



HAL
open science

Introduction à la lecture du Kant d'Alexandre Kojève

Laurent Bibard

► **To cite this version:**

| Laurent Bibard. Introduction à la lecture du Kant d'Alexandre Kojève. 2022. hal-03940466

HAL Id: hal-03940466

<https://essec.hal.science/hal-03940466>

Preprint submitted on 16 Jan 2023

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.

Introduction à la lecture du Kant d'Alexandre Kojève

Laurent Bibard

ESSEC RESEARCH CENTER

WORKING PAPER 2203

May 13, 2022



Introduction à la lecture du *Kant* d'Alexandre Kojève

Fertilité de la « Fin de l'Histoire »

L'ouvrage consacré par Alexandre Kojève à l'œuvre du philosophe Emmanuel Kant est décisif. Ceci, non seulement pour la pensée de Kojève lui-même, mais pour la pensée tout court, si l'on accorde à la pensée de Kojève l'importance qu'elle mérite.

Alexandre Kojève (1902 – 1968) est une figure à part de la philosophie du XX^e siècle. D'origine russe (son nom est initialement Kojevnikoff), philosophe de formation, consacrant ses premiers travaux à la métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev, ayant eu entre autres comme professeurs Karl Jaspers, Kojève n'a jamais enseigné que le séminaire sur Hegel qui l'a rendu célèbre pendant les années trente, à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris. Ce séminaire était censé porter sur la religion dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Il devint une lecture complète – « satisfaisante » aux yeux de Kojève lui-même ¹, de cet ouvrage majeur de Hegel.

Après la Seconde guerre mondiale, Kojève entretient une relation constante avec la philosophie, mais il ne publiera quasiment rien de son vivant, continuant d'écrire en « philosophe du dimanche » comme il aimera à dire. Son œuvre se présente en totalité comme une « Mise à jour du Système du savoir hégélien ». Si bon nombre d'ouvrages sont maintenant publiés – son *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* en trois tomes, *l'Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, la *Notice sur l'Autorité*, *Le déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, etc -, reste encore non publiée une partie considérable du Système, comprenant en particulier l'ontologie de Kojève, le Discours pratique, ce qu'il appelle l'Energologie, etc. Bref, l'on est loin d'avoir accès à la totalité de sa pensée, ce qui est en quelque sorte une chance. Ceci est une chance pour la raison suivante.

Kojève estime comme tout philosophe, que l'on ne peut se comprendre complètement soi-même en tant qu'humains – femmes et hommes – du XX^e siècle et des siècles à venir, que si l'on comprend le monde où nous vivons. Le monde où nous vivons dit-il, est un monde fondamentalement historique, c'est-à-dire un monde où les actions libres des hommes – au sens générique du terme ² – transforment le donné naturel pour créer un monde spécifiquement humain. Le premier – et pour Kojève en même temps le dernier – des philosophes en date à avoir rigoureusement compris le caractère historique du monde où nous vivons est Hegel. Hegel est à la fois le premier et le dernier des philosophes à avoir compris ce caractère historique car cette compréhension transforme ce qui était jusque là *recherche* de la sagesse – c'est l'origine du mot « philosophie », qui veut dire en grec, amour de la sagesse – en sagesse. C'est-à-dire pour Kojève, en savoir absolu, indépassable. Autrement dit pour Kojève, Hegel est à la fois le dernier des philosophes et le premier des sages, celui qui a vécu pour la première fois le passage de l'amour ou du désir de la sagesse à l'acquisition - ou, c'est mieux dire, à l'avènement - de la sagesse, qui revient au savoir absolu. La sagesse consiste en la compréhension complète de lui-même par l'homme. Une telle compréhension ne dépend pas exclusivement de l'homme, ni de chaque individu. Elle dépend précisément de l'évolution des conditions historiques de la vie humaine. La sagesse n'est possible qu'à partir du moment où l'histoire de l'humanité conduit celle-ci à la pleine et

¹ *Le Concept, le Temps et le Discours*, p 32.

² Lorsque dans la suite de cette brève présentation aucune précision supplémentaire n'est donnée, « homme » renvoie au sens générique du terme.

entière conscience de soi comme historique. Mais en même temps, la pleine et entière prise de conscience de soi par l'homme revient à l'accomplissement de l'humanité, c'est-à-dire à sa fin. Car si tout est devenu compréhensible, si l'homme acquiert, du fait de son évolution historique, la pleine et entière conscience de soi, il n'y a plus rien de fondamentalement nouveau à comprendre ni *a fortiori* à faire.

Cette affirmation par Kojève de la Fin de l'Histoire est l'énoncé le plus célèbre et celui qui ramasse de la manière la plus synthétique l'enseignement du séminaire consacré à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette affirmation, énoncée et commentée à grand bruit par Kojève de 1933 à l'aube de la Seconde guerre mondiale, en 1939, est à la fois ce qui l'a rendu célèbre, et ce qui a contribué à bien des malentendus autour de sa pensée. Car comment admettre que l'Histoire est finie, alors qu'à par exemple lieu, de 1939 à 1945, l'un des événements « historiques » les plus destructeurs de l'histoire mondiale ? Cela choque le bon sens, ou le sens commun. Mais cela ne semble pas choquer le bon sens de Kojève qui, pendant la Seconde guerre mondiale, réfugié dans le sud de la France à Marseille, pose dans son *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*, les bases de ce que serait le Droit d'un Etat final de l'Histoire à la fois universel politiquement – c'est-à-dire mondial et sans frontières intérieures - , et « socialement homogène », c'est-à-dire sans inégalités sociales significatives ³. C'est là l'aspect institutionnel et donc « objectif » sur le plan de la vie spécifiquement humaine de la reconnaissance universelle de l'irréductible individualité de chacune et chacun ⁴. Pour Kojève, même si ont encore lieu des événements aussi graves que la Seconde guerre mondiale suivis d'une guerre froide comme celle que nous avons connue jusqu'à l'effondrement du mur de Berlin, l'Histoire est bel et bien finie, car elle est totalement compréhensible – du moins par celles et ceux qui sont capables de comprendre la pensée de Hegel, à commencer par sa *Phénoménologie de l'Esprit*.

Si l'Histoire est finie, le temps continue tout de même de passer, de nouvelles générations de femmes et d'hommes adviennent, dont la vie est tout sauf décidée à l'avance, et qui n'ont pas nécessairement ni aisément ni *de facto* accès au Système du savoir qui donne accès à la pleine et entière conscience de soi de l'Homme. C'est pour cela qu'il convient, dit Kojève, d'écrire une « Mise à jour » du Système du savoir :

« 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.

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. » ⁵

Si l'Histoire est réellement finie malgré les apparences, si nous ne sommes désormais pris que dans la répétition superficielle d'enjeux déjà joués, il n'en demeure pas moins que notre accès au sens de l'Histoire reste à obtenir, encore fragmentaire, et il est « loin d'être facile » comme le dit Kojève lui-même. Nous avons donc besoin d'un guide pour cheminer vers la sagesse. Kojève propose d'être ce guide, en tout cas pour le temps qui est le nôtre, et d'après lui encore le sien, car celui, pour l'éternité désormais, de Hegel. Or, l'œuvre entier de Kojève est loin d'être publié et accessible au public. Mais

³ Cf « Tyrannie et sagesse », in Strauss L., *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997.

⁴ Voir pour cette expression, la conférence « La dialectique du réel et la méthode phénoménologique » in *Introduction à la lecture de Hegel*, p 445 et s.

⁵ *Le Concept, le Temps et le Discours*, p 30-31.

c'est une chance disions-nous, car cela libère un espace gigantesque de découvertes ⁶. Si vraiment le savoir absolu ou la pleine et entière conscience de soi de l'Homme est devenu possible, et si ce savoir satisfait entièrement l'Homme, alors, pour nous qui tentons de nous élever à ce savoir, ou d'advenir à la pleine et entière conscience de nous-mêmes, cette Satisfaction est au futur ⁷. Non plus un futur *post-mortem* comme l'on a pu penser depuis le début de l'Histoire de l'humanité, *mais au futur ici-bas*. Et la chance que nous avons, est de disposer des éléments de ce moyen d'accès à la Satisfaction totale de notre sort sur Terre, de notre plein et entier « vivant ».

Si donc nous n'avons soit pas encore entamé la lecture de Kojève, ou si nous avons lu tout ce qui est publié et qu'il nous reste à découvrir l'immense part de son œuvre encore protégée à la Bibliothèque Nationale de France (BnF) ; enfin si nous lui faisons confiance, alors la découverte du sens de nos vies est à la fois possible et à venir *ici-bas*. L'Histoire est finie, nous pouvons enfin nous réjouir à l'avance de la satisfaction totale de comprendre le tout de notre vivant. Soit, de nous comprendre nous-mêmes sur le fond de notre irréductible individualité, et de décider librement de ce que nous voulons faire de nos vies. C'est parce que le temps de l'Homme est au passé, que celui de chacune et chacun peut désormais être conjugué au futur sur une autre base qu'un incertain Espoir. C'est là une des conséquences sous-jacentes majeures de l'interprétation athée de la pensée de Kant par Kojève.

La pensée de Kant dans l'histoire de la philosophie

Situer l'interprétation par Kojève de la pensée de Kant implique de « situer » Kant dans l'histoire de la philosophie selon Kojève. Cela demande de comprendre l'histoire de la philosophie selon Kojève. On l'a vu, l'histoire de la philosophie se termine selon Kojève avec Hegel, la pensée de Kant y jouant le rôle déterminant d'une dernière étape avant l'avènement, en et par Hegel, de la sagesse. Mais où commence cette histoire ?

Kojève a d'abord cherché la sagesse du côté de l'Extrême-Orient, en Inde et en Chine ⁸. Puis il a pensé qu'il faisait « fausse route », et que c'est en Grèce, il y a plus de 2500 ans, qu'a été « prononcé le début de la phrase » ⁹. Kojève justifie son orientation en parlant, pour la philosophie occidentale, de sagesse *discursive*, en contrepoint de la sagesse, ou des sagesse silencieuses, qui ne visent pas à une explicitation cohérente et complète du « tout ». L'intention de « dire tout ce qu'on peut dire sans se contredire » ¹⁰ se révèle *ex post* commencer en Grèce, à partir de l'hypothèse qu'un discours qui dise la « vérité » du monde est possible, que Kojève identifie chez le philosophe et mathématicien présocratique Thalès ¹¹. Et la « phrase » qui dit *in fine* la totalité de ce que l'on peut dire sans se contredire, par laquelle l'humanité devient pleinement et entièrement consciente d'elle-même comme étant spécifiquement « historique » prend la forme finale du Savoir absolu tel que Hegel l'explique, et tel que Kojève le met à jour.

Il est évidemment hors de question de présenter le contenu de ladite « phrase » sans répéter systématiquement ce que Kojève lui-même dit. Il faut pour cela lire Kojève tout court. Il est en revanche possible - et nécessaire pour introduire les lectrices et lecteurs à l'interprétation par Kojève

⁶ Et, verrons-nous à la fin de cette présentation, d'action.

⁷ La majuscule tient au caractère essentiel de la notion de Satisfaction pour Kojève, qui est l'effet d'une Reconnaissance obtenue et par les autres et par soi-même pour l'Homme. Les notions de reconnaissance et de Lutte pour la reconnaissance sont au cœur de l'interprétation par Kojève de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme celle de Satisfaction, entendue en contrepoint d'un simple Espoir de bonheur *post mortem*, est au cœur de son interprétation de la philosophie morale de Kant. Voir sur ce point la note essentielle du *Kant*, p 74 à 79.

⁸ *Le Concept, le Temps et le Discours*, p 30.

⁹ Entretien avec Gilles Lapouge, « Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages », *La Quinzaine Littéraire*, 1968.

¹⁰ *Le Concept, le Temps et le Discours*, p 36. Cf *Introduction à la lecture de Hegel*, p 148 et s.

¹¹ Voir *l'Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t1, Introduction, p 140 et s., et p 198 et s.

de l'œuvre de Kant -, de présenter les principes majeurs à partir desquels Kojève interprète la pensée de Kant.

Ces principes sont présentés dès le premier ouvrage publié par Kojève chez Gallimard en 1947, sur l'insistance de son ami écrivain et éditeur Raymond Queneau, sous le titre d'une *Introduction à la lecture de Hegel*. Dans cet ouvrage, qui reprend l'ensemble des cours du séminaire assuré entre 1933 et 1939 sur la *Phénoménologie de l'esprit*, l'on trouve en particulier une « Note sur l'Eternité, le Temps et le Concept »¹² qui présente l'interprétation par Kojève de l'histoire entière de la philosophie à partir du « début de la phrase » du Savoir absolu. Cette note représente la base de ce que sera l'histoire entière de la philosophie présentée dans 1) *l'Essai d'une histoire de la philosophie païenne* en trois tomes, 2) la philosophie de Kant (dans l'ouvrage ici présenté), enfin 3) l'ontologie de Hegel annoncée à la fin du *Kant*. Elle dit dans ses lignes principales, ce qui suit.

Le problème de la vérité

Si l'on observe que, en quête de vérité ou de « la » vérité, il arrive que les hommes « la » trouvent, cette vérité trouvée à un moment donné du temps est censée valoir « éternellement », ou être ce qu'elle est – c'est-à-dire « vraie » - partout et toujours. Lorsqu'il s'agit de vérité, émerge donc *ipso facto* une tension entre le temps de la recherche éventuellement marquée par le moment où l'on trouve la vérité, et le contenu ou la valeur de ladite vérité censé valoir éternellement. Sur le fond de l'affirmation par Hegel selon laquelle « le Temps est le Concept lui-même qui est là (-dans l'existence-empirique) »¹³, et en retenant ici que ce que Kojève appelle ici le « Concept » est la « vérité » dont nous parlons, Kojève dit que lorsqu'il s'agit de recherche de la vérité, l'on ne peut pas ne pas interroger la relation de la vérité ou du Concept au Temps. Il ajoute d'emblée qu'il y a seulement six possibilités fondamentales ainsi représentées : le philosophe présocratique Parménide qu'il renvoie à Spinoza, Platon, Aristote, Kant, Hegel et le philosophe présocratique Héraclite.

Aux deux extrêmes de cette série se trouvent donc Parménide et Héraclite. La thèse fondamentale du premier est, selon Kojève, que le Concept est l'Eternité tout court. La pensée de Parménide représente ce que Kojève appelle la « Thèse » fondamentale de la philosophie, thèse selon laquelle il y a bien une « vérité » valant précisément éternellement, précisément du fait qu'il s'agit de l'Eternité même. La difficulté tout aussi fondamentale de cette affirmation inaugurale de la philosophie est qu'elle est incapable de rendre compte des raisons pour lesquelles il arrive que l'Homme atteigne à la vérité, alors qu'il se trouve toujours d'abord pris dans le « monde où l'on vit », qui est un monde temporel, de prime abord loin de toute « éternité ». Ce sera là la réserve essentielle adressée par Kojève à Spinoza, dont il dit qu'il représente de la manière la plus complète la « Thèse » parménidienne : Spinoza explique tout, sauf le fait qu'il puisse parler *dans le temps* de ce dont il parle – soit, de l'Eternité – à la manière dont il le fait¹⁴.

La position d'Héraclite représente pour Kojève l'autre extrême des possibilités des relations entre la vérité ou le Concept et le Temps, puisque pour Héraclite, loin d'être l'Eternité, le Concept ou la vérité est tout sauf durable. Le Concept est strictement temporel, au sens où il n'y a rien d'autre que ce qui passe, et le fait de passer. Tout est strictement soumis au temps, tout est contredit et détruit aussitôt que cela advient. C'est là la seule vérité qui soit et à laquelle l'Homme puisse prétendre. Cette position sur la relation entre la vérité et le temps représente pour Kojève l'Antithèse fondamentale de la philosophie¹⁵.

¹² Sixième, septième et huitième conférences, p 336-380.

¹³ *Introduction à la lecture de Hegel*, p 336 (Sixième conférence, début).

¹⁴ *Introduction à la lecture de Hegel*, par exemple p 352, et 354 et s..

¹⁵ *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, T1, p 236 et s..

Pour Kojève, ces deux positions extrêmes de la philosophie sont intenable. L'une car elle ne peut aucunement « prouver » la vérité de son contenu et est de ce fait réduite au silence – quand bien même il s'agirait d'une contemplation improuvable de l'Éternité par le philosophe alors advenu à la sagesse et non de folie. L'autre car son affirmation revient à dire que tout se vaut, qu'il n'y a rien que le temporel, ou nul autre fond solide que, aussitôt apparue, sa constante disparition. Comme tout n'est vrai qu'autant que son contraire l'est tout aussi immédiatement, l'on peut dire tout et son contraire sans jamais être démenti, ce qui revient à ne rien dire tout en « bavardant » sans cesse. C'est ainsi que Kojève renvoie dos à dos la Thèse et l'Antithèse de la philosophie respectivement représentées par Parménide et Héraclite, dont le Silence et le Bavardage respectifs sont équivalents, car aucun d'eux ne « dit » quoi que ce soit d'une « vérité » quelconque qui à la fois doit être solide – c'est-à-dire « éternelle » - et accessible par l'Homme, malgré le temps où il se trouve mis.

A partir de l'avènement des possibilités fondatrices que représentent les positions de Parménide et Héraclite, l'histoire entière de la philosophie va consister selon Kojève en la recherche de la solution au problème de l'accès à l'éternité à partir du monde temporel où l'Homme advient. Cette solution – la seule qui soit à la fois possible et vraie – sera celle avancée par Hegel selon laquelle la vérité ou le Concept est le Temps. « Entretiens », trois solutions fondamentales vont être proposées, respectivement par Platon, Aristote et Kant.

Avant d'évoquer les conséquences pratiques « concrètes » de l'affirmation selon laquelle le Concept est le Temps, qui implique que l'Éternité est le « résultat » du Temps¹⁶, il est nécessaire de comprendre en quoi consistent les trois solutions fondamentales précédentes que sont celles de Platon, d'Aristote et de Kant, ou du moins d'en approcher l'articulation et les principes essentiels, qui nous permettront de « situer » la pensée de Kant dans l'histoire de la philosophie telle que Kojève la problématise.

Le problème de l'accès à la vérité : Platon, Aristote, Kant

Outre la chronologie historique – Platon et Aristote sont contemporains en regard de Kant qui n'advient que quasiment 2500 ans plus tard -, il y a des raisons de fond pour aborder ensemble les positions de Platon et Aristote¹⁷, et celle de Kant dans un deuxième temps seulement.

Platon et Aristote représentent selon Kojève, après les affirmations de la Thèse et de l'Antithèse de la philosophie par Parménide et Héraclite et avant Kant, les efforts les plus fondamentaux pour parvenir à la vérité à partir du temps même où l'humanité est initialement mise. Pour Platon, la vérité ou le Concept est l'Éternel – donc quelque chose de solide, qui n'est pas détruit par le passage du temps -, en relation avec l'Éternité – encore plus « solide » que l'Éternel si l'on peut dire, et ce, d'autant qu'elle est située chez Platon *hors* du Temps. Avant d'éclaircir ce que cela veut dire, précisons d'emblée que selon Kojève, pour Aristote, la vérité ou le Concept est également l'Éternel, également en relation avec l'Éternité, mais alors pour ce dernier, une Éternité située *dans* le Temps¹⁸. Je m'en tiendrai ici à la manière dont Kojève approche la vérité selon Platon, qui sera suffisante pour nous permettre de dégager les enjeux de la différence de positionnement de Kant eu égard à la vérité selon Kojève.

Une manière simple d'approcher ce que dit Kojève du Concept selon Platon est d'avoir à l'esprit que pour Platon, nous humains, ne vivons pas spontanément dans la vérité. Bien au contraire. Le monde où nous vivons est fait d'illusions, de faux-semblants, de mensonges, d'erreurs. Et il en est ainsi car le « vrai » monde est au-delà du monde où nous vivons, qui est un monde sensible auquel nous avons

¹⁶ *Introduction à la lecture de Hegel*, p 395.

¹⁷ Je m'en tiendrai en fait ici à quelques éléments déterminants concernant la pensée de Platon.

¹⁸ Les deux formulations selon lesquelles le Concept est pour Platon et Aristote respectivement 1) l'Éternel en relation avec l'Éternité située hors du Temps, et 2) l'Éternel en relation avec l'Éternité située dans le Temps sont systématiquement développées et commentées au tome II de *l'Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*.

accès par l'intermédiaire de nos sensations de nos perceptions, etc. Nos sensations, nos perceptions, nos sentiments etc sont des sources d'illusions en comparaison avec notre raison ou nos facultés logiques. Nos facultés logiques nous donnent accès au monde des Idées qui est le « vrai » monde. Loin d'être visibles par les yeux du corps, les Idées sont visibles par les yeux de l'âme, et elles ne changent jamais. Les Idées sont éternelles. Nous sommes au cœur de la « solution » de Platon au problème de savoir comment il se fait que l'Homme puisse accéder à la vérité alors qu'il existe dans le temps. Bien que vivant dans le monde sensible, l'Homme a accès aux Idées, car il les a « vues » dans une vie antérieure à sa naissance ici-bas. Et d' « ici-bas » si l'on peut dire, il a accès aux Idées, pour peu qu'il le veuille bien et qu'il fasse l'effort de se dégager de la ganguie de ses sensations, perceptions, sentiments immédiats.

Là cependant n'est pas encore l'essentiel. Si l'Homme a « vu » les Idées avant sa naissance, et qu'en apprenant ici-bas il ne fait en fait que retrouver la vérité éternelle des Idées à partir de sa situation pourtant spatio-temporelle concrète, c'est parce que le « tout » est ainsi fait qu'il est fait à la fois des Idées et de ce que Platon appelle leurs « Images » ici-bas. Plus précisément et radicalement, le tout est ce dédoublement même du monde « vrai » des Idées en monde Idéel et monde sensible des Images. A tel point que la notion d'« accès » à la vérité ne prend sous sens que de ce fait même. Sans dédoublement du monde Idéel en monde des Idées et monde des Images, il n'y aurait pas même d'avènement de l'Homme comme être susceptible de désirer ou de vouloir atteindre à la vérité – lesquels vouloir et désir présupposent de facto de ne pas être d'« emblée » dans la vérité. Et le langage est par excellence le moyen pour l'homme de s'essayer à « penser », c'est-à-dire à avoir accès à la vérité ou au monde des Idées. Autrement dit il faut parler pour se mettre en route vers la vérité. Evidemment non pas parler n'importe comment, mais parler, comme Socrate l'a appris à son disciple Platon, en posant les bonnes questions. Les bonnes questions sont des questions de définition de notions donc d'Idées. Poser la question « Qu'est-ce que ... » la vertu, la justice, le courage, etc, est se mettre en route vers la vérité, ou vers les Idées de vertu, de justice, de courage, etc. Et l'on comprend que l'Homme est la possibilité même de se mettre en recherche de la vérité, car il est ce désir même de retrouver, grâce à un bon usage du langage, et par-delà le monde sensible où il vit, le Ciel des Idées qu'il a vues et donc où il a habité avant son incarnation dans un corps aliénant.

D'un autre côté cependant, il n'y a de goût du sens qu'à partir du non-sens. Autrement dit, le désir de connaître n'émerge que parce que l'homme est d'abord, comme le dit le poète Lamartine « un dieu tombé qui se souvient des cieux »¹⁹. Autrement dit, il n'y a de quête de sens que parce que l'homme éprouve le relatif non-sens du monde sensible où il vit. C'est parce que l'Homme vit d'abord dans le monde des Images, dont il pressent tôt ou tard le caractère illusoire, mensonger, erroné, etc, qu'il est l'être par excellence susceptible d'éprouver le désir de s'élancer vers le Ciel des Idées. Sans le dédoublement du monde des Idées en monde des Idées et monde des Images, le désir de vérité n'advierait pas. Or sur ce plan, qui libère la possibilité de la solution de Platon au problème de la possibilité de l'accès par l'Homme à la vérité, Platon, tout en le dépassant donc en le « tuant », rejoint Parménide.

Platon « tue » Parménide, car bien au-delà de ce dernier, il rend possible la compréhension que l'usage du langage ne revient pas à une stricte perversion de la vérité. Parménide est jeté dans la vérité comme telle. Le contact avec la vérité dont il est capable est à la fois immédiat et improuvable. De la même façon que Spinoza n'explique pas comment il a pu en venir à « voir » l'Eternité qu'il présente dans son *Ethique*, Parménide n'explique pas dans son poème, si ce n'est métaphoriquement, comment il a accès à l'Etre qui est Pensée. Platon lui, rend compte de la raison pour laquelle existe le désir de vérité, et

¹⁹ Alphonse de Lamartine, *L'Homme*.

son moyen fondamental qu'est le *logos*. Et il en rend compte par le dédoublement du monde des Idées en monde des Idées et monde des Images. *Ce qu'en revanche Platon n'explique pas*, qu'il affirme donc « dogmatiquement », c'est-à-dire sans le prouver ni même vouloir en être capable, est que le « tout » est précisément ce dédoublement même des Idées en Idées ou modèles et Images ou copies. Or cette affirmation est très radicale, car Platon qualifie ce « tout » qui est dédoublement du monde des Idées en monde des Idées et monde des Images de Un-Bien-Dieu – *Hen-Agathon-Theos*. Nous ne sommes en rien ici dans l'horizon de la théologie monothéiste juive, à la base des théologies chrétienne et musulmane. Donc le « Dieu » dont il est ici question n'est en aucun cas un dieu « personnel » comme l'est le dieu d'abord juif, puis chrétien et musulman. Il n'en demeure pas moins que le « tout » qui rend paradoxalement possible à partir même du monde sensible, temporel des Images, l'accès à la vérité éternelle par l'Homme, est un tout divin, qui représente le Bien : Un-Bien-Dieu – *Hen-Agathon-Theos*. Et ce « tout » est dit par Platon Ineffable, c'est-à-dire à la limite, pas même susceptible d'être nommé. Nous ne sommes plus strictement dans l'horizon de la Thèse de la philosophie, mais nous la retrouvons lorsqu'il s'agit du renvoi par Platon à la double transcendance de l'Un-Bien-Dieu, qui est à l'origine de la transcendance du monde des Idées par rapport au monde de leurs Images.

Pour Platon donc, le Concept est selon Kojève l'Eternel (les idées) en relation avec l'Eternité (Un-Bien-Dieu) située hors du Temps. Et la *double* transcendance qui caractérise l'Un-Bien-Dieu en regard du monde sensible, c'est-à-dire sa transcendance par rapport au monde des Idées mêmes, « situe » bien évidemment l'Eternité de l'Ineffable Un-Bien-Dieu *hors* du Temps.

*

Pour Kojève le Concept ou la vérité est selon Aristote, l'Eternel en relation avec l'Eternité située dans le Temps. La différence entre cette définition et la définition de la vérité selon Platon tient dans le fait que l'Eternité à laquelle se rapporte l'Eternel est donc censée être située cette fois-ci « dans » le Temps et non en dehors de lui.

L'enjeu de cette différence est que la définition aristotélicienne de la vérité « prépare » la possibilité de l'affirmation kantienne selon laquelle rien de ce que l'homme peut connaître ne se trouve en dehors de l'expérience. L'expérience représente tout ce qui passe – c'est-à-dire le temporel, ce qui, plongé dans le temps, lui est soumis. Mais à partir de Kant, ce qui tient de l'expérience va acquérir un caractère « éternel » au sens de ce que Kant appelle les « structures *a priori* (donc « éternelles », universelles et nécessaires) de l'expérience ²⁰. Ce qui passe ou le temporel est désormais l'objet d'une étude suffisamment solide et précise pour que l'on puisse parler du Temps même sans qu'il s'agisse du temporel. Le Temps est approché pour la première fois comme tel selon Kojève dans l'Esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure* de Kant, lorsque ce dernier présente les formes *a priori* de l'intuition, sans lesquelles aucun objet ou contenu de quelque ordre que ce soit ne peut être donné, selon Kant, à l'entendement pour qu'il en fasse une connaissance. Autrement dit, nous humains, ne sommes capables de connaître quoi que ce soit du monde où nous vivons, que parce que nous sommes dotés de formes *a priori* de l'intuition, qui structurent nos sensations et perceptions. Sans ces formes *a priori*, que sont l'espace et le temps, nous ne pourrions « recevoir » aucun contenu devenant par après objet de connaissance grâce à notre capacité à ordonner, classer, comparer, inférer, déduire etc, c'est-à-dire à penser le donné. De l'autre côté, nous contenterions-nous du donné de l'intuition, nous ne penserions en rien ce donné et n'en connaîtrions ni n'en comprendrions rien. Ceci est radicalement exprimé par Kant dans sa formulation célèbre selon laquelle « le concept sans l'intuition est vide,

²⁰ *Critique de la raison pure*, Esthétique transcendantale.

l'intuition sans le concept est aveugle » dont Kojève affirme dès *l'Introduction à la lecture de Hegel* que « toute la conception kantienne s'(y) résume »²¹.

Ceci est présenté par Kojève dès le début du *Kant* de la manière suivante :

« ...c'est l'Intuition (quelle qu'elle soit) qui « donne » l'Objet à l'Entendement en le rendant ainsi accessible à la Connaissance (susceptible d'être *vraie*). L'Intuition *sensible* « par hasard » spatio-temporelle « donne » à l'Entendement *humain* l'Objet que Kant appelle Phénomène, de sorte que la « connaissance » de *cet* Entendement est nécessairement limitée aux Phénomènes par définitions *spatio-temporels*. »²²

Aucune connaissance n'est possible pour l'Homme selon Kant, et Kojève y insiste fortement, qui ne tire son contenu de l'expérience – soit de la perception, au travers des formes *a priori* de l'Intuition qui sont l'espace et le temps. Si l'Entendement connaît voire « pense » un contenu quelconque, celui-ci tient de toute nécessité de la spatio-temporalité propre à nos facultés de perception des Phénomènes. Or, en connaissant ainsi, l'Entendement élabore un savoir discursif « vrai » ou susceptible de l'être, qui constitue la vérité ou le Concept au sens de Kojève. Le Concept ou la vérité est donc pour Kant selon Kojève, l'Eternel (le connu) en relation avec le Temps (c'est-à-dire en relation avec les formes *a priori* de notre sensibilité humaine, qui nous rend accessibles les phénomènes du monde où nous vivons). Il n'y a plus sur le plan de la vérité *discursive*, chez Kant, comme c'était le cas pour Platon puis Aristote, de relation du Concept ou de la vérité avec une Eternité quelconque censée transcender le réel, voire le transcender doublement. Il n'y a plus que le rapport du Concept Eternel avec le Temps.

Ceci n'est pourtant pas tout à fait exact. Pour bien comprendre l'enjeu du fait que Kant n'est pas – encore – Hegel ; c'est-à-dire : pour bien comprendre le fait que pour Kant le Concept n'est pas encore le Temps lui-même, mais seulement l'Eternel en relation avec le Temps, il faut préciser ceci.

La totalité de l'analyse par Kojève de l'œuvre de Kant tient dans l'examen des raisons pour lesquelles Kant « maintient » délibérément l'idée que « derrière » les Phénomènes, existe « quelque chose » « en soi », qui ne dépend pas de la connaissance que les hommes en ont. On peut dire que la « Chose en soi » joue chez Kant, le rôle que l'Eternité jouait chez Platon ou Aristote. C'est dire que pour Kant, le Concept est et n'est pas tout à fait seulement l'Eternel en relation avec le Temps. Quelque chose « reste » dans le Système kantien, qui y joue – indûment sur le plan discursif – le rôle de l'Eternité telle qu'entendue jusqu'à lui. Kojève présente explicitement le motif de son analyse détaillée de l'œuvre de Kant en disant ceci :

« La question du rôle que la notion de la Chose en soi (qui est la base dernière de toute Philosophie théiste ... (ou le Concept est d'une manière ou d'une autre en relation avec *l'Eternité* nde)) joue dans le Système de Kant est suffisamment complexe et importante pour qu'il vaille la peine de s'y arrêter longuement. »²³

Nous voilà au cœur de l'enjeu, pour Kojève, de sa compréhension de l'œuvre de Kant. Car Kojève affirme que le *maintien* par Kant dans son Système de la notion de « chose en soi », chose « en soi » qui serait inconnaissable comme telle par l'Homme, mais dont l'Homme se voudrait cependant *discursivement* en droit d'affirmer l'existence ou l'être tient d'une position spécifiquement et rigoureusement *théiste*, qui affirme, *via* le maintien d'une *transcendance* dans la pensée et donc dans la compréhension du monde, l'existence d'un « Dieu », qu'il soit à l'origine de toute chose ou le but de toute chose. Or, la totalité de la pensée de Kojève est orientée en direction de l'athéisme. A

²¹ *Critique de la raison pure*, « De la logique en général », p 111 ; cf *Introduction à la lecture de Hegel*, p 351.

²² *Kant*, p 12.

²³ *Kant*, p .11.

commencer par l'un de ses tout premiers livres que Kojève estimait d'ailleurs dépassé par sa pensée ultérieure, spécifiquement consacré à la question²⁴. La thèse majeure de Kojève, sur le fond de laquelle se comprend l'ensemble de sa pensée, est que la compréhension du Concept comme étant le Temps lui-même et réciproquement est nécessairement corrélée à l'élimination de toute transcendance, donc de tout « dieu » auquel les Hommes seraient fondés à renvoyer lorsqu'ils disent ou veulent dire la vérité. Car la vérité des choses de ce monde est que si transcendance il y a, elle est celle de l'Homme lui-même par l'entremise de la négation de tout donné, négation ou négativité constitutive qui le définit entièrement. L'Homme est « néant néantissant dans l'être »²⁵. L'Histoire se comprend dans cet horizon strictement comme celle de l'Homme comme Liberté, s'arrachant à la nature ou à tout donné, et se comprenant à la fin du processus historique de négation comme cet arrachement même. Sur ce plan, le maintien de la Chose en soi dans son système par Kant représente selon Kojève le désir – tout aussi fondamentalement humain que celui d'athéisme - de *ne pas* éliminer le théisme ou la notion d'un Dieu transcendant donnant aux Hommes le sens de leur vie – même si c'est de l'aveu de Kant lui-même seulement sous le mode d'un *devoir* et non sous celui d'un *savoir*²⁶.

Pour Kojève, Kant est donc arrivé au bord de la sagesse qui consiste en l'affirmation que le Concept est le Temps, et il n'a pas voulu basculer dans la sagesse, souhaitant maintenir l'existence discursivement contradictoire, d'un Dieu transcendant. Et c'est en introduisant la notion du « comme si » que Kant y parvient. On peut brièvement approcher l'importance du « comme si » dans la pensée de Kant en disant ceci.

Les trois ouvrages décisifs de Kant sont ses trois Critiques. La première, la *Critique de la raison pure*, établit que la connaissance n'a pour contenu possible que les objets donnés à l'entendement par les formes *a priori* de l'intuition, ce que nous venons de voir, et qui fait que pour Kant le Concept est l'Éternel en relation avec le Temps. Mais Kant observe, en terminant cette première Critique, que malgré la lucidité qui conduit la raison à constater que toute connaissance au sens fort ne peut porter que sur l'expérience sensible, la raison veut autre chose, elle désire ou rêve à quelque chose dont elle ne peut prouver l'existence, qui la projette au-delà du connaissable. C'est le domaine du vouloir ou de la volonté libre. C'est le thème fondamental de la *Critique de la raison pratique*. La *Critique de la raison pratique* présente le royaume de la volonté libre et de la morale pure, en regard du royaume de la nécessité dont s'était occupée la première Critique. Mais alors, constate Kant en considérant les conséquences de ses deux premières Critiques, voilà l'Homme écartelé entre la connaissance et la volonté ou les principes de toute action, entre le règne des sciences et celui de la morale, entre les structures du monde et le désir de sens²⁷. La *Critique de la faculté de juger* a pour thème le lien entre le monde tel que l'Homme en fait l'expérience, et le désir de sens. Or, dit Kant, deux phénomènes prêtent particulièrement le flan si l'on peut dire au désir de sens de la raison en l'Homme, que sont les phénomènes du beau – l'expérience esthétique donc -, et celui du vivant. Pour chacun d'eux, tout se passe « comme si » le sens irriguait les phénomènes, ou « comme si » une intention présidait à leur existence – une intention divine évidemment. Que j'éprouve quelque chose comme étant « beau » dans la nature²⁸, ou que je m'émerveille de la « perfection » dont est capable la vie en les vivants,

²⁴ *L'athéisme*, première publication en France, Paris, Gallimard, 1998, présentation par nos soins. La première publication en anglais date de 2018 par la Columbia University Press.

²⁵ *Introduction à la lecture de Hegel*, Introduction.

²⁶ La *Critique de la raison pratique* de Kant, qui présente les postulats de la Raison eu égard à la question du sens, répond selon Kant lui-même à la question « Que dois-je faire ? », alors que la première Critique, la *Critique de la raison pure*, qui montre comme nous venons de le voir, que toute connaissance tire son contenu de l'expérience, répond à la question « Que puis-je savoir ? ». Les postulats de la raison pratique sont : l'immortalité de l'âme, la liberté de l'Homme, et l'existence de Dieu.

²⁷ Voir en particulier pour cela Eric Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, rééd. 2002.

²⁸ Le cas des œuvres d'art humaines « belles » préfigure celui de l'histoire et donc de l'action Efficace.

J'éprouve le sentiment que tout se passe « *comme si* » une intention avait présidé à leur existence. Soit pour que j'éprouve, au travers de la beauté, que tout se passe *comme si* le monde était fait pour moi, humain, et ma contemplation donc mon plaisir esthétique. Soit que je ne puisse m'empêcher, observant la perfection de certaines plantes ou de certains animaux, de supposer l'existence d'une certaine finalité à leur élaboration, donc une intention à l'œuvre dans la nature. La *Critique du jugement* travaille ainsi une tension fondamentale, entre l'impossibilité d'affirmer qu'il y a bien un sens qui traverse les phénomènes et les conditionne d'une part, car la *Critique de la raison pure* a montré que cela est improuvable – il n'y a pas de discours possible, complet et cohérent, développant la notion « Dieu » dit en ses propres termes Kojève -, et la persistance, au cœur même du vécu de l'expérience, du désir de sens que la *Critique de la raison pratique* avait reconnu et travaillé sur le plan du vouloir. L'introduction du mode du « comme si » permet à Kant de donner une réponse existentielle à l'écartèlement en quoi vit l'Homme, « tendu » qu'il est entre les limites indépassables de la connaissance d'une part, et son désir irrépressible de sens d'autre part, sans cependant véritablement résoudre le problème, c'est-à-dire sans le résoudre sur le plan de la vérité discursive autrement que sous le mode du « comme si ». L'on peut tranquillement vivre en éprouvant que tout se passe « comme si » le monde avait un sens, bien que l'Homme « en vérité » - c'est-à-dire pris sous le joug de l'Éternel en relation avec le Temps - ne puisse jamais en avoir la Certitude et doive s'en tenir à la foi et à l'Espoir.

Pour Kojève, cette « tension » ultime, qui est celle de l'Homme au bord de trouver la solution Satisfaisante au problème de la question du sens, est fondamentalement « Hypocrite »²⁹. Car elle consiste à maintenir *délibérément* une transcendance – celle du règne des fins ou du sens – là où l'on est pourtant déjà capable de voir que le sens se révèle en vérité, avec le temps, précisément résulter du temps même de l'action efficace négatrice du donné par l'Homme, action négatrice en quoi consiste l'humanité même de l'Homme.

Que ce soit « avec le temps » - évidemment historique – que l'avènement du sens ici-bas se révèle résulter précisément du temps nécessaire à l'action négatrice du donné par l'Homme est tout sauf contingent. Mais cela ne peut être compris « en vérité » que si l'on affirme que le Concept ou la vérité *est le Temps lui-même*. Ce n'est plus dans ce cas « par hasard » que l'intuition sensible est *spatio-temporelle*, mais de toute nécessité. Et la possibilité admise par Kant à tort selon Kojève, d'une intuition sensible non spatio-temporelle, est de toute nécessité éliminée³⁰. Cela, Kant ne l'a pas voulu. La seule chose que l'on peut dire au crédit de Kant pour tempérer la critique par Kojève du sens du « comme si » est que Kant lui-même dit, à la fin de sa vie, qu'il n'a ni le temps ni les moyens de développer une philosophie de l'Histoire qui montrerait peut-être que l'homme, au travers les âges, est source de l'avènement du sens ici-bas. Il en fait bien l'hypothèse dans les deux ouvrages majeurs que sont sur ce plan *L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, et *Vers la paix perpétuelle*. Mais il ne s'engage pas dans la décision de penser que cela est « réellement » possible – car, dit Kojève, cela transformerait « automatiquement », son système en Système du savoir absolu hégélien, nécessairement athée.

Conséquences pour l'action de l'interprétation kojévienne de l'Histoire

²⁹ L'idée d'une « hypocrisie » kantienne eu égard à la possibilité de la réalisation du sens ici-bas (c'est-à-dire dans les termes de Kojève, d'une Satisfaction pleine et entière) en contrepoint d'un fondamental possible mépris de soi-même corrélé à la stricte projection dans l'au-delà de la possibilité du sens apparaît, si nous ne nous trompons pas, en note 1 de la page 44, p 45. Kojève y dit ceci : « Quoi qu'il en soit, après avoir tiré ce coup de chapeau (quelque peu « hypocrite ») à la Philosophie authentique (qui est par définition « amour de la sagesse »), Kant a hâte d'établir le « Primat » de la Raison pratique vis-à-vis de la Raison théorique..., afin de pouvoir établir son Postulat de l'Immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu ..., ce qui montre bien que, en ce qui le concerne, le « Contentement » laïque et athée ne comble pas ses vœux, et n'est nullement destiné à *remplacer* sa certitude subjective de l'espérance du *Salut*, c'est-à-dire sa *Foi* (chrétienne). »

³⁰ Kant, p 12 et s.

Critiquer l'« Occident », en particulier du fait de son impérialisme, est devenu chose commune. Une telle critique tient évidemment et du bon sens et de l'honnêteté intellectuelle : l'« Occident » a bien été impérialiste, en particulier depuis qu'il a été le lieu de la décision que l'homme deviendrait « comme maître et possesseur de la nature » comme le dit le philosophe Descartes dans la Sixième partie de son *Discours de la méthode*. Des penseurs comme Kant sont cependant souvent dans cet horizon mal jugés. Alors que la pensée de Kant est par excellence une pensée de l'universel, il est souvent affirmé que la pensée de Kant exprime et réalise seulement un certain idéal « occidental », tout à fait particulier, écartant *de facto* la majeure partie de l'humanité de la prétendue « universalité » de sa pensée. Or, aussi surprenant que cela puisse paraître, Kojève souscrirait semble-t-il bien en partie à une telle affirmation.

*

Compte tenu de l'importance de la pensée de Kant aux yeux de Kojève pour l'histoire mondiale de la pensée, il est à première vue absurde de considérer que la pensée de Kant serait biaisée du fait d'une particularité culturelle qui lui interdirait l'accès à la compréhension des autres civilisations que celles de l'« Occident ». Cependant, si le système kantien n'est pas le Système du savoir absolu dit Kojève, c'est à la « Chose en soi » près, c'est-à-dire au *théisme* près. Or chez Kant, dit Kojève, le théisme tient d'une décision délibérée. Kant est au bord de considérer l'action négatrice du donné naturel comme le moteur du processus historique qui conduit l'Homme à la possibilité d'une Satisfaction totale ici-bas³¹. Il entrevoit donc selon Kojève le sens de l'Efficacité de l'action négatrice de l'Homme, mais il refuse de l'admettre *pour des raisons strictement religieuses* résultant de sa foi chrétienne, qu'il ne veut pas abandonner³². Sa foi chrétienne particularise donc en effet si l'on suit Kojève, la pensée du philosophe par excellence de l'universalité qu'est Emmanuel Kant.

Nous voilà au cœur de la « tension » entre Occident et ce qui n'est pas l'« Occident ». Car tout se passe comme si Kojève disait : c'est parce qu'il tient à sa foi chrétienne (spécifiquement « occidentale »), que Kant refuse d'admettre ce à quoi conduit cependant par ailleurs sa compréhension du « tout », c'est-à-dire l'Efficacité de l'action négatrice du donné naturel par quoi se définit l'humanité de l'Homme. Si Kant avait admis la possibilité, la réalité et le sens de l'Efficacité de l'action négatrice spécifiquement humaine, alors son système serait automatiquement devenu le Système du savoir absolu, qui n'écarte personne de sa « vérité ». Mais ne définissant pas – encore – la vérité comme étant le Temps ; s'en tenant comme on a vu à la définition de la vérité ou du Concept comme étant l'Eternel *en relation* avec le Temps tout en conservant la « Chose en soi », bien que faisant faire un progrès gigantesque à la pensée en direction de la vérité, Kant reste au bord du Système du savoir, athée et véritablement universel. Si Kojève a raison, lorsque Kant est critiqué pour la particularité de sa pensée, on peut donc considérer qu'il est vrai que, au cœur même du Système du penseur par excellence de l'universalité de la raison, travaille « encore » un certain particularisme, celui d'une religion spécifiquement occidentale qu'est le christianisme.

*

En revenant pour terminer au « Système du savoir », l'on peut objecter qu'il ne suffit pas qu'une « Mise à jour » du Système du savoir soit rendue accessible par Kojève, et par exemple par la présente traduction en chinois de son *Kant*. Encore faut-il qu'elle fasse sens pour qui veut la découvrir, c'est-à-dire qu'elle oriente éventuellement non seulement sa pensée, mais sa vie, son action. La lecture par Kojève de l'œuvre de Kant donne les bases d'une telle action. Une fois le système kantien transformé

³¹ L'on trouve dans le *Kant* l'amorce de la démonstration de cette affirmation par Kojève p 33 et s., au sujet de la question capitale de savoir ce que signifie le désir d'être humain.

³² Cf *supra* note 29.

en Système du savoir par l'élimination de la Chose en soi et donc de toute transcendance ; une fois le Temps compris comme le Concept « qui est là » ; une fois l'Histoire comprise comme le mouvement de l'humanité en direction de la reconnaissance universelle de l'irréductible individualité de chacun (indépendamment de son sexe, son âge, son origine ethnique, culturelle, etc), alors l'impératif catégorique de la morale kantienne se transforme en impératif qui commande de tout faire pour que se réalise effectivement ce que Kojève appelle l'Etat universel et homogène, l'Etat mondial de la Justice de l'Equité ³³ :

« 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'agisse 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. » ³⁴

Relevons, pour laisser maintenant la place à Kojève, que ce dernier a toute sa vie oeuvré pour la réalisation d'un tel Etat. Il a en effet contribué, en tant que fonctionnaire Français de 1945 jusqu'à sa mort en pleine réunion de négociation européenne le 4 juin 1968, à tout ce qui pouvait favoriser son avènement, comme par exemple la construction de l'Europe, considérée comme une étape sur ce chemin.

³³ Voir pour cela *l'Esquisse d'une phénoménologie du Droit* mentionnée au début de cette préface.

³⁴ Kant, note p 77.

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.edu

ESSEC Asia-Pacific

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

ESSEC | CPE Registration number 200511927D
Period of registration: 30 June 2017 - 29 June 2023
Committee of Private Education (CPE) is part of SkillsFuture Singapore (SSG)

ESSEC Afrique

Plage des Nations - Golf City
Route de Kénitra - Sidi Bouknadel (Rabat-Salé)
Morocco
Tél. +212 (0)5 37 82 40 00
www.essec.edu

CONTACT

Research Center
research@essec.edu