


 **MIMESIS / IL PRINCIPE E LA REPUBBLICA**



*Collana di testi e saggi di Diritto politico curata da
Giuseppe Acocella, Agostino Carrino e Giuliana Stella*

N. 10

COMITATO SCIENTIFICO

Giuseppe Acocella (*Università degli Studi di Napoli Federico II*), Miguel Ayuso (*Universidad Pontificia Comillas de Madrid*), Agostino Carrino (*Università degli Studi di Napoli Federico II*), Omar Chessa (*Università degli Studi di Sassari*), Carlos-Miguel Herrera (*Université de Cergy-Pontoise*), Hasso Hofmann† (*Humboldt-Universität zu Berlin*), Lorenzo Infantino (*Luiss Università Guido Carli*), Matthias Jestaedt (*Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*), Charles Leben† (*Université Paris II Panthéon-Assas*), Stanley L. Paulson (*Washington University in St. Louis*), Antonino Scalone (*Università degli Studi di Padova*), Giuliana Stella (*Università degli Studi di Napoli Federico II*), Claudio Tuozolo (*Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara*)

Tutti i saggi pubblicati in questo volume sono stati sottoposti a *peer review*.





SUL MARX IN ITALIA

A CURA DI CLAUDIO TUOZZOLO

 **MIMESIS**

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" Chieti-Pescara, Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali.



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Il principe e la repubblica* n. 10
Isbn: 9788857582481

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone +39 02 24861657 / 24416383



INDICE

UNA PREMESSA
SUL *MARX IN ITALIA* 9
Claudio Tuozzolo

MARXISMI ITALIANI. SCHEMI DI DISCORSO SUI MARXISMI ITALIANI
Roberto Finelli 19

I. CROCE, GRAMSCI, GENTILE



LA VIA DI GRAMSCI A MARX: LE TESI SU FEUERBACH
Francesco Fistetti 41 

ALCUNE CONSIDERAZIONI SU MARX, CROCE E IL MARXISMO ITALIANO
Tom Rockmore 73

A PROPOSITO DI “MARX IN ITALIA”
BREVI CONSIDERAZIONI A MARGINE DELLE RIFLESSIONI SU CROCE E MARX
Giuseppe Giordano 83

ASTRAZIONE E IDEALTIPÌ. TRA CROCE E MARX
Francesco Coniglione 89

GRAMSCI E GLI STRATI DELLA STORIA
Vittorio Morfino 95

SIGNIFICATO E VALORE DEL MARXISMO ITALIANO
Marcello Mustè 105

MARX IN ITALIA, SENZA IL *CAPITALE*
Piergiorgio Della Pelle 111



MARX IN ITALIA, SENZA IL MANIFESTO
Piergiorgio Della Pelle 123

CONSIDERAZIONI SU MARX IN ITALIA.
RICERCHE NEL BICENTENARIO DELLA NASCITA DI KARL MARX,
A CURA DI CLAUDIO TUOZZOLO. DISCUSSIONE DI UNA TRADIZIONE
Marco Vanzulli 131

SPETTRI DI GENTILE. IL MARX "ATTUALISTA" DI GRAMSCI
Diego Fusaro 143

ALLE ORIGINI DELLA "FILOSOFIA DELLA PRASSI". PRECISAZIONI
Roberto Fineschi 151

IL RITORNO A MARX
Piero Di Giovanni 155

QUALCHE CONSIDERAZIONE SU MARX IN ITALIA
Giuseppe Acocella 163

II. LETTURE NOVECENTESCHE DI MARX E ALCUNE PROSPETTIVE DEL 'MARXISMO' IN ITALIA: DIALETTICA, DIRITTO, POLITICA, LAVORO

DIALETTICA, CONTRADDIZIONE, MEDIAZIONE
Stefano Petrucciani 175

MARX: UN APPREZZAMENTO E DUE CRITICHE
Mario Cingoli 185

RIPARTIRE DA MARX PER RIDEFINIRE L'ODIERNO CONCETTO DI LAVORO
Giuseppe Gembillo 191

VERO "EFFETTO MARX" E METODO GIURIDICO. PRIMI APPUNTI
Giampiero Di Plinio 195

LA QUESTIONE CRIMINALE IN MARX E NEL SOCIALISMO GIURIDICO ITALIANO
Michele Cascavilla 213

UNA LEZIONE PERDUTA: KARL KORSCH E CARL SCHMITT IN ITALIA <i>Agostino Carrino</i>	229
NOTA SUL NON OPERAISMO DI RANIERO PANZIERI <i>Gaetano Rametta</i>	237
RAZIONALIZZAZIONE, REIFICAZIONE E TOTALITÀ IN LUKÁCS E PANZIERI <i>Saulius Jurga</i>	251
KOJÈVE E L'OPERAISMO ITALIANO: DELLE IPOTESI INTRODUTTIVE <i>Edoardo Raimondi</i>	263
MARX AI NOSTRI GIORNI <i>Enzo Rullani</i>	273
SULLA CONTRADDIZIONE IN HEGEL <i>Roberto Morani</i>	283
<i>I MARX IN ITALIA</i> <i>Piergiorgio Della Pelle</i>	305



EDOARDO RAIMONDI*

KOJÈVE E L'OPERAISMO ITALIANO: DELLE IPOTESI INTRODUTTIVE

È possibile stringere un legame tra l'operaismo di Hardt e di Negri con l'hegelismo decisamente eterodosso di Alexandre Kojève? Questa la domanda fondamentale sottesa al presente contributo, ispirata soprattutto da alcune tematiche sviluppate nel saggio *L'Impero e i volumi mancanti del Capitale secondo Michael Hardt e Antonio Negri* di Giuseppe Antonio Di Marco, raccolto nel II tomo di *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*¹. Leggendo alcuni passi dei celebri seminari kojèveiani sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, tenuti dal 1933 al 1939 in un'aula dell'*École Pratique d'Hautes Études*, infatti, credo si possa intravedere una certa anticipazione di alcune posizioni fondamentali dell'operaismo italiano sorto a cavallo degli anni Sessanta, soprattutto lì dove Kojève già ricomprendeva, a un tempo, i fondamenti teoretici e del pensiero hegeliano e di quello marxiano in un'ottica sostanzialmente *dualistica e soggettivistica*. Il comprovato tentativo kojèveiano di instaurare un "hegelo-marxismo" decisamente eterodosso, finì così per stravolgere tanto la natura della "dialettica" quanto quella della "negazione determinata", dando vita a un commento che si allontanava di gran lunga dal vero pensiero di Hegel (e di Marx). La lezione kojèveiana, dunque, sembrerebbe oggi maggiormente funzionale a comprendere anche la ragion d'essere fondamentale delle posizioni teoriche e pratiche di un operaismo italiano rimasto sospeso, proprio al pari di Kojève, tra "modernità" e "postmodernità".

* Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara.

¹ Cfr. G. A. DI MARCO, *L'Impero e i volumi mancanti del Capitale secondo Michael Hardt e Antonio Negri*, in C. TOZZOLO (a cura di), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, 2 tomi, Aracne, Roma 2020, t. II, pp. 789-838.

Quel che è certo è che tentare di sviscerare i fondamenti teorici di tali correnti operaiste attraverso la recezione hegeliana di Kojève non è affatto un'impresa facile, viste soprattutto le innumerevoli appropriazioni interpretative di cui è stata oggetto la stessa esegesi kojèveiana per buona parte della seconda metà del Novecento, soprattutto in Italia, in Francia e negli Stati Uniti. Tuttavia, le considerazioni di Di Marco svolte nel suo saggio poc' anzi citato, mi hanno spinto a formulare alcune ipotesi su un possibile legame teorico quantomeno utile, credo, a chiarire determinate chiavi di lettura utilizzate da filosofi come Hardt e Negri per ricomprendere il pensiero politico di Marx – e che hanno investito, inevitabilmente, anche il modo di intendere Hegel, forse per tutta la seconda metà del Novecento europeo e non, sino ai nostri giorni.

In primo luogo, allora, in gioco vi è il modo in cui poter definire realisticamente la nozione di “soggettività rivoluzionaria”, alla luce della specificità della società capitalistico-borghese. Seguendo la lucida lettura di Di Marco, se per il Marx “dialettico” e “discepolo di Hegel” l'autonomia e la liberazione di determinate soggettività storiche potevano esser conquistate soltanto *nel seno* delle contraddizioni oggettive del capitale – alla luce delle quali quelle stesse soggettività erano potute concretamente emergere –, per l'operaismo de *l'Impero*, piuttosto, queste medesime soggettività finirebbero per *crearsi da se stesse*, essendo in qualche modo capaci di generare da sé il «mutamento, scandito sulle fasi della propria soggettivazione»². L'intero movimento storico ed emancipativo delle società moderne e addirittura premoderne, di conseguenza, troverebbe la sua ragion d'essere fondamentale nella *volontà creatrice* delle soggettività subalterne, quella dei cosiddetti *poveri* – che, nel caso della società capitalista, si fa più propriamente «volontà soggettiva proletaria»³.

Ora, mi sembra che questo modo di intendere il mutamento storico nella sua totalità, fosse stato già tematizzato in altri termini proprio da Kojève, *in primis* attraverso la ridefinizione della dialettica hegeliana in senso eminentemente dualistico⁴. Un'o-

2 Ivi, p. 830.

3 Ivi, p. 793.

4 Una ricomprensione, d'altronde, caldeggiata a più riprese da Kojève, anche nel corso dei suoi seminari hegeliani: «Sembra, d'altronde, che un dua-

perazione ermeneutica che, a sua volta, presupponeva una lettura sostanzialmente antropologica, fenomenologica ed esistenzialista della *Fenomenologia dello spirito*, svolta pur sempre alla luce non solo della lezione di Alexandre Koyré (quindi di quelle di Husserl e di Heidegger), ma anche dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pubblicati per la prima volta nel 1932: in tal modo, infatti, si sarebbe potuto “correggere” il Marx dell’ortodossia engelsiana attraverso uno Hegel “fenomenologo” ed “esistenzialista”⁵. Ed ecco che il IV capitolo della *Fenomenologia* –

lismo ontologico sia indispensabile per spiegare lo stesso fenomeno della Storia [...]. Il primo tentativo (d'altronde, assai insufficiente) di un'ontologia (o, più esattamente, di una metafisica) *dualistica* (“identica” e “dialettica”) è stato fatto da Kant; e in questo sta la sua grandezza senza uguali, paragonabile a quella di Platone, che ha posto i principi dell'ontologia (monista) “identica”. Dopo Kant Heidegger sembra sia stato il primo a porre il problema d'una duplice ontologia. Non si ha l'impressione che egli sia andato al di là della *fenomenologia* dualistica svolta nel primo volume di *Sein und Zeit* (che è solo un'introduzione all'ontologia che dev'essere esposta nel secondo volume, non ancora apparso). Ma ciò basta a farlo riconoscere come un grande filosofo. Quanto all'ontologia dualistica, essa sembra essere il principale compito filosofico dell'avvenire. Non è finora stato fatto quasi nulla». A. KOJÈVE, *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*, Gallimard, Paris 1947, trad. it. di G. F. Frigo, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996, pp. 604-5, nota 1. D'ora in poi indicherò quest'opera con la sigla LFS.

5 Molto si è scritto sull'intricata operazione esegetica messa in moto da Kojève. Sugli autori e sui contesi storico-filosofici (primo fra tutti quello della *Hegel renaissance* francese, iniziata agli albori degli anni Venti del Novecento) che ne influenzarono la genesi cfr. almeno D. AUFFRET, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset & Fasquelle, Paris 1990; R. DATI, *Alexandre Kojève interprete di Hegel*, La Città del Sole, Napoli 1998, pp. 91-126; M. FILONI, *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Milano 2021 (II edizione riveduta e ampliata di *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Milano 2008); S. GEROUANOS, *An Atheism that is not humanist. Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford (California) 2010; G. JARCZYK, P. J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996; M. PALMA, *Foto di Gruppo con servo e signore. Mitologia hegeliana in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelvecchi, Roma 2017; D. PIROTTE, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Puf, Par-

in cui si era tematizzata la “lotta per il riconoscimento” tra due autocoscienze – poteva diventare, kojèveianamente, il centro apicale di tutta l’elaborazione hegeliana⁶. Il soggetto della trasformazione, l’Io [ce Moi] – capace di generare un «divenire intenzionale [*devenir intentionnel*], evoluzione voluta [*voulue*], progresso cosciente e volontario [*progrès conscient et volontaire*]]⁷ – non poteva che scoprirsi il Servo di hegeliana memoria, la vera soggettività storica in grado di testimoniare una *differenza ontologica* determinante tra l’uomo come tale e la pura naturalità animale (il puro “esser dato”), in virtù del lavoro e della lotta rivoluzionaria per il riconoscimento di sé. In nuce a una simile conclusione, dunque, vi erano due premesse fondamentali: l’Uomo – prima nella figura del Signore e poi, in modo decisivo, nella figura del Servo – è capace di *desiderare di desiderare*, differenziandosi essenzialmente da ogni altro tipo di animale e sancendo, così, un radicale *dualismo ontologico* tra attività e passività, tra temporalità e spazialità, tra umanità e naturalità data⁸. In-

is 2005; M.S. ROTH, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press (Ithaca and London), New York 1988; R. SALVADORI, *Interpretazioni hegeliane*, La nuova Italia, Firenze 1980, pp. VII-XVIII; M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano 1999.

6 Impossibile dimenticare, in tal senso, l’influenza decisiva esercitata su Kojève anche dal testo di J. Wahl, *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), trad. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972. Sul rapporto tra le interpretazioni hegeliane di Wahl e di Kojève cfr. sicuramente S. GEROULANOS, *op. cit.*, pp. 167-68.

7 Cfr. *LFS*, p. 19.

8 Il significato della *Begierde*, di cui Hegel aveva dato conto proprio nel IV capitolo della *Fenomenologia*, andava ora a indicare il cosiddetto “desiderio di desiderio”, desiderio di essere riconosciuti dall’altro in qualità di soggettività autonome e libere. La “lotta per il riconoscimento”, dunque, nello Hegel di Kojève finiva per scaturire *volutamente* non già da uno stato di necessità processualmente determinato, ma da *valori* antropologici insiti nella vera soggettività umana. Tali valori erano quelli della “vanità”, del “puro prestigio” e dell’“onore”, capaci di spingere l’individuo alla lotta originariamente *antropogenica*, dando così prova di sé. In questo quadro, se la vera soggettività autenticamente umana, in un primo momento, si era dimostrata essere quella del Signore – colui che aveva sconfitto la coscienza servile (quella dell’*esclave*, dice Kojève), incapace di superare la paura della morte *meramen-*

somma, l'azione in quanto tale non potrebbe rivelarsi realmente "umana" se essa non fosse capace di *creare negativamente* da sé, *ex nihilo*, processi di vera e propria soggettivazione antropologica e politica, tanto più che «l'Uomo, il quale differisce essenzialmente dalla Natura solo nella misura in cui egli è ragione (Logos) o Discorso coerente dotato d'un senso che rivela l'Essere, è egli stesso non già Essere-dato, bensì Azione creatrice (=negatrice del dato)»⁹. Per riprendere quanto colto da Di Marco a proposito di Hardt e di Negri, potremmo dire che qui abbiamo già a

te biologica – a seguito di questo "eroico" inizio, la vera soggettività storica in quanto tale si rivela essere quella dello Schiavo. È infatti «il lavoro che "forma-o-educa l'uomo" a partire dall'animale. Dunque l'uomo "formato-o-educato", l'uomo compiuto e soddisfatto dal suo compimento, necessariamente non è Signore, ma Servo [Esclave]; o, almeno, colui che è passato attraverso la Servitù [Servitude]. Ma non c'è Servo [Esclave] senza Signore. Il Signore è dunque il catalizzatore [catalyseur] del processo storico, antropogeno. Attivamente egli non partecipa a questo processo; ma senza di lui, senza la sua presenza, questo processo non sarebbe possibile». LFS, pp. 39-40. Insomma, l'uomo formato e soddisfatto del suo compimento non può essere il Signore. Quest'ultimo, d'altra parte, non elabora la Cosa ma ne gode soltanto, grazie al lavoro degli assoggettati, dei *subiecti*; di chi, insomma, si è ritrovato sconfitto a seguito della lotta per il riconoscimento. Costoro, in ultima analisi, avrebbero potuto riscattare la loro umanità solo imbastendo lotte *future* ed eminentemente *rivoluzionarie* per il riconoscimento di sé. Sulla natura e sulla teoria del "desiderio di desiderio", volutamente costruita su fondamenti evidentemente estranei all'hegelismo e ispirati, piuttosto, a un'intricata commistione teorica tra il pensiero hobbesiano e quello freudiano (così come da tutte le loro derivazioni concettuali) cfr. sicuramente R. BODEI, *Il desiderio e la lotta*, in *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, trad. it. di P. Serini, Einaudi, Torino 1991, pp. VII-XXIX; S. BORUTTI, *Metafisica del desiderio*, in «Aut Aut» 315, 2003, pp. 79-86; J. BUTLER, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1999 (I ed. 1987), trad. it. di G. Giuliani, presentazione di A. Cavarero, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma 2009, pp.67-88; G. F. FRIGO, *Dalla dialettica Signore-Servo alla 'fine della storia': la lettura esistenziale della Fenomenologia dello spirito*, in «Apuntes Filosóficos», 29, 2006, pp. 75-97; R. B. PIPPIN, *Hegel on self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton 2011; D. PIROTTE, *op. cit.*, pp. 77-110. Per una critica propriamente marxista e marxiana della teoria del "desiderio di desiderio" cfr. rispettivamente T. D. THAO, *La Phénoménologie de l'esprit et sono contenu réel*, in «Les Temps Modernes», 1948, vol. 36, pp. 492-519; R. FINELLI, *Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio: A. Kojève e J. Lacan*, in «Consecutio Rerum», n. 7, IV, 2019, pp. 131-45.

9 LFS, p. 661.

che fare con una «soggettività fortissima»¹⁰. Che, nelle parole di Kojève, avrebbe potuto realizzare, al di là dell'oggettivismo naturalistico presupposto dal "materialismo dialettico" classicamente inteso, quell'agognato "regno della libertà" tematizzato nel III libro de *Il Capitale*, per giungere così alla *fine* della (*pre*) *istoria*¹¹. È evidente allora che qui, come poi in Hardt e in Negri, si era già completamente al di fuori di una concezione propriamente dialettica dei processi storico-materiali in atto, la quale piuttosto cedeva il passo a un *idealismo* rivoluzionario che, in fin dei conti, non avrebbe potuto fare a meno di parlare non tanto della ri-costituzione oggettiva dell'*unità organica* tra soggetto e oggetto, così come di processi di *oggettivazione* reale, ma piuttosto di *differenza ontologica* e di movimenti di *soggettivazione* assolutamente liberi, capaci di generarsi da sé a ogni momento. Non è un caso, quindi, che per Hardt e Negri «il passaggio dal virtuale al reale attraverso il possibile è un atto fondamentalmente creativo. Il lavoro vivo costruisce i tramiti dal virtuale al reale: il lavoro è il veicolo del possibile»¹². In ultima analisi, prima con Kojève e poi con l'operismo di Hardt e di Negri, era sorto un Marx (e forse, ancor prima, uno Hegel) che di certo non avrebbe potuto più parlare dell'"uomo" in quanto "ente generico", capace cioè di *specificarsi* come tale *solo* in seno all'oggettività del divenire naturale e storico¹³. La soggettività rivoluzionaria, paradossalmente, finiva così per diventare l'unico, possibile artefice

10 Cfr. G.A. DI MARCO, *L'Impero e i volumi mancanti del Capitale secondo Michael Hardt e Antonio Negri*, cit., p. 825.

11 Cfr. *LFS*, p. 541, nota 1.

12 Cfr. M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2001, pp. 332-333; quindi G. A. DI MARCO, *L'Impero e i volumi mancanti del Capitale secondo Michael Hardt e Antonio Negri*, cit., p. 798.

13 Sull'uomo in quanto "ente generico" (*Gattungswesen*) non posso che rimandare alle pagine dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Cfr. K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte [Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt]* (1932), trad. it. di G. della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844 – Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in genere*, in *Karl Marx. Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1963, in particolare pp. 199 [XXIV]; 268-9 [XXVII].

di un agire essenzialmente creazionistico e, pertanto, radicalmente anti-dialettico, *assolutamente oppositivo*.

Molto si è detto su Kojève, soprattutto sulle sue ben note teorie della “fine della storia” (e del lavoro), dello *stato universale e omogeneo*, così come sulla sua interpretazione della *Begierde* hegeliana. Categorie che tradirebbero, al contempo, una visione sostanzialmente *teologica* della politica e della storia *laicamente* giustificata, la cui *fine* non farebbe altro che testimoniare il contraccolpo escatologico di quella “sogettività fortissima” che, in ultima analisi, finiva per assumere nuovamente dei caratteri “semi-divini”. Essa, infatti, aveva rappresentato in modo esclusivo la vera fonte del desiderio infinito di riconoscimento e dell’azione rivoluzionaria, principio di infinita libertà e di differenziazione ontologica, di fronte al mero essere dato. Ed ecco che a partire dalla scissione operata da Kojève tra “bisogno” puramente naturale e “desiderio” di riconoscimento autenticamente umano, iniziava già a incombere l’ombra di Nietzsche: esattamente quel pensatore “postmoderno” che Hardt e Negri hanno appositamente recuperato per dar conto della *forza creatrice* della soggettività rivoluzionaria in quanto tale, ormai ipostaticamente trasversale a qualsiasi epoca storica:

Il primo spunto è offerto dalla filosofia di Friedrich Nietzsche, nella quale la soggettività come motore del movimento storico sarebbe descritta in modo assolutamente adeguato cogliendo di fatto – sia pure senza nessuna consapevolezza di questo – ciò in cui consiste la soggettività proletaria, o meglio del povero: «La storia possiede una logica solo se è dominata dalla soggettività, solo se (come afferma Nietzsche) l’emergere della soggettività riconfigura le cause efficienti e le cause finali nel corso della storia. Il potere del proletariato consiste precisamente in questo».¹⁴

14 Cfr. M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit., p. 223; quindi G.A. DI MARCO, *L’Impero e i volumi mancanti del Capitale secondo Michael Hardt e Antonio Negri*, cit., p. 807. Con la teorizzazione del “desiderio di desiderio”, del resto, il commento kojèveiano alla *Fenomenologia* hegeliana sembrava già andare in questa direzione “nietzschiana”. Ha ragione allora Matteo Vegetti, quando scrive che già a quel livello «il fantasma di Nietzsche comincia così a volteggiare tra le pagine hegeliane di Kojève [...]». Il valore della lotta precede quello del lavoro, ed è pertanto in seno al versante aristocratico che deve essere ricercata la radice della differenza, non quindi nel calcolo, ma nel desiderio, non nella bilancia, ma nella spada. Se in Marx

D'altro canto, abbiamo pur visto che la kojèveiana "fine della storia", almeno fino all'anno di I pubblicazione delle *LFS* (1947), era coincisa con la realizzazione finale di quel "regno della libertà" di marxiana memoria, l'obiettivo politico *ideale* – già mostrato dallo Hegel di Kojève attraverso la rivelazione dello Stato napoleonico "universale e omogeneo" – che si sarebbe continuato pur sempre a inverare, di lì in poi, nelle più svariate forme empiriche. Kojève parve suggerirlo in una famosa nota, aggiunta alla II edizione delle *LFS* del 1968: «Si può dire, da un certo punto di vista, che gli Stati Uniti hanno già raggiunto lo stadio finale del "comunismo" marxista, visto che, praticamente, tutti i membri di una "società senza classi" posso appropriarsi fin d'ora di tutto ciò che desiderano, senza per questo lavorare più di quanto gli piace»¹⁵. Da qui l'altra confessione secondo cui, tra il 1948 e il 1958, l'interprete si convinse che l'*American way of life* fosse il «genere di vita proprio del periodo post-storico». Del resto nell'*impero* sovietico,

quanto contraddistingue l'uomo dall'immediatezza della vita animale è la produzione dei mezzi di sussistenza, per Kojève questo non è che un fenomeno succedaneo, derivato da un'imposizione subita in virtù di un valore irriducibilmente altro. Censurando l'antropologia dell'onore, sulla scia della tradizione cristiana, Marx inventerebbe una storia che fa surrettiziamente retroagire sull'origine l'antropologia del soggetto asservito alla dimensione del fare, capovolgendo così l'ordine onto-logico che attribuisce il primato alla logica signorile dell'essere (riconosciuto)». M. VEGETTI, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, cit., p. 124. D'altra parte, così facendo, Kojève avrebbe potuto parlare di una *forza creatrice* del soggetto antropogenico, di un agire creativo sempre più assimilabile alla volontà di potenza. Anche Michael Roth ha sottolineato quest'aspetto "reazionario" della lezione kojèveiana, riconducendone determinati elementi al pensiero di Carl Schmitt: «L'accettazione della violenza e l'esaltazione del rischio sembrano condurci soltanto a una filosofia muscolare [*muscle-bound philosophy*] della lotta, finalizzata a celebrare guerrieri che combattono senza paura. Gli echi fascisti di questa filosofia non devono essere sottovalutati, seppur Kojève abbia insistito sul fatto che egli voleva presentare una lettura marxista di Hegel». M. S. ROTH, *op. cit.*, p. 107.

15 *LFS*, p. 542. Cfr. anche A. KOJÈVE, *Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète* (1980), trad. it. di A. Gnoli, *Capitalismo e socialismo. Marx è Dio, Ford il suo profeta*, in *Alexandre Kojève. Il silenzio della tirannide*, a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004, pp. 157-162. Si vedano in merito le considerazioni di P. RILEY, *Introduction to the Reading of Alexandre Kojève*, in «Political Theory», 9, 1, 1981, pp. 5-48.

come in quello cinese e americano, *ormai*, si viveva per lo più alla stessa maniera¹⁶. Ed è così che si conferma come, per l'*escatologia* rivoluzionaria inaugurata da Kojève, l'omogeneità assoluta (e *pseudo-marxista*) della fine non avesse potuto che continuare a trionfare a qualsiasi costo¹⁷. Insomma, arrivati a quel punto, le soggettività storiche della trasformazione non avrebbero potuto più esercitare alcuna azione realmente creatrice e veramente umana, dal momento che il loro desiderio di riconoscimento, in un modo o in un altro, si era soddisfatto una volta per tutte.

Tenendo quindi insieme la lettura di Di Marco sull'operaismo di Hardt e di Negri con il messaggio *post-storico* lanciato da Kojève (per una strana ironia della sorte, rivisitato nello stesso anno delle turbolenze politiche Sessantottine), possiamo concluderne che, a seguito dell'ipostatizzazione della soggettività rivoluzionaria (oggi diremmo con i due operaisti: della *moltitudine dei poveri*) e della (presunta) dissoluzione del movimento oggettivo della dialettica storica, la trasformazione pratica della realtà non potrebbe che ridursi, infine, ad una *metamorfosi* di superficie¹⁸. Come Di Marco sottolinea:

Ma se, come in Hardt e Negri, il soggetto è la moltitudine la cui carne è il povero in quanto perenne innovatore dell'essere, che assume nelle varie epoche le figure, rispettivamente, del contadino, del proletario moderno, del povero postmoderno, allora il cambiamento

16 Cfr. *LFS*, pp. 542-43, nota 1. Sulla nozione kojèveiana di *impero* cfr. A. KOJÈVE, *L'empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française (27 août 1945)*, trad. it. di A. Gnoli, *L'impero latino. Progetto di una dottrina della politica francese (27 agosto 1945)*, in *Il Silenzio della tirannide*, cit., pp. 163-210. Sul tema cfr. G. BARBERIS, *Il regno della libertà. Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*, Liguori, Napoli 2003, pp. 134-44.

