

L'oblio di ciò che rimane. L'identità come tradizione storica, a partire da Alexandre Kojève

di Cristiano Vidali

1. Introduzione

Nella storia del pensiero filosofico occidentale, a poche figure è possibile riconoscere un eclettismo come quello di Alexandre Kojève. Protagonista della “Hegel Renaissance”, che interessò la Francia a partire dagli anni Trenta¹, Kojève è infatti autore poliedrico e dai variegati interessi: di origini russe ma formatosi nel cuore dell'Europa, egli fu fortemente influenzato dalla lezione del marxismo e soprattutto dalle sue matrici hegeliane², dalla fenomenologia di Husserl e dai suoi sviluppi heideggeriani³, ma anche dalla filosofia orientale (buddhista in particolare)⁴ e, ancora, dall'antropologia e dalla sociologia, oltre che dalla fisica⁵, rispetto alla

¹ Nella vasta letteratura su questo tema si vedano, tra gli altri: Andrea Bellantone, *Hegel in Francia, vol. 1-2*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006; Alberto Bonchino, *Sulle letture francesi di Hegel*, «Intersezioni», vol. XXIII (2003), 1, pp. 103-130; John Heckman, *Hyppolite and the Hegel Revival in France*, «Telos», (1973), n. 16, pp. 128-145; Michael Kelly, *Hegel in France to 1940: A Bibliographical Essay*, «Journal of European Studies», vol. 11 (1981), n. 41, pp. 29-52 e Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1988.

² Per le letture che maggiormente hanno insistito sull'influenza di Marx su Kojève, si veda Giorgio Barberis, *Il regno della libertà: diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli, Liguori, 2003 o il più recente Danilo Scholz, *L'hegelo-marxismo di Kojève. Una provocazione filosofica in un paesaggio ideologico in ebollizione*, «aut aut», vol. 399 (settembre 2023), pp. 85-111.

³ A questo proposito si vedano almeno Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, «Les Études philosophiques», (1993), n. 2, pp. 205-221, Mauro Vespa, *Temporalità e negazione: Kojève, Heidegger e la fenomenologia dello spirito*, «Archivio di filosofia», (1996), n. 1-3, pp. 853-878 e Giampiero Chivilò, *Fenomenologia, metafisica e ontologia secondo Alexandre Kojève*, in *Oltre la fenomenologia*, di A. Kojève, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 11-53.

⁴ Sul tema si vedano soprattutto Alexandre Kojève, *L'ateismo*, trad. di Claudia Zonghetti, a cura di Elettra Stimilli e Marco Filoni, Macerata, Quodlibet, 2008 (trad. di *L'athéisme*, Paris, Gallimard, 1998), o l'inedito di recente pubblicazione *L'enseignement bouddhique du karma*, Paris, Éditions Rivages, 2022.

⁵ Esempio a questo proposito è il saggio di Kojève, *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, trad. di Sofia Moreno, a cura di Mauro Sellitto, Milano, Adelphi, 2018 (trad. di *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, Le Livre de Poche, 1990).

quale un particolare ruolo ebbe Alexandre Koyré⁶, maestro e amico di Kojève, responsabile dell'assegnazione a quest'ultimo dei corsi all'Ecole Pratique des Hautes Etudes che lo consacreranno come figura leggendaria nell'*intelligencija* francese dei decenni successivi. Da ultimo, non si può omettere il grande peso politico di Kojève, il quale scrisse contributi geopolitici di raro acume sui rapporti tra le potenze del Continente⁷, oltre a partecipare attivamente ai processi di integrazione europea, in particolare alla nascita della CEA e della CECA⁸, pur con l'indiscrezione vieppiù verosimile che egli non avesse mai smesso di intrattenere rapporti con l'Unione Sovietica⁹.

Ebbene, trattandosi di un autore dal profilo a tal punto sfaccettato, interrogare la questione dell'identità a partire da Kojève non significa solo porsi in ascolto della specifica posizione speculativa assunta da un pensatore tra gli altri, bensì attingere all'elaborazione di una figura di "sintesi" dello spirito europeo nella tarda modernità, figura nella quale confluirono molte delle istanze teoriche e delle tradizioni filosofiche che avrebbero informato buona parte della cultura del Novecento. Per questo, benché la nozione di "identità" non si renda oggetto di un'indagine mirata nell'opera di Kojève¹⁰, può risultare fruttuoso attingere a quest'ultima attraverso un'esegesi trasversale, avvalendosi della finezza della sua riflessione quale risorsa per un'interpretazione di più ampio respiro teoretico di tale concetto e, al contempo, smarcandosi da alcuni riflessi condizionati ideologici tipici del dibattito contemporaneo.

2. Tra futuro e passato. L'essere umano come essere storico

L'imprescindibile domanda dalla quale, ai fini della nostra indagine, è inevitabile prendere le mosse è: come si configura per Kojève l'identità dell'essere umano? Cosa concorre propriamente a definirla? Una soluzione preliminare a tale quesito può essere trovata nella formula per cui, a detta del nostro autore, «ciò che caratterizza veramente l'Uomo, ciò che lo distingue

⁶ Sull'influenza di Koyré, si veda Gaspare Polizzi, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di Carlo Vinti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 387-397.

⁷ In questo senso, si consideri soprattutto Alexandre Kojève, *L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (27 agosto 1945)*, in *Il silenzio della tirannide*, di Id. a cura di Antonio Gnoli, Adelphi, Milano, 2004, pp. 163-210 (trad. di *L'empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française (27 août 1945)*, «La Règle du Jeu», vol. 1 (1990), n. 1).

⁸ Sulla vita di Kojève e sul ruolo costante della politica in essa, si veda l'insuperabile Marco Filoni, *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri, 2021.

⁹ Per una ricostruzione minuziosa di Kojève come spia o "agente ideologico" del Kgb, si veda Marco Filoni, *Alexandre Kojève: i doppi giochi di una spia sovietica*, «Limes», (2023), n. 11, pp. 105-114.

¹⁰ Nelle lezioni parigine sul pensiero di Hegel, il termine "Identità" (con l'iniziale maiuscola) viene, infatti, adottato da Kojève con l'accezione di ciò che è naturale, immediato, ossia non ancora investito dal lavoro umano e reso propriamente parte della dialettica storica. Cfr. ad esempio Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di Gian Franco Frigo, Milano, Adelphi, 2010 (trad. di *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947 (2^a ed. accresciuta 1962)), pp. 81, 467 in nota, 488-489 e soprattutto nell'appendice I al testo, *La dialettica del reale e il metodo fenomenologico in Hegel*, p. 584 ss.

essenzialmente dall'animale, è precisamente la sua *storicità*»¹¹. A contraddistinguere in maniera affatto specifica l'identità dell'essere umano sarebbe, insomma, la sua partecipazione a ciò che è storico. Una volta ammesso ciò, si tratta però di stabilire che cosa in senso proprio Kojève intenda per storia, trattandosi di una nozione intuibile in senso generale ma nient'affatto scontata nella sua più precisa definizione. Per provare ad abbozzare il senso di un concetto che nella riflessione del pensatore russo riveste un ruolo semplicemente cruciale, possiamo esordire affidandoci a un lungo passo dell'*Introduzione alla lettura di Hegel*:

Quale esempio di un "momento storico", prendiamo il celebre aneddoto del Rubicone. [...] Un uomo passeggia di notte sulla riva di un piccolo fiume. In altri termini, qualcosa di estremamente banale; niente di "storico". Infatti, pur essendo quell'uomo Cesare, l'avvenimento non avrebbe niente di "storico" se Cesare passeggiasse unicamente per una comune insonnia. Il momento è storico perché il passeggiatore notturno pensa a un colpo di Stato, alla guerra civile, alla conquista di Roma e al dominio mondiale. E, si noti: perché egli ha il *progetto* di farlo, giacché tutto questo è ancora nell'*avvenire* [...]. Il *presente* è dunque "storico" solo perché vi è in esso un rapporto con l'*avvenire* o, più esattamente, perché è una funzione dell'*avvenire* [...]. In questo senso si può parlare d'un *primato dell'avvenire* nel Tempo storico. Ma non basta. Supponiamo che chi passeggia sia un adolescente romano che "sogna" il dominio mondiale, o un "megalomane", nel senso clinico del termine, che architetta un "progetto" peraltro identico a quello di Cesare. Di colpo, la passeggiata cessa di essere un "avvenimento storico"; lo è unicamente perché è *Cesare* che, passeggiando, pensa al suo progetto [...]. Perché? Perché Cesare ha la *possibilità* [...] di realizzare i suoi piani. È tutto il suo *passato*, e soltanto il suo passato, che gli garantisce questa possibilità [...]. Ciò che distingue il "progetto" da un semplice "sogno" o da un'"utopia" è questo passato. Perciò, non c'è "momento storico" se non là dove il *presente* si organizza in funzione dell'*avvenire*, a condizione che l'*avvenire* penetri nel presente non in maniera *immediata* (unmittelbar: è il caso dell'utopia), bensì *mediato* (vermittelt) dal *passato*¹².

Come emerge dal brano riportato, da un lato Kojève riconosce un tratto essenziale della storicità nel rapporto che si intrattiene con l'*avvenire*, con la dimensione del futuro quale "estasi" temporale privilegiata nella determinazione dell'esistenza¹³. Ciò dipende dal fatto che proprio al futuro, e quindi al *possibile*, appartiene la capacità di porre in questione l'esistente rimettendolo al divenire; è, quindi, il futuro a potere negare una determinazione attuale e, dunque, ridefinire un'essenza data nel presente. A titolo di esempio, nel caso dell'animale – che per Kojève è estraneo al senso propriamente umano ed esistenziale della temporalità – la sua essenza non è soggetta al cambiamento: un coccodrillo è tale fin dal momento della sua

¹¹ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 599.

¹² Ivi, pp. 459-460, in nota.

¹³ Il riferimento in questo senso è, naturalmente, a Martin Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di Franco Volpi, ed. ita. di Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 2014 (trad. di *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1927), soprattutto § 65, ma anche § 68a.

nascita, non deve diventarlo, non dipende dalle sue azioni o dalle sue scelte che ciò accada e, per questa stessa ragione, non vi è la possibilità di un fallimento. All'inverso, l'identità di un essere umano non dipende affatto solo da ciò che egli è alla nascita o, più generalmente, nel presente, in atto, bensì innanzitutto dalla sua traiettoria, da dove egli è diretto, ossia dai suoi progetti e dal suo modo di rapportarsi a ciò che può essere¹⁴. L'identità di una persona esposta a un'esperienza sconvolgente – tale per esempio da portarla a una conversione, come nel classico episodio di Paolo di Tarso – diventa un'altra, e ciò senza che dal punto di vista fisico nulla sia mutato: sotto il profilo della realtà sensibile tutto è identico, eppure un rinnovato rapporto all'avvenire ha completamente alterato la propria essenza, ossia chi si è. Il futuro può, così, trasformare il senso di uno stato di cose presente, ed è in questa accezione che Kojève sostiene che «l'uomo differisce dall'animale perché è un essere negatore»¹⁵. Per questo motivo l'essere umano,

se cessasse di vivere in funzione dell'avvenire o del “progetto” e si lasciasse interamente dominare dal passato o dal “ricordo”, egli cesserebbe di essere veramente umano; sarebbe un animale, forse “sapiente” e molto “complesso”, diversissimo dagli altri esseri naturali, ma non essenzialmente “altro” da loro¹⁶.

Purtuttavia, benché Kojève ascriva un innegabile primato al futuro, dall'altro lato egli non manca di precisare come quest'ultimo abbisogni, però, di un ulteriore requisito non meno fondamentale. Anche in un delirio adolescenziale o megalomaniaco ci si rivolge, infatti, al futuro e si orienta il presente in direzione di esso, tuttavia ciò non risulta sufficiente a validare il carattere della storicità. Vi è in effetti un'irriducibile differenza tra la possibilità del tutto astratta contemplata dal soggetto vaneggiante e quella con valore storico di Cesare, illustrate nel passo riportato in precedenza: più precisamente, la prima costituisce una pura virtualità, una situazione irrealizzabile senza contraddizione nel senso in cui Leibniz poteva parlare di “mondi possibili”¹⁷, ma senza alcuna inerenza all'identità concreta di chi la concepisce;

¹⁴ Con tutta evidenza, Kojève riprende qui la posizione di Heidegger, secondo cui «l'Esserci, *in quanto esistente*, [...] nel suo essere è, in generale, ad-veniente» (cfr. *ivi*, p. 386).

¹⁵ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 81. Una funzione negatrice che dipende tanto dall'intrinseca inerenza dell'avvenire rispetto all'esistenza dell'essere umano, quanto da un'assunzione attiva di esso da parte di quest'ultimo mediante l'*agire*. A questo proposito, Kojève dichiara: «L'Uomo non è Essere che è: egli è un Nulla che *annienta* mediante la negazione dell'Essere. Ora, la negazione dell'Essere è l'Azione. Ecco perché Hegel dice: “L'essere vero dell'uomo è la sua azione”. Non *agire* significa dunque non essere in quanto essere veramente umano. Significa essere in quanto *Sein*, in quanto essere dato, naturale; dunque decadere, abbruttirsi. E questa verità metafisica si rivela all'Uomo mediante il fenomeno della noia: l'Uomo che – al pari della cosa, al pari dell'animale, al pari dell'angelo – resta identico a se stesso, non nega, non si nega, cioè non agisce» (*ivi*, p. 225).

¹⁶ *Ivi*, p. 611.

¹⁷ Cfr. Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Scritti filosofici. Vol 1: Scritti di metafisica. Saggi di teodicea*, Torino, Utet, 1967, pp. 228-230.

all'inverso, nel caso del progetto imperiale di Cesare, “è tutto il suo passato, e soltanto il suo passato, che gli garantisce questa possibilità”. Si capisce, dunque, come a operare una discriminazione essenziale tra possibilità pure, logicamente contraddittorie ma in sé del tutto astratte, e possibilità effettive o storiche sia precisamente il loro *radicamento nel passato*¹⁸. A filtrare il possibile, a mediare il futuro rendendolo concreto è, dunque, la storia già trascorsa, ed è in ragione di ciò che Kojève può affermare che l'essere umano «è storico [...] solo ricordandosi del suo passato»¹⁹.

3. L'autorità della tradizione

Abbiamo osservato come la condizione necessaria perché l'identità di un soggetto possa essere qualificata come storica – e, dunque, nella visione di Kojève, come propriamente umana – sia un rapporto al futuro mediato dal passato. L'ultimo breve passo da noi riportato costringe, tuttavia, ad aggiungere una cruciale precisazione al quadro complessivo sinora delineato: Kojève non si limita, infatti, ad affermare che a rendere storico l'essere umano sia il passato in quanto tale, termine che, così impiegato, non può che risultare piuttosto generico; in effetti, tutto ciò che è accaduto è passato e non si comprende in che senso specifico la Guerra del Peloponneso, la caduta dell'Impero Romano o la Rivoluzione Francese concorrerebbero a definire l'identità di un essere umano nato alle soglie del nuovo millennio allo stesso modo. Per questa ragione, Kojève precisa che solo il “ricordo” del passato conduce quest'ultimo ad assolvere propriamente la funzione di mediazione rispetto all'avvenire²⁰. Non è, insomma,

¹⁸ L'importanza del passato nel differenziare tra possibilità astratte, che non concorrono a definire in senso proprio l'identità, e possibilità concrete, radicate in un trascorso effettivo, può essere restituita in maniera piuttosto intuitiva se si prende a titolo di esempio quello che il DSM-V definisce come “Disturbo di personalità borderline” (cfr. American Psychiatric Association, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Quinta edizione (DSM-5), a cura di Massimo Biondi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014 (trad. di *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.), Arlington, American Psychiatric Publishing, 2013) p. 768 ss.). In tale organizzazione di personalità vi è, infatti, un costante rapporto al futuro, tanto nei termini della progettualità quanto dell'idealizzazione di un sé possibile; tuttavia, trattandosi quasi esclusivamente di sollecitazioni impulsive, immediate, ossia appunto senza radicamento in una storia che le motivi e le sorregga nel tempo, esse rivelano presto la propria inconsistenza traducendosi sistematicamente in qualcosa di incompiuto. In questo caso il rapporto al possibile, ancorché presente, non concorre a definire realmente l'identità del soggetto, la quale tende infatti a permanere evanescente, senza solidità, continuità o evoluzione. Per un'analisi sommaria ma estremamente puntuale del rapporto al futuro nei soggetti borderline in una prospettiva fenomenologica, si veda Giovanni Stanghellini, Milena Mancini, *Mondi psicopatologici. Teoria e pratica dell'intervista psicoterapeutica*, Milano, Edizioni Edra, 2018, p. 269 ss.

¹⁹ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 626.

²⁰ Il termine “ricordo” non è affatto impiegato da Kojève in maniera casuale, bensì richiama la questione che nella *Fenomenologia dello spirito* passava sotto il titolo di *Erinnerung*, ossia l'interiorizzazione di ciò che è stato come base del presente storico. Qui Hegel, per esempio, scrive che «la ricchezza dell'esistenza precedente è ancora presente alla coscienza nella forma interiorizzata del ricordo» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2014 (trad. di *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, Verlag Joseph Anton Goebhardt, 1807), p. 61).

sufficiente che qualcosa sia semplicemente accaduto perché svolga il ruolo di filtro tra possibilità storiche e possibilità astratte, poiché esso deve anche venire vissuto e accolto come ciò da cui si sente di provenire e con cui ci si identifica. Scrive Kojève ne *La nozione di autorità*:

Non è il Passato in quanto tale che ha Autorità: la Natura è più antica dell'uomo, l'età di una pietra può essere davvero "venerabile"; tuttavia in questi casi non vi è alcuna Autorità. Il passato che esercita un'Autorità su di me è un Passato storico; è il mio passato, cioè il Passato che è la "causa" del mio Presente e la "base" del mio Avvenire [...]. In altri termini, il Passato acquisisce un'Autorità solo nella misura in cui si presenta sotto forma di una "tradizione"²¹.

Questo brano introduce un elemento che raramente si riconduce alla riflessione di Kojève, ma sul quale di fatto egli insiste in più occasioni e che assolve implicitamente un ruolo teorico di enorme importanza, ossia la *tradizione*²². Per afferrare nella sua piena pregnanza questa nozione introdotta da Kojève, sono indispensabili alcune precisazioni. In particolare, affinché il passato venga ereditato come tradizione *non* sono condizioni sufficienti:

1. la distanza temporale di quanto accaduto. Per l'identità di un singolo o di una comunità possono esservi, infatti, eventi recenti dal valore fondativo superiore a episodi antichi, così come miti millenari possono essere vissuti come di gran lunga più rappresentativi di ciò che si ritiene essere rispetto a quanto accade nella stretta contemporaneità. Ciò può essere riassunto dicendo che, in breve, antico non è sinonimo di anacronistico, così come presente non è sinonimo di attuale.
2. l'attribuzione oggettiva ma esteriore di fatti passati, per esempio in maniera storiografica rispetto a una collettività o per mezzo di resoconti da parte di terzi nei confronti della biografia individuale. Venire a conoscenza per via indiretta di accadimenti che hanno interessato la propria comunità di appartenenza o sé stessi in un tempo passato può, cioè, non essere affatto sufficiente a viverli come tradizione. Come Kojève scrive ancora ne *La nozione di autorità*:

Esposto in un libro, ad esempio, il passato del mio paese non è sensibilmente diverso dal passato della Cina; ho la tendenza a mettere tutti gli scritti sullo stesso piano e a discutere le teorie che vi sono esposte come se fossero concepite al di fuori del tempo²³.

²¹ Alexandre Kojève, *La nozione di autorità*, a cura di Marco Filoni, Milano, Adelphi, 2011 (trad. di *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004), p. 67.

²² Per una disamina più approfondita della valenza teoretica della tradizione nel pensiero di Kojève, ci permettiamo di rimandare a Cristiano Vidali, *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*, Milano-Udine, Mimesis, 2020, par. 2.3.

²³ Kojève, *La nozione di autorità*, p. 83. A questo proposito, Kojève insiste esplicitamente sul fatto che la tradizione in quanto tale non può fin da principio essere tramandata come mero oggetto di sapere, bensì richiede una forma

In altri termini, il riconoscimento secondo criteri di veridicità e scientificità (ossia con sguardo disinteressato, esterno, in terza persona) di eventi del passato come storiograficamente accreditati e ascrivibili a una comunità o a un soggetto non è ancora sufficiente affinché questi li vivano come tradizione.

Tali considerazioni non rappresentano qualcosa di meramente accessorio o supplementare, bensì concorrono a definire nella sua specificità la nozione di tradizione quale sinonimo di passato autenticamente storico, ossia come momento concreto della dialettica originariamente elaborata da Hegel. Com'è evidente, nel concetto di tradizione così inteso non vi è nulla di folcloristico o dal gusto passatista: essa, infatti, non consiste affatto in un semplice patrimonio culturale di usanze popolari particolari, così fragile da dover diventare eventualmente oggetto di salvaguardia per essere preservato, bensì rappresenta il momento più concreto del movimento storico, la *continuità* attraverso i mutamenti, appunto, l'*identità* attraverso le trasformazioni quale condizione necessaria di ogni storia. Con le parole di Kojève:

È grazie al ricordo storico che l'*identità* dell'Uomo si mantiene attraverso la Storia, nonostante le *auto-negazioni* che vi si effettuano [...]. La storia è dunque sempre una *tradizione*²⁴.

4. Diventar altro restando lo stesso. Il cuore dell'identità dialettica

Dal percorso che abbiamo tracciato emerge come, nella prospettiva hegelo-kojèvia, l'identità sia qualcosa di conteso tra la tradizione e l'avvenire, tra due altrove parimenti assenti e, tuttavia, insistenti sul presente al punto che proprio in essi quest'ultimo trova il proprio senso. Da un lato, infatti, l'identità è per l'essere umano qualcosa di inquieto, costantemente rimesso al futuro, mai definitivamente fissato e assimilabile – per dirla con Heidegger – alla “semplice presenza”²⁵. Dall'altro lato, tuttavia, affinché qualcosa sia inquieto e in divenire

preliminare di trasmissione attiva, sul fondamento della quale, solo, ulteriori fonti indirette (maggiormente mediate o digitali, come per esempio la scrittura) possono concorrere ad arricchire il patrimonio del proprio passato storico; si veda in tal senso il richiamo di Kojève alla natura necessariamente *orale* che in un primo momento ogni tradizione ha (cfr. *ibid.*). Per un'indagine acuta sull'impossibilità di una digitalizzazione integrale della trasmissione culturale nella tradizione, si veda Andrea Zhok, *Elementi per una teoria della tradizione*, in *Teorie del pensiero storico*, a cura di Davide Bondi, Milano, Unicopli, 2014, pp. 187-213.

²⁴ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, pp. 624-625.

²⁵ Cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, § 16. Un aspetto, questo, determinato tanto dall'anzidetta influenza heideggeriana (cfr. *supra*, note 3 e 13), la cui insistenza sulla preminenza dell'avvenire e della possibilità avvicina molto Kojève alla sensibilità della stagione esistenzialista e al primato dell'esistenza sull'essenza, quanto dall'assimilazione del ruolo del Lavoro in Marx quale funzione di negazione dell'immediatezza e di auto-trascendimento per l'essere umano – in questo senso, non è un caso che proprio la celebre citazione marxiana che descrive «il lavoro come l'essenza, come l'essenza che si avvera dell'uomo» (Karl Marx e Friedrich Engels, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Norberto Bobbio, Torino, Einaudi, 2004 (trad. di *Gesamtausgabe*, sezione prima, vol. II: *Werke – Artikel – Entwürfe. März 1833 bis August 1844*, Berlin, Karl Dietz Verlag, 1982) p. 159) venga da Kojève posta in esergo della prima sezione “A guisa di introduzione” nell'*Introduzione alla lettura di Hegel*.

occorre innanzitutto che esso *sia*, e che sia qualcosa di concreto; risiede in ciò il ruolo del passato, il quale dota così di consistenza e validità l'essere presente²⁶. Non solo, infatti, se qualcosa esiste e continua a esistere vi è motivo, ossia vi è *ragione* affinché esso esista²⁷, ma la stessa definizione di ciò che esso è dipende dall'identità che dal passato ha preservato fino al presente – ed è in questo senso che, con una celebre formula ripresa nella stagione esistenzialista²⁸, Hegel poteva scrivere che «l'essenza è l'essere che è passato» (*Wesen ist was gewesen ist*)²⁹ o, in una versione più fedele all'originale tedesco, «l'essenza è ciò che è stato». In breve, la tradizione sta, cioè, a fondamento tanto dell'esistenza quanto dell'essenza di ciò che sussiste nel presente.

Così, la negatività dell'avvenire e la positività della tradizione si condensano nel presente storico, il quale funge dunque da concreto momento di *sintesi* tra di essi. Tale sintesi, però, non deve affatto essere intesa come acquietamento o arresto: invero, essa è tale in quanto solo qui futuro e passato coabitano, solo qui, appunto, essi sono “posti insieme” (*syn-thesis*); eppure, a sua volta «la Sintesi è una nuova Tesi»³⁰, è cioè sintesi *in fieri*, in corso di farsi, ed è dunque per sua natura rimessa a nuove negazioni e all'evoluzione storica³¹. Ebbene, è precisamente dall'articolazione e dall'incessante ricomposizione di questi tre momenti temporali che deriva la

²⁶ «L'autorità dell'essere è l'autorità del tipo “paterno”: l'autorità della causa, dell'autore, dell'origine e della fonte di quello che è; l'autorità del passato che si conserva nel presente per il solo fatto dell'“inerzia” ontologica dell'essere» (Alexandre Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, introduzione di Francesco D'Agostino, trad. di Rosabruna D'Ettore, Milano, Jaca Book, 1989 (trad. di *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981), p. 448).

²⁷ È questo un modo proficuo in cui può essere interpretato l'illustre motto hegeliano secondo cui «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans*, a cura di Giuliano Marini, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999 (trad. di *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, hrsg. E. Gans, Dunckel e Humblot, 1940), p. 14).

²⁸ In questo senso, si veda esemplarmente Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, trad. di Giuseppe Del Bo, Milano, Il Saggiatore, 2014 (trad. di *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943), pp. 71, 161, 506, 568.

²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della Logica*, vol. II, trad. di Arturo Moni, rev. a cura di Claudio Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981 (trad. di *Wissenschaft der Logik*, 2 Bände, Nürnberg, Verlag von Johann Leonhard Schrag, pp. 1812-1816), p. 433.

³⁰ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 592.

³¹ A riprova di ciò, in diversi passi Kojève illustra, da un lato, come la negazione sia un atto sintetico e, dall'altro lato, come la sintesi sia un momento aperto a ulteriori negazioni, argomentando pertanto a favore di una “provvisorietà” di ogni sintesi nel movimento dialettico. In questo senso, egli scrive per esempio che «la Negazione dialettica (cioè *attiva*) è “per sé” (consapevolmente) ciò che è “in sé”, (inconsapevolmente) il suo altro, la Posizione: è Sintesi» (ivi, p. 172) o, ancora, che «la Sintesi deve descrivere l'essere non soltanto come *opera* o risultato dell'Azione, ma anche come *dato* capace di provocare altre azioni negatrici, cioè come un essere da rivelare in una (nuova) Tesi» (ivi, p. 597). Per questa ragione, la stessa «Storia è quel che è, cioè Totalità o Sintesi, vale a dire evoluzione creatrice o progresso» (ivi, p. 627). Una lettura in questa direzione viene suggerita da Herbert Marcuse, che, in un classico della letteratura critica sul pensiero hegeliano, scrive che «la filosofia di Hegel [...] inizia con la negazione del dato di fatto e mantiene sempre questo carattere di negatività» (Herbert Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della “teoria sociale”*, introduzione di Antonio Santucci, trad. di Alberto Izzo, Bologna, Il Mulino, 1966 (trad. di *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941), p. 45).

natura dell'identità umana nella visione di Kojève, la quale assume dunque il carattere di un *movimento* (*Bewegung*) e segnatamente di un movimento *dialettico*³². Possiamo riassumere tutto ciò affidandoci alle parole di Kojève, il quale scrive:

Dire che l'Uomo è "dialettico" e "appare" come tale equivale dunque a dire che è un essere che resta se stesso senza restare lo stesso, perché con la Lotta e il Lavoro egli si *nega* come *dato*, cioè sia come animale sia come uomo nato in un certo ambiente sociale o storico e *determinato* da esso, ma si mantiene anche nell'esistenza o, se si vuole, nell'identità umana con se stesso, nonostante queste auto-negazioni. Equivale dunque a dire che l'Uomo non è né soltanto Identità né soltanto Negatività, bensì Totalità o Sintesi che si "sopprime" conservandosi e sublimandosi, o che si "media" nella e con la sua stessa esistenza. Dire questo è dire che egli è un essere essenzialmente *storico*³³.

5. L'oblio della tradizione come annientamento dell'identità storica

Sulla base delle nostre ultime considerazioni, potremmo concludere che il suggerimento di Kojève rispetto al modo in cui intendere l'identità umana sia che questa consiste nel *diventare altro restando sé stessi*. Proprio questi due processi sono, infatti, sottesi alla dinamica del futuro, quale luogo del cambiamento, dell'alterazione e del divenire, da un lato, e del passato come terreno della continuità o della costanza, dall'altro lato. Come l'ultimo brano riportato recita, l'identità non sarebbe, insomma, né esclusivamente "febbre del negativo", incessante mutamento, né il puro permanere come sempre identico, bensì appunto la sintesi tra i due – ciò in cui, in fondo, risiede il senso più profondo della *Aufhebung* come movimento che supera conservando.

Ora, se il primo lato di tale articolazione, quello legato al futuro e alla trasformazione, è stato ampiamente recepito e nella vulgata financo identificato con la nozione stessa di dialettica, il secondo ha invece subito un destino decisamente più travagliato, venendo arginato, respinto o direttamente obliato. Secondo una visione profondamente radicata nell'Europa moderna – che affonda le proprie radici nell'Illuminismo, per poi essere traghettata nel Positivismo e, ancora, nella ricezione marxista della dialettica hegeliana che influenzerà ampiamente la cultura del Novecento – quella che viene profilandosi non è tanto una sintesi, quanto piuttosto un'aperta contrapposizione tra innovazione e tradizione, dove quest'ultima viene descritta sempre più nei termini di un residuo anacronistico, pastoia del passato, vincolo ereditato solo per inerzia o, peggio, per sopruso; in altri termini, la tradizione viene progressivamente identificata dal pensiero moderno come qualcosa di intrinsecamente

³² «Dire che l'Uomo è, esiste e "appare" (*erscheint*) come essente ed esistente "in sé e per sé", significa dire che è Essere-in-sé-e-per-sé, cioè Totalità o Sintesi; significa dunque che è un'entità dialettica (o "spirituale"), che la sua esistenza reale e "fenomenica" è un "movimento"» (Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 609).

³³ Ivi, p. 624.

alienante e dal quale emanciparsi, individuando d'altra parte il compito dell'emancipazione esclusivamente nel futuro e nella trasformazione.

Ebbene, è questa una deriva – ideologica, più che filosofica – alla quale, pur insistendo enormemente sulla valenza persino educativa della trasformazione mediante il lavoro e la lotta per il riconoscimento, Kojève non approda mai. Tutto all'opposto, consapevole dei rischi di un simile esito, egli ricorda che è «solo in virtù della Storia creata, vissuta e rammemorata realmente in quanto “tradizione”, che l'Uomo si *realizza* o “appare” in quanto totalità dialettica, invece di annientarsi e “scompare” per effetto d'una negazione “pura” o “astratta”»³⁴. Ma come devono essere interpretate queste parole? A cosa allude, cioè, propriamente l'ammoneimento di Kojève, quando viene menzionato il pericolo di «annientarsi e scomparire» in virtù di una «negazione “pura” o “astratta”? Si potrebbe, forse, istintivamente pensare a eventi catastrofici, come una glaciazione o la caduta di un meteorite, che annullerebbero o, in un certo senso, azzererebbero immediatamente (ossia senza rapporto allo sviluppo storico particolare e concreto) lo stato di sviluppo materiale come spirituale di una comunità, al limite sterminandola e vanificandone così la storia³⁵. Contrariamente a questa opzione, ciò a cui Kojève evidentemente pensa non è tanto qualcosa di esterno e imprevedibile, bensì un rischio *immanente* alla dialettica stessa, ossia al modo da parte dell'essere umano medesimo di concepire e vivere la storia e le azioni in essa condotte. D'altronde, che il nostro autore alluda a ciò è qualcosa che egli stesso contribuisce apertamente a chiarire, impegnandosi a illustrare in maniera esplicita in che cosa l'anzidetta “negazione pura o astratta” consisterebbe. Egli scrive:

Nella mancanza di ricordo (o di comprensione) storici sta il pericolo mortale del Nichilismo o dello Scetticismo, che vorrebbero negare tutto senza nulla conservare, nemmeno sotto forma di ricordo. [...] [I]l Rivoluzionario che sogna una “rivoluzione permanente”, negando qualsiasi tradizione e non tenendo conto del passato concreto, se non per sopprimerlo, finisce necessariamente o nel nulla dell'anarchia sociale o nel proprio annullamento, fisico o politico. Soltanto il Rivoluzionario che arriva a conservare o a ristabilire la tradizione storica, conservando in un ricordo positivo il presente dato [...], riesce a creare un nuovo *Mondo* storico capace di *esistere*³⁶.

L'annientamento o la scomparsa dell'essere umano – che, come il passo lascia inequivocabilmente intendere, concerne non la sua sopravvivenza o sussistenza fisica, bensì appunto la sua identità storica o, *lato sensu*, “spirituale” – accade, allora, proprio laddove egli voglia opporsi alla tradizione *tout court*, ossia concepirla come *mero oggetto della trasformazione* anziché riconoscersi parte di essa, quale *terreno della medesima soggettività trasformatrice*. Un monito, questo, che in Kojève assume un carattere nient'affatto moralistico, ma eventualmente politico:

³⁴ Ivi, p. 625.

³⁵ Si tratterebbe in questo caso di eventi che in *Essere e tempo* Heidegger descrive come «contro-senso» (*widersinnig*), ossia tali da non far parte di un sistema di rimandi e apparendo rispetto a quest'ultimo semplicemente estranei o incomprensibili (cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 187).

³⁶ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, pp. 625-626, in nota.

le azioni di chi agisce in maniera del tutto indipendente da o persino ostile alla tradizione non sono immorali, bensì *ineffettuali*, ossia incapaci di tradursi in qualcosa capace di sopravvivere o, detto altrimenti, di trasformare realmente lo stato di cose esistente. Il rinnegamento puro e semplice della tradizione, insomma, conduce il soggetto che intende modificare la realtà storica a rimuovere da sotto i propri piedi il terreno alla base delle proprie stesse azioni, vanificando simultaneamente la capacità innovatrice del futuro così come le eventuali istanze di emancipazione che a esso si accompagnavano.

6. Conclusione

Nel corso di queste pagine abbiamo avuto l'occasione di ripercorrere per sommi capi alcune linee essenziali della riflessione di Alexandre Kojève, dalle quali attingere un possibile orientamento generale rispetto a come intendere la questione dell'identità. Non solo la prospettiva così ricavata si è rivelata capace di fornire una proposta positiva sul tema, ma, ci sembra, essa ha altresì fornito in maniera implicita delle indicazioni sui possibili fraintendimenti di cosa per l'essere umano significhi l'identità, così come sugli eventuali modi di fare violenza a quest'ultima che ne deriverebbero. In questo senso, infatti, si rivelerebbero difettivi non meno che pericolosi tanto un conservatorismo irriducibile che assumesse in modo rigido il contenuto di un dato momento della storia e agisse ostinatamente per prolungarne l'esistenza oltre il suo tempo "naturale" nella vita dello spirito, quanto un progressismo intransigente che santificasse esclusivamente il momento della negazione e si disponesse secondo un atteggiamento inflessibilmente ostile a ogni passato, concepito come intrinsecamente obsoleto. Anche in questo caso, la sanzione da parte di Kojève della sconvenienza di tali soluzioni non deriva da moniti moralistici, bensì dalle loro conseguenze e, più precisamente, dal loro comune effetto di *stradicare la vita umana dal proprio tempo storico*, l'unico nel quale essa possa apparire e comprendersi. A un simile stradicamento perverrebbe, infatti, sia colui che si desincronizzasse o desintonizzasse rispetto al proprio tempo per una reliquiaria nostalgia verso un'epoca celebrata come traccia di un paradiso perduto, sia colui che, tra il culto della trasformazione e la mania dell'innovazione, esperisse il passato in quanto tale come una catena ostile alla vita e alla libertà, da cui distanziarsi a priori³⁷.

È per queste ragioni che, nell'opinione di chi scrive, Kojève risulta essere una figura così potenzialmente feconda per la contemporaneità. Sul crinale tra Occidente e Oriente, ma profondamente europeo e influenzato nei suoi nuclei teorici principali da vari autori generalmente considerati tra i più rappresentativi di una visione progressiva (laddove non addirittura prometeica) della storia, Kojève non cadde, però, mai nella tentazione di un culto del progresso

³⁷ Una posizione che potrebbe in qualche modo essere assimilata a quella che Hegel, riferendosi alla fase del "Terrore" nella Rivoluzione Francese, definiva come la «furia del dileguare» (*Furie des Verschwindens*) in cui «la libertà universale [...] non può produrre nessuna opera e nessun atto positivi, e le resta soltanto l'*attività negativa*» (Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 791).

e dell'avvenire, la quale finì invece per sedurre molti degli intellettuali che nel Novecento presero le mosse nella propria riflessione teorica dalla nozione di dialettica (si pensi ovviamente alla sterminata produzione marxista, ma anche a correnti parallele, per esempio la Scuola di Francoforte). Il grande acume politico e la profondità filosofica di Kojève gli impedirono sempre di dimenticare che solo dalla sintesi dei due momenti della dialettica, la conservazione e l'innovazione, si ha reale trasformazione, ed è per questo che, per agire nella storia, per diventare sé stessi nella storia – l'unico mondo-ambiente al quale l'essere umano può appartenere – occorre «ricordarsi di quel che si è stati, pur essendo divenuti radicalmente diversi»³⁸.

Se quanto detto coglie qualcosa di vero, si dovrà concludere che la tradizione non può affatto essere considerata una limitazione all'identità e alla libertà, essendo essa, all'opposto, *condizione concreta di possibilità alla base di queste ultime*³⁹. Così, non è dalla tradizione che bisogna emanciparsi, bensì *in essa e per mezzo di essa*, poiché solo nel passato vi sono le risorse per poter progredire coerentemente rispetto a ciò che si è. In una battuta, non c'è futuro senza passato. Come in un ribaltamento, proprio l'innovazione continua, basata sulla cancellazione sistematica del passato, finisce allora per rappresentare la vera fonte dell'alienazione, sospingendo infaticabilmente a cercare sé stessi sempre altrove, fino a sentirsi a casa solo in un domani virtuale e irrimediabilmente stranieri nella concretezza del presente storico, cioè, nell'unico luogo della propria vita.

³⁸ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, pp. 624.

³⁹ Una riflessione filosoficamente molto profonda sul valore della tradizione è stata condotta in maniera esemplare in Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, introduzione di Giovanni Reale, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Bompiani, 2000 (trad. di *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 1960), in particolare le pp. 573-590.

Riferimenti bibliografici

- American Psychiatric Association, *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Quinta edizione (DSM-5), a cura di Massimo Biondi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2014 (trad. di *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.), Arlington, American Psychiatric Publishing, 2013).
- Barberis, Giorgio, *Il regno della libertà: diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Napoli, Liguori, 2003.
- Bellantone, Andrea, *Hegel in Francia*, vol. 1-2, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.
- Bonchino, Alberto, *Sulle letture francesi di Hegel*, «Intersezioni», vol. XXIII (2003), 1, pp. 103-130.
- Chivilò, Giampiero, *Fenomenologia, metafisica e ontologia secondo Alexandre Kojève*, in *Oltre la fenomenologia*, di A. Kojève, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 11-53.
- Filoni, Marco, *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino, Bollati Boringhieri, 2021.
- Filoni, Marco, *Alexandre Kojève: i doppi giochi di una spia sovietica*, «Limes», (2023), n. 11, pp. 105-114.
- Gadamer, Hans Georg, *Verità e metodo*, introduzione di Giovanni Reale, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Bompiani, 2000 (trad. di *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 1960).
- Heckman, John, *Hyppolite and the Hegel Revival in France*, «Telos», (1973), n. 16, pp. 128-145.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Bompiani, 2014 (trad. di *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, Verlag Joseph Anton Goebhardt, 1807).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans*, a cura di Giuliano Marini, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999 (trad. di *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, hrsg. E. Gans, Dunckel e Humblot, 1940).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Scienza della Logica*, vol. II, trad. di Arturo Moni, rev. a cura di Claudio Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981 (trad. di *Wissenschaft der Logik*, 2 Bände, Nürnberg, Verlag von Johann Leonhard Schrag, pp. 1812-1816).
- Heidegger, Martin, *Essere e tempo*, a cura di Franco Volpi, ed. ita. di Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 2014 (trad. di *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1927).
- Kelly, Michael, *Hegel in France to 1940: A Bibliographical Essay*, «Journal of European Studies», vol. 11 (1981), n. 41, pp. 29-52.
- Kojève, Alexandre, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di Gian Franco Frigo, Milano, Adelphi, 2010 (trad. di *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947 (2^a ed. accresciuta 1962)).
- Kojève, Alexandre, *Linee di una fenomenologia del diritto*, introduzione di Francesco D'Agostino, trad. di Rosabruna D'Ettore, Milano, Jaca Book, 1989 (trad. di *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981).

Riferimenti bibliografici

- Kojève, Alexandre, *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, trad. di Sofia Moreno, a cura di Mauro Sellitto, Milano, Adelphi, 2018 (trad. di *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Paris, Le Livre de Poche, 1990).
- Kojève, Alexandre, *L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (27 agosto 1945)*, in *Il silenzio della tirannide*, di Id., a cura di Antonio Gnoli, Adelphi, Milano, 2004, pp. 163-210 (trad. di *L'empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française (27 août 1945)*, «La Règle du Jeu», vol. 1 (1990), n. 1).
- Kojève, Alexandre, *L'ateismo*, trad. di Claudia Zonghetti, a cura di Elettra Stimilli e Marco Filoni, Macerata, Quodlibet, 2008 (trad. di *L'athéisme*, Paris, Gallimard, 1998).
- Kojève, Alexandre, *La nozione di autorità*, a cura di Marco Filoni, Milano, Adelphi, 2011 (trad. di *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004).
- Kojève, Alexandre, *L'insegnamento buddhico del karma*, Paris, Éditions Rivages, 2022.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Scritti filosofici. Vol 1: Scritti di metafisica. Saggi di teodicea*, Torino, Utet, 1967.
- Marcuse, Herbert, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, introduzione di Antonio Santucci, trad. di Alberto Izzo, Bologna, Il Mulino, 1966 (trad. di *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941).
- Marx, Karl e Friedrich Engels, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Norberto Bobbio, Torino, Einaudi, 2004 (trad. di *Gesamtausgabe*, sezione prima, vol. II: *Werke – Artikel – Entwürfe. März 1833 bis August 1844*, Berlin, Karl Dietz Verlag, 1982).
- Pirotte, Dominique, *Alexandre Kojève lecteur de Heidegger*, «Les Études philosophiques», (1993), n. 2, pp. 205-221.
- Polizzi, Gaspare, *Punti di convergenza tra Koyré e Kojève*, in *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di Carlo Vinti, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 387-397.
- Roth, Michael S. *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1988.
- Sartre, Jean-Paul, *L'essere e il nulla*, trad. di Giuseppe Del Bo, Milano, Il Saggiatore, 2014 (trad. di *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943).
- Scholz, Danilo, *L'hegelo-marxismo di Kojève. Una provocazione filosofica in un paesaggio ideologico in ebollizione*, «aut aut», vol. 399 (settembre 2023), pp. 85-111.
- Stanghellini, Giovanni e Milena Mancini, *Mondi psicopatologici. Teoria e pratica dell'intervista psicoterapeutica*, Milano, Edizioni Edra, 2018.
- Vespa, Mauro, *Temporalità e negazione: Kojève, Heidegger e la fenomenologia dello spirito*, «Archivio di filosofia», (1996), n. 1-3, pp. 853-878.
- Vidali, Cristiano, *Fine senza compimento. La fine della storia in Alexandre Kojève tra accelerazione e tradizione*, Milano-Udine, Mimesis, 2020.
- Zhok, Andrea, *Elementi per una teoria della tradizione*, in *Teorie del pensiero storico*, a cura di Davide Bondi, Milano, Unicopli, 2014, pp. 187-213.