ne revient pas à en « parler », mais c'est d'une manière ou d'une autre tout de même « connaître » la chose. C'est ce que nous faisons semble-t-il bien si l'on suit Kojève, dès que nous développons une « science » de quelque chose – il faut ici entendre « science » en particulier au sens des sciences mathématiques et physiques, mais cela peut concerner tout autant toutes les sciences « humaines » et sociales », tant qu'il ne s'y agit pas de « révélation » de l'être par la parole. La « discipline » ou la science qui s'occupe de la révélation de l'être par la parole est la philosophie. A côté de la philosophie, s'en approchant apparemment parfois mais s'en éloignant en fait toujours, florissent les sciences de tous ordres, qui élaborent des « métries » ou des « graphies » (donc des mesures et des modèles), mais très rarement ou bien par accident des « logies » ou des « révélations » authentiques de l'être auquel elles se rapportent [17].

Les « métries » et « graphies » s'élaborent donc en marge de la révélation authentique de l'être par la parole. En prenant en compte comme il se doit cette observation, on peut dire que la révélation de l'être par la parole dont nous sommes en train de parler concerne donc à la fois sa propre possibilité en même temps que ce qu'elle n'« est » pas ou son contraire, c'est-à-dire ce qui ne tient *pas* de la révélation de quelque être que ce soit par une parole authentique. Or, une parole est authentiquement langage et discours comme on a vu, si et seulement si elle parle de ce qui meurt tôt ou tard. Mais si l'on est rigoureux, ce qui « meurt » au sens fort est nécessairement pris comme l'a vu Heidegger dans *Etre et temps*, dans une irréductible contradiction entre une tendance à vivre « éternellement » *et à ne pas pouvoir le faire*. Une « vraie » mort est une mort sur fond du désir de son irréalité. Car dans le cas contraire, « mourir » ne veut rien dire d'autre que « finir » tout simplement, sans peut-être même s'en apercevoir. Cela n'est pas « mourir » à proprement parler. Cela est simplement s'arrêter de vivre. Or, dit Kojève avec Heidegger, le seul être qui « meurt » au sens fort et propre du terme est l'homme. Le « reste » se corrompt simplement tôt ou tard [18]. On force à peine le trait en disant que *lorsque l'homme révèle l'être par la parole, il ne parle en vérité que de lui-même, puisqu'aucun discours authentique n'est possible s'il ne porte pas sur ce qui « meurt » au sens fort*.

*

Pour être plus précis, on doit dire que l'homme ne parle que de lui-même « *dans-le-monde* », puisque c'est toujours dans le monde que l'homme, en tant qu'être fini, se trouve d'abord mis (avant de rêver éventuellement de ne plus y être, et ceci pour l'éternité, par exemple dans une vie qui tiendrait d'un « au-delà » de la vie et qui « serait » après la mort). Mais l'homme n'est rien. Ou il est plutôt rien ou « le » rien [19], que préfigurait la notion que nous avons rencontrée tout à l(heure de l'« In-existant ». Pour des raisons anthropologiques sur lesquelles je reviendrai, l'homme est d'abord néant, bien qu'un néant fondamentalement *actif*. Tout se passe, si l'on n'y prend garde, comme si Kojève suivait Aristote sur la définition de l'homme comme « animal malade », ou animal « mal apte », comme animal non adapté à l'être donné des choses.

Parce qu'il manque des moyens « naturels » d'attaquer, de se défendre et de survivre (crocs, griffes, pelage voire fourrure, etc), l'homme est avant tout défaillance eu égard à la « nature » à laquelle, comme le dit l'origine du mot « malade », il n'est pas « adapté ». *L'homme est le fait même de se tenir en écart par rapport à la nature*. Mais tellement en écart selon Kojève, qu'il dira, contre les anciens et contre Aristote lui-même (qui ne parle de « maladie » ou de « mal aptitude » que sur le

[17] Pour la position de Kojève sur les sciences humaines et sociales en général, voir l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t1, Introduction, « La philosophie en tant que discours impossible », p 33 à 57.
[18] Cf par exemple, *Introduction à la lecture de Hegel*, p 512 et p 520 et s.
[19] *Introduction à la lecture de Hegel*, p 538, ou encore par exemple p 554 et s..

fond d'une tout aussi « naturelle » réparation), que l'homme est la « maladie mortelle de la nature » (*Introduction à la lecture de Hegel*, p 555 ; comp. p 498).
La formulation de Kojève est au vrai autrement plus « positive » que celle d'Aristote. C'est *activement*, que l'homme « est » le rien selon Kojève, alors que l'homme n'« est » selon les anciens « rien » ou « mal apte » que comme *défaillance* de quelque chose qui aurait pu, voire aurait *dû* être d'emblée d'« aplomb » et qui doit éduqué pour se retrouver. Pour Kojève, que l'homme ne soit pas « apte » à la « nature » dont il est du coup la « maladie mortelle » est plutôt une bonne chose, au sens où cela libère la place pour la création d'un « monde » comme tel, ou de tous les « mondes » *humains* possibles. Car « avant » l'homme, nulle révélation de l'être bien entendu, non plus que nul « monde ».
Pourquoi ?
L'homme manque tant d'« aptitude » à la « nature » ou à son environnement, qu'il en est en fait l'active et fondamentale *négation*. Sans entrer encore dans l'expression détaillée et anthropologique de cette affirmation, retenons que pour Kojève l'homme est ontologiquement « néant néantissant dans l'être ». Ce qui signifie que l'homme est néant, mais néant *niant activement l'être* dans l'être ou dans le donné naturel, laquelle « activité » de « néantisation » revient à une activité d'« *humanisation* » de tout donné ou de la « nature », comme *d'inscription* de l'homme dans la nature. La « néantisation » revenant à la transformation de tout donné « naturel » initial ou de toute « matière première », on peut dire que *le « monde » est en vérité le résultat de la transformation de la nature en sa totalité* – dont la nature humaine. Le terme de « nature » n'est quasiment jamais présent dans le vocabulaire de la maturité de la pensée de Kojève. On peut plutôt dire que l'« *être donné* » initial - c'est-à-dire « avant » sa transformation par l'homme -, subit une « néantisation » en principe totale, qui humanise l'être au détriment de tout autre chose et au profit de l'homme. L'homme, qui est « néantisation » de l'être, ou « néant néantissant dans l'être », achève sa tâche une fois « tout » l'être néantisé ou transformé (par les sciences et les techniques, par le langage, par la culture, etc).

L'homme ne parle *in fine* que de lui-même, et de lui-même « dans-le-monde ». La notion de « l'homme dans le monde » peut être traduite par l'expression « néant néantissant dans l'être ». L'homme ne parle que du néant qu'il est activement au cœur de l'être et des productions résultant de cette interaction. Kojève symbolise cette compréhension de l'homme-dans-le-monde par la figure d'un anneau qui serait l'être, dont le cœur serait le « vide » que représente et réalise activement l'homme entendu comme « néant », « vide » ou « rien » [20]. L'homme est le rien qui « néantit » ou transforme l'être, lequel devient progressivement comme « transi » de néantisation ou de *négativité*. L'homme ne parle *in fine* que de la néantisation de l'être en quoi consiste l'humanité de l'homme.
Or, à quoi revient le processus de « néantisation « de l'être ? Strictement au processus de transformer ou de « nier » tant l'être (de toute chose), que l'homme qui *détache* les essences des choses de leur être – et pas seulement en « parlant » de l'être, mais aussi en *travaillant et en luttant*. La « néantisation » dans l'être en quoi consiste l'humanité de l'homme qui passe par la lutte et le travail revient au détachement des essences des choses de leur être. En créant un « monde » spécifiquement humain, en « néantissant dans l'être », l'homme crée un monde des « essences » ou des idées qui correspondent aux sens des mots qu'il utilise pour en parler. Le résultat de la négativité qu'est l'humanité de l'homme exercée et vécue au cœur du donné comme lutte et comme travail est donc l'être du donné naturel moins son être, ou le Discours.

Au sens du passage d'une « matière première » à une matière seconde, hautement transformée, comme le sont les habitudes, le monde se « dématérialise » progressivement, devenant un monde de signes – peut-être celui que Roland Barthes identifia plus tard, celui d'un Baudrillard, ou encore celui, « virtuel », « digital », « numérique », dans lequel nous vivons de plus en plus. Et si l'on en croit

[20] Cf *Introduction à la lecture de Hegel*, p 368 et s. ; cf également l'image du Discours comme l'arc-en-ciel au dessus d'une cataracte *et formé par elle*, celle-ci étant le Temps qui passe.

l'affirmation de Kojève selon laquelle l'Histoire sera finie lorsque la totalité de l'être donné aura fait l'objet d'une néantisation de la part de l'homme, alors la fin de l'Histoire, si telle fin il y a, consiste en la saturation du monde ou de l'être donné par le sens – ou plus rigoureusement, en la transformation totale de l'inerte et impersonnel être donné en essences des choses niées correspondant aux sens des mots arbitrairement inventés pour les désigner et formant le Discours final révélant la totalité de l'être par la parole.

*

Nous avons vu qu'il n'en va cependant pas exactement ainsi. L'homme ne « nie » pas les étoiles par exemple (Kojève ne le dit nulle par expressément, mais sans doute cependant, le seul fait pour une étoile d'être observée est comme l'esquisse de sa néantisation par l'homme ; auquel cas, une étoile observée et une étoile jamais vue par l'homme ne sont pas dans une situation tout à fait identique du point de vue de leur « néantisation »). Il « reste » toujours quelque chose qui n'est pas comme « transi » de « négativité ». Ce « quelque chose » se comprend, du point de vue du processus de néantisation qui est le seul processus dont l'homme puisse *parler* au sens fort, comme tout ce qui fait l'objet des « métries » et des « graphies » possibles mentionnées tout à l'heure. Ce que nous précisons ici nous conduit à la conclusion nécessaire selon laquelle l'homme ne parle que de lui-même-dans-le-monde en tant que niant celui-ci, *donc d'une réalité « historique et idéelle »* opposée à la réalité « naturelle et matérielle » donnée et en tout cas différente d'elle. Le langage qui révèle l'être par la parole ne s'applique qu'à l'être *nié par l'homme*, qui est donc l'être-*dont-on-parle* et non l'être « tout court », ou la seule « totalité de l'être ». A la façon dont Wittgenstein conclut son *Tractatus logico-philosophicus* par la célèbre affirmation selon laquelle « ce dont on ne peut parler il faut le taire », Kojève, qui veut « dire tout ce qu'on peut dire sans se contredire », déduit que l'objet ultime de l'ontologie vraie est l'être « *dont on parle* » et jamais l'« être » considéré pour lui-même ou « en soi », qui serait d'une manière ou d'une autre comme censé « transcender » l'homme qui en parlerait malgré tout – contradictoirement.

Il n'y a pas de discours rigoureux qui tienne qui ne parle *du fait qu'il parle de quelque chose*. Le seul être dont on puisse parler est donc celui qui enveloppe ou comprend la possibilité qu'on en parle. Il s'agit uniquement, nécessairement, et exclusivement de l'être nié-par-l'homme, donc du monde des essences. Et ce qui de l'être est ultimement nié par l'homme devenant, du fait de sa néantisation, le « monde où l'on vit », *c'est finalement de l'homme lui-même comme néant dans le monde* dont on parle. Et le processus de néantisation, ainsi que la révélation qui l'accompagne, s'achèvent quand l'homme a totalement transformé *et* lui-même, *et* le monde où il vit.
Pour savoir ce que seront les « signes » de cet achèvement, il faut passer au plan anthropologique à proprement parler, et regarder en quoi consiste le « monde où l'on vit », ou le monde humain à proprement parler.

Avant et pour cela, il est utile de retenir de ce qui précède que l'« Histoire », qui consiste en la série des néantisations de l'être par l'homme, tient par excellence de ce dont on peut parler, et qu'elle se juxtapose à l'immensité mesurable et descriptible par toutes sortes de « métries » et de « graphies » de ce dont *on ne peut* parler, mais qui fait partie du « donné » rendant paradoxalement possible le « monde où l'on vit ».

Le « monde où l'on vit » de l'homme : le désir et l'idée de Justice, et leur paradoxale réalisation

Kojève accorde suffisamment d'importance à l'idéal de Justice qui habite l'homme pour en faire, au titre d'un *donné* fondamental et irréductible proprement *humain*, l'objet de l'un de ses ouvrages les plus importants concernant l'Histoire, laquelle est nécessairement l'histoire des hommes (entendus génériquement) et elle seulement. Il s'agit de l'*Esquisse d'une phénoménologie du Droit*.

Après avoir clarifié la spécificité et l'autonomie du Droit comme phénomène *sui generis* (Première Section : « Le Droit en tant que tel »), Kojève en présente les origines, et montre comment l'Histoire peut être comprise comme le dépassement par une troisième forme de Justice de deux formes originaires, disons « archaïques », de Justice en tension l'une avec l'autre. Ce sont les principes ou idéaux d'une Justice dite de l'Egalité d'un côté, et d'une justice de l'Equivalence de l'autre. La troisième forme de Justice est une Justice de l'Equité, qui synthétise les deux premières sur la base d'une évolution de la Justice d'Equivalence – Kojève montre en quoi la Justice de l'Egalité à proprement parler n'« évolue » pas. Si s'opère entre les deux Justice d'Egalité et d'Equivalence un mouvement – dialectique – qui conduit à leur dépassement commun par la Justice de l'Equité, c'est du fait d'une évolution *interne* à la Justice d'Equivalence.
Kojève présente, pour en dérouler les logiques respectives, les fondements anthropologiques des principes de l'Egalité et de l'Equivalence (*Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, Deuxième Section, « L'origine et l'évolution du Droit »). J'y reviendrai tout à l'heure. L'essentiel est pour l'instant, de souligner ceci.

La Troisième Section du livre porte pour titre « Le système du Droit ». Y est présenté le « système du Droit » « absolu » ou indépassable, si l'on admet avec Kojève que l'idéal de Justice sur lequel est élaboré le Droit de l'Equité ne peut être dépassé. Or, c'est bien ainsi que Kojève le présente, et il déroule dans cette Section les caractéristiques de « quelques types de phénomènes juridiques » (*dixit*) concernant le Droit international, le Droit pénal, le Droit public, enfin le Droit privé au sujet de la Société familiale et de la Société économique.
En fait de « quelques types de phénomènes juridiques », c'est bien l'ensemble du « Système du Droit » fondé sur la Justice de l'Equité qui semble bien être esquissé dans cette Troisième Section. Si c'est bien le cas, Kojève esquisse dans cette Troisième Section de l'ouvrage ce qu'est le Droit *réalisant le principe de Justice ultime car indépassable dont l'humanité est capable et qu'elle cherche depuis l'origine* – voire dont elle *est* la recherche même. Que l'humanité « réalise » l'idéal de Justice au travers du « Système de Droit » ultime fondé sur le principe de l'Equité revient à dire que l'idée d'une Justice absolue devient bien « matérielle » ou, si l'on peut dire en reprenant la formulation de Kojève citée plus haut, « naturelle » (sont en tension si l'on se souvient bien, une réalité « historique et idéelle » d'un côté, et une réalité « naturelle et matérielle » de l'autre, ce qui tient de l'histoire et des idées renvoyant à la négativité spécifiquement humaine s'exerçant à partir du donné « naturel » et « matériel » - et contre lui).

Précisons l'enjeu qui se fait jour ici.
Si l'idéal de Justice se *réalise* en effet en tant que Système du Droit fondé sur le principe de l'Equité, il ne peut à strictement parler en rien être « naturel », bien qu'il soit éminemment « matériel ». Il est en effet « matériel » au sens où il est comme dit Kojève « objectivement réel ». La « réalité objective » représente, dans la pensée de Kojève, ce qui « résiste » à toute action, et ne peut être changé [21]. Il semble bien que, une fois « réalisé », le « Système du Droit » ultime parce que fondé sur le « dernier » idéal de Justice dont l'humanité puisse rêver, devienne « objectivement réel » dans le sens strict de toute « réalité objective ». Il devient autrement dit *indestructible*, rien ne lui est efficacement opposable.
En notant 1) qu'alors ce Système du Droit réalise l'intention d'un Hobbes, qui n'élabora sa nouvelle science politique que dans le but d'établir « enfin » solidement les bases de la stabilité des Etats, et 2) que la notion de « réalité objective » considérée comme ce qui « résiste » à l'effort de sa transformation renvoie au *cogito* de Maine de Biran au sujet du « réel » (est « réel » ce qui « résiste »), on doit attacher toute son importance à la *méthode* de Kojève pour définir le Droit (chapitre I) et sa « réalité » (chapitre II) dans la Première Section de son *Esquisse* portant sur « Le Droit en tant que tel ».

[21] Voir en particulier la définition dans l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t II, p 22 à 45 (« La notion platonicienne du Concept »), à partir de ce que Kojève appelle l'énergologie ou « L'Idéo-logie » de Platon, p 64 et s..

Kojève qualifie en effet sa définition de « *behavioriste* ». Nous pouvons « traduire » cette caractérisation en disant que la définition du Droit par Kojève est « descriptive ». Il y a bien en effet un « *phénomène* » du Droit, dont Kojève fait dans ce premier temps de la Première Section de son ouvrage, non seulement une *phénoménologie* à proprement parler, mais tout autant une *description* analytique ou une « phénoméno-*graphie* ». On est en effet dans cette Première Section tout autant dans un travail *descriptif d'allure « scientifique »* au sens évoqué tout à l'heure au sujet des « métries » et des « graphies » propres aux mathématiques et à la physique, que dans la révélation d'un phénomène spécifiquement *humain* par la parole. On est semble-t-il bien comme dit ailleurs Kojève, dans un travail d'« énergologie » autant que de phénoménologie à proprement parler, l'« énergologie » étant le discours qui renvoie à la « réalité objective » des choses que l'on mesure et modélise, et non aux phénomènes qui apparaissent et existent empiriquement dans le monde où l'on vit.
On peut donc dire que la première approche du Droit par Kojève dans son *Esquisse* et qui concerne un phénomène spécifiquement *humain* [22], est une approche « scientifique » semblant paradoxalement parler de quelque chose qui tient de toutes les « graphies » et les « métries » possibles, en lieu et place de quelque chose « ayant un sens » au sens fort, c'est-à-dire tenant d'une « logie » à proprement parler, *et concernant la révélation de l'être par la parole*.

Tout se passe comme si, *parlant* d'un phénomène que Kojève dit dans son *Esquisse* à la fois *sui generis* et spécifiquement *humain*, son auteur le faisait en première intention dans la première partie de l'ouvrage, en « parlant » paradoxalement de « quelque chose » qui « en tant que tel » n'aurait *pas* de *sens* au sens fort. C'est-à-dire ne serait pas « vraiment » ou authentiquement « humain » au sens de la néantisation de l'être par quoi l'humain se construit et définit comme tel « dans le monde ». Deux questions s'imposent ici, qui sont inséparables l'une de l'autre : si ce qui se révèle ici est bien le cas ; autrement dit si Kojève aborde dans un premier temps dans son *Esquisse* le Droit comme un « phénomène » susceptible d'une « énergo*graphie* » voire d'une « énergo*métrie* » bien plutôt que d'une *phénoménologie* au sens fort, donc contradictoirement par rapport au titre même du livre concerné, il faut se demander à la fois comment cela est-il possible, et quel est le *sens* de cette décision ?

La réponse à ces deux questions est présentée dans le déroulement même de l'ouvrage, et la variation des « points de vue » et des méthodes qui en déterminent la forme et le contenu d'ensemble.
D'une part La Deuxième Section est, elle, sans aucune ambiguïté à proprement parler « phénoménologique » : Kojève y présente les fondements des trois idéaux de Justice que sont l'Egalité et l'Equivalence d'un côté, et l'Equité de l'autre. La Troisième Section d'autre part présente le « Système du Droit » *tel qu'il acquiert réalité objective par la « force de loi »* propre au Droit. En effet, l'un des points les plus abondamment et vigoureusement discuté tout au long de l'ouvrage est la « force » dont un Droit quelconque doit jouir pour être véritablement, c'est-à-dire « actuellement », un Droit. Un Droit sans « force de loi » n'est pas un Droit « en acte ». Il n'est qu'un Droit « en puissance », et tant qu'il reste « en puissance », il est « impuissant ». Pour qu'un Droit soit véritablement un Droit, il faut qu'il soit actuel et pas seulement « en puissance », ou qu'il ait « force de loi » [23], ce qui veut dire qu'alors *rien ne lui résiste* ou ne peut *en principe* lui résister.
Le propre du Droit est tôt ou tard d'impliquer qu'il est « objectivement réel » au sens où il est « irrésistible ». Or, c'est fondamentalement autour de la notion d'« irrésistibilité » du Droit que Kojève structure dans la Première Section de l'ouvrage sa définition « *behavioriste* » du Droit. Le

[22] « Phénomène » spécifiquement *humain* se distinguant par ailleurs d'autres phénomènes spécifiquement humains comme le phénomène religieux, la morale, l'économie ou le politique etc ; cf *Esquisse*, Première Section, chapitre III.
[23] La discussion de la dialectique entre puissance et acte (ou entre possible et réalisation objective du possible) dans l'*Esquisse d'une phénoménologie du Droit* est essentielle pour aider à comprendre le rapport entre *a priori* et *a posteriori*, ou entre le Discours et toute expérience *possible* selon Kojève ; cf p 331 à 372 où est en particulier introduit l'examen du Droit international en contrepoint du politique.

« behaviorisme » méthodologique choisi par Kojève a en particulier pour effet si ce n'est pour but de mettre en lumière le caractère *tendanciellement « objectivement réel » du Droit*. C'est un peu comme si l'on pouvait affirmer que le Droit est, des phénomènes humains, celui qui par excellence et aussi paradoxal que cela puisse paraître si l'on se souvient de la définition de l'humain comme néant néantissant dans l'être, *réalise objectivement* l'humanité de l'homme entendu génériquement. Ici, par le truchement de la notion *d'idéal* de Justice. Et il en est bien ainsi. L'« humanité » des hommes – entendus génériquement – est présentée dans la Deuxième Section de l'ouvrage comme moteur fondamental de l'émergence et de l'évolution du Droit *via* l'idée de Justice, prise comme un donné originaire de l'Histoire au sens fort – c'est-à-dire ayant un sens et étant donc *dicible* au sens strict et fort du terme – *et* s'accomplissant en et comme réalité objective d'un Droit absolu ayant force de loi.

L'idéal ultime et spécifiquement humain de Justice fondé sur le principe de l'Equité ne prend véritablement sens qu'à devenir un « Système du Droit » *irrésistible* car ayant et faisant « force de loi » à la manière de « quelque chose » d'« objectivement réel ». Or si cela est vrai, cela veut dire que l'humanité *ne s'accomplit qu'en perdant* son caractère spécifiquement humain en quoi consiste sa définition initiale comme « néant néantissant dans l'être ». Car son accomplissement passe par la réalisation objective d'un système de Droit irrésistible, qui prend toutes les caractéristiques d'un « quelque chose » qui n'a strictement rien à voir avec la « néantisation » active en quoi l'humanité consiste en tant que telle. Ce « quelque chose » en et par quoi l'humanité devient « objectivement réelle » a ainsi toutes les caractéristiques d'une « réalité objective » éternelle et donc inchangeable, *qui, à la limite, n'est donc pas susceptible d'une authentique révélation par la parole*. On peut dire que l'actualisation complète du « Système du Droit » fondé sur la Justice de l'Equité, en même temps qu'elle fait parvenir l'humanité à son idéal, la supprime comme telle.
Si c'est bien le cas, on serait alors à la « fin de l'homme » telle que prophétisée par Foucault (que Foucault ait parlé de la « fin de l'homme » dans le sens que nous approchons en ce moment ou non), et telle qu'annoncée par Kojève dès son *Introduction à la lecture de Hegel*.

Si ce qui précède a bien « lieu », on ne peut pas ou plus « parler » de l'humanité *une fois* devenue « objectivement réelle » *via* le système ultime du Droit. Car le « système du Droit » ne « passe » plus, il ne se « corrompt » plus. Il est « éternel », et son essence ne se détache plus de ce qu'il est. Il n'y a pas d'essence du « système du Droit » puisqu'il ne peut être question de ce système « moins son être ».

La difficulté est semble-t-il levée à l'avance. Car ce n'est pas d'une part en tant que « perdant » son être que parler du « système du Droit » devient possible, c'est en *l'acquérant*. C'est parce qu'il « *vient* à l'être » peut-on dire, *via* le moteur qu'est le *Projet* de réaliser *l'idéal* de Justice tendant vers la Justice de l'Equité et prenant réalité objective au travers du Droit de l'Equité que le « système du Droit », bien qu'objectivement réel, est susceptible de révélation par la parole. Mais, comme le souligne Kojève, tant que le système ultime du Droit n'est pas objectivement réel ou « actuel », il n'est pas possible de l'anticiper, et donc d'en parler au sens fort. Il faut qu'il ait été établi et réalisé objectivement pour que, *une fois* qu'il est réalisé, on puisse le « reconnaître », et en parler comme de « quelque chose » qui a bien pris réalité. Or affirmer cela, revient à dire ce qu'« est » au fond l'humanité, mais ceci n'est dicible qu'une fois qu'elle s'est « réalisée ». Avant cela, il n'est pas possible d'identifier que l'humanité est néant néantissant dans l'être et qu'elle se réalise objectivement sous la forme de la réalisation du système du Droit qui correspond à l'idéal de Justice fondé sur le principe ultime de l'Equité.
De la même façon, *avant* cette réalisation objective (qui est donc en même temps la fin de l'humanité), la théorie du langage qui affirme que la révélation de l'être par la parole n'est possible que comme « mise à mort » des choses au profit de leur *essence* qui correspond au *sens* des mots qui en parlent n'est elle-même pas possible. Si Kojève a raison, cela veut dire qu'on ne peut rigoureusement parler de l'humanité qu'une fois qu'elle s'éteint. Et derechef cependant, si l'humanité s'éteint, elle ne peut plus non plus, en tant que spécifiquement « humaine », révéler quoi

que ce soit d'elle-même ou de quoi que ce soit d'autre par la parole [24]. Et l'on s'aperçoit alors d'une part que l'« essence » de l'homme – génériquement entendu – est de « chercher » à actualiser l'idéal absolu car indépassable de Justice qui vient définitivement résorber la blessure initiale comme quoi elle se crée, éprouve et rencontre tout d'abord, et que si cette actualisation a lieu, elle se retourne irréductiblement contre elle-même en supprimant tout aussi immédiatement le moteur qui lui a donné naissance et la possibilité corrélative de la révélation de l'être par la parole.

L'Histoire comme réparation d'une blessure motrice initiale : l'anthropologie kojévienne

L'humanité des humains consiste bien en une fracture initiale dans l'être, par quoi s'impose la dynamique de « néantisation » qu'est l'homme – et dont il n'est possible de parler qu'une fois qu'elle se supprime elle-même en réalisant objectivement ce dont elle advient sans initialement le savoir, c'est-à-dire comme recherche de la réalisation de la Justice absolue de l'Equité.
Le raisonnement de Kojève peut, sur le plan anthropologique, être présenté de la manière suivante.

Par un choix « libre » (c'est-à-dire non « déductible » sur le plan logique si ce n'est *ex post*, une fois accompli le geste total que ce choix provoque), il advient que des représentants de l'espèce – encore animale – *Homo sapiens*, éprouvent un jour « librement » ou arbitrairement, *« être » encore et autre chose que des animaux*. Or, tant que ce (pres-)sentiment reste « intérieur », il ne « vaut » rien pour qui l'éprouve. Il est capital, pour qu'il prenne « réalité », qu'il soit « reconnu » par d'autres membres de la même espèce *Homo sapiens* susceptibles d'éprouver le même (pres-)sentiment. A l'origine de l'humanité cependant, nul « langage » n'existe encore permettant de « *dire* » ce que l'on croit être. La seule « preuve » possible de l'humanité dont on peut se sentir habité réside donc dans la négation ostentatoire de l'animalité à quoi l'on est, selon toute apparence, rattaché, ravalé, ou que l'on est censé « être ». Or, le seul moyen, radical certes, de « montrer » que l'on est encore et autre chose qu'un *animal*, est d'être capable d'indifférence à l'égard de ce qui fait l'élément « naturel » de la vie animale, c'est-à-dire la *vie*. Autrement dit, l'élément « naturel » initial de l'humanité des humains en tant qu'affirmation de soi à partir de la vie animale et contre elle est la mort. Et c'est ce que dit Kojève au long dans son ouvrage le plus connu qu'est l'*Introduction à la lecture de Hegel*, mais également par excellence dans la Deuxième Section évoquée tout à l'heure de l'*Esquisse d'une phénoménologie du Droit*. L'humanité commence en tant que (pres-)sentiment de la part de certains membres de l'espèce *Homo sapiens* d'« être » plus et encore autre chose que des animaux, et le moyen d'affirmation ou de réalisation de ce pressentiment est d'en imposer la réalité autour de soi. Une telle « imposition » passe par l'imposition d'une *lutte à mort pour la reconnaissance* de cette singulière chose qu'est l'humanité, qui passe par l'affirmation que mourir n'est de rien aux « vivants » de l'espèce *Homo sapiens* qui pressentent être en « réalité » des hommes (« hommes » ici, au sens d'abord « mâle » du terme ; cf *infra*).
On peut dire que l'humanité consiste en la « négation » (spécifiquement humaine) de l'être (et d'abord de l'être *animal*, support « naturel et matériel » de l'humanité). Or ce qui précède, qui implique que l'homme – entendu génériquement – est « néant néantissant dans l'être », voire sur certains plans « néant néantissant *l'être* tout court » ne peut, comme on vient de le voir au sujet du « système du Droit », être compris qu'à la *fin* du processus de néantisation en quoi consiste l'humanité ou *l'humanisation* des humains. Et comme ce processus consiste en l'Histoire même de l'humanité ou l'Histoire tout court, on doit dire que ce n'est qu'à la Fin de l'Histoire que l'homme se comprend vraiment ou authentiquement comme tel.

A partir du moment où certains membres de l'espèce *Homo sapiens* imposent à d'autres une lutte à mort pour la reconnaissance, s'engage la structuration dynamique de l'Histoire de la manière suivante.

[24] Ce que Kojève souligne expressément en remaniant pour la Seconde Edition de l'*Introduction à la lecture de Hegel* la note initiale p 433-435 ; cf p 436 fin du premier alinéa.

Une lutte à mort « pour rien », totalement gratuite, pas même orientée en fonction d'une défense de la vie ou d'une recherche de proie quelconque ne « signifie » rien. La situation la plus probable donc, et en tout cas celle par quoi s'enclenche l'Histoire au sens de Kojève, est que certains des mâles provoqués à lutter jusqu'à en perdre la vie refusent de mener une telle lutte jusqu'à son terme. Mais comme ceux qui l'imposent le font *à mort*, le refus de la lutte équivaut à une soumission à la loi de ceux qui sont prêts à mourir pour leur reconnaissance [25].
La situation « anthropogène » est donc celle du *déséquilibre initial structurel* entre le vainqueur et le vaincu, ou celui qui *abandonne* la lutte se soumet *de facto* à la « loi » du vainqueur de la « première » lutte à mort pour la reconnaissance. Cette dyssymétrie originaire est ce que j'appelais tout à l'heure la « blessure » à partir de quoi s'amorce l'Histoire. Le terme de « blessure » n'appartient pas au vocabulaire de Kojève. Mais il est signifiant dans l'horizon en partie marxien de la pensée de Kojève. Car alors on peut dire que l'Histoire revient, par divers truchements, à la réparation de la dyssymétrie initiale. Pour le dire clairement, l'Histoire ainsi enclenchée est celle d'un déséquilibre fondamental des pouvoirs – et des Droits -, entre les vainqueurs de la lutte anthropogène initiale ou les Maitres d'une part, et les vaincus ou les Esclaves d'autre part [26]. Interprétée sur cette base, *l'Histoire consiste en la libération progressive et finalement révolutionnaire des Esclaves*. La libération des Esclaves se prépare – sans être ainsi comprise tant qu'elle est en cours -, par le fait que les Esclaves, alors au service des Maîtres, *vont développer la véritable connaissance du monde par le travail que demande le service des Maîtres*. Si la Lutte est le domaine et le fait des Maîtres, le Travail est le domaine et le fait des Esclaves. Lequel Travail « éduque » les Esclaves et élabore progressivement *les sciences et la culture* qui favorisent la prise de conscience de leur état par les Esclaves qui, tôt ou tard, se révoltent – *in fine* violemment - contre la domination des Maîtres.
La révolution des Esclaves provoque l'avènement d'un Etat final de l'humanité caractérisé par la disparition du clivage entre Maîtres vainqueurs et dominants et Esclaves vaincus et soumis. C'est l'Etat d'une humanité constituée de Citoyens tous *égaux* en Droit et jouissant d'une *équivalence* fondamentale de condition. C'est l'avènement d'un Droit final de l'Histoire fondé sur la Justice de l'Equité, laquelle Justice dépasse définitivement *et* la Justice des Maîtres fondée sur le principe d'Egalité, *et* celle des Esclaves fondée sur le principe d'Equivalence.

Il est impossible de dérouler ici dans le détail les raisons pour lesquelles la Justice des Maîtres est fondée sur un principe d'égalité et celle des Esclaves sur un principe d'équivalence. Notons simplement que l'origine de la Justice d'Egalité chez les Maîtres est selon Kojève *dans l'égalité du risque pris dans la Lutte originaire à mort pour la reconnaissance*. Quand l'origine de la Justice *d'Equivalence* chez les Esclaves tient à l'observation que la *sécurité* obtenue par la protection assurée par les Maîtres qui luttent pour leurs biens (biens qui comprennent les Esclaves qui travaillent pour eux) « compense » d'une manière ou d'une autre l'état de servitude où ils se trouvent mis ou lui « équivaut ». A *l'égalité* d'un risque couru par les Maîtres correspond le *compromis* d'une situation momentanément acceptable pour les Esclaves - même si « momentanément » veut dire en l'occurrence, à la fois de manière archaïque et donc éminemment violente, et durant quelques millénaires…
Soulignons pour finir que Kojève présente au long, dans le chapitre II de la Deuxième Section de l'*Esquisse*, la manière dont la Justice de l'Equité est « en soi » à l'œuvre dès l'enclenchement de l'Histoire, même si elle *n'apparaît* comme telle qu'à la « Fin » de l'Histoire.

[25] Les cas où la lutte est engagée à mort, et provoque la mort de l'un voire des deux lutteurs, ne provoquent pas d'enclenchement de l'Histoire, pour la simple et bonne raison qu'il ne peut alors rien se passer de significatif : si l'un des deux lutteurs meurt, le vainqueur de la lutte n'est reconnu par « personne », et il faut réitérer la lutte avec un autre mâle. Si les deux lutteurs meurent la chose est évidemment encore plus radicalement compromise.
[26] Il est plus qu'intéressant de noter que la « dialectique » Maître / Esclave ainsi esquissée semble bien être tout autant pour Kojève une dialectique « Païen / Juif», voire, comme l'affirme son ami Gaston Fessard à partir de Saint Paul , une dialectique « Homme / Femme ». Voir en particulier *De l'Actualité Historique*, t I (Desclée de Brouwer, 1959 ; j'ai approfondi l'examen de cette possibilité dans *La sagesse et le féminin*, et dans *Sexualité et mondialisation* ; cf respectivement le dernier chapitre de la Deuxième partie, et Deuxième partie (« Sexes »), « Entrelacs » et « Drame »).

*

On ne peut qu'être insatisfait de l'essai d'une reprise sommaire de la « dialectique » fondamentale à l'œuvre qui structure et dynamise l'Histoire humaine. Il ne peut y en avoir ici que le squelette. Il faut se plonger dans l'abondance de l'*Introduction à la lecture de Hegel* pour en savourer et la richesse et la profondeur, ou dans la Deuxième Section de l'*Esquisse* pour en découvrir la logique systématique sur la base de l'idée de Justice. En relevant qu'il n'y a d'« Histoire » qu'humaine, et qu'on peut et doit se contenter de parler de l'« Histoire » tout court, on peut maintenant dire ceci.

L'Histoire ou l'humanité est un *déséquilibre structurel initial*, dont la réparation constitue et représente l'accomplissement final. Autrement dit, le « sens » de l'Histoire est saturé par cette dynamique. Les humains ne cherchent rien d'autre que l'avènement de l'Etat final dont le Droit est fondé sur la Justice de l'Equité, qui synthétise et dépasse les deux Justices initiales de l'Egalité et de l'Equivalence. A la fin de l'Histoire, si telle fin il y a, la situation n'est pas et ne peut en aucun cas être comme s'il ne s'était rien passé. Cependant, présentée comme on vient de le voir, l'Histoire peut donner le sentiment d'être triviale. L'on peut aisément imaginer que ce qui compterait alors serait la réponse à la question : « mais alors, une fois que l'Histoire ainsi entendue est close, que se passe-t-il et quel sens a ou a eu l'Histoire ? » Rappelons que pour Marx, ce qui compte est qu'après la « préhistoire » de l'humanité en quoi consiste l'« exploitation de l'homme par l'homme », commence la véritable Histoire qui passe désormais par la seule « administration des choses ». Il n'en est rien pour Kojève. Car le déséquilibre initial consiste en *l'événement et l'avènement anthropogènes* par quoi s'introduit fondamentalement *le « néant » dans l'être* qui rend possible sa révélation par la parole. La mort voulue comme « preuve » de son humanité par un représentant de l'espèce *Homo sapiens* enclenche le processus de néantisation de l'être ou le fait que l'« être dont on parle » n'est pas l'être « tout court », mais l'être que l'on peut, comme Kojève le propose, se représenter comme un anneau, dont le *cœur* est le « vide » provoqué par l'humanisation.
Deux remarques s'imposent ici.

1) Une fois qu'il est « effectué » et compris comme tel, l'être devenu un « anneau » l'est éternellement. L'éternité n'est en effet, dans le sens de Kojève, rien d'autre que « la totalité du temps » - sous-entendu, le temps tel que *compris*, c'est-à-dire le temps total de l'Histoire comprise comme nous venons de l'esquisser. Kojève dit précisément ceci à la fin de la « Note sur l'Eternité, le Temps et le Concept » de l'*Introduction à la lecture de Hegel* :

« Si le Savoir absolu devient *dans le Temps, ou mieux encore en tant que Temps ou Histoire, le Savoir devenu n'est plus temporel ou historique : il est* éternel *; ou si l'on veut, il est* l'Eternité *révélée à elle-même par elle-même ; il est la Substance de Parménide-Spinoza révélée par un* Discours *(et non par le Silence), précisément parce qu'elle est le* résultat *d'un* devenir *historique. Il est l'Eternité* engendrée *par le Temps. »* [27]

2) Par ailleurs si l'on y prend bien garde, Kojève inverse la question métaphysique par excellence telle qu'exprimée par Leibniz comme étant : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Pour Kojève, la question est bien plutôt : « pourquoi y a-t-il rien (qui *dure* dans l'espace et le temps) plutôt que quelque chose ? ». Plus exactement : pourquoi y a-t-il, en « plus » de quelque chose, « rien » qui « *dure* » comme tel, et « néantise » à la fois l'être et dans l'être ?

*

[27] La première articulation fondamentale de la compréhension par Kojève des rapports entre le Concept, le Temps et le Discours est la « Note sur l'Eternité, le temps et le Concept » présente dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*, p 336-380.

La réponse est donnée dans l'interprétation de l'Histoire au sens fort. Voici comment Kojève en présente l'enjeu dans l'*Introduction à la lecture de Hegel* :

« Tant que durent le Temps, l'Histoire, et l'Homme, l'Etre-révélé est compris comme un Etre transcendant *ou divin. Et la suppression de la* transcendance *de l'Esprit (qui entraîne la suppression de la Théo-logie) marque la fin du Temps, de l'Histoire, et de l'Homme. Mais c'est seulement à la* fin *du* Temps *que se révèle la Réalité, qu'apparaît en d'autres termes la Vérité. Car en réalité ou en vérité, l'Esprit-Eternité est le* résultat *du Temps et de l'Histoire : il est* l'Homme *mort, et non un Dieu ressuscité. Et c'est pourquoi la réalité de l'Esprit éternel (ou absolu) est non pas un Dieu transcendant vivant dans le Ciel, mais un Livre écrit par un homme vivant dans le Monde naturel. »* [28].

*

Une lecture introductive intermédiaire entre la deuxième Section de l'*Esquisse* évoquée tout à l'heure à propos des trois idéaux de Justice, et l'*Introduction à la lecture de Hegel* qui présente *l'anthropologie* de Kojève pourra être le court texte de Kojève intitulé « Tyrannie et sagesse », initialement publié sous le titre « L'action politique des philosophes ».
Ce texte de Kojève fut rédigé, comme je l'ai dit dans la note bibliographique, sur la proposition de Léo Strauss, comme une réponse au commentaire de ce dernier du dialogue de Xénophon intitulé *Hiéron*. Kojève présente, dans et comme sa réponse à la position de Strauss, une esquisse de la genèse du caractère « socialement homogène » (c'est-à-dire *sans plus de luttes de classes* possibles) et « politiquement universel » (c'est-à-dire *mondial*) de l'Etat final de l'Histoire, qui est l'Etat de Droit fondé sur l'idéal de Justice de l'Equité. Comme évoqué dans la notice bibliographique, la position de Kojève sur l'Histoire peut être interprétée en disant que les tyrannies se révèlent avec le temps n'être ultimement que les *moyens* d'une « ruse de la raison » qui conduit l'humanité au Droit de l'Equité. Léo Strauss, dont on a vu en quoi la position est diamétralement opposée à celle de Kojève présente, dans une « Mise au point » qui suit la réponse de celui-ci, diverses raisons pour lesquelles il ne croit pas en la pertinence de l'interprétation de l'Histoire par Kojève, et maintient sa position d'une incompatibilité irréductible entre les deux modes de vie philosophique et politique. Dans une lettre en date du 19 septembre 1950, Kojève dit à Strauss qu'il ne répondra pas aux objections présentées par Strauss dans sa « Mise au point », car « il faut en laisser un peu au lecteur : à lui de poursuivre la réflexion » [29]. Dans sa « Mise au point », Strauss dit dans les grandes lignes que l'Etat de la Fin de l'Histoire est soit impossible, soit, contrairement à ce qu'en pense Kojève, fondamentalement mauvais pour l'humanité. Car il deviendrait tôt ou tard selon Strauss et contrairement à ce que veut Kojève, un Etat tyrannique et même, parce qu'il serait alors mondial et que l'on ne pourrait jamais le fuir, le plus tyrannique qu'on puisse jamais imaginer.

On peut s'exercer à tenter d'imaginer ce qu'aurait pu être une réponse approfondie de Kojève sur les bases suivantes, à peine alors esquissées par lui.

Aux « limites » de l'Etat final de l'Histoire : la sagesse à un rien près

Si je ne me trompe pas, Kojève n'évoque à aucun moment dans sa correspondance avec Strauss l'existence de l'*Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, qu'il a cependant écrite quelques dix ans avant le projet de *De la tyrannie*. On peut légitimement imaginer que Kojève aurait déroulé au moins une partie de sa réponse à la « Mise au point » de Strauss, en explicitant le caractère *nécessaire* (bien

[28] *Introduction à la lecture de Hegel*, p 395. On peut, soit dit en passant, renvoyer cette interprétation d'une Histoire entendue comme rupture, déséquilibre, ou « blessure » initiale » *et* réparation de cette rupture, de ce déséquilibre ou de cette blessure à l'intention de l'hymne homérique consacré à Hermès. Par le vol des vaches de son frère Apollon, Hermès « blesse » l'ordre éternel et glacé de L'Olympe. Et la réparation de la blessure passe par l'échange en bonne intelligence et bon commerce entre Hermès et Apollon, échange qui définit et structure le canevas de toute négociation ou de tout compromis, de tout échange possible, dont par excellence ceux qui auront lieu entre les hommes et les dieux.
[29] Lettre du 19 septembre 1950, in *De la tyrannie*, p 300-302.

que compréhensible et compris comme tel seulement *ex post*) de l'avènement d'une Justice de l'Equité dépassant, en les synthétisant, les Justices de l'Egalité et de l'Equivalence, et satisfaisant ultimement tous les humains – puisque c'est fondamentalement de cela qu'il s'agit – par l'obtention à tout le moins de principe et dûment réalisée en et comme le système du Droit final de l'Histoire, de la « reconnaissance universelle de chacune et chacun dans son irréductible individualité » [30]. Telle aurait sans doute été l'orientation axiale de la réponse de Kojève à l'argument de « la plus grande des tyrannies » que Strauss lui oppose. L'Etat final de l'Histoire est l'Etat de la Satisfaction de tous ou il n'est pas. Il ne peut donc en aucun cas être potentiellement interprété comme source de la plus grande des tyrannies imaginables, et Kojève ne vise pas un tel « état » comme état final de l'Histoire.
Avant d'approfondir notre examen sur la question de l'Etat universel et homogène, rappelons que d'après Strauss, l'opposition entre lui et Kojève s'articule sur la base d'une deuxième question à laquelle Kojève n'aurait jamais répondu ; Strauss s'en ouvre ainsi dans une lettre à Kojève en date du 11 septembre 1957 :

« Ma réaction d'ensemble à ce que vous avancez est que nous sommes diamétralement opposés. Le fond de l'affaire est, je suppose, le même depuis toujours, à savoir que vous êtes convaincu de la vérité de Hegel (Marx), et moi non. Vous n'avez jamais donné de réponse à mes questions : a) Nietzsche n'avait-il pas raison en évoquant la fin hégéliano-marxienne comme « le dernier homme » ? et b) que mettriez-vous à la place de la philosophie de la nature de Hegel ? » (*De la tyrannie*, p 343-4)

En soulignant que ce que Kojève met à la place de la philosophie de la nature de Hegel est la notion d'« Energologie » dont l'objet est la « réalité objective », on peut, quant à la question sur « le dernier homme », en revenant au sens pour les (futurs) Citoyens, de l'Etat universel et homogène, dire ceci.

La position de Kojève sur la question du « dernier homme » est sans aucun doute conditionnée par sa position sur la *possibilité* même de l'Etat universel et homogène qui est, si l'on y regarde de près, plus subtile et complexe qu'il n'y paraît au premier abord. Car Kojève affirme en effet explicitement, en note 2 p 575 de l'*Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, qu'une égalité *rigoureuse* de tous les citoyens de l'Etat universel et homogène est en vérité impossible :

*« Si l'on réalise (*par impossible*, (je souligne nda) – une égalité* rigoureuse *de tous les citoyens de l'Empire (l'« Empire » étant ici l'Etat fondé sur le système du Droit de l'équité, nda), la notion de Propriété n'y aura plus de sens, même en ce qui concerne le corps propre. Si tous sont vraiment égaux, la différence entre le mien et le tien est vide de contenu, elle est purement « formelle » : elle est donc sans réalité actuelle. Mais en fait* l'égalité *absolue est impossible, vu que chaque entité réelle* diffère *de toutes les autres ne serait-ce que par son* hic et nunc*. »*

Il est plus qu'instructif dans l'horizon de ce que nous avons vu jusque là sur la notion d'énergologie et sur son objet (la « réalité objective »), d'observer que l'argument qu'oppose Kojève à une égalisation rigoureuse effective de tous les citoyens de l'Etat universel et homogène de la Fin de l'Histoire est un argument *physique* : c'est parce que chaque « entité » *diffère* des autres ne serait-ce que par son *hic et nunc*, qu'une *rigoureuse* égalité des citoyens entre eux est ultimement impossible, égalité qui se révèle pourtant déterminante si l'on pousse le raisonnement jusqu'au bout (et Kojève le fait toujours), en et pour la réalisation objective du Droit final de l'Equité.
A moins d'un « Big Crunch » comme l'on en fait parfois l'hypothèse en physique, lequel « Big Crunch » ramasserait la totalité de l'univers en un point unique de masse et d'énergie infinies, il n'y a pas d'égalité *rigoureuse* réellement possible des citoyens entre eux. Tout en relevant que le cas du « Big Crunch » serait évidemment paradoxal, ne « réalisant » l'égalité rigoureuse des citoyens entre eux *qu'en les détruisant tous*, on peut et doit déduire de cette note infrapaginale de l'*Esquisse d'une*

[30] Pour cette formulation relative à l'Etat de la Fin de l'Histoire, je renvoie de nouveau à l'*Introduction à la lecture de Hegel*, en particulier aux deux conférences sur la dialectique et sur l'idée de la mort évoquées *supra*. Il est utile de souligner ici que Strauss avait pris connaissance en en soulignant l'importance, de l'ouvrage.

phénoménologie du Droit que l'Etat universel et homogène ainsi que le système du Droit sur lequel il s'appuie et par quoi il est « objectivement réel » ou « irrésistible » est un état *limite* de l'humanité. Autrement dit, il ne sera jamais « totalement » « objectivement réel », contrairement à ce que la totalité de l'*Esquisse* laisse penser, en particulier sur la base de la méthode behavioriste adoptée par Kojève pour approcher et définir « Le droit en tant que tel ».
Ce n'est donc en fait pas la plus grande des tyrannies qu'il faut redouter lorsqu'il s'agit de l'Etat final de l'Histoire, non plus que le répulsif triomphe du « dernier homme », mais l'impossibilité ultime de la réalisation objective dudit Etat. Or, cette impossibilité est humainement infiniment regrettable sur les plans juridique, moral et politique, puisqu'elle revient à l'impossibilité ultime de la réalisation objective de la Justice absolue de l'Equité, et donc à la continuation au moins relative d'une forme de violence ou de domination spécifiquement « historique ». Mais il est tout aussi essentiel de souligner que cette impossibilité, aussi dévastatrice soit-elle sur le plan de la Justice, et aussi inconfortable ou en porte-à-faux sur le plan du Discours, *libère paradoxalement pour jamais la possibilité du langage, du sens,* et d'une humanité *surpassant disons « structurellement » le dernier homme*. Autrement dit, si l'Etat final de l'Histoire n'a pas et ne pourra jamais avoir de « réalité objective », alors la « négativité » qui fait l'humanité des humains *en tant que s'humanisant sans cesse* ou néant néantissant dans l'être est, elle, « éternelle » (à moins qu'ait lieu une destruction du support biologique des humains que représente la totalité des membres de l'espèce *Homo sapiens*, ce qu'un hégélien comme Bernard Bourgeois semble ne pas exclure [31]). Or, c'est bien ce que dit Kojève lui-même lorsqu'il précise en note dans la Seconde Edition de l'*Introduction à la lecture de Hegel* :

« Pour rester humain, l'Homme doit rester un « Sujet opposé *à l'Objet » même si disparaissent « l'Action négatrice du donné et l'Erreur ». Ce qui veut dire que tout en parlant désormais d'une façon* adéquate *de tout ce qui lui est donné, l'Homme post-historique doit continuer à* détacher *les « formes » de « leurs contenus », en le faisant non plus pour trans-former activement ces derniers, mais afin de* s'opposer *soi-même comme une « forme » pure à lui-même et aux autres pris en tant que n'importe quels « contenus ». »* (*Introduction à la lecture de Hegel*, note, dernier aliéna, p 437)

*

Que le constat qui précède soit *in fine* « injuste » a été suffisamment indiqué, la Justice de l'équité ne prenant jamais réalité objective au travers d'un « système du Droit » définitivement irrésistible. Que ce même constat soit à la fois un salut pour la vérité et inconfortable peut être exprimé en renvoyant à différents moments de la « Préface à l'œuvre de Georges Bataille » déjà évoquée à quelques reprises.
Manifestant à la fois son amitié et son respect pour l'auteur et pour l'œuvre de Georges Bataille, à la position duquel il ne se range en aucun cas, Kojève met à profit sa « Préface » pour y présenter l'essentiel de ce qu'il pense de la possibilité de *tout* discours. Y résumant l'essentiel de son intention, il y écrit en particulier ceci, que l'on peut – et doit me semble-t-il – lire dans l'horizon de l'impossibilité ultime d'une « rigoureuse » égalité de tous les citoyens entre eux :

« L'homme atteindra certainement l'Un un jour, le jour où il cessera d'exister, c'est-à-dire le jour où l'Etre ne sera plus révélé par la Parole, où Dieu, privé du Logos*, redeviendra la sphère opaque et muette du paganisme radical de Parménide. »*

Voilà qui équivaudrait au « Big Crunch » des physiciens. Une rigoureuse égalité qui passerait par le fait que toutes les « entités » - en l'occurrence, les citoyens de l'Etat universel et homogène – occupent le même *hic et nunc*, impliquerait inévitablement, par-delà le *logos* dont sont en leur

[31] Voir « La Fin de l'Histoire selon Hegel, Quelle vérité peut-on accorder au jugement « c'est la fin de l'histoire ? » », communication présentée en séance publique devant l'Académie des sciences morales et politiques le 12 décembre 2005.

essence capables les humains *ou dont ils sont l'essence*, le retour du « silence éternel des espaces infinis » qui effrayait Pascal. On peut se réjouir de constater que, par principe, le langage dure et durera tant que dureront les conditions matérielles de possibilité de différences entre citoyens, ne serait-ce que par leur *hic et nunc*.

Nous ne sommes d'un autre côté peut-être pas aussi loin qu'on pourrait le penser, en ces temps de « mondialisation », de la réalisation objective de l'Etat universel et homogène, par l'entremise du déploiement d'un système mondial du Droit fondé sur la Justice de l'Equité, auquel Kojève a tout fait pour contribuer. Nous en sommes loin bien sûr, si l'on tient compte de la violence de la vie géopolitique mondiale contemporaine. Mais sur le plan du Discours, et quoi qu'en ait une réalité « historique » actuellement plus qu'agitée et chaotique, nous n'en sommes peut-être pas si loin, du seul fait que les *principes* d'un tel Etat en tant que système du Droit *et* le soubassement fondamental qu'est le principe de la Justice de l'Equité ont pu être explicités [32]. Cependant, s'ils ont *pu* être explicités, ils ne sont en principe pas dépassables d'un côté, et ils ne sont pourtant *pas totalement objectivement réalisables* de l'autre – et l'on peut donc, bien qu'à la limite seulement, continuer d'en « parler » au sens fort du terme. L'humanité se trouve donc comme en un « entre deux », c'est-à-dire qu'elle n'est *plus* dans l'état d'injustice et d'absurdité d'une Histoire dont le sens lui serait caché, *et* elle n'est *pas encore* – et ne sera sans doute jamais, nous venons de l'apprendre – dans un Etat de Satisfaction totale correspondant à la réalisation objective d'un Etat « réellement » universel et homogène doté d'un « système de Droit » absolument Juste, et définitivement irrésistible.
Ceci peut sembler inconfortable pour la recherche de la vérité, car cela peut revenir à se tenir dans une position intermédiaire entre le non-sens et le sens, position qui correspond tout à fait à ce que Kant, en « vieillard astucieux » comme le dira Hegel, a imaginé. Un état intermédiaire du philosophe et de l'humanité, juchés ensemble sur une impossibilité ultime de satisfaction complète, et pourtant sortis de l'état archaïque de barbarie propre aux origines de l'humanité. Voici comment, en prolongeant dans la « Préface à l'œuvre de Georges Bataille » sa mention sur l'Un, Kojève décrit cette situation :

« … tant que l'homme vivra en tant que l'être parlant de l'Etre, il ne pourra jamais dépasser la Trinité irréductible qu'il est lui-même et qui est Esprit.
Quant au Deux (qui est donc typiquement la position de Kant, voir pour cela le Kant *de Kojève, nda), c'est* l'Esprit malin *de la perpétuelle tentation de renoncement discursif au Savoir, c'est-à-dire au discours qui se referme par nécessité sur lui-même pour se* maintenir *dans la vérité. »*

Kojève dit être parvenu à la sagesse discursive, accomplissement de la philosophie. Or, le même Kojève admet avons-nous vu, en fin de son *Esquisse*, que l'Etat universel et homogène fondé sur l'idéal de Justice de l'Equité est à l'extrême limite impossible. Tout se passe donc comme si l'humanité tendait donc – indéfiniment – vers un « idéal » dont elle *peut* parler au sens fort, et qu'elle n'atteindra pourtant jamais. C'est dire que, tant qu'elle « existera » sur la base de son support biologique qu'est l'espèce *Homo sapiens*, l'humanité *restera* pour jamais *humanité*, c'est-à-dire néant néantissant dans l'être. La question devient du coup de savoir comment est garanti que le Discours *qui demeure donc possible*, et que se veut le « Système du savoir » de Kojève, présenté comme tel dans *Le Concept, le Temps et le Discours*, est bien le bon, c'est-à-dire le vrai, malgré cette demeure instable où il se trouve comme en porte-à-faux ? La seule garantie acceptable selon Kojève est que le discours absolument cohérent, qui « dit tout ce qu'on peut dire sans se contredire » y compris en disant qu'il le fait, se referme bien sur lui-même. Or, *à première vue*, Kojève n'a pas

[32] Rappelons que c'est en pleine Seconde Guerre mondiale que Kojève écrit son *Esquisse*, ce qui ne semble pas le troubler outre mesure. Remarquons que l'absence de « trouble » particulier de l'auteur de l'*Esquisse d'une phénoménologie du Droit* se précise si l'on prête attention au fait que Kojève comprend l'avènement puis la chute du Troisième Reich comme un événement accélérant la « mondialisation » au détriment de tous les nationalismes possibles – cf *supra*, la mention de ce point dans la notice bibliographique, et la mention de l'hitlérisme interprété comme « truchement » de la « démocratisation de l'Allemagne impériale » dans la note infrapaginale de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, p 436.

terminé la rédaction de la « Mise à jour du Système du savoir » qu'est le titre *du* livre dont ses différents livres représentent autant de - conséquents - fragments. Si c'est bien le cas, il est impossible de répondre de manière certaine à la question posée. Il n'est cependant pas impossible d'une part, et contre toute apparence, que le Discours soit totalement écrit, à tout le moins dans ses lignes principales. Et il n'est en outre pas impossible que Kojève, joueur, ne se soit pas senti insatisfait comme je l'ai évoqué tout à l'heure, de laisser ses lecteurs prendre sa relève pour compléter ce qu'il y aurait à compléter si c'est le cas [33]. Autrement dit, si son discours nous intéresse, il nous revient de contribuer à son élaboration et à sa complétude, ne serait-ce d'abord qu'en le lisant et comprenant.

On peut terminer cette présentation de l'œuvre de Kojève en disant ce qui suit.

Discours théorique et Discours pratique : vers une révision de l'anthropogenèse

> *Autrement dit, dans cette hypothèse le Système kantien théiste (à base religieuse) devient le Système de l'Athéisme (areligieux) basé sur une notion* purement *« grecque » de la Nature, et une notion* purement *judéo-chrétienne de l'Homme.*
> *Kant*, p 95

> *« En résumé, nous reconnaissons avec Kant (qui l'a reconnu le premier en frayant ainsi la voie pour Hegel) que le* Comme-si *est une notion indispensable en Philosophie et qu'elle est un élément-constitutif nécessaire du Système du savoir, sans lequel celui-ci ne pourrait pas se fermer sur lui-même en rendant compte du fait qu'il est un Discours.* Mais nous n'admettons cette notion que dans la mesure où elle peut être définie comme « Projet d'une Action négatrice (= Libre, consciente et volontaire) censée être efficace » (c'est-à-dire « créatrice » ou « révolutionnaire ») (nous soulignons, nda). »
> *Kant*, p 101

La non réalisation objective finale de l'Etat fondé sur le système du Droit de la Justice de l'Equité serait susceptible de mettre à mal la complétude, si ce n'est la cohérence du discours théorique kojévien. Car encore une fois, sans cette réalisation préalable, nulle « essence » n'est possible d'un tel Etat, qui serait alors désigné par les termes « Etat universel et homogène » et dont le sens renverrait à cette essence.
Mais nous avons vu que le statut de la notion d'« Etat universel et homogène », spécifique eu égard à la théorie du langage, n'en est pas moins compris en et par elle. Car si l'on parle alors de quelque chose qui *n'existe pas encore*, et non de quelque chose qui *n'existe déjà plus*, l'on est quoi qu'il en soit dans le cas de l'essence d'une chose séparée de la chose dont elle est l'essence, laquelle essence correspond en principe d'une manière ou d'une autre au sens des mots qui désignent la chose. Or, ce qui est humain est spécifiquement commandé par l'*avenir* et non par le passé [34]. On peut donc supposer une inversion de vectorisation dans la théorie du langage elle-même, nulle part à ma connaissance systématiquement présentée comme telle par Kojève bien qu'éminemment travaillée au travers de la notion de « projet » largement commentée dès l'*Introduction à la lecture de Hegel* et plus tard dans le *Kant*. Cette inversion de vectorisation aurait alors pour conséquence que, malgré la non réalisation objective d'un « projet », voire, pour certains « projets » ultimes inhérents à l'humanité des humains, *grâce* à cette non réalisation objective même, seraient garanties à la fois la possibilité, la cohérence et la complétude d'une – de *la seule* – sagesse *discursive* possible. Or, il en

[33] Il est même très probable qu'il en soit ainsi, car c'est précisément au sujet fondamental du *sens* comme de la possibilité de la *réalisation objective* de l'Etat universel et homogène de la Fin de l'Histoire que Kojève écrit à Strauss qu'il faut laisser les lecteurs réfléchir à leur tour (cf *supra*, au sujet de sa lettre du 29 mars 1962).
[34] Et encore moins par le présent ; voir sur ce point l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t II, p 355 et s. et 110 et s.. Voir également *Kant*, 2° alinéa p 172, où Kojève rappelle d'ailleurs en passant en quoi il se sépare de Hegel quant à l'ontologie dualiste qu'il revendique en contrepoint de celle, moniste, de Hegel (une différence de vue largement explicitée dans l'*Introduction à la lecture de Hegel*).

est bien ainsi, car si par « impossible » savons-nous désormais, la Fin de l'Histoire donnait « lieu » à la réalisation objective de l'Etat universel et homogène, cela signifierait qu'aucun Discours disant la vérité de l'« Histoire » ne serait plus alors possible. Comme l'Etat universel et homogène ne se réalisera jamais absolument « objectivement », la possibilité du Discours disant la vérité de l'Histoire est en quelque sorte garantie, ne serait-ce que par la négative.
Comme par ailleurs, Kojève a semble-t-il bien eu le temps d'écrire suffisamment au long à tout le moins une esquisse de sa « Mise à jour du *Système du savoir* hégélien », on peut dire que l'on dispose de tous les éléments nécessaires à la continuation et à la complétion, s'il en était besoin, dudit Discours. Kojève dit par exemple explicitement en particulier dans son *Kant*, qu'il est *en train* d'y exposer le *Système du savoir*, qui porte bien sûr en particulier sur sa propre possibilité [35]. On lit ainsi à peu près aux 3/5^{e} du texte :

« C'est l'ensemble de ces Catégories discursives, c'est-à-dire spatio-temporelles, qui constituent (en se développant discursivement) la totalité (non contra-dictoire) du Discours uni-total qui se réfère à l'« Objet-chosiste de l'Expérience possible ». D'une part on peut en effet dé-montrer qu'on utilise *(implicitement) ces Catégories dès qu'on* dit *quelque chose (les mots prononcés étant censés avoir un* Sens*) de sorte qu'on ne peut rien* dire *sans les utiliser. D'autre part, la* première Critique *a fait voir qu'il faut (et il suffit) de les* expliciter *pour rendre discursivement compte (en les utilisant), du Discours lui-même, pris en tant que tel (leur explicitation en tant qu'élément-constitutif du Discours* en tant *que tel étant la* Logique transcendantale *de Kant ou la* Science de la logique *de Hegel). »* (*Kant*, p 133-4)

Or, en ayant en particulier à l'esprit que pour Kojève, le « comme si » kantien est plus qu'adéquatement remplacé, dans le *Système du savoir*, par la notion de « Projet » inséparable de celle d'Action efficace de la liberté (ou négativité) « agissant » dans la « nature » ou « néantisant » dans l'être, on peut observer que :

« … le système kantien de 1790 se transforme quasi automatiquement en système hégélien de 1806 du seul fait de l'exclusion de la notion de la Chose-en-soi, qui empêchait l'inclusion dans le corps du Système et même dans son introduction « critique », de la notion du Comme-si = Projet. Et cette trans-formation se traduit par le fait que le Système se ferme sur lui-même sans laisser aucune « lacune » susceptible de « justifier » un Scepticisme quel qu'il soit, tandis qu'il n'était « fermé » chez Kant que par une Cosmologie et une Théologie développées dans le mode du Comme-si*, inopposable à la négation sceptique de la notion de la* Vérité *et donnant prise au Scepticisme dans sa partie théologique, vu le caractère en fait contradictoire de celle-ci. »* (*Kant*, p 103).

Dans le même esprit, on lit en note infrapaginale du même *Kant* :

« Notre notion de la « Liberté » est, si l'on veut, tout aussi Contra-dictoire que celle de la « Chose-en-soi » kantienne, ou du Mana « magico-mythologique ». C'est cette même Contra-diction qui existe-empiriquement (en se « supprimant dialectiquement » en tant que Négativité ou Liberté ou Action-Libre (Lutte–Travail)). Ce qui est spécifiquement « hégélien » chez nous, c'est l'affirmation que la Contra-diction (= l'Impossible, = Néant) est et existe-empiriquement (tout en étant objectivement irréelle) uniquement et exclusivement en tant que l'Humain-dans-l'Homme, c'est-à-dire comme Liberté qui s'actualise dans et par l'Action-libre de la Lutte-Travail qui engendre le Discours (finalement circulaire ou uni-total), où les Contra-dictions se « suppriment » en tant que « mouvement dialectique » qui révèle discursivement le Cosmos-humain, où la Lutte–Travail a fini par « supprimer dialectiquement » la Contra-diction de la Liberté. » (*Kant*, p 193)

C'est autrement dit, au moment où le discours philosophique kantien se transforme nécessairement en sagesse hégélienne du fait de son articulation autour de la notion contradictoire de Liberté vectorisée vers le *futur*, que tombe la nuit où la chouette de Minerve prend son vol, ou que se comprennent comme tel le *passé* et le fait, au présent, de passer. Le *Kant* de Kojève, par quoi

[35] Voir par exemple p 173, 2° alinéa, début. L'affirmation que le système est en cours d'exposition vient peut-on dire sans crier gare. On peut me semble-t-il très raisonnablement faire l'hypothèse que les diverses « introductions » au Système du savoir *sont* le système du savoir en cours d'exposition.

s'accomplit l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, est crucial pour l'exposition elle-même du *Système du savoir*, car il met en lumière le caractère *décisif de l'héritage critique* pour Kojève, lorsqu'il s'attache à *identifier tout ce que l'on peut dire sans se contre-dire en parlant du fait qu'on parle*. C'est en lisant au plus près le travail analytique puis critique de la *Critique de la raison pure* que Kojève identifie les conditions de possibilité du Discours « uni-total » cohérent et complet, parlant *de toute expérience possible* (nécessairement « spatio-temporelle » et non pas transcendante) :

« Sans insister davantage en ce lieu sur ces points qui font partie du contexte des « Exposés » proprement dits du Système du savoir*, nous devons néanmoins souligner le fait remarquable (qui montre clairement la grandeur philosophique hors pair de Kant), qu'il suffit d'éliminer la notion de la Chose-en-soi, d'introduire celle de la Téléologie ou de l'Action-libre efficace, d'identifier la Causalité à la Vie, et de préciser celle de la Subsistance de façon à la faire coïncider avec la notion de la Légalité valable pour la Chose-inanimée, et de supprimer, enfin, la notion de la Continuité du développement des Catégories de la Réalité-objective et de l'Existence-empirique, pour que le Système catégorial kantien coïncide parfaitement avec le Système hégélien qui est le nôtre. »* (*Kant*, p 198-9).

De cette interprétation de la philosophie de Kant par Kojève, la *morale* qui doit dicter l'action du Sage fait substantiellement partie. Elle en fait substantiellement partie, car si Kant n'a pas, selon Kojève, présenté de système philosophique à la hauteur de ses propres intentions, c'est parce qu'il est resté fondamentalement religieux, au sens où il n'a pas voulu admettre la possibilité de l'efficacité de l'Action de l'homme sur terre. Mais il s'en est fallu d'un cheveu qu'il le fasse. Voici comment s'en ouvre Kojève, par exemple p 95 et s. de *Kant* :

« Kant était et voulait rester un homme religieux *… Or, par définition, un Religieux n'admet pas (et ne peut pas admettre en tant qu'Homme) le Mépris de soi-même (du moins en tant qu'attitude existentielle* viable*) et n'ose ou ne veut pas admettre (en tant que Religieux)* l'efficacité *de l'Action humaine (libre). Etant donné que le sentiment de l'inefficacité absolue et irrémédiable de l'Action, c'est-à-dire de* l'impossibilité *d'être satisfait de soi-même aboutit nécessairement au mépris total de soi (ou que le Mépris est un élément-constitutif du phénomène de l'Echec, de même que la Satisfaction est un élément-constitutif du phénomène de la Réussite …), ce double refus (« contradictoire » du point de vue « existentiel ») aboutit inévitablement à l'Espoir d'une Satisfaction au-delà du Monde où l'Action est censée être inefficace et, si cet Espoir est subjectivement* certain*, à la Foi en la Satisfaction, qui dans ce cas de la Satisfaction trans-mondaine ou transcendante, peut être appelée le Salut… »*

Il est utile, dans ce contexte où s'ouvre *l'avenir* de toute action sensée, et pour finir de situer à la fois l'action du Sage et de l'Homme Kojève, de rappeler le contenu de la *morale* que nous avons rencontré dans la notice bibliographique. Une fois que quiconque a compris en quoi consiste le moteur fondamental de l'Histoire, et vers quoi elle tend en tant que sa fin, alors le devoir fondamental est de ne pas s'opposer à la réalisation progressive de l'Etat universel et homogène, voire d'y contribuer activement. Kojève s'en ouvre explicitement à Léo Strauss dans une lettre en date du 29 octobre 1953, où sont pour partie en jeu les interprétations par les deux philosophes de l'évolution morale et politique du monde de leur temps :

« (La philosophie) doit trancher la question fondamentale *de la «* nature *humaine ». Et l'on peut alors se demander s'il n'est pas* contradictoire *de parler d'une part de « morale », de « devoir », et de l'autre du fait de se conformer à une* nature *humaine « donnée » ou « innée ». Car les animaux, qui sans aucun doute ont une telle nature, ne sont jamais moralement « bons » ou « mauvais », mais* tout *au plus* sains *ou* malades*,* sauvages *ou* domestiqués*. On pourrait donc croire que c'est précisément l'anthropologie* antique *qui devrait conduire au* dressage *des masses et à* l'eugénisme *raciste.*
L'anthropologie « moderne » ne conduit qu'à l'anarchie morale et à l'« existentialisme » sans goût si l'on admet, Dieu sait pourquoi, que l'homme peut délivrer des valeurs humaines*. Mais si l'on admet, avec Hegel, qu'il doit à un moment donné* revenir *à son origine (dans la mesure où il déduit ce qu'il* dit *du simple fait qu'il* parle*), il y a bien une morale, laquelle prescrit de faire tout ce qui conduit à* cette *fin-là (= sagesse) et qui*

condamne tout ce qui y fait obstacle – même dans le domaine politique du progrès vers l'« Etat universel et homogène *».. »* (*De la tyrannie*, p 307-8)

*

La « Mise à jour du Système du savoir » ou *le* Livre qu'avait en vue Kojève devait comprendre à la fois le discours philosophique ou « théorique » comme tel, *et* le « Discours pratique », également écrit, encore non publié, et qui se compose d'environ mille feuillets. Dans ce Discours, est présentée la possibilité de l'émergence du langage sur la base de la Lutte anthropogène pour la reconnaissance en tant que première Prière humaine ou humanisante, qui serait « criée » non pas par un homme de sexe mâle, mais par une représentante femelle de l'espèce *Homo sapiens*, pour implorer qu'un (futur) Maître épargne, au moment de la Lutte, la vie de son « compagnon » et (futur) Esclave qui refuse de mener le combat jusqu'à la mort. Autrement dit (et semble-t-il contre certains points concernant la question que l'on trouve dans la présentation du Droit de la Société familiale dans l'*Esquisse*, cf les notes infrapaginales p 486 et s.), *les représentantes femelles de l'espèce Homo sapiens seraient tout autant que les mâles* bien que d'une manière qui leur serait propre, *à l'origine de l'humanisation ou de l'humanité des humains*. Il n'est pas impossible que la prise en compte totale des discours et pratique et théorique écrits par Kojève donne les indications d'une résolution effective des apparentes incomplétudes que l'on peut croire émerger du « Livre » en le considérant partiellement. C'est ce que j'ai tenté de présenter dans l'édition de l'*Athéisme*. Ce livre de jeunesse de Kojève anticipe me semble-t-il, lorsqu'on les considère du point de vue du Discours pratique, la réponse aux possibles inquiétudes que peut provoquer une lecture hâtive du « Système » du savoir.

Il me semble qu'avec ce qui précède, vous voilà prêtes et prêts à entrer dans la pensée de Kojève telle qu'elle se présente par elle-même, dans l'exceptionnelle, abondante, et ludique rigueur de son déroulement.

Esquisse d'une bibliographie raisonnée

L'objet n'est pas ici de présenter une bibliographie exhaustive des œuvres de Kojève ni des travaux qui lui ont été consacrés. C'est plutôt de proposer une série de lectures – dont des extraits d'ouvrages de Kojève – pour en continuer une première approche telle qu'elle a été amorcée dans les pages qui précèdent.
On pourra donc consulter et lire les ouvrages suivants.

Ouvrages de Kojève

Il peut être utile de différencier les thèmes dont traite Kojève pour en apprécier un par un les contours et les approcher efficacement.
Il sera également utile de procéder par étapes, en lisant d'abord des textes relativement brefs ou des extraits d'ouvrages, avant d'entamer la lecture cursive de la totalité de l'*Esquisse d'une phénoménologie du Droit* par exemple, des trois tomes de l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, ou encore du *Kant*.

Anthropologie, philosophie de l'Histoire, du Droit, et philosophie morale et politique

Avant de se lancer dans l'ouvrage en son entier qui présente le détail de l'anthropogenèse et de son sens selon Kojève, on pourra lire la très célèbre Introduction de l'*Introduction à la lecture de Hegel* (p 11-34), où est présenté le canevas de la Lutte anthropogène pour la reconnaissance, laquelle Lutte crée l'Histoire en provoquant ce que j'ai appelé tout à l'heure la « blessure » initiale dont l'Histoire est à la fois le devenir et la réparation.

Dans le même esprit, la recension que Kojève consacra à l'ouvrage de Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* permet, de façon relativement rapide, de se faire une idée du détail de l'interprétation par Kojève de l'Histoire. La recension est parue sous le titre :
Hegel, Marx et le christianisme, *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, p. 339-366.

En direction de la compréhension de la pensée politique de Kojève, la lecture complète de « Tyrannie et sagesse », in *De la tyrannie* de Léo Strauss sera particulièrement instructive pour comprendre l'*Esquisse de la phénoménologie du Droit*.

La lecture de *La notion de l'autorité* préparera également une lecture fructueuse de l'*Esquisse d'une phénoménologie du Droit*.

On pourra enfin, avant d'approcher la compréhension « behavioriste » du Droit présentée comme on a vu dans la Première Section de l'*Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, lire la Deuxième Section de l'ouvrage, où sont présentés et discutés en leur dialectique propre, les trois idéaux de Justice de l'Egalité, de l'Equivalence et de l'Equité.

En se souvenant enfin que la « Fin de l'Histoire » est une notion pour le moins polysémique aux yeux de Kojève lui-même, on pourra mettre à profit les lectures précédentes pour aborder la célèbre note infrapaginale de l'*Introduction à la lecture de Hegel* consacrée à la question, conjointement avec sa reformulation lors de la Seconde Edition, p 433 à 437.

Sur la Réalité objective

Sur les notions de Réalité-objective, d'Etre-donné et d'Existence-empirique, inséparables les unes des autres, et dont la plus novatrice est celle de Réalité-objective on pourra lire dans l'ordre :

L'article « L'origine chrétienne de la science moderne », paru dans les *Mélanges Alexandre Koyré*, Vol II, *L'Aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964. Cet article représente, pour ce qui concerne les sciences, une version condensée de la présentation systématique, dans l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, de l'émergence au cours de l'histoire de la philosophie de la « réalité-objective » comme « objet » ultime du Discours.

Une fois lu, cet article sera une excellente base pour aborder le petit ouvrage de Kojève consacré à la physique quantique dans *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*. On pourra aborder par ailleurs ce dernier en commençant par la courte et instructive « Annexe » en fin de volume, et s'instruire grâce à l'excellente présentation de D. Auffret du contexte de l'écriture de l'ouvrage.

Ce n'est qu'alors que l'on pourra, me semble-t-il, faire le meilleur profit de la présentation, dans l'*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, de la notion de « Réalité objective » comme notion centrale de la philosophie, t II, p 22 et s., et p 64 et s..

Sur le Discours et sa possibilité ontologique

Quand bien même il était souhaitable de commencer par la présentation de la pensée kojévienne du langage pour approfondir l'approche de sa pensée en direction de l'anthropogenèse et de la philosophie de l'Histoire, ce n'est je pense qu'après les lectures qui précèdent, qu'il pourra être efficace d'aborder les textes consacrés par Kojève à l'articulation entre le Concept, le Temps et le Discours, et donc à sa philosophie du langage.

On pourra pour ce faire commencer par le court article publié sous le titre « Le Concept et le Temps », *Deucalion*, n° 5, octobre 1955, p. 11-20.

La Note sur l'Eternité, le Temps et le Concept de l'*Introduction à la lecture de Hegel* (p 336-380) constituera ensuite un approfondissement utile du précédent article.

L'essentiel viendra cependant lors de la lecture en totalité :

- de ce que Kojève appelle les deux premières introductions à sa « Mise à jour du *Système du savoir* hégélien », publiées dans *Le Concept, le Temps et le Discours* dont je recommande la lecture en son entier, Préface comprise,
-
- du *Kant*, qui joue, comme j'ai tenté de l'esquisser dans la précédente introduction, un rôle décisif dans la présentation du basculement de la philosophie à la Sagesse.

Divers

Quelques textes sont à mon sens particulièrement susceptibles de faire savourer la pensée de Kojève, lorsqu'il traite de questions aussi centrales pour lui que l'athéisme ou le devenir politique de l'Europe, mais aussi et parfois de manière plus légère, de sa propre pensée, ou de l'actualité de son temps au travers des arts, qu'ils soient picturaux ou littéraires.
On pourra ainsi lire en particulier :

L'athéisme, Paris, Gallimard, 1998.

Les peintures concrètes de Kandinsky, Bruxelles, La lettre volée, 2001.

« L'empire latin, Esquisse d'une doctrine de la politique française », publié pour la première fois pour partie dans *La Règle du jeu*, t. I, mai 1990, no 1, p. 89-123.

On pourra savourer le remarquable résumé de sa propre pensée en une page par Kojève dans la « Préface à l'œuvre de Georges Bataille », *L'Arc*, n° 44, 1971.

Enfin, deux commentaires parus dans *Critiques* respectivement consacrés à trois romans de Raymond Queneau et à deux de Françoise Sagan :

« Les romans de la sagesse », *Critique*, n° 60, 1952, au sujet des romans de Queneau que sont *Pierrot mon ami* (1942), *Loin de Rueil* (1945) et *Le dimanche de la vie* (1952), et

« Le dernier monde nouveau », Critique, n° 111-112, 1956, au sujet de *Bonjour tristesse* (1954) et *Un certain sourire* (1956) de Françoise Sagan.

On n'oubliera, pas, bien sûr, de surveiller la publication à venir du *Discours pratique* actuellement en cours de retranscription.

<u>Ouvrages sur Kojève</u>

L'une des manifestations du caractère relativement inconnu - le plus souvent parce que *mal* connu - de la pensée de Kojève, est la focalisation sur son anthropologie, et sur la question de la Fin de l'Histoire. Il n'y a pas à ma connaissance jusqu'ici de publications notables en français portant sur la notion de « réalité-objective », sur la compréhension kojévienne des sciences, ou encore spécifiquement sur son ontologie. En se souvenant que la présente bibliographie n'a pas pour objectif l'exhaustivité mais l'indication de quelques lectures suggestives, on pourra retenir en particulier :

- A notre connaissance, parmi les ouvrages publiés sur la pensée de Kojève, l'approche la plus ajustée et suggestive de *l'anthropologie* kojévienne considérée pour elle-même est présentée dans l'ouvrage de Dominique Pirotte
  Alexandre Kojève, un système anthropologique, Paris, PUF, 2005.

- Signalons le tout premier travail consacré à la pensée de Kojève par Bernard Hesbois, malheureusement resté non publié jusqu'ici ;
  Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève, Université catholique de Louvain, 1985.

- Il convient évidemment par ailleurs de lire, pour ce qui est de la philosophie politique de Kojève, non seulement la « Mise au point » par Strauss, suite à « Tyrannie et sagesse » dans *De la tyrannie*, mais l'ensemble de l'ouvrage dont évidemment la correspondance entre Kojève et Strauss.

- Je me permets de signaler mon interprétation de l'ensemble de la discussion entre Kojève et Strauss sur la tyrannie publiée en 2005 :
  La sagesse et le féminin, Paris, L'Harmattan.

- On trouvera par ailleurs une publication récemment consacrée à l'« Empire latin » qui problématise de manière particulièrement intéressante le texte de Kojève dans l'horizon actuel des relations entre Islam et Occident, et plus particulièrement des relations entre Europe et Afrique du Nord. Il s'agit de :

Delbraccio M., « La Méditerranée contemporaine selon Alexandre Kojève, ou l'avenir de l'Empire Latin », in *La nouvelle Méditerranée, conflits et coexistence pacifique*, D. Bendo-Soupou éd., L'Harmattan, 2009.

- Enfin, il sera intéressant de se procurer l'ouvrage de Gaston Fessard consacré à Hegel, où Fessard discute l'interprétation de la pensée de Hegel par Kojève. Le livre est intitulé :
  Hegel, le Christianisme et l'Histoire, Paris, PUF, 1990.

- Au sujet de l'interprétation de Hegel par Kojève, et l'effort de déconstruction de l'influence des thèses de l'*Introduction à la lecture de Hegel* pour la pensée française de la seconde moitié du XX° siècle, on pourra lire de P.-J. Labarrière et G. Jarczik,
  De Kojève à Hegel, 150 ans de pensée hégélienne en France, Paris, Albin Michel, 1996 et également le classique ouvrage de Vincent Descombes :
  Le Même et l'Autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933 – 1978), Paris, Editions de Minuit, 1979.

- Sur la vie de Kojève, on pourra bien évidemment consulter la somme consacrée par Dominique Auffret dès 1990,
  Alexandre Kojève, La Philosophie, L'Etat, la Fin de l'Histoire, Paris, Grasset,
  ajustée sur certains points par l'entreprise historiographique générale consacrée par Marco Filoni à la pensée de Kojève et à son contexte, en commençant bien sûr par :
  Le philosophe du dimanche, La vie et la pensée d'Alexandre Kojève (trad. G. Larché), Paris, Gallimard, 2008.
  Il faudra enfin bien évidemment consulter l'« Entretien avec Alexandre Kojève », par Gilles Lapouge, dans *La Quinzaine littéraire*, n° 53, 1-15 juillet 1968, p. 18-20, « Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages » (Republié dans *La Quinzaine littéraire*, n° 500, 1-15 janvier 1988, p. 2-3).

- Pour élargir le questionnement existentiel impliqué par la pensée de Kojève, il est bien sûr indispensable de lire d'abord Georges Bataille, par exemple dans l'*Expérience intérieure* (publié pour la première fois chez Gallimard en 1943), et il sera à tout le moins tout aussi stimulant de fréquenter la pensée de Maurice Blanchot, en particulier au travers de *L'entretien infini* (Paris, Gallimard, 1969).
  Voir également Raymond Queneau, « Philosophes et voyous », publié entre autres dans le *Journal : 1939 – 1940*, Paris, NRF, 1986.

- On pourra enfin, si l'on veut élargir les lectures à une bibliographie non francophone, qu'elle existe aux Etats-Unis par le truchement de la pensée de Léo Strauss ou non, consulter en particulier les œuvres de Giorgio Agamben en Italie, et de Michael Roth et Stanley Rosen aux Etats-Unis (dans les trois cas, avec des travaux spécifiquement consacrés à l'homme et à l'œuvre de Kojève et, sous différents angles, à la notion de « Fin de l'Histoire »).

PARIS

ESSEC Business School
3, avenue Bernard-Hirsch
CS 50105 Cergy
95021 Cergy-Pontoise Cedex
France
Tél. +33 (0)1 34 43 30 00
www.essec.edu

ESSEC Executive Education
CNIT BP 230
92053 Paris-La Défense
France
Tél. +33 (0)1 46 92 49 00
www.executive-education.essec.fr

ESSEC Asia-Pacific
5 Nepal Park
Singapore 139408
Tél. +65 6884 9780
www.essec.edu/asia

SINGAPOUR

Contact :

Centre de Recherche
+33 (0)1 34 43 30 91
research.center@essec.fr

ISSN 1291-9616

affilié à la CCI PARIS ILE-DE-FRANCE

ESSEC BUSINESS SCHOOL