17 Cfr. *ivi*, pp. 542-43. Sul concetto di "omogeneità" qui implicato, in grado di descrivere trasversalmente la «società di massa egalaritaria», cfr. L. AMODIO, "Fine della storia" hegeliana o post-hegeliana? Considerazioni sulle tesi di Fukuyama, in «Il Politico», I-II, 1993, pp. 229-44, poi in *Storia e dissoluzione. L'eredità di Hegel e Marx nella riflessione contemporanea*, a cura di T. Perlini, Quodlibet, Macerata 2003, p. 258.

18 Di simili «metamorfosi», in quanto momenti congeniti alla società capitalistica, ha parlato in altri termini S. G. AZZARÀ, *Il virus dell'occidente. Universalismo astratto e sovranismo particolarista di fronte allo stato d'eccezione*, Mimesis, Milano-Udine 2020, in part. p. 9.

sembra essere più una metamorfosi che una trasformazione [...]. E allora forse non è un caso che, per sostenere il dominio della soggettività sulla storia, essi chiamino in causa Nietzsche, il cui Zarathustra parla delle tre *Verwandlungen* – qualcosa che è più vicino alla metamorfosi – dello spirito, *Geist*, in cammello, leone e fanciullo, mentre Marx, nella *Tesi undicesima su Feuerbach* parla della *Veränderung*, appunto trasformazione, del mondo, *Welt*, oggettivo.¹⁹

Alla luce di tutto ciò, mi pare che qui si possa almeno concludere che Kojève, in questo caso contrariamente a un certo operaiamo italiano, già si rese conto che l'evento della fine, l'esaurimento tanto dell'oggettivismo dialettico quanto di una differenza ontologica tra uomo e mondo, tra pensiero e realtà, tra politica ed economia non avrebbe potuto che comportare un'opposizione all'esser dato soltanto *mimata*, finendo così per legittimare, in modo tragicamente ironico, un'apologia del presente dai caratteri fondamentalmente reazionari. Tanto più che, come ci dice la nota aggiornata delle *LFS*, dopo un viaggio in Giappone nel 1959, Kojève scorse la configurazione concreta della Verità finale nel cosiddetto "snobismo giapponese". In quella società di tipo *orientale*, a quel punto considerata davvero post-storica, i valori e i significati, «totalmente formalizzati», avrebbero potuto ancora testimoniare il "propriamente umano", ma solo in quanto *mimesi* dell'opposizione tra contenuto (oggetto) e forma (soggetto)²⁰.

Non possiamo spingerci oltre, dal momento che in questa sede un ulteriore sviluppo di tutto questo complesso potrebbe essere soltanto auspicato. Quel che credo si possa trarre da queste prime ipotesi introduttive è che, probabilmente, rintracciare un legame teorico tra il pensiero kojèveiano e un certo operaiamo italiano potrebbe chiarire ancor meglio tutte quelle operazioni ermeneutiche occidentali e "postmoderne" che, nel bene o nel male, hanno finito per dissimulare, almeno sino a un trentennio fa, tutte le reali potenzialità rivoluzionarie in gioco. *In primis*, facendone astrazione sul terreno di una metamorfosi puramente formale e consegnandole ad una nuova, forse inconsapevole, metafisica del soggetto.

19 G. A. DI MARCO, *L'Impero e i volumi mancanti del Capitulo secondo Michael Hardt e Antonio Negri*, cit., pp. 836-37.

20 Cfr. *LFS*, pp. 543-44, nota I. In merito, cfr. la posizione di George Battaile analizzata da M. Palma, cit., p. 72.