

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

17/10/2007

### Kojève et le mythe de l'intellectuel

On ne peut s'interroger sur les rapports entre connaissance, histoire et société sans rencontrer la figure de « l'intellectuel » : figure prestigieuse et énigmatique, qui à la fois éveille et déçoit la curiosité, tant la fonction à laquelle elle renvoie est imprécise et mouvante. L'utilisation substantivée du terme « intellectuel » date, on le sait, de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque, dans le contexte passionné de l'affaire Dreyfus, des partisans de Dreyfus ont adopté cette appellation pour signer des manifestes dans lesquels ils faisaient connaître publiquement les raisons pour lesquelles ils avaient adopté une attitude de protestataires face à une injustice dont, en tant qu'intellectuels précisément, et s'affirmant comme tels sous cette bannière, ils dénonçaient le caractère insupportable au nom des valeurs dont ils se posaient comme les défenseurs et en référence auxquelles ils se définissaient eux-mêmes : vérité, liberté, intégrité, équité, principes idéaux auxquels ils étaient directement et personnellement confrontés dans le cadre de leur activité propre, des obligations auxquelles elle est soumise et des compétences qu'elle mobilise pour le maniement des idées et des mots servant à les exprimer ; ces compétences, indispensables à l'accomplissement quotidien de leurs tâches, ils prétendaient les étendre, au-delà des domaines spécialisés dont ils avaient directement la responsabilité, à l'ensemble des activités sociales, en transférant à celles-ci les exigences de rigueur et de sincérité qui constituaient leur marque de fabrique. Cette posture de l'intellectuel universel, qui se donnait ainsi pour la première fois un nom, effectuant ainsi la substantiation de la fonction intellectuelle, n'était cependant pas nouvelle : Zola, rédacteur de *J'accuse*, prenait le relais de Voltaire, qui lui-même réitérait le geste immémorial, celui de Sénèque face à Néron, par lequel des philosophes, des écrivains, des savants, et généralement des travailleurs de l'immatériel, avaient revendiqué un statut à part dans la société, en tant qu'ils y disposent d'un véritable « pouvoir spirituel », ce qui, en leur donnant un droit de regard sur la totalité des affaires publiques, remet en cause le principe de base sur lequel s'édifie la division générale du travail, résumé par la formule « *ne sutor ultra crepidam* », « cordonnier, ne regarde pas plus loin que ta semelle » ; les contours de la semelle œuvrée par l'intellectuel sont en effet irréels, et en tous cas suffisamment flous pour qu'il soit incité à voir au-delà, plus largement et plus haut.

D'où la question, à laquelle il est difficile d'apporter une réponse nette : quel est au juste le point d'application de l'activité intellectuelle, qui, comme toute activité socialement reconnue, et plus précisément comme tout travail, s'identifie au départ à partir de critères objectifs déterminés, mais, simultanément, tend à franchir les bornes imposées par ces critères, de manière à se situer sur un autre plan, décalé par rapport aux nécessités « temporelles » de la réalité immédiate et disposant par rapport à elles d'une relative autonomie ? Etre « intellectuel », ou se rattacher à la sphère aux contours incertains de l'intellectualité, ce qui était déjà le cas des scribes de l'Égypte ancienne ou des clercs de l'époque médiévale, ce ne serait donc pas exercer un métier comme les autres, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'un métier, attaché à l'accomplissement de certaines tâches techniques immédiates (enregistrer, ranger, calculer, et éventuellement créer les moyens d'interpréter les éléments ainsi rassemblés, en mobilisant toutes les formes et modalités d'ordonnement et d'expression du raisonnement), mais c'est, tendanciellement du moins,

quelque chose de plus, en référence à une certaine capacité d'anticiper et de voir plus loin, appuyée sur la maîtrise de pratiques rationnelles relevant de l'ordre du discours et de la pensée. Lorsque Pascal écrit à Fermat, à propos de la « géométrie », c'est-à-dire de la mathématique, discipline que tous deux pratiquaient à un haut niveau, qu'elle est « le plus beau métier du monde... , mais enfin ce n'est qu'un métier », cette déclaration qui avait valeur de rappel à l'ordre, en vue de ramener à sa juste mesure l'emploi de l'esprit de géométrie, donc de prévenir le mouvement par lequel, selon Pascal, il est spontanément entraîné à « tyranniser hors de son ordre », cette déclaration témoigne *a contrario* du caractère irrésistible, et incessamment renaissant, de la tentation qu'elle s'emploie à contrer. C'est ce qui explique la difficulté qu'il y a à situer précisément la place et le rôle de l'intellectuel dans la société, où il refuse de se cantonner dans une situation déterminée et délimitée, refus par lequel en grande partie il se définit.

Ce qui rend particulièrement difficile de statuer sur cette question, c'est sans doute que la catégorie abstraite d'intellectuel, utilisée comme un archétype, regroupe et confond des activités distinctes, dont elle gomme artificiellement les différences, différences d'époques, différences de fonctions sociales, différences de niveaux : le sophiste de la Grèce antique, le maître de l'Université médiévale tout comme l'instituteur de la troisième République ou l'informaticien de l'ère de la postmodernité peuvent se voir accoler cette identique appellation, qui rabat leurs pratiques sur un même plan et dissimule ce qui les rend au fond incomparables, tant par les fins qu'elles poursuivent que par les contenus auxquels elles s'appliquent et par les formes de qualification qu'elles requièrent. L'intellectuel, hypostase personnifiée, entrée dans l'usage au point que le fait de s'y référer paraît aller de soi, n'est en réalité qu'un mythe qui, par une procédure récurrente, a acquis une valeur universelle, sur fond d'un irrémédiable confusionnisme. Ceci dit, sa dimension mythique étant reconnue, il reste qu'il existe pleinement en tant que mythe, qui joue un rôle capital sur le plan de la représentation que nous pouvons former au sujet de la place qu'occupent dans l'histoire et dans la société les activités liées à la connaissance, à l'exercice de la pensée et plus généralement de tout ce qui relève de l'immatériel : la mythification de l'intellectuel, si elle s'enracine dans l'imaginaire, n'en a pas moins des effets tout à fait objectifs, en particulier dans la mesure où elle peut justifier les prétentions d'une élite, d'une oligarchie éclairée, à exercer les plus hautes fonctions et responsabilités et à se constituer en technocratie qui transforme ses compétences professionnelles en instrument de pouvoir. C'est à ce point de vue que le mythe de l'intellectuel doit être pris en considération, étant mise entre parenthèses la question de savoir de quelle caution il peut se réclamer matériellement dans les faits, question finalement indécidable, ce qui n'empêche pas l'instance mythique à laquelle elle se rapporte de prendre pied dans la réalité.

Restituer à l'intellectuel son caractère mythique, c'est voir avant tout en lui le sujet ou le personnage d'un récit, qui synthétise des éléments divers en les associant dans le cadre d'une narration cohérente, donc d'une « histoire » ou d'une fable valant pour l'histoire elle-même, dont elle propose une version intéressante et crédible à défaut d'être objectivement vraie, ce à quoi d'ailleurs elle ne prétend même pas : la conséquence est qu'elle ne trompe que les naïfs ou ceux qui veulent bien s'y laisser prendre, comme des enfants qui ne se lassent pas de se faire raconter des histoires auxquelles ils n'ont pas besoin de croire vraiment pour qu'elles les intéressent et les tiennent éveillés. A l'époque moderne, l'un des plus étonnants conteurs d'histoires, qui a influencé en profondeur notre manière actuelle de voir le monde et le cours des choses, - on lui doit pour l'essentiel la thématique de la fin de l'histoire, qui n'a pas fini de nourrir les spéculations des amateurs de philosophèmes fictionnels -, a été Alexandre Kojève, dont l'enseignement, en grande partie confidentiel, donné entre 1933 et 1939, une période à tous égards cruciale de l'histoire contemporaine, dans le cadre de l'École des hautes études, dans l'ombre de Koyré et de sa chaire d'histoire et de philosophie des

religions, a considérablement remué les esprits sur une longue période qui s'étend encore jusqu'à nous. Cet enseignement, dont les premiers échos se sont diffusés à partir de sa forme orale initiale, ce qui correspondait parfaitement à sa nature de révélation à caractère oraculaire et prophétique dispensée dans les marges obscures d'une institution inconnue de la plupart, a été ensuite rendu accessible à un plus large public sous forme de livre, lorsque, en 1947, les éditions Gallimard ont fait paraître l'« *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes-Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau* », pour reprendre le titre complet de l'ouvrage, qui est à sa manière, dans sa forme tout à fait singulière, un monument de la philosophie de langue française au XXe siècle : celui-ci, depuis, n'a cessé d'être réédité et de susciter la curiosité, curiosité que justifie son caractère atypique, par lequel il frappe l'imagination en même temps qu'il éveille la réflexion, de manière davantage suggestive que convaincante, ce qui correspondait d'ailleurs à l'objectif poursuivi par Kojève, magicien de la pensée et du verbe, voire même énorme mystificateur devant l'éternel, créateur sans doute du dernier grand récit de philosophie de l'histoire, dont, à la toute fin du XXe siècle, l'idéologue néo-conservateur américain Fukuyama n'a été qu'un très pâle imitateur. Dans ce grand récit, inspiré de manière plus ou moins fidèle par Hegel, on voit significativement apparaître, à un certain moment de son déroulement, qui se situe en conclusion de l'enseignement de l'année 1937-1938, la figure mythique de l'Intellectuel. En revenant sur ce passage de son enseignement, qui relate l'intervention dans le cadre de l'histoire universelle de cet Intellectuel, avec une majuscule signalant visuellement la dimension fabuleuse du personnage, on se donne une assez bonne approche du mythe de l'intellectuel, mythe qui fait sens en dépit des approximations dont il est nourri, ou peut-être grâce à ces approximations qui, en mêlant astucieusement le vrai et le faux, renforcent sa fonction évocatoire, et à la limite hallucinatoire. Écoutons donc, la chose en vaut la peine, Kojève raconter la miraculeuse aventure de l'Intellectuel, de ses exploits et de ses échecs historiques.

x  
x x

Avant d'en venir à la séquence du cours de Kojève qui nous intéresse, prenons rapidement connaissance du contexte dans lequel a été professé cet enseignement d'un genre très particulier, comme en témoigne cette confidence rétrospective de G. Bataille :

« De 33 (je pense) à 39, je suivis le cours qu'A. Kojève consacra à l'explication de la *Phénoménologie de l'esprit*, explication géniale, à la mesure du livre : combien de fois Queneau et moi sortîmes suffoqués de la petite salle – suffoqués, cloués... Le cours de Kojève m'a rompu, broyé, tué dix fois. » (Œuvres complètes, t. VI, éd. Gallimard, 1973, note p. 146)

Effectivement, comme le confirme la lecture du compte-rendu que Queneau en a ensuite mis au point et publié, il y avait de quoi être impressionné. La petite salle située sous les combles de la Sorbonne, où ne se trouvaient jamais rassemblées plus d'une dizaine de personnes à la fois, a constitué le carrefour secret où se sont croisées les trajectoires de gens comme Breton, Lacan, Klossowski, Aron, Merleau-Ponty, Weil, et d'autres auditeurs plus ou moins réguliers et assidus, qui, à un certain moment, quitte à diverger ensuite, se sont retrouvés à l'écoute de Kojève et du message qu'il leur adressait dans un langage qui paraissait être celui de la plus extrême modernité. Ce message était crypté, et même il l'était à plusieurs niveaux superposés, ce qui en multipliait l'intérêt. Tout d'abord il se présentait comme un discours second, où était effectué le déchiffrement d'un autre discours dont il prenait le relais, celui consigné par Hegel dans le texte de sa *Phänomenologie des Geistes*, ouvrage entre tous mystérieux, - cent vingt cinq ans après sa première parution, il n'avait toujours pas été traduit en français -, d'un auteur qui suscitait d'autant plus la curiosité qu'il était encore pratiquement inconnu en France, du moins des philosophes patentés, en raison du

rejet dont, depuis Victor Cousin, il avait fait l'objet dans le monde universitaire officiel, qui en avait fait le modèle répulsif d'une pensée éprise de négativité, de grand chambardement, vouée en conséquence à la subversion et décidément infréquentable. Kojève, de son vrai nom Kojevnikoff, émigré originaire de la grande bourgeoisie russe, - cousin de Kandinski, il était issu d'une famille de riches fourreurs -, avait atterri en Paris après être passé par Berlin où il avait approfondi son étude de la philosophie, et avait pris connaissance des dernières nouveautés dans ce domaine, en particulier *Sein und Zeit* paru en 1926, dont, après G. Gurvitch, un autre émigré russe, il a été l'un des premiers à parler en France dans la revue de Koyré, la *Critique philosophique* où ont par ailleurs été publiées les premières traductions de Heidegger réalisées par Henri Corbin : son itinéraire original a fait de lui un irremplaçable médiateur et intercesseur, un introducteur et un passeur, porteur de mirobolantes révélations dont la réception était réservée à une avant-garde de gens au parfum, plus au moins marginaux par rapport aux institutions en place, et qui plus tard, dans l'immédiat après guerre, ont représenté pour la pensée française un considérable ferment de transformation, et ont contribué à changer la donne dans tous les domaines de la réflexion.

Très astucieusement, Kojève avait compris le parti qu'il pouvait tirer de la relégation à laquelle en France la pensée hégélienne avait été condamnée, ce qui l'environnait d'un attirant nimbe de mystère et en accroissait l'intérêt, sur fond d'ignorance : à chaque séance du cours, il posait devant lui sur la table le Livre, dont, parfait connaisseur de la langue allemande, ce qui, à l'exception de personnes comme Weil, Aron, ou le R. P. Fessard, n'était pas le cas de la plupart de ses auditeurs, il était le seul à maîtriser le contenu, dont il délivrait sa version par tranches, en interprète visionnaire, comme porté par une vertigineuse transe sacrée, dont la transcription effectuée plus tard par Queneau parvient à conserver le témoignage, celui d'une voix inspirée entraînée dans le mouvement irrésistible d'une incantation. Dans ce livre, la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, dont Jean Hyppolite n'a publié que quelques années plus tard une traduction assortie d'un scrupuleux commentaire suivi qui donnait aux personnes intéressées le moyen de vérifier sur pièces l'authenticité de l'interprétation pharamineuse de Kojève, ce dernier voyait et voulait faire voir l'enveloppe mystique où étaient déposés les ultimes secrets de l'histoire universelle, sous forme d'un récit ou d'une fable dont les protagonistes étaient, comme dans le *Roman de la rose*, de grandes entités abstraites : le Maître, l'Esclave, l'Intellectuel, le Héros ou l'Homme d'action, et plus généralement l'Homme, emporté dans le mouvement de la réalisation de soi qui le porte vers l'état de *Befriedigung*, la « satisfaction » liée à la plénitude de cette réalisation qui est, à tous les sens de l'expression, la fin de l'histoire, à savoir le but vers lequel depuis le début elle tendait et le terme auquel elle doit s'arrêter, n'ayant plus la possibilité d'aller au-delà et de poursuivre son périple.

Kojève, pour asseoir son exploration des arcanes de l'histoire sur une base sûrement identifiable, d'où son discours parût émerger, y trouvant son point d'ancrage, avait besoin d'un texte de référence, d'un Livre dans lequel soient consignées, en attente de leur déchiffrement, d'essentielles révélations. En effet, c'était la thèse qui soutenait toute sa démarche, il installait l'ensemble de son exposé dans une perspective de fin de l'histoire, où la fameuse *Befriedigung*, à défaut d'être pleinement atteinte dans le détail des faits, était annoncée, étant ainsi idéalement constituée comme la visée suprême dont la trajectoire suivie par l'humanité depuis ses origines tire l'essentiel de sa signification. Son propos était donc ciblé sur la représentation d'un état d'accomplissement où, les grandes tensions qui avaient servi de moteur à toute l'histoire étant parvenues à leur résolution, plus rien de réellement nouveau ne devrait arriver, et où en particulier tout ce qui était vraiment important a déjà été dit : c'est pourquoi il était contraint, lui qui transmettait cet étonnant message, à adopter la position d'un témoin qui, rétrospectivement, plus rien d'autre ne pouvant advenir, se fait le messager et l'interprète interdit et fidèle de quelque chose qui, en droit, est déjà advenu, et en

conséquence se défend de dire quoi que ce soit qui parût venir s'ajouter à ce qui l'avait déjà été et en relancer la progression, au moment où un cycle en vient à se boucler sur lui-même. Or le meilleur moyen pour tenir ce rôle était d'adopter la posture du commentateur, qui se contente de reprendre avec d'autres mots, ce qui, déjà, a été énoncé et s'offre seulement à être répété, à un moment où l'activité intellectuelle doit consentir à prendre la forme exclusive de la rétrospection, du ressassement, de la rumination : et, pour assumer cette posture, il lui fallait donc, comme on l'a dit, un Livre, un texte premier auquel son propre discours se référât comme en constituant la reprise. C'est en gros cette tactique que Lacan, familier de Kojève, a réutilisée lorsqu'il a monté son propre « Séminaire », qui était une réédition de celui de Kojève, en l'organisant autour de l'idée du « retour à Freud », ce qui permettait de le consacrer entièrement au commentaire d'un texte de référence censé être porteur de vérités cachées en attente de leur révélation.

Osons cette hypothèse : ce Livre, avec une majuscule, aurait pu être à la rigueur n'importe quel livre, avec une minuscule, avec cette restriction cependant qu'il devait satisfaire à certaines conditions, par exemple être enveloppé d'une certaine aura d'inconnaissabilité, liée à son inaccessibilité, ce que favorisait considérablement le fait qu'il était écrit dans une autre langue, guère pratiquée en France dans l'usage courant où elle paraissait écorcher la bouche, langue qui se donnait à lire sous sa forme imprimée avec de rugueux caractères gothiques, et, étant la parlure de l'ennemi héréditaire, la langue du diable en quelque sorte, était restée l'apanage de rares spécialistes qui s'étaient risqués dans la difficile exploration de ces contrées périlleuses et sombres ; à cela s'ajoutait le fait que le texte de Hegel était composé dans un style abscons, à première vue impénétrable, qui le rendait particulièrement apte à remplir cette fonction de support d'une révélation en forme de décryptage ; de plus, la *Phänomenologie des Geistes* offrait la particularité, peu fréquente dans la littérature philosophique, d'être composée sur le modèle d'un véritable roman, roman de formation ou *Bildungsroman*, où était racontée une histoire aux épisodes dramatiques, histoire dont le véritable protagoniste, dans le texte composé par Hegel, était la « conscience », et qu'il était relativement aisé de transposer en histoire de l'humanité, alors que celle-ci, il faut le signaler, n'intéressait pas centralement Hegel : ses préoccupations concernaient prioritairement le destin de l'Esprit universel, le *Geist*, dont l'existence humaine n'est qu'un avatar parmi d'autres, et sans doute pas le principal. L'ouvrage de Hegel, désigné dans la transcription effectuée par Queneau à l'aide d'un sigle qui pouvait paraître approprié à un code secret, « la PhG », se prêtait donc particulièrement bien à l'entreprise menée par Kojève, ce qui explique et justifie qu'il l'ait choisi et en ait fait la principale référence d'un enseignement donné sur près de dix ans, mais n'empêche qu'il était et restait avant tout pour cette entreprise un prétexte, affecté comme tel d'une certaine dose d'arbitraire : Kojève se présentait comme le discret interprète d'un texte de base derrière lequel, en vrai Sage de fin de l'histoire qui a compris que tout a déjà été dit, il prétendait s'effacer, mais, en réalité, ce texte lui servait de masque derrière lequel il cachait des spéculations singulières, et fort extraordinaires, dont l'initiative lui revenait en propre, et qui n'avaient que fort peu à voir, sinon tout à fait rien à voir, avec celles que Hegel avait développées dans un tout autre contexte et à d'autres fins, ce que la plupart des auditeurs du cours ignoraient, ne sachant pas grand-chose de la philosophie hégélienne qui était alors encore en attente de son introduction en France, alors qu'elle était déjà bien connue, et assimilée, dans d'autres pays européens, comme l'Italie ou l'Angleterre où elle avait inspiré d'importantes écoles philosophiques ayant pignon sur rue. Kojève a su tirer parti de cette circonstance : elle favorisait pleinement son projet qui, de ce point de vue, présentait les caractères d'une gigantesque mystification, d'un canular à la Jarry, utilisé comme un instrument efficace pour une opération philosophique qui a parfaitement réussi. Kojève avait l'air de commenter Hegel, ayant à ses côtés un scribe qui notait au vol ses propos de manière à en diffuser ultérieurement l'enregistrement, mais en

réalité il faisait tout autre chose : il proférait, sur un ton inspiré, un discours véhiculant un contenu philosophique original, dont il avait lui-même l'entière responsabilité, et dans l'ordonnement duquel Hegel ne jouait lui-même qu'un rôle tout au plus dérivé. La fin du passage que nous allons lire de *l'Introduction à la lecture de Hegel*, titre dont la modestie est des plus trompeuses, comporte cette stupéfiante formule : « ce que je viens d'en avoir dit (de l'homme)... je l'ai dit parce que je l'ai lu dans la PhG. ». Ceci signifie : ce que je dis, il ne faudrait pas croire que c'est de mon cru ; je ne le dis que parce que je l'ai lu dans le grand Livre des mystères, dont je me contente de reproduire le contenu en effectuant la transposition dans un langage moins énigmatique, le moment étant venu de dire en clair ce qui avait été auparavant proféré sous une forme cachée.

Pour éprouver la validité de l'hypothèse qui vient d'être avancée, il faudrait reprendre le détail du texte composé par Kojève avec la collaboration de Queneau, responsable de sa graphie tout à fait particulière qui fait pulluler majuscules, abréviations, guillemets, italiques, etc., singularités d'écriture dont on voit mal à quoi elles pouvaient correspondre lors de l'exposition parlée du cours, et qui servent à en mettre en scène de manière originale la version imprimée ; et il faudrait le mettre en correspondance, point par point, avec le contenu de l'ouvrage de Hegel : ce travail, qui n'a jamais été fait de manière sérieuse et complète, permettrait de mesurer au juste la part respective des concordances et des discordances entre les deux discours ; il y a fort à parier que cette comparaison donnerait le pas aux différences et aux écarts, dont certains, et non des moindres, sont avoués avec un cynisme confondant par Kojève, qui, abandonnant alors le déguisement de l'interprète scrupuleux qui se contente de reproduire ce qui a déjà été dit par un autre, n'hésite pas à mettre en pièces le système hégélien pour le reconstituer de la façon qui lui convient, en vue de l'adapter à la conception anthropologique de l'histoire qui est la sienne propre. A l'extrême opposé de cet effort en vue de mettre rigoureusement et minutieusement en parallèle l'exposé de Hegel et celui de Kojève, une autre attitude est envisageable, et c'est elle qui sera adoptée ici : elle consiste à lire le texte de Kojève pour lui-même, de manière autonome, sans se laisser arrêter par les formules de renvoi qui le jalonnent rituellement, « d'après Hegel », « pour Hegel », « d'après l'auteur de la PhG », « comme dit Hegel », dont il est finalement inutile de chercher à évaluer la fiabilité, tant l'édifice spéculatif auquel elles servent d'échafaudage tient debout tout seul une fois celui-ci ôté.

X

X X

Venons en à présent au passage du cours de Kojève qui nous intéresse : celui où est présentée l'intervention de la figure mythique de l'Intellectuel dans l'histoire universelle.

Pour situer cette intervention il faut revenir au grand moment de rupture où, pour reprendre les termes de Kojève, le « Monde bourgeois chrétien » prend la place précédemment occupée par le « Monde païen des Maîtres », et où, selon l'interprétation qu'il propose de cette évolution, une religion de l'universel est remplacée par une religion du particulier et de l'individuel. Plus précisément, le paganisme correspond, selon lui, à la période historique où l'universel et le particulier ont été radicalement scindés et renvoyés dos à dos : de là l'opposition entre les Maîtres, qui revendiquent la propriété exclusive de l'universel, garantie de leur position hégémonique, et les Esclaves, relégués dans la gestion subalterne du particulier ; la religion païenne sanctionne la supériorité des Maîtres sur les Esclaves en donnant le pas à la culture de l'universel. Cette opposition n'est pas seulement culturelle, telle que la formulent les termes de la spéculation religieuse, mais elle passe aussi entre deux types d'activités, qui sont séparées : la Lutte, pratique héroïque qui est l'apanage des Maîtres-guerriers, et le Travail, part réservée aux Esclaves, totalement privés du droit de participer à la défense idéale des hautes valeurs de la civilisation à l'égard desquelles ils sont

passifs, et condamnés à n'exercer que des tâches matérielles dont le sens leur échappe, ce qui est la clé de leur aliénation. En résulte une tension, dont Kojève avait proposé une illustration particulièrement frappante dans le passage du Cours inaugural de l'année 1933-1934, où il avait proposé sa version, considérablement distanciée par rapport à l'original, du début du chapitre IV de la « PhG », qu'il avait alors retranscrit dans les termes de la « lutte pour la reconnaissance » et de la « dialectique du maître et de l'esclave » (*Introduction à la lecture de Hegel*, p. 51 et sq.), elle-même interprétée comme une anticipation de la lutte des classes : lecture à la fois frappante, décapante et tendancieuse, qui a pendant longtemps fait école, avant qu'on ne revienne à la lettre du texte de Hegel où il est en réalité question de la confrontation entre « maîtrise » (*Herrschaft*) et « servitude » (*Knechtschaft*), donc de la relation entre maître et valet, sur le modèle de celle qui soude l'un à l'autre don Quichotte et Sancho Pança ou don Juan et Sganarelle, selon la grande thématique du double qui renvoie à un tout autre contexte, historiquement, socialement et culturellement, que celui de l'esclavage au sens propre du terme. Mais Kojève n'a cure de ce que dit littéralement Hegel, dont il se sert comme d'un instrument pour son interprétation visionnaire de l'histoire universelle, dont les enjeux ne recouvrent pas, du moins pas exactement, ceux qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, sont à la base de la présentation de l'itinéraire de la conscience au terme duquel, telle la chrysalide qui déchire son enveloppe pour donner son envol au papillon, ayant enfin surmonté la scission du subjectif et de l'objectif qui à la fois la crucifie et la définit, elle se transforme en Esprit, ce qui n'a finalement rien à voir avec le passage du monde où règne l'esclavage à celui du bourgeois-citoyen, qui est, pour Kojève, au prix d'un raccourci aussi fulgurant qu'arbitraire, la réalisation de l'idéal chrétien.

La tension entre l'universel et le particulier, incarnée à travers le contraste entre l'activité héroïque des maîtres et le labeur des esclaves, se résout par le triomphe des esclaves : le christianisme est la religion des esclaves qui ont fini par l'emporter sur les maîtres et les ont expulsés de leur position hégémonique, au moment où, et ici la référence à Nietzsche est implicitement sous-jacente, les faibles ont pris le pouvoir qu'exerçaient auparavant les forts en s'attaquant aux valeurs dont ces derniers se servaient pour légitimer leur hégémonie. Ce retournement, qui met fin au primat de l'universel, a pour conséquence, outre le triomphe du particulier, la disparition de la scission qui le sépare de l'universel. En prenant le pouvoir, le travailleur cesse d'être ce qu'il était auparavant, l'esclave condamné à la pratique de la particularité et par là même soumis : il devient le Sujet-Bourgeois qui effectue la captation de l'universel par le particulier, donc tend à effectuer leur synthèse dans la forme du culte de l'individualité, c'est-à-dire de l'existence qui réalise l'universel dans le particulier, et non en dehors de lui. Cette synthèse, dont la figure par excellence est le Christ, incarnation du divin dans l'humain à même la forme d'une existence individuelle, ouvre dans l'histoire un nouveau et dernier cycle, qui doit conduire à la *Befriedigung*, la satisfaction suprême et définitive de l'idéal humain, au-delà de laquelle il n'y a plus rien à espérer :

« Autrement dit, le Christianisme trouve la solution de la tragédie païenne. Et c'est pourquoi, dès l'avènement du Christ, il n'y a plus de tragédie véritable, c'est-à-dire de conflit inévitable et vraiment sans issue. »

Toutefois, ce que la venue du Christ représente abstraitement sous la forme d'un idéal, à savoir la grande réconciliation du particulier et de l'universel, reste, après cette venue, à réaliser concrètement dans les faits : et, à partir du moment où cette exigence est prise en compte dans le texte, le verbe « réaliser » et le substantif « réalisation », qui interviennent à de nombreuses reprises, sont presque constamment écrits avec des italiques, qui soulignent à la fois l'importance de l'opération qu'ils signifient et son caractère problématique, la réalisation en question, dont la possibilité est enfin offerte en ce moment final de toute l'histoire, n'ayant rien d'automatique.

Que faut-il pour que l'idéal chrétien se « réalise » ? Il faut qu'il cesse d'être un idéal, c'est-à-dire qu'il faut que le principe qui est à la base du christianisme, et que symbolise le

mythe de l'incarnation, cesse de se présenter sous une forme religieuse, ce qui est la condition pour que le divin prenne effectivement, charnellement et non seulement en droit, spirituellement, figure humaine. D'où la nécessité que la théologie se transforme en anthropologie : et ici, c'est un grand thème feuerbachien que fait jouer Kojève, en attribuant la paternité à Hegel, ce qui est un comble, puisque c'est précisément contre Hegel que Feuerbach avait théorisé le renversement de la théologie, au destin de laquelle il avait associé la philosophie hégélienne, en anthropologie, c'est-à-dire la restitution à l'existence humaine de propriétés qui avaient été primitivement, et abusivement, concédées à un être divin, tombé du ciel sur la terre, alors que ces propriétés étaient naturellement attachées à l'essence même de l'humain. En relisant, de manière complètement tordue, Hegel à la lumière de Feuerbach, Kojève en fait le prophète de l'humanisme athée, qui représente sa position philosophique propre :

« On ne peut réaliser l'idéal *anthropologique* chrétien (qu'il accepte intégralement) qu'en « supprimant » la *théologie* chrétienne : l'Homme chrétien ne peut réellement devenir ce qu'il voudrait être qu'en devenant un homme sans Dieu ou – si l'on veut – un Homme-Dieu. Il doit réaliser *en lui-même* ce qu'il croyait au début être réalisé en son Dieu. Pour être *réellement* Chrétien, il doit lui-même devenir Christ. »

L'homme-Dieu, c'est-à-dire l'homme rendu définitivement à lui-même, et par là « satisfait », en ce sens qu'il ne lui reste plus rien d'autre à espérer, c'est aussi l'homme sans Dieu, débarrassé une fois pour toutes de la perspective de la transcendance. Mais le paradoxe du christianisme, en tant que religion, c'est qu'il perpétue la mémoire de l'état antérieur auquel il est venu se substituer, où régnaient la scission et la séparation, alors même qu'il prêche la synthèse et la réconciliation ; et ainsi, il prêche le message de l'immanence dans un langage qui demeure celui de la transcendance : c'est pourquoi, sous sa forme religieuse, l'idéal chrétien reste foncièrement immature, donc inapte à réaliser adéquatement le principe dont il marque l'avènement, sous la forme d'une annonce qui demeure en attente des conditions concrètes de sa « réalisation ». Autrement dit, le christianisme, dans sa forme initiale, est encore beaucoup trop proche du paganisme : il perpétue la scission du maître et de l'esclave, de la lutte et du travail, ou tout au moins il ne remet en question celle-ci que formellement, sans avoir les moyens de la faire disparaître dans les faits.

Comment le dépassement de la théologie en anthropologie, qui est la tâche du dernier grand cycle de l'histoire humaine, peut-il être opéré ? Ce tournant est d'abord politique : et ici Kojève s'appuie sur une thèse qui n'a plus rien de feuerbachien, mais se trouve effectivement chez Hegel, celle selon laquelle l'Etat est le divin sur terre, et constitue donc la véritable destination dans laquelle l'idée religieuse trouve à la fois son accomplissement et son dépassement. L'homme sans Dieu, ou l'homme qui est devenu Dieu en se réappropriant les caractères du divin dont il avait été indûment spolié, c'est le citoyen de l'Etat rationnel :

« C'est dans et par l'Etat, dans le royaume terrestre, que doit se réaliser ce qui est censé se réaliser par Dieu dans le Royaume des Cieux. »

Or, selon Kojève, c'est le régime napoléonien qui a constitué historiquement la réalisation de ce royaume terrestre, incarné dans l'existence de l'Etat absolu, c'est-à-dire concrètement l'Empire, ses pratiques autoritaires et militaires, qui évoquent une résurgence du régime des Maîtres. Pour justifier cette affirmation, Kojève s'appuie, -il brandit ce document comme une preuve irrécusable -, sur le passage d'une lettre écrite par Hegel lorsqu'il achevait de rédiger sa *Phénoménologie*, en 1807 à Iéna, au moment de la fameuse bataille du même nom, et où il déclare, non sans une certaine dose d'ironie dont Kojève, qui feint de prendre cette déclaration avec le plus grand sérieux, ne tient aucun compte, qu'« il a vu passer l'esprit du monde (le *Weltgeist*) à cheval sous ses fenêtres » : le moment de la fin de l'histoire, qui est celui où la synthèse de l'universel et du particulier annoncée par la venue du Christ est enfin réalisée, peut donc être précisément daté ; il coïnciderait avec la victoire des troupes napoléoniennes à Iéna qui, miracle !, a eu lieu précisément alors que Hegel achevait la



rédaction du Livre dont Kojève extrait les stupéfiantes révélations qu'il transmet à son auditoire ébahi, tout autant que Hegel l'aurait été sans doute en se voyant prêter ce culte pour le Grand Homme, lui qui ne croyait pas au rôle des grands hommes dans l'histoire, et qui, en politique, a été plutôt un adepte de la monarchie constitutionnelle, c'est-à-dire du système auquel Napoléon ne s'est partiellement résigné que durant l'épisode fugace des Cent jours, tant il y voyait une insupportable limitation à son autorité absolue.

A la « rencontre » entre Napoléon et Hegel, dont la réalité concrète a consisté en ce que Hegel, selon son propre témoignage, s'est levé de sa table de travail pour regarder depuis sa fenêtre Napoléon défilé à la tête de ses troupes victorieuses dans la ville qu'il venait de conquérir, Kojève assigne une signification capitale parce qu'elle témoigne du fait que l'épisode de l'histoire humaine qui en constitue le tournant décisif, s'est déroulé sur deux plans à la fois, sous la caution simultanée du penseur et de l'homme d'action, associés dans la célébration de la même épiphanie finale :

« L'évolution du Monde chrétien est double : il y a d'une part l'évolution *réelle*, qui prépare les conditions sociales et politiques de l'avènement de l'Etat « absolu », et une évolution *idéelle*, qui élimine l'idéal *transcendant*, qui ramène le Ciel sur Terre, comme dit Hegel. »

Et si Kojève avait été un réalisateur de cinéma, on peut imaginer qu'il aurait filmé l'événement crucial de cette rencontre en montrant l'Empereur, régnant dans le domaine du réel, qui, au moment où il passe sous la fenêtre du Philosophe, régnant dans le domaine de l'idéal, lève les yeux et croise fugitivement le regard que ce dernier tourne vers lui, échange instantané qui symbolise le dé clic décisif par lequel tout le processus de l'histoire universelle, en un double clin d'œil de connivence réciproque, bascule d'un coup dans la *Befriedigung*, après tant et tant d'aléas et de détours. Ceci signifie que Hegel et Napoléon n'ont pas eu besoin de se parler pour se comprendre, et leur entente muette, spontanément parfaite, était la preuve, la meilleure qui puisse être donnée, que l'homme était enfin réconcilié avec lui-même, et ceci pour toujours, irréversiblement. Ce qui est intéressant dans cette explication, c'est qu'elle laisse subsister une dualité dans la présentation du moment qui est celui de l'unité : la réconciliation de l'homme avec lui-même, la réalisation de l'homme-Dieu, s'effectue sous l'autorité d'un principe à deux têtes, et c'est ce thème qui est sous-jacent à toute la fin de ce passage du cours de Kojève. Deux s'unissent en un, et finissent par n'en faire qu'un, tout en restant deux, ce qui est pour le moins paradoxal. Nous y reviendrons pour finir.

C'est à ce moment du fabuleux récit raconté par Kojève qu'intervient, on serait presque tenté de dire que déboule, dans le sillage du Philosophe, l'Intellectuel. Pour que s'effectue le retournement du Dieu-homme en l'homme-Dieu, pour que ce que le Christ représentait symboliquement devienne la réalité concrète du Sujet-bourgeois, citoyen de l'Etat rationnel, il a fallu, comme nous l'avons vu, que l'idée religieuse renonce à sa dimension religieuse, ce pour quoi, en même temps que celle de l'homme d'action qui a mis en place les conditions pour que soit réalisé l'Etat rationnel, que Kojève appelle l'Etat absolu, c'est-à-dire l'Etat totalitaire, a été requise l'intervention de l'Intellectuel, qui a installé dans les esprits le système de l'humanisme athée en l'absence duquel cette révolution n'eût pas été possible :

« Cette évolution idéelle, destructrice de la *Théologie* chrétienne est l'œuvre de l'Intellectuel (en note : l'Homme qui vit en société et dans un Etat tout en croyant ou en faisant semblant d'être « seul au monde »)... Cet Intellectuel ne peut subsister que dans le Monde chrétien bourgeois. »

La position historique de l'Intellectuel, c'est celle que lui donne le monde chrétien bourgeois, à l'intérieur duquel il a pour fonction de collaborer à la réalisation de l'idée humaine, concrètement en procédant à la suppression, au dépassement de la religion, donc en convertissant l'idée de base du christianisme en l'humanisme athée qui constitue sa véritable destination.

Pourquoi la figure de l'Intellectuel est-elle aussi étroitement associée à l'avènement du « monde chrétien bourgeois » ? Pourquoi le contexte du monde aristocratique païen l'excluait-il ? Parce qu'elle se tient définitivement au-dessus de la scission entre les deux positions du maître, le guerrier qui lutte, et de l'esclave, le travailleur qui produit, ce à quoi elle parvient par l'opération d'un double « ni...ni... » : l'Intellectuel n'est ni un maître, ni un esclave ; n'étant occupé ni à la lutte ni au travail, il n'a nul compte à tenir de leur opposition. C'est pourquoi, tout en étant partie prenante du monde bourgeois chrétien, ce qui fait de lui en un certain sens un « intellectuel bourgeois », il y occupe une place à part, qui n'est pas exactement celle du bourgeois ordinaire, l'ancien esclave-travailleur qui a conquis le pouvoir sur les maîtres-chefs de guerre, et qui est lui-même devenu maître, en faisant passer au premier plan les valeurs attachées à son activité personnelle, donc en promouvant le culte du particulier. Or l'intellectuel n'est, par nature, ni du côté de l'universel ni de celui du particulier : il n'est pas un esclave devenu maître du fait qu'ont été renversés les rapports antérieurs de pouvoir ; mais il représente quelque chose de radicalement neuf, qui surmonte la scission du particulier et de l'universel, non en assurant la domination du particulier sur l'universel, mais en niant à la fois le particulier et l'universel comme tels, ce qui du même coup supprime leur opposition, et ainsi prépare leur synthèse à travers cette opération paradoxale du « ni...ni... », dont il a l'initiative et qu'il est seul à pouvoir mener à terme.

Mais du même coup, son intervention reste limitée dans son principe, et cette limitation est la condition de son efficacité :

« N'étant ni Maître ni Esclave, il peut – dans ce *néant*, dans cette absence de toute *détermination* donnée – « réaliser » en quelque sorte la synthèse cherchée de la Maîtrise et de la Servitude : il peut la *concevoir*. Seulement, n'étant *ni* Maître *ni* Esclave, c'est-à-dire s'abstenant de tout Travail et de toute Lutte, il ne peut pas vraiment *réaliser* la synthèse qu'il découvre : sans Lutte et sans Travail, cette synthèse conçue par l'Intellectuel reste purement *verbale*. »

Que peut l'intellectuel ? Seulement réaliser la synthèse du particulier et de l'universel dans la forme d'une négation, négation double qui frappe simultanément des deux côtés à la fois, ce qui a pour conséquence que cette synthèse est seulement « verbale », c'est-à-dire énoncée formellement en droit. Mais il ne faut pas en conclure que l'intellectuel quitte définitivement le plan de la réalité pour s'installer sur celui d'une irréalité en elle-même purement idéale, ce qui signifierait qu'il n'intervient pas du tout dans le changement historique qu'il ne fait que commenter à distance, sans y contribuer : or il y contribue, mais sous la forme d'une réalisation incomplète, parce qu'elle ne va pas jusqu'au bout de la dynamique qu'elle amorce. Le fait de n'être ni maître ni esclave, qui d'un côté avantage l'intellectuel, en créant les conditions pour qu'il joue son rôle dans le grand mouvement de l'histoire, d'un autre côté le dessert, en imposant à son action le caractère d'une action « verbale », donc programmatique.

Ce qu'apporte l'intervention de l'Intellectuel, c'est la laïcisation de l'idée chrétienne de la fusion de l'universel et du particulier, ce à quoi il parvient en éliminant de la représentation de cette fusion toute référence à une transcendance, donc aussi toute possibilité de récupération de l'humain par le divin : le rôle de l'Intellectuel est de faire comprendre que la synthèse qui doit mettre fin au cycle de l'histoire universelle doit se faire au seul bénéfice de l'humain, à travers la réalisation, sur terre et non dans le ciel, de son règne immanent. Mais s'il pose les conditions de cette réalisation sur le plan de la représentation, il n'a pas lui-même les moyens d'aller au-delà, c'est-à-dire de parvenir effectivement à la *Befriedigung* dans laquelle l'homme doit accomplir sa destination, ce qui oblige à sortir du régime du « ni...ni... », donc à faire revenir au premier plan ce qui, sous ce régime, avait été mis à l'écart, à savoir la Lutte et le Travail, sans lesquels l'histoire ne peut se faire, au sens fort du terme :

« La *réalisation* de l'Idée chrétienne, laïcisée par l'Intellectuel, et rendue ainsi réalisable, n'est pas possible sans Lutte, sans guerre sociale, sans risque de la vie. Et

ceci pour des raisons en quelque sorte « métaphysiques ». L'idée à réaliser étant l'idée d'une synthèse de la Maîtrise et de la Servitude, elle ne peut être réalisée que si l'élément servile du Travail s'associe à l'élément de lutte pour la vie et la mort, qui caractérise le Maître : le Bourgeois-travailleur, pour devenir Citoyen – « satisfait » - de l'Etat « absolu », *doit* devenir Guerrier, c'est-à-dire il doit introduire la mort dans son existence, en risquant consciemment et volontairement sa vie, tout en se sachant être mortel. »

Si l'Intellectuel est défaillant, c'est parce qu'il ne risque pas lui-même sa vie, donc n'est pas capable d'« introduire la mort dans son existence », pour donner corps à ses idées. C'est-à-dire que, tout en professant le primat de l'immanence sur la transcendance, il reste d'une certaine manière enfermé dans le dilemme de l'immanence et de la transcendance : en effet, il pose le primat de l'immanence sur un plan abstrait, coupé du réel, et donc encore pour une part transcendant. Pour mettre en place définitivement le régime de l'immanence qui représente l'état final de l'histoire humaine, il faut faire intervenir autre chose que des mots, en s'exposant aux dangers réels qu'implique la Lutte, génératrice de violence et de mort.

Juste avant de disparaître, Kojève a pu assister au déclenchement des événements de 1968 qui lui auraient suggéré cette remarque : « Le sang n'a pas coulé, il ne s'est donc rien passé ! » Cette réflexion désabusée relance le débat au sujet du rôle de la violence dans l'histoire, une violence qui ne peut être seulement verbale, et ne peut donc se maintenir sur le plan des proclamations, mais doit pousser jusqu'à son terme le processus qu'elle amorce, ce qui est la condition pour qu'elle rejoigne le réel dans le bruit et la fureur de la Lutte. De ce point de vue, le grand épisode du cycle terminal de l'histoire, qui rapproche celle-ci définitivement de son terme, c'est la Terreur révolutionnaire, dont Kojève propose une interprétation différente de celle présentée par Hegel dans le paragraphe final du chapitre VI de la *Phénoménologie*, voire même en complète contradiction avec elle. L'Intellectuel recule d'effroi devant le déchaînement de la Terreur, comme en témoigne justement la sévère condamnation que Hegel porte contre celle-ci, alors qu'elle représente en réalité, au point de vue défendu par Kojève, l'accomplissement de l'humain, au sens où l'homme est « être-pour-la mort », voué à la mort, et qui doit affronter cette réalité pour accomplir son destin en la maîtrisant. Le problème est alors de savoir contre quoi doit être tournée la violence libératrice. Or elle ne peut être que la violence que l'homme tourne contre lui-même, sur le plan de parfaite immanence où il ne peut plus avoir affaire à quoi que ce soit d'étranger, et où en conséquence il doit s'affronter à lui-même, et se vaincre, pour triompher des obstacles qui s'opposent à ce qu'il soit définitivement satisfait.

Dans le monde bourgeois, il n'y a plus de place ni pour des Maîtres ni pour des Esclaves, ce dont l'Intellectuel est le premier à prendre conscience, ce qui cependant ne suffit pas pour que cette conscience donne naissance à un monde effectivement réel. C'est pourquoi il faut que cette conscience, qui est purement négative ou suspensive, soit relayée par une action positive dans laquelle la négation intervienne à un autre niveau, en devenant négation concrète, - il faut que le sang coule -, et surtout en devenant négation absolue, c'est-à-dire négation tournée contre soi, négation de la négation, négation authentiquement révolutionnaire et non seulement verbale, seule en mesure de conduire au moment final de la résolution :

« Le Bourgeois n'est ni Esclave ni Maître ; il est – étant esclave du capital – son *propre* Esclave. C'est donc de lui-même qu'il doit se libérer. Et c'est pourquoi le risque libérateur de la vie prend la forme non pas du risque sur le champ de bataille, mais du risque créé par la Terreur de Robespierre. Le Bourgeois-travailleur, devenu révolutionnaire, crée lui-même la situation qui introduit en lui l'élément de la mort. Et ce n'est que grâce à la Terreur que se réalise l'idée de la Synthèse finale, qui, « satisfait » l'Homme définitivement. »

La Terreur est en effet indispensable pour qu'advienne l'Etat absolu, qui est la forme parfaite de réalisation de l'humain. Or cet Etat, nous y revenons, c'est l'Etat napoléonien, qui

est sorti de la Terreur de Robespierre, au cours de laquelle l'homme a poussé à bout la négation libératrice, véritable sacrifice expiatoire qui est le prix de son accomplissement :

« C'est dans la Terreur que naît l'Etat où cette « satisfaction » est atteinte. Cet Etat est, pour l'auteur de la PhG, l'Empire de Napoléon. Et Napoléon lui-même *est* l'Homme intégralement « satisfait » qui, dans et par la Satisfaction définitive, achève le cours de l'évolution historique de l'humanité. C'est lui qui est l'Individu humain au sens propre et fort du terme ; parce que c'est par *lui*, par ce particulier-ci, que se réalise la « cause commune » vraiment universelle ; et parce que ce particulier est reconnu, dans sa particularité même, par tous, universellement. »

L'Empire, avec une majuscule, c'est la figure concrète, individualisée, de l'empire, sans majuscule, que l'Homme parvient à exercer sur lui-même, en surmontant les hésitations qui le séparent encore de l'ultime étape de la *Befriedigung*, après laquelle il ne lui reste rien de nouveau à attendre. Sans Etat totalitaire issu du déchaînement d'une inexpiable Terreur, l'idéal humain ne peut être réalisé : de même que le sacrifice du Christ a été nécessaire pour que le divin rejoigne l'humain, il faut un grand holocauste humain pour que le règne de l'immanence soit établi dans les faits.

Napoléon est donc l'Homme parfait, qui a atteint son but, ce que l'Intellectuel qui avait une claire idée de ce but n'était pas parvenu à faire. Pourtant, à cet Homme parfait, quelque chose aussi fait défaut :

« Ce qui lui manque, c'est uniquement la Conscience-de-soi ; il *est* l'Homme parfait, mais *il* ne le *sait* pas encore, et c'est pourquoi en lui seul l'Homme n'est pas pleinement « satisfait ». Il ne peut pas *dire* de lui-même tout ce que je viens d'en avoir dit. »

Dans un passage de *l'Introduction à la lecture de Hegel* qui correspond au cours donné l'année précédente, en 1936-1937, on trouve ceci :

« L'Homme pense du Monde ce que le Monde *est*, le Monde est ce que l'Homme en *pense* ; l'Homme lui-même est réellement conforme à l'*idée* qu'il se fait de lui-même ; l'Etat est un Savoir, un Wissen ; l'Homme est devenu Dieu... De plus, l'Homme (Napoléon) se conforme à l'Etat qu'il a créé ; il est Citoyen : - il sert lui-même *son* œuvre, il *sait* ce qu'il fait et ne fait que ce qu'il sait ; il y a donc coïncidence absolue entre le Vouloir et le Savoir... Napoléon est l'homme absolument libre et parfaitement satisfait ; il *sait* qu'il est libre ; il le *prouve* à lui-même et aux autres. Mais... Napoléon ne sait pas que la Satisfaction vient en fin de compte du Savoir et non de l'Action (quoique le Savoir présuppose l'Action). C'est Hegel donc qui est absolument satisfait. La Wahrheit a deux aspects : réel, idéal. La *Befriedigung* est contenue non dans l'*Etre* qui se révèle, mais dans la Révélation de l'Etre. La Wahrheit, - c'est Napoléon révélé par Hegel, c'est Hegel révélant Napoléon. » (éd. citée, p. 148)

Savoir et Vouloir doivent d'unifier, mais, associés, ils continuent à former un couple : comme la remarque en a déjà été faite, deux font un tout en restant deux, c'est-à-dire d'une certaine manière divisés, au sens d'un partage des tâches. L'Intellectuel, qui « pense ce que le monde est », et l'Homme fort, qui a la maîtrise de l'Etat absolu, se font face, ayant en partage l'incapacité à être chacun par soi seul complètement satisfait. C'est la raison pour laquelle la *Befriedigung*, qui représente le moment final de l'histoire, repose sur leur rencontre, par laquelle ils compensent ce qui leur manque à l'un et à l'autre : l'Intellectuel apporte dans cette union la conscience de soi, et le Tyran le fer qui tranche implacablement dans le vif des vies humaines pour faire triompher l'Etat absolu. L'Homme parfait, c'est deux personnes à la fois, ou un Janus à deux têtes, une « dyade ». C'est précisément cette idée que Kojève reprend à la fin du cours de l'année 1937-1938 :

« Le phénomène qui achève l'évolution historique et qui rend ainsi possible la Science absolue est donc la « conception » (*Begreifen*) de Napoléon par Hegel. C'est cette dyade, formée par Napoléon et Hegel, qui est l'Homme parfait, pleinement et définitivement « satisfait » par ce qu'il *est* et par ce qu'il *sait* être. C'est là la réalisation de l'idéal révélé par le mythe de Jésus-Christ, de l'Homme-

Dieu. Et c'est pourquoi Hegel achève le Chapitre VI par les mots : « Es ist der erscheinende Gott... » ; « C'est là le Dieu révélé », le Christ *réel*, véritable... »

En 1950, donc trois ans après la publication de l'*Introduction à la lecture de Hegel*, Kojève a fait paraître dans la revue *Critique*, alors dirigée par son ancien auditeur Bataille, un compte-rendu d'un ouvrage de Léo Strauss, *On Tyranny : an interpretation of Xenophon's Hieron* ; le contenu de ce compte-rendu, qui avait pour titre « L'action politique des philosophes », a été ensuite repris en 1954 sous le titre « Tyrannie et sagesse », en appendice de la traduction aux éditions Gallimard du livre de Léo Strauss, *De la tyrannie*, dans lequel il était lui-même suivi d'une « Mise au point » de Léo Strauss rédigée spécialement pour cette occasion. Le dialogue de Xénophon relate la rencontre fictive à Syracuse entre le poète Simonide et de tyran Hiéron : or Hiéron, en 1954, c'est, dans l'esprit de Kojève, le Napoléon de l'*Introduction à la lecture de Hegel* qui, à Iéna, à proximité du grand champ de bataille de la fin de l'histoire, avait échangé un regard de reconnaissance avec Hegel, et, dans l'esprit de Léo Strauss, Staline, qui venait de mourir en 1953, événement qui aurait arraché à Kojève, ramené à cette occasion à ses racines russes, cette réflexion : « Je viens de perdre un père ! ». Il y a quelque chose de comique, remarquons le au passage, à ce que ce soit un disciple de Léo Strauss à Chicago, Fukuyama, qui ait prétendu plus tard, au moment de la chute du mur de Berlin, reprendre à son compte l'héritage de Kojève, alors même que ce dernier avait défendu contre Strauss la position foncièrement immorale et scandaleuse du tyran.

Kojève, qui, non sans une certaine dose de cynisme, se définissait lui-même comme un « marxiste de droite », donc un révolutionnaire conservateur, jugeait en effet indispensable la collaboration réciproque du Sage et du Tyran, dont la dualité lui semblait indépassable. Il écrit dans « Tyrannie et sagesse » :

« Si les philosophes ne donnaient pas du tout de « conseils » politiques aux hommes d'Etat, en ce sens qu'il serait impossible de tirer de leurs idées (directement ou indirectement) un enseignement politique quelconque, il n'y aurait pas de *progrès* historique, et donc pas d'Histoire au sens propre du mot ; mais si les hommes d'Etat ne *réalisaient* pas un jour par l'action politique quotidienne les « conseils » à base philosophique, il n'y aurait pas de *progrès* philosophique vers la Sagesse ou la Vérité, et donc pas de philosophie au sens précis du terme. » (Leo Strauss, *De la tyrannie*, éd. Gallimard, 1954, p. 277)

Ce passage est cité dans son livre *Question de confiance* par Raymond Barre, qui avait eu l'occasion de travailler avec Kojève dans le cadre de l'OECE et avait gardé à son égard une grande estime et admiration, mais, par pudeur ou par prudence, a omis de reproduire la suite du texte, qui, quelques lignes plus loin, se poursuit de la façon suivante :

« On peut dire par conséquent que si l'apparition du tyran réformateur est inconcevable sans l'existence préalable du philosophe, l'avènement du Sage doit nécessairement être précédé par l'action politique révolutionnaire du Tyran (qui réalisera l'Etat universel et homogène). » (id.)

Pourquoi faut-il que l'homme d'Etat avec lequel collabore le philosophe en vue de la réalisation de l'Etat parfait soit précisément un Tyran ? Parce que, comme l'explique par ailleurs Kojève dans « Tyrannie et Sagesse », la tyrannie est la figure concentrée de l'action politique, qui en résume les vertus de la manière la plus « économique ». Le Tyran recourt à la violence sans de vaines hésitations qui seraient des pertes de temps. D'où cette conséquence :

« Il me semble que le philosophe est particulièrement mal placé pour critiquer la tyrannie en tant que telle. D'une part, le conseiller-philosophe est par définition extrêmement pressé : il voudrait bien contribuer à la réforme de l'Etat, mais il voudrait le faire en perdant le moins de temps possible. Or, s'il veut aboutir *rapidement*, il devra s'adresser de préférence au tyran, et non au leader démocratique. Effectivement, les philosophes qui ont voulu *agir* dans le présent politique ont de tout temps été attirés par la tyrannie. Lorsqu'il y avait un tyran puissant et efficace contemporain du philosophe, c'est précisément à lui que ce dernier prodiguait ses conseils, même si le tyran résidait en terre étrangère. D'autre

part, on s'imagine mal un philosophe devenu lui-même (par impossible) homme d'Etat autrement que sous la forme du « tyran » d'un genre quelconque. Pressé « d'en finir » avec la politique et de revenir à de plus nobles occupations, le philosophe ne sera pas doué d'une patience politique exceptionnelle. Méprisant la grande masse, indifférent à ses louanges, il ne voudra pas jouer patiemment le rôle d'un gouvernant « démocratique », attentif aux opinions des « foules » et des « militants ». « (id., p. 261)

Tout est donc affaire de gestion du temps. Le philosophe est naturellement impatient : il voudrait que ses idées se réalisent instantanément, au moment où elles se forment dans sa tête et ont pris une forme d'expression verbale appropriée ; mais il n'a pas lui-même les moyens de procéder rapidement à cette exécution : c'est, pourquoi, sans états d'âme, il s'en remet au tyran pour qu'il y parvienne avec ses propres armes, celles de la violence mortelle, qui est ainsi mise au service du triomphe de la Vérité. Voyant venir le moment où l'histoire va tout entière basculer dans sa phase finale, le Sage a particulièrement hâte « d'en finir », ce qui l'incite à se jeter dans les bras de l'homme fort et sans scrupules qui va réaliser ce qu'il n'avait pu lui-même qu'envisager en pensée. Kojève, qui avait un sens aigu de la provocation, n'hésita pas à jeter ce pavé dans la mare à une époque entre toutes troublée, où, une fois de plus, comme au temps de la bataille d'Iéna, le cours de l'histoire paraissait prêt à vaciller.

X

X X

Que conclure de tout cela pour ce qui concerne la figure de l'Intellectuel, à laquelle l'analyse de Kojève confère une ampleur considérable, tout en s'évertuant, de manière très dialectique, à en limiter l'envergure ? Que cette figure, naturellement vouée à l'ambiguïté, est déchirée entre puissance et impuissance : l'Intellectuel se place ou est placé au point de vue d'où il appréhende la fin de toutes choses ; mais cette fin, il l'appréhende seulement en pensée, de manière abstraite, irréaliste, et c'est pourquoi il est incapable à lui seul de la réaliser. Ceci signifie qu'il reste entièrement dépendant de sa position historique, qui le contraint, en dépit de ses prétentions universalistes, à ne saisir qu'un aspect des choses, sur lesquelles il porte un regard à la fois mutilé et souverain, partiel et total, donc divisé de l'intérieur de lui-même et incapable de surmonter cette division par ses seuls moyens. Le propos de Kojève peut donc être entendu à deux niveaux : d'une part, il contribue à construire ce que nous avons appelé pour commencer le mythe de l'Intellectuel, personnage auquel il assigne une fonction cruciale dans le déroulement de son fabuleux récit de l'histoire universelle ; mais ce mythe, simultanément, il s'évertue à le dégonfler, à le « déconstruire » en révélant la part d'irréalité qu'il recèle.

©Pierre Macherey

## Annexe

**Alexandre Kojève – *Introduction à la lecture de Hegel*, éd. Gallimard, 1947, p. 191-195 (conclusion du cours de l'année scolaire 1937-1938)**

« Par opposition au Paganisme, à la religion des Maîtres, des Citoyens-guerriers qui n'attribuaient de valeur véritable qu'à l'Universalité, au valable pour tous et pour toujours, le Christianisme, la religion des Esclaves, ou – plus exactement – des Sujets-Bourgeois, attribue une valeur absolue à la Particularité, à l'ici et au maintenant. Ce changement d'attitude se manifeste clairement dans le mythe de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, ainsi que dans l'idée que Dieu a un rapport direct, immédiat avec chaque homme pris isolément, sans passer par l'élément universel, c'est-à-dire social et politique, de l'existence de l'Homme.

Le Christianisme est donc tout d'abord une réaction particulière, familiale et servile, contre l'universalisme païen des Maîtres-citoyens. Mais il est plus que ça. Il implique aussi l'idée d'une synthèse du

Particulier et de l'Universel, c'est-à-dire aussi de la Maîtrise et de la Servitude : l'idée de l'Individualité, c'est-à-dire de cette réalisation des valeurs et des réalités universelles dans et par le Particulier et de cette reconnaissance universelle de la valeur du Particulier, qui seules peuvent donner à l'Homme la Befriedigung, la « Satisfaction » suprême et définitive.

**Autrement dit, le Christianisme trouve la solution de la tragédie païenne. Et c'est pourquoi, dès l'avènement du Christ, il n'y a plus de tragédie véritable, c'est-à-dire de conflit inévitable et vraiment sans issue.**

Tout le problème est maintenant de *réaliser* l'idée chrétienne de l'Individualité. Et l'histoire du Monde chrétien n'est rien d'autre que l'effort de cette réalisation.

Or, d'après Hegel, **on ne peut réaliser l'idéal anthropologique chrétien (qu'il accepte intégralement) qu'en « supprimant » la théologie chrétienne : l'Homme chrétien ne peut réellement devenir ce qu'il voudrait être qu'en devenant un homme sans Dieu ou – si l'on veut – un Homme-Dieu. Il doit réaliser en lui-même ce qu'il croyait au début être réalisé en son Dieu. Pour être réellement Chrétien, il doit lui-même devenir Christ.**

D'après la *Religion* chrétienne, l'Individualité, la synthèse du Particulier et de l'Universel, ne s'opère que dans l'Au-delà et par l'Au-delà, après la mort de l'homme.

Cette conception n'a de sens que si l'on présuppose l'Homme comme immortel. Or, d'après Hegel, l'immortalité est incompatible avec l'essence même de l'être humain et, par suite, avec l'anthropologie chrétienne elle-même.

L'idéal humain ne peut donc être réalisé que s'il est tel qu'il puisse être réalisé par un Homme *mortel* et se sachant être tel. Autrement dit, la synthèse chrétienne doit s'effectuer non pas dans l'Au-delà, après la mort, mais ici-bas, pendant la vie de l'homme. Et ceci signifie que l'Universel *transcendant* (Dieu), qui reconnaît le Particulier, doit être remplacé par un universel immanent au Monde. Et pour Hegel cet Universel immanent ne peut être que l'Etat. **C'est dans et par l'Etat, dans le royaume terrestre, que doit se réaliser ce qui est censé se réaliser par Dieu dans le Royaume des Cieux.** Et c'est pourquoi Hegel dit que l'Etat « absolu » qu'il a en vue (L'Empire de Napoléon) est la *réalisation* du Royaume des cieux chrétien.

L'histoire du Monde chrétien est donc l'histoire de la réalisation progressive de cet Etat idéal, où l'Homme sera enfin « satisfait » en se réalisant en tant qu'Individualité, - synthèse de l'Universel et du Particulier, du Maître et de l'Esclave, de la Lutte et du Travail. Mais pour pouvoir réaliser cet Etat, l'Homme doit détourner ses regards de l'Au-delà, les fixer sur l'ici-bas et agir uniquement en vue de l'ici-bas. Autrement dit, il faut qu'il élimine l'idée chrétienne de la transcendance. Et c'est pourquoi **l'évolution du Monde chrétien est double : il y a d'une part l'évolution réelle, qui prépare les conditions sociales et politiques de l'avènement de l'Etat « absolu », et une évolution idéale, qui élimine l'idéal transcendant, qui ramène le Ciel sur Terre,** comme dit Hegel.

**Cette évolution idéale, destructrice de la Théologie chrétienne est l'œuvre de l'Intellectuel.** Hegel s'intéresse beaucoup au phénomène de l'Intellectuel chrétien ou bourgeois. Il en parle dans la section B du chapitre VI, et il lui consacre tout le chapitre V.

/Note – En fait, l'Intellectuel du Chap. V (**l'Homme qui vit en société et dans un Etat tout en croyant ou en faisant semblant d'être « seul au monde »**) se retrouve à toutes les étapes du Monde bourgeois. Mais en le décrivant, Hegel a surtout en vue ses contemporains./

**Cet Intellectuel ne peut subsister que dans le Monde chrétien bourgeois,** où l'on peut ne pas être Maître, c'est-à-dire ne pas avoir d'Esclaves, et ne pas lutter, sans pour cela devenir soi-même Esclave. Mais l'Intellectuel bourgeois est tout de même autre chose que le Bourgeois proprement dit. Car si, tout comme le Bourgeois, le non-Maître, il est essentiellement pacifique et ne *lutte* pas, il diffère du Bourgeois par le fait qu'il ne *travaille* pas non plus. Il est donc dépourvu du caractère essentiel de l'Esclave tout autant qu'il l'est de celui du Maître.

N'étant pas Esclave, l'Intellectuel peut se libérer de l'aspect essentiellement servile du Christianisme, à savoir de son élément théologique, transcendant. Mais n'étant pas Maître, il peut maintenir l'élément du Particulier, l'idéologie « individualiste » de l'anthropologie chrétienne. Bref, **n'étant ni Maître ni Esclave, il peut – dans ce néant, dans cette absence de toute détermination donnée – « réaliser » en quelque sorte la synthèse cherchée de la Maîtrise et de la Servitude : il peut la concevoir.** Seulement, **n'étant ni Maître ni Esclave, c'est-à-dire s'abstenant de tout Travail et de toute Lutte, il ne peut pas vraiment réaliser la synthèse qu'il découvre : sans Lutte et sans Travail, cette synthèse conçue par l'Intellectuel reste purement verbale.**

Or c'est de cette *réalisation* qu'il s'agit, car c'est seulement la *réalité* de la synthèse qui peut « satisfaire » l'Homme, achever l'Histoire et avérer la Science absolue. Il faut donc que le processus idéal rejoigne le processus réel, il faut que les conditions sociales et historiques soient telles que l'idéologie de l'Intellectuel puisse être réalisée. Or c'est ce qui a lieu au moment de la Révolution française, au cours de laquelle l'idée immanente de l'individualité, élaborée par les Intellectuels du Siècle des lumières se *réalisa* dans

et par la Lutte des Bourgeois-travailleurs, révolutionnaires d'abord et ensuite citoyens de l'Etat universel et homogène (de l'Empire napoléonien).

**La réalisation de l'Idée chrétienne, laïcisée par l'Intellectuel, et rendue ainsi réalisable, n'est pas possible sans Lutte, sans guerre sociale, sans risque de la vie. Et ceci pour des raisons en quelque sorte « métaphysiques ». L'idée à réaliser étant l'idée d'une synthèse de la Maîtrise et de la Servitude, elle ne peut être réalisée que si l'élément servile du Travail s'associe à l'élément de lutte pour la vie et la mort, qui caractérise le Maître : le Bourgeois-travailleur, pour devenir Citoyen – « satisfait » - de l'Etat « absolu », doit devenir Guerrier, c'est-à-dire il doit introduire la mort dans son existence, en risquant consciemment et volontairement sa vie, tout en se sachant être mortel.** Or on a vu que dans le Monde bourgeois il n'y avait pas de Maîtres. La Lutte en question ne peut donc être une lutte de classe proprement dite, une guerre entre les Maîtres et les Esclaves. **Le Bourgeois n'est ni Esclave ni Maître ; il est – étant esclave du capital – son propre Esclave. C'est donc de lui-même qu'il doit se libérer. Et c'est pourquoi le risque libérateur de la vie prend la forme non pas du risque sur le champ de bataille, mais du risque créé par la Terreur de Robespierre. Le Bourgeois-travailleur, devenu révolutionnaire, crée lui-même la situation qui introduit en lui l'élément de la mort. Et ce n'est que grâce à la Terreur que se réalise l'idée de la Synthèse finale, qui, « satisfait » l'Homme définitivement.**

C'est dans la Terreur que naît l'Etat où cette « satisfaction » est atteinte. Cet Etat est, pour l'auteur de la PhG, l'Empire de Napoléon. Et Napoléon lui-même est l'Homme intégralement « satisfait » qui, dans et par la Satisfaction définitive, achève le cours de l'évolution historique de l'humanité. C'est lui qui est l'Individu humain au sens propre et fort du terme ; parce que c'est par lui, par ce particulier-ci, que se réalise la « cause commune » vraiment universelle ; et parce que ce particulier est reconnu, dans sa particularité même, par tous, universellement. Ce qui lui manque, c'est uniquement la Conscience-de-soi ; il est l'Homme parfait, mais il ne le sait pas encore, et c'est pourquoi en lui seul l'Homme n'est pas pleinement « satisfait ». Il ne peut pas dire de lui-même tout ce que je viens d'en avoir dit.

Or je l'ai dit parce que je l'ai lu dans la PhG. C'est donc Hegel, l'auteur de la PhG, qui est en quelque sorte la Conscience-de-soi de Napoléon. Et puisque l'Homme parfait, pleinement « satisfait » par ce qu'il est, ne peut être qu'un Homme qui sait ce qu'il est, qui est pleinement conscient-de-soi, c'est l'existence de Napoléon en tant que révélée à tous dans et par la PhG qui est l'idéal réalisé de l'existence humaine.

C'est pourquoi la période chrétienne (Chap. VI, B) qui culmine en Napoléon, doit être complétée par une troisième période historique, d'ailleurs très courte (Chap. VI, C), qui est celle de la Philosophie allemande, cette dernière période culminant en Hegel – auteur de la PhG.

**Le phénomène qui achève l'évolution historique et qui rend ainsi possible la Science absolue est donc la « conception » (Begriffen) de Napoléon par Hegel. C'est cette dyade, formée par Napoléon et Hegel, qui est l'Homme parfait, pleinement et définitivement « satisfait » par ce qu'il est et par ce qu'il sait être. C'est là la réalisation de l'idéal révélé par le mythe de Jésus-Christ, de l'Homme-Dieu. Et c'est pourquoi Hegel achève le Chapitre VI par les mots : « Es ist der erscheinende Gott... » ; « C'est là le Dieu révélé », le Christ réel, véritable...**

Or, l'ayant dit, Hegel se voit dans l'obligation de s'expliquer avec l'interprétation chrétienne, théologique, de l'idée du Christ. Il doit parler du rapport entre sa philosophie, entre la PhG et la théologie chrétienne. Il doit dire ce qu'est en réalité cette théologie.

C'est là le thème central du Chapitre VII. »

### **Cours de l'année 1936-1937 (Introduction à la lecture de Hegel, p. 148)**

« L'Homme pense du Monde ce que le Monde est, le Monde est ce que l'Homme en pense ; l'Homme lui-même est réellement conforme à l'idée qu'il se fait de lui-même ; l'Etat est un Savoir, un Wissen ; l'Homme est devenu Dieu... De plus, l'Homme (Napoléon) se conforme à l'Etat qu'il a créé ; il est Citoyen : - il sert lui-même son œuvre, il sait ce qu'il fait et ne fait que ce qu'il sait ; il y a donc coïncidence absolue entre le Vouloir et le Savoir... Napoléon est l'homme absolument libre et parfaitement satisfait ; il sait qu'il est libre ; il le prouve à lui-même et aux autres. Mais... Napoléon ne sait pas que la Satisfaction vient en fin de compte du Savoir et non de l'Action (quoique le Savoir présuppose l'Action). C'est Hegel donc qui est absolument satisfait. La Wahrheit a deