



*philosophica*

[305]

*philosophica*

serie arancio

*diretta da* Alfonso M. Iacono

*comitato scientifico*

Stefano Petrucciani, Manlio Iofrida

Gianluca Bocchi, Giuliano Campioni

Simonetta Bassi, Giovanni Paoletti, Alessandro Pagnini

Tyrants at Work  
Philosophy and Politics in  
Alexandre Kojève

*Edited by*  
Marco Filoni and Massimo Palma



Edizioni ETS



www.edizioniets.com



Attribuzione - Non Commerciale 4.0 Internazionale  
CC BY-NC 4.0

© Copyright 2024  
Edizioni ETS  
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa  
info@edizioniets.com  
www.edizioniets.com

*Distribuzione*  
Messaggerie Libri SPA  
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*  
PDE PROMOZIONE SRL  
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676974-9

ISSN 2420-9198



## CONTENTS

- (Free) Time is a Tyrant. *En guise d'introduction* (again)  
*Marco Filoni, Massimo Palma* 5

### Part I

#### Wisdom Doesn't Work. Philosophy and Idleness

- Out of Work: Kojève's Philosophy of Inoperativity  
*Isabel Jacobs* 9
- Kojève's Concept of Recognition.  
From Ontology to Politics, and Back  
*Ovidiu Stanciu* 23
- Notes on Alexandre Kojève, from Atheism to  
the «Aesthetization of Truth»  
*Elettra Stimilli* 33
- Les malheurs de la Sophia:  
sagesse et humour chez Alexandre Kojève  
*Dimitri Tokarev* 39
- The Intrusion of Play into Time.  
Alexandre Kojève's Ludic Philosophy of History  
*Danilo Scholz* 47

### Part II

#### Working for Tyrants. Politics and Thinking Politics

- Kojève's Case for a Multipolar World  
*Kyle Moore* 65

Globalization and Politics from Alexandre Kojève to Eric Weil <i>Edoardo Raimondi</i>	75
Kojève's Post-Communal Politics <i>Jorge Varela</i>	87
Corollaries to the New Nomos. Marginalia to the Kojève-Schmitt Controversy <i>Massimo Palma</i>	95
L'«autorité du père» en question dans la philosophie de Kojève <i>Rambert Nicolas</i>	105
Posthumous Chronicles of Philosophy, Politics, and Espionage. Alexandre Kojève and the KGB <i>Marco Filoni</i>	127

## Appendix

### *La philosophie e le Parti Communiste (1929)*

Introduction. Entre héritage russe et texte programmatique <i>Rambert Nicolas</i>	139
La philosophie et le Parti Communiste <i>Alexandre Kojève</i>	151
About the contributors	159









Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di maggio 2024

# GLOBALIZATION AND POLITICS FROM ALEXANDRE KOJÈVE TO ERIC WEIL

*Edoardo Raimondi*

In this essay, I provide an analysis of Alexandre Kojève's «*état universel et homogène*» and Eric Weil's «*état mondial*». In particular, I consider how these very different historical-political paradigms can help us to reflect on the end of modernity and on the current effects of globalization. We cannot understand Kojève's concept of the 'universal and homogeneous state' without considering his famous and intricate reading of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, which he developed in seminars held at the *École Pratique des Hautes Études* from 1933 to 1939, at the height of the French *Hegel-Renaissance*<sup>1</sup>. Leaving aside the innumerable appropriations of Kojève's reading, here it will be sufficient to recall that the concept of the «universal and homogenous state» arose in the context of a profoundly «theological secular» interpretation of Hegel's philosophy of history. The true Subject of History, the Hegelian servant – or, as Kojève puts it, the «slave» (*esclave*) – will one day be able to free himself from his religious estrangement (*Entfremdung*) through a revolutionary struggle against his old and new masters and the rational transformation of nature through work. The latter, in fact, will allow for the creation, from scratch, of entirely human universes that differ radically from the 'given', in which the universal value of all is recognized and desire is satisfied. On this view, it is only human activity that can create truly dialectical processes – processes that are ontologically separate from the purely natural universe<sup>2</sup>. It is no coincidence that it is desire (for desire) and not purely animal need that generates this so-called «historical anthropogenesis» (a claim which, as Kojève was aware, had nothing to do with Hegel or Chapter IV of the *Phenomenology*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Many leading intellectuals attended Kojève's lectures, including Eric Weil. For more on the participants of Kojève's seminars, see Roth 1988: 225-227; Auffret 1990: 238, note 1; Sichirollo 1997: 19; Pirotte 2005: 20; Geroulanos 2010: 133, note 6; Filoni 2013: X and 2021: 206 ff.

<sup>2</sup> On such an ontological dualism, at least initially inspired by Heidegger's philosophy grafted on the Hegelian text, see Kojève 1968<sup>2</sup>, esp.: 487, n. 1: "Depuis Kant, Heidegger semble être le premier à avoir posé le problème d'une ontologie double. On n'a pas l'impression qu'il soit allé au-delà de la *phénoménologie* dualiste qu'on trouve dans le premier volume de *Sein und Zeit* (qui n'est qu'une introduction à l'ontologie devant être exposée dans le volume II, non encore paru). Mais ceci suffit à la faire reconnaître comme grand philosophe. Quant à l'ontologie dualiste elle-même, elle semble être la tâche philosophique principale de l'avenir. Presque rien encore n'a été fait".

<sup>3</sup> See *ivi*, esp. pp. 11-34. See also the 1948 correspondence between Kojève and the Marxist Tran-Duc-Thao, in which Kojève admitted that the theory of desire for desire was not to be found in Hegel: cf. Auffret 1990: 249; Jarczyk – Labarrière 1996: 62, 64; Vegetti 1999:

It is precisely this ontological dualism – the division between man and nature, temporality and spatiality, activity and passivity, desire and need – that underlies Kojève's theological vision (in its secularized form), an essential dualism the reconciliation of which is possible precisely in and with the «universal and homogeneous state» of the Hegelian matrix, the embodiment of Absolute Spirit, and, at least initially, an anticipation of the Marxian «Kingdom of freedom» (Kojève 1968: 434-435, n. 1). In this earthly reconciliation there is no longer room for religion in general or for the Christian faith in particular: Man definitively takes the place of God, and it is man who creates the last new world. The history of struggle and work ends in total satisfaction and self-recognition. The universal and homogeneous state is proof of the end of history, and thus also of any other new and possible truly human discourses. The ultimate goal of Hegelian philosophy – the attainment of Sagacity and Wisdom – has been realized, since man no longer wishes to say or create anything.

As we know, by 1962, Kojève would depart in various ways from the position he took in 1947 (the year his lectures on Hegel were first published)<sup>4</sup>. These differences are less profound than they may seem, however, precisely because the theological structure underlying his Hegelian appropriation remains unquestioned throughout his work. At the basis of this persistent «theological secular» vision, in fact, lies precisely the dualistic and creationist paradigm against which Kojève had always read Hegel and, *in primis*, his *Phenomenology*. Let us consider this paradigm in more detail.

Kojève's approach in the seminars on the *Phenomenology of Spirit* involved re-reading Hegel's work through the lens of an intricate ontological dualism, derived not only from Heidegger's philosophy but from a certain Platonism with a Christian and creationist background (largely the Platonism of Vladimir Solovyov)<sup>5</sup>. In his *Kant* – drafted after the lectures on Hegel – Kojève acknowledged that Platonism itself contained a clear «Onto-logie dualiste», which had inspired Hegel in the *Phenomenology* (Kojève 1973: 218). In another introductory work of the famous *Système du savoir*, the *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 2 Platon-Aristote*, also written in the 1950s, Kojève wrote of a real Platonic phenomenology<sup>6</sup>. Even during his Hegel seminars, however, Kojève affirmed that «Hegel ne reste pas toujours fidèle à son idée directrice» – namely, historical truth is created over time through revolutionary struggle and slave labour. «Parfois, l'évolution historique

73. On Tran-Duc-Thao's critique of the theory of «*désir anthropogène*» in Kojève, see Thao 1948: 492-519.

<sup>4</sup> While in the first edition of the lectures we arrive at a Marxist-inspired end of history, in the second edition Kojève sees in the end of history the re-animalization of man in the worst sense of the term. Cf. *ibid.*: 436, *Note de la Seconde Édition*.

<sup>5</sup> I discuss this specifically in Raimondi 2022. On the theoretical relationship between Solovyov (the so-called «Russian Hegel») and Kojève, cf. Kojève 1934; 1935; Filoni 2009; Geroulanos 2010: 130-132.

<sup>6</sup> Kojève 1972: esp.127, 129. Kojève's system of knowledge remains a great unfinished work, considered a pure *mis à jour* of the Hegelian system (the last possible philosophical system). For a reconstruction of its main structure, see Filoni 2005: 223-235.

apparaît comme la réalisation successive (dans le Temps) d'une Idée éternelle («préexistante») (cf. Kojève 1962: 40)».

This ontological dualism played a central role in the construction of his theological interpretation of Hegel. In *Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève writes: «...il y a une différence essentielle entre la Nature d'une part, qui n'est 'révélée' que par le Discours de l'Homme, c'est-à-dire par une réalité *autre* que celle qu'elle est elle-même, et l'Homme d'autre part, qui révèle *lui-même* la réalité qu'il est, ainsi que celle (naturelle) qu'il n'est pas [...]» (*ibid.*: 486, n. 1). This clarifies why, for Kojève,

d'une manière générale, l'anthropologie hégélienne est une théologie chrétienne laïcisée. Et Hegel s'en rend parfaitement compte. Il répète à plusieurs reprises que tout ce que dit la théologie chrétienne est absolument vrai, à condition d'être appliqué non pas à un Dieu transcendant imaginaire, mais à l'Homme réel, vivant dans le Monde [...]. Hegel ne fait que prendre vraiment conscience du savoir dit théo-logique, en expliquant que son objet réel est non pas Dieu, mais l'Homme historique, ou comme il aime à dire: «L'Esprit du peuple» (*Volksgeist*) (*ibid.*: 572-573).

Kojève is clear: the French Revolution, the last true slave revolution, led to the laicization of Christianity (the suppression of its theistic nature) and created the Napoleonic state, i.e., the universal and homogeneous state:

Au moment où l'idéal est *réalisé*, le dualisme disparaît et avec lui la Religion et le Théïsme. Or l'idéal se réalise dans et par l'Action négatrice révolutionnaire [...] La Révolution *réalise* donc la Religion dans le Monde, mais elle le fait en la «supprimant» en tant que Religion. Et la Religion 'supprimée' en tant que Religion ou Théologie par sa réalisation dans le Monde, est la Science absolue. Pour Hegel, il s'agit de la Religion chrétienne, de sa réalisation par la Révolution de 89, et de sa «sublimation» dans la Science hégélienne [...]. C'est donc un Homme athée qui déclenche l'*action* révolutionnaire. Mais cette action réalise l'idéal *chrétien* [...]. Car l'Esprit divin *réalisé* dans le Monde n'est plus *divin*, mais humain. Et c'est là le fond même de la Science absolue de Hegel (*ibid.*: 213).

In the end, this constituted the *fin de l'histoire* (and of philosophical discourse) and the achievement of the *État universel et homogène*, namely the Napoleonic state – which anticipated the Marxian kingdom of freedom:

une Vérité n'est vraiment vraie, c'est-à-dire *universellement* et *nécessairement* (= «éternellement») valable, que si la réalité qu'elle révèle est *entièrement* achevée (*tout* ce qui était *possible* s'est effectivement *réalisé*), donc "parfaite", sans possibilité d'extension ou de changement. Cette réalité «totale», «définitive» est l'Empire napoléonien. Pour Hegel (1806) c'est un *État universel et homogène*: il réunit l'humanité tout entière (du moins celle qui compte historiquement) et "supprime" (*aufhebt*) en son sein toute les «différences spécifiques» (*Besonderheit*): nations, classes sociales, familles. [...] Donc: les guerres et les révolutions sont désormais impossibles. C'est dire que cet État ne se modifiera plus, restera éternellement identique à lui-même. Or, l'Homme ne changera donc plus lui non plus. E la nature (sans Négativité) est de toute façon «achevée» depuis toujours. Par conséquent, la science qui décrit correctement et complètement le Monde napoléonien restera toujours et entièrement valable. Elle sera Savoir absolu, terme final de toute la recherche philosophique. Ce savoir, – c'est l'Esprit sûr de lui-même (*ibid.*:145).

In this sense, the sage is reduced to the guardian of the End and of the final Truth:

Le Sage, par contre, est pleinement et définitivement reconcilié avec tout ce qui *est*: il se confie sans réserve à l'Être et s'ouvre entièrement au Réel sans lui opposer de résistance. Son rôle est celui d'un miroir parfaitement plan et indéfiniment étendu: il ne réfléchit pas sur le Réel; c'est le Réel qui se réfléchit sur lui, se reflète dans sa conscience et se révèle dans sa propre structure dialectique par le discours du Sage qui le décrit sans le déformer (453).

Hence the idea of a «universal and homogeneous state», by now concretely revealed by Hegel, which must *continue* to be realized in the world of the *fin de l'histoire*: a purely technical – no longer political – problem given that this universal and homogeneous state can take any particular, empirical form, to be realized at any price<sup>7</sup>. In this sense, Hegel's secularized theology, which reveals the truth of human existence once and for all, can be read both from right to left (with the triumph of Stalin, the successor of the Napoleonic state) and from left to right, «as a reactionary or as a revolutionary movement, or both together», as Derrida suggests in *L'écriture et la différence*<sup>8</sup>. Indeed, we are facing the end of the possibility of creating new truly human historical worlds, which is replaced by the pure *mimesis* of conflict (from the end of history in the *American way of life* – in which Kojève sees the re-animalization of man – to «Japanese snobbery»<sup>9</sup>). Also relevant in this regard is the text *Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète*, from a lecture that Kojève gave in Düsseldorf in 1957 at the invitation of Carl Schmitt (Kojève 1980). Here, as proof of the effective «end of history», Kojève sought to prove that (Hegelo-)Marxist theory had been confirmed and unconsciously realized by capitalism itself<sup>10</sup>. In any case, we are faced with the inevitable global homogenization of ways of life, in the name of the total technical rationalization of the world<sup>11</sup>. In this direction, perhaps, we are dealing here with the deterioration of the concept of “equality”. These suggestions may help us to see that, paradoxically, Kojève ultimately gives us a more realistic picture of our globalized world, one that differs markedly from Weil's aspirations.

<sup>7</sup> In short, the end of history necessarily requires the end of politics as a real creative struggle. In this regard, cf. Roth 1988: 117; Esposito 1988: 261-268. The links with Carl Schmitt's (theological) thought are evident. On this, see esp. Palma 2017: 27 and note 22; Filoni 2021: 238-241.

<sup>8</sup> See Derrida 1967. On the links between Kojève, Stalin and Stalinism, cf. Filoni 2021: 195-200; Scholz 2023: 85-111, esp. 89-98.

<sup>9</sup> Cf. Kojève (1968: 436-437). In this regard, see also the considerations of Massimo Palma in his *Foto di gruppo con servo e signore* regarding how Bataille interprets the Kojèveian *fin de l'histoire*, cf. Palma 2017: 72, as well as Kojève's irony regarding the 1968 movement, as Filoni recalls in *Kojève mon ami* (Filoni 2013: 68-69).

<sup>10</sup> Moreover, in the note to the note on the end of history in the second edition of the Hegelian seminars, Kojève would write: «On peut même dire que, d'un certain point de vue, les États-Unis ont déjà atteint le stade final du 'communisme' marxiste, vu que, pratiquement, tous les membres d'une 'société sans classes' peuvent s'y approprier des maintenant tout ce que bon leur semble, sans pour autant travailler plus que leur cœur ne le leur dit. Or, plusieurs voyages comparatifs effectués (entre 1948 et 1958) aux États-Unis en et URSS m'ont donné l'impression que si les Américains font figure de sino-soviétiques enrichis, c'est parce que les Russes et le Chinois ne sont que des Américains encore pauvres, d'ailleurs en voie de rapide enrichissement» (Kojève 1962: 436-437).

<sup>11</sup> See Drury 1994 on Kojève's political thought.

Weil attended Kojève's seminars in Paris. Although he shared some of his views, however, he rejected not only the theory of the end of history in Hegel but also the theological framework that underlies it, which Weil was quick to identify. In fact, he believed that all existentialist philosophy (including Heidegger's, which was adopted by Kojève) was based precisely on the secularization of theological thought<sup>12</sup>. Whereas on the one hand Weil rejected the radical dualism with which Kojève reread Hegelian ontology, on the other he believed that to grasp Hegel's authentic thought we cannot start from the text of the *Phenomenology*. In fact, Weil considered it an unfinished work which, precisely for this reason, led erroneously to a theorization of the end of history and of the universal and homogeneous state<sup>13</sup>.

It is no coincidence that the Hegel of the *Elements of the Philosophy of Right*, according to Weil, denied all possibility of an «end of history» à la Kojève. In any case, to overcome the metaphysical drift of philosophical thought, in 1950 Weil published one of his most important works, the *Logique de la philosophie*, a logic no longer of Being but of the concrete discourses of men, grasped by philosophy in their systematic unity<sup>14</sup>. In this system, made up of 18 philosophical (non-metaphysical) categories, Weil also included Hegelian absolute knowledge under the category of the Absolute (*L'Absolu*). This center of discourse cannot be the last, however: what follow are the categories of violence and revolt (*L'Œuvre, Le fini*, the latter belonging to existentialist thought in particular). These categories testify to the conscious rejection of absolute knowledge by the particular individual: thought has led to reconciliation or satisfaction not in any concrete or real sense but only at the level of discourse<sup>15</sup>. Therefore, it must be rejected as useless and harmful to the individual in the working society. Here lies the violence in history, which by no means has reached its end, which must now equally be understood in

<sup>12</sup> In this case, theological-Christian thought. On this, see Weil 1952: 743-744 and 1955, in which Weil discusses the French philosophical context of the time, marked by Hegelian, Marxian and existentialist influences: «La situation philosophique actuelle ne se comprend pas, cependant, sans l'action d'une autre influence, intervenant au moment où Hegel et Marx redevenaient sujets d'études sérieuses. Ce fut celle de Kierkegaard. Qui s'exerça et s'exerce sous le nom d'*existentialisme*. Ce n'est pas que Kierkegaard ait été dialecticien; au contraire, parce qu'il connaissait la dialectique et la refusa pour insister sur le mystère et le scandale de la foi et du salut de l'individu, il créa une situation dans laquelle la dialectique objective du rapport sujet-objet de Hegel devint l'un des termes d'une opposition dont l'individu dans sa subjectivité irréductible formait l'autre. Kierkegaardien en son fond, mais sécularisé dans la forme, le même dilemme se retrouva chez Heidegger et Jaspers, tous deux pénétrant en France au moment où la pensée politique s'éveilla par suite des luttes d'idées entre les différentes factions du socialisme et entre celles-ci et les adhérents d'autres doctrines, libérales ou autoritaires», Weil 1955: 23. On Weil's critique of existentialism, see Bernardo 2005 and Raimondi 2022: 44-52.

<sup>13</sup> See Weil 1950b, in which Weil, although he shared Kojève's interpretation of the *Phenomenology*, at the same time sought to reject it through an analysis of Hegel's *Philosophy of Right*. On this, cf. Raimondi 2022: 143-165.

<sup>14</sup> See Weil 1950a. For an exhaustive analysis of the work, cf. Kirscher 1989 and 1992; Canivez 2004: 17-100. For a non-canonical analysis, see Yiaueki 2003.

<sup>15</sup> Cf. Weil 1950a: 319-391.



philosophical discourse. After the categories of revolt there is the Marxian category of *L'action*, which shows how it is possible to think of a reasonable praxis for achieving the final reconciliation that has yet to be realized<sup>16</sup>. Finally, *Sens* and *Sagesse* are the only formal discourses of philosophy that have to regulate thought and action to achieve an ever more reasonable universality with regard to one's own world and one's own ways of being, thinking, and acting<sup>17</sup>. As we read with regard to the *Action*: «Si l'*Absolu* a mené à la révolte, ce n'est pas parce qu'il exigeait la cohérence, ma parce qu'il l'affirmait atteinte dans e par le seuil discours. C'est *dans* la condition» – the modern world of the division of Labor – «que cette cohérence doit être réalisée; mais elle ne sera pas réalisée *par* la condition» (Weil 1950a: 397). For this reason, we now know that «l'homme qui cherche la sagesse se sait vivre dans un monde dont l'histoire est celle de la condition. Il ne pourra pas – raisonnablement – renoncer à l'action ni l'oublier; il ne pourra pas quitter la discours» (*ibid.*: 436).

La sagesse est ainsi la dernière catégorie; en elle coïncident le formel et le concret, en tant que pensés l'un et l'autre, et ils coïncident pour l'homme qui se sait homme dans sa situation historique. Autrement dit, l'homme dans sa situation, l'homme pensant et agissant dans un sens concret, sait aussi qui il pense cette situation et sait de plus qu'en le pensant dans l'universel formel du *sens* il a cessé de *se penser* pour *penser*; tout a un sens, et la sagesse est de vivre dans le sens pensé. Le mot de Socrate s'explique (sans se justifier): devenir sage, c'est mourir [...]. Mais cette renonciation est mort seulement pour ce qui y est dépassé et est vie pleine et entière pour celui qui, sans renoncer à ce en quoi le mouvement devient concret, s'y libère réellement en tant qu'homme et en tant que raisonnable; il ne s'agit point de mourir au monde, de s'en détacher, de s'en retirer, et il ne s'agit pas d'être sage en dehors du monde ou à côté de lui, mais dans le monde (*ibid.*: 437-438).

In this sense, Hegelian absolute Knowledge, the relative, yet-to-be-realized end of history, must now be understood as a Kantian idea and not at all in a "Platonic" sense, since it is not only regulative but also formal in nature: in substance, it cannot prescribe any particular, predetermined, hypostatized image of an ideal society. Weil put this clearly in a 1963 conference at the Sorbonne, in the company of thinkers such as Jean Wahl, Father Fessard, Paul Ricoeur and Raymond Polin: «je crois, en effet, qu'il y a une structure du discours. Mais c'est une structure, et la structure – l'avoir négligé, c'est là l'erreur hégélienne, dont il s'affranchit toujours lorsqu'il travaille dans le concret – ne coïncide jamais avec le structuré» (Weil 1963: 49). In short, for Weil, the Hegel of the *Elements of the Philosophy of Right*, who worked in the concrete, realized that there could be no real, final reconciliation of thought and reality, which were always in progress – a position that was a complete departure from Kojève and that aimed to refute old and new theologies and old and new tyrannies. As Weil affirmed at the conference:

Aussi dois-je dire que, dans mon papier, je ne voulais pas parler des conditions d'un discours matériellement cohérent. Je crois que j'ai parlé tout le temps de la recherche d'un tel discours cohérent. Le discours cohérent, si je peux citer un auteur tout à

<sup>16</sup> See *ibid.*: 393-412.

<sup>17</sup> See *ibid.*: 413-442.

fait à la mode, un certain Emmanuel Kant, c'est une idée. Le discours cohérent, n'est pas exhaustif, et les discours exhaustifs, qui existent peut-être, se caractérisent comme limités, mais ne sont pas cohérents entre eux. Je pourrais donner une autre réponse. S'il doit s'agir d'un discours matériellement exhaustif, ce serait un contresens: ce serait un discours divin; or, Dieu et discursif, cela ne va pas très bien ensemble, on l'a toujours dit. Ou bien, on veut parler d'un discours humain, alors le discours absolument cohérent a sa condition nécessaire et suffisante dans la volonté de cohérence, mais c'est une volonté qui, comme volonté infinie d'un être fini, n'aboutit jamais dans le fini (*ibid.*: 41).

These passages shed light on two fundamental questions in *Philosophie politique*, a 1956 text in which Weil speaks specifically of the «world state». At stake here is the task of defining what «politics» is and how the categories of Action and Wisdom relate to the concept of a «world state»: «*La politique, visant l'action raisonnable et universelle sur le genre humain, se distingue ainsi de la morale, action raisonnable et universelle de l'individu, considéré comme représentant de tous les individus, sur lui-même en vue de l'accord raisonnable avec lui-même*» (Weil 1956: 12).

Reasonable, universal action is precisely what is implied by the Marxian category of *Action*: political action that must aim at the realization of Wisdom, the regulative ideal *par excellence*, i.e. aim at building a world in which the technical rationality of the labor society can be reconciled with human reasonableness, with an all-encompassing vision, neither partial nor discriminating, of humanity. In this sense, in this 1956 text Weil strongly criticizes the possible outcomes of the Hegelo-Kojèveian discourse, which would also be described by Kojève himself in a note to the 1947 note on the end of history:

L'organisation rationnelle parfait serait la victoire parfaite de l'homme sur la nature extérieure; elle serait à la fois libération totale de l'homme par rapport à la nature et elle réaliserait le vide dans l'homme, qui aurait à sa disposition la totalité de son temps, mais, n'étant plus qu'être social, n'aurait pas d'emploi sensé pour ce temps. A moins donc que l'homme ne renonce, après la transformation totale de la nature extérieure, à tout sentiment, ce serait le règne de l'ennui, seul sentiment survivant, d'un ennui qui, insatisfait non de ceci o de cela, de telle imperfection, tel besoin, telle injustice sociale, mais de l'existence même, mènerait rapidement à la destruction par la violence de l'état idéal atteint. Il est, sans doute, possible de penser sans contradiction que l'homme s'affranchisse de tout sentiment, même de celui de l'ennui, et que l'humanité se change en termitière. Ce qui voudrait dire qu'il n'y aurait plus ni *problème* ni philosophie. Lorsqu'il existe chez des êtres autres que l'homme, un tel état est concevable, il est même observable; il n'est pas concrètement imaginable comme état humain. On se trouverait avec lui ans une *post-histoire* sans langage sensé, et, à la limite, sans langage instrumental: apprécier la valeur d'un tel état qui, par définition, ne connaîtrait aucune valeur, serait une entreprise contradictoire. Pour la philosophie, en tout cas, – et notre point de départ est la philosophie – cet état n'est pas souhaitable: l'absence de pensée ne peut constituer un idéal pur qui pense (*ibid.*: 94).

For all these reasons, the 'world state' is defined as a reasonable ideal of each particular state, whose elite must aim at the humanizing universalization of particular societies, which will thus preserve their internal differences, their morals. This involves achieving a global social order *in* the historical world of the *condition*. Starting from a dialectical and Hegelian perspective, Weil then

turns to Kant and Marx. This is due to the need to arrive, after Hegel, at an effective realization of the realm of ends and of freedom. For its part, philosophy will have to educate different subjectivities in the practice of dialogue: to aim at the universalization of their ways of living, talking, thinking, and acting. In short, each particular state will have to aim at the realization of a world in which cosmopolitanism does not remain a dream. The regulative mission of reasonable and universal action must constantly be confirmed. Therefore, the plan of concrete and historical action once again presents itself in all its problematic complexity: after all, understanding history in this sense means understanding it in view of what is required to transform it. In this sense, far from forcing nations, classes, and individuals to conform to a single possible mode of existence, thus forcing them into homogeneity, the ‘world state’ becomes a universal instrument of social organization, one that can also be overcome dialectically in favor of the plurality of peoples. This is the perspective of Wisdom, which, having overcome a partial perspective on itself and the world, manages to welcome difference in a unitary system of thought, unable to prescribe predetermined ideal, or eternally valid, models of existence (in the sense of those “Platonic” ideas, as we have seen, that Kojève seemed to be seeking). On the contrary, it is precisely a presumed end of history that is used to justify a final universal and homogeneous state, equipped with the apparatus of sages, whose function is to supervise the final truth of things, now revealed by the (Hegelian) “Book”. And this, as we know, is Kojève’s view in its various manifestations, since his ‘secularized theology’ may lead to either earthly heaven or earthly hell<sup>18</sup>. Kojève knew this well. On the contrary, for Weil:

L’État mondial, n’étant que société, n’est pas but en lui-même [...]. Une société mondiale créée par la violence et à l’aide de ce que la violence comporte de rus, de tromperie, de mensonge, de loyauté forcée et non raisonnable, de transfert de responsabilité du citoyen à des *homme du destin*, puissant mais ne disposant d’aucune autorité librement reconnue, une telle société ne trouvera pas facilement le chemin de la liberté raisonnable, de la loi concrète et de la vertu humaine. Non seulement ses membres auraient désappris de penser, mais ses dirigeants mêmes pourraient bien avoir oublié, avant d’être parvenus au but intermédiaire, le but final et l’idée de la dignité de l’homme, de tout homme, – du droit qu’à tout homme de participer, en tant qu’être raisonnable et qui se soumet à la nécessité sociale, à toutes les décisions, au développement de la morale de la communauté, et même à la création d’une communauté et d’une morale nouvelles. Pour le dire d’une autre manière, on pourrait avoir oublié que dans le monde moderne être esclave ne peut être, rationnellement et raisonnablement, que le résultat d’une libre décision de l’individu, celle de ne pas décider pour soi en vue de l’universel (Weil 1956: 246-247).

It is thus understood that the world order cannot completely suppress or standardize the specific differences of the particular states, which must become truly free. Weil’s perspective is strongly Kantian: «*Le but de l’organisation mondiale est la satisfaction des individus raisonnables à l’intérieur d’États libres*» (240). Weil’s main concern, in light of the growing globalization of

<sup>18</sup> On the closure of history as the closure of the Hegelian encyclopedic book, see Lacan 1966; Foucault 1966; Blanchot 1936.

international markets and the post-historical (and post-modern) theories that were beginning to emerge in his time, may have been to preserve both the concept of the equality of social conditions and that of individual freedom. In this sense, equality cannot be reduced to pure conformism, and pure uniformity to a single mode of existence, believed to be the last possible mode. The price to pay, in fact, was the imposition of new post-democratic tyrannies, a concern also voiced by Leo Strauss (despite his well-known negative opinion of Weil, which he conveyed to Kojève several times), as emerges both in his letter to Kojève on the «Final State», dated August 22, 1948, and in other philosophical and political writings<sup>19</sup>. Indeed, in 1962, Kojève would seem to have been aware precisely of the conclusions already drawn by Strauss.

In conclusion, I would like to recall a passage from *Philosophie Politique*, in which Weil proposes a solution for reducing the growing economic and social inequalities between ‘developed’ and ‘backward’ countries on a global scale – a fundamental condition of being able to implement a fair universal social order:

Dans chaque cas, les conditions *sur le plan mondial* ne sont jamais telles qu’il serait impossible d’éliminer le manque, le gaspillage, le mauvais emploi des hommes. Un manque absolu de matières pourrait, en effet, se produire, mais ne s’est jamais produit dans les temps modernes et ne se dessine nulle part; tout au plus serait-il nécessaire de procéder à un nivellement mondial du niveau de vie afin de pouvoir réserver une partie du travail des sociétés évoluées à la création de biens de production requis pour élever le degré de productivité des sociétés retardataires et ainsi le niveau mondial *moyen*. Le concept d’une surproduction globale, d’autre part, est contradictoire en lui-même: la consommation humaine en sa totalité ne connaît pas de limite et une abondance de produits permettrait de distribuer avec plus d’égalité et d’équité le bien principal tiré de la lutte avec la nature, à savoir le temps libre, cette partie de l’existence biologique non consacré au travail nécessaire à la vie (Weil 1956: 68-69).

It is clear that international politics has tended to move in a completely different direction in the last fifty years. Here, Weil does not seem to consider the problem of the growing scarcity of natural resources and other ecological-environmental issues. He remains a child of his time. However, when he speaks of an international policy based on the redistribution of wealth (and therefore of free time), he seems to assume a sort of «giver» or «donor» capitalism, which Kojève himself would articulate in 1957 in Düsseldorf<sup>20</sup> – a question that was anticipated by Kojève, in other terms, in his 1945 work *Latin Empire* (a non-imperialist empire), which considered how to resolve colonial issues and the relationship between European and Arab countries in the “Latin-European” sphere<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> On this, see Strauss – Kojève 1948-54: 212-314, esp. 236-239 (letter from Strauss to Kojève dated August 22, 1948); On Strauss’s negative judgment of Weil, see *ibid.*: 239; 264 (letter from Strauss to Kojève dated June 4, 1956). In 1948, Strauss had already spoken of the end of history not as the advent of the Marxian kingdom of freedom but as the advent of the last Nietzschean man, marked by mediocrity and conformism, by the end of ‘real difference’. On the democratic and educational question in Strauss, cf. Strauss 1959.

<sup>20</sup> See his intervention in *Colonialism from a European perspective*, as Filoni showed in *L’azione politica del filosofo* 2021: 240-241.

<sup>21</sup> Recall that at the time Kojève had become a high official in the French administration. On this writing, see Kojève 1990; Filoni 2021: 230-238; Raimondi 2022b: 257-268.

In the end, however, the politician and philosopher Kojève, even more than Weil, took an increasingly disillusioned perspective on both his present and the future of politics and philosophy in a violently globalized world. A tragic irony remains. The note to the note of 1962 helps to illustrate this: on the one hand the negative re-animization of man (after all, the USA and the Soviet Union arrived at the same all-encompassing “homogeneity” of society and of existence)<sup>22</sup>, and on the other the pure *mimesis* of the conflict (Japanese formalism, in which the opposition between subject and object can only be mimicked). But this also involves an awareness of the decline of modern society, of struggle, of work, and of democracy in the full sense as the main tools of human emancipation. Here, what is left of Western societies is a logic of surveillance.

### References

- Auffret, D. (1990), *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset & Fasquelle, Paris.
- Bernardo, L.M. (2005), *Libertade ou Satisfação: a Critica de Eric Weil ao Existencialismo*, in *Jean-Paul Sartre – uma cultura da alteridade. Actas de Colóquio*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, pp. 277-290.
- Blanchot, M. (1936), “La littérature et le droit à la mort”, in *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981.
- Canivez, P. (2004), *Weil*, Les Belles Lettres, Paris.
- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris.
- Drury, S. B. (1994), *The roots of postmodern politics*, St. Martin's Press, New York.
- Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna.
- Filoni, M. (2005), *L'uomo di un solo libro*, in A. Kojève, *Introduzione al Sistema del sapere. Il Concetto e il tempo*, ed. by M. Filoni, Neri Pozza, Vicenza, pp. 223-235.
- Filoni, M. (2009), *Un ateo alla corte di Dio*, in A. Kojève, *Sostituirsi a Dio*, tr. it. di L. Salvarani, ed. by M. Filoni, Medusa, Milano, pp. 5-17.
- Filoni, M. (2013), *Kojève mon ami*, Aragno, Torino.
- Filoni, M. (2021), *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris.
- Geroulanos, S. (2010), *An Atheism that Is not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford.
- Jarczyk, G. – Labarrière, P.-J. (1996), *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris.
- Kirscher, G. (1989), *La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Kirscher, G. (1992), *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille.

<sup>22</sup> See above, note 10.

- Kojève, A. (1934 and 1935), *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XIV, 6, 1934, pp. 534-54 e XV, 1935, 1-2, pp. 110-52.
- Kojève, A. (1962<sup>2</sup>), *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.
- Kojève, A. (1972) *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 2 Platon-Aristote*, Gallimard, Paris.
- Kojève, A. (1973), *Kant*, Gallimard, Paris.
- Kojève, A. (1980), *Capitalisme et socialisme. Marx est Dieu, Ford est son prophète*, in «Commentaire», 9, 1980, pp. 135-137.
- Kojève, A. (1990), *L'Empire latin. Esquisse d'une doctrine de la politique française (27 aout 1945)*, *La Règle du Jeu*, I, 1990, <https://laregledujeu.org/2021/10/07/37763/l-empire-latin-par-alexandre-kojeve/>.
- Lacan, J. (1966), *Écrits*, Seuil, Paris.
- Palma, M. (2017), *Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelvecchi, Roma.
- Pirotte, D. (2005), *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Puf, Paris.
- Raimondi, E. (2022), *Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil. Storia, filosofia e politica all'ombra del sapere assoluto*, Mimesis, Milano-Udine.
- Raimondi, E. (2022b), *Hegel, Kojève e l'idea di un impero latino-europeo*, in «Archivio di Filosofia», XC, I, 2022, pp. 257-268.
- Roth, M.S. (1988), *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, New York.
- Scholz, D. (2023), *L'hegelo-marxismo di Kojève. Una provocazione filosofica in un paesaggio ideologico in ebollizione*, in «aut aut», 399, September 2023, ed. by M. Filoni – M. Palma, pp. 85-111.
- Sichirolo, L. (1997), *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna.
- Strauss, L. (1948-1954), *On Tyranny, expanded and corrected edition including the Strauss-Kojève correspondence*, ed. by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, Chicago University Press, Chicago 2013.
- Strauss, L. (1959), *What is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe.
- Thao, T.-D. (1948), *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*, in «Les Temps Modernes», 36, pp. 492-519.
- Vegetti, M. (1999), *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Jaca Book, Milano.
- Weil, E. (1950a), *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris.
- Weil, E. (1950b), *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris.
- Weil, E. (1952), *The Strength and Weakness of Existentialism* in *The Listener*, 8, 1952, pp. 743-744.
- Weil, E. (1955), *Pensée dialectique et politique*, in E. Weil, *Essais et conférences*, vol.

1, Vrin, Paris 1970, pp. 232-267.

Weil, E. (1956), *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956.

Weil, E. (1963), *Philosophie et réalité*, in E. Weil, *Philosophie et réalité I. Essais et conférences*, Beauchesne, Paris 2003, pp. 23-57.

Yiaueki, S. (2023), *Action, Meaning and Argument in Eric Weil's Logic of Philosophy. A Development of Pragmatist, Expressivist, and Inferentialist Themes*, Springer, Berlin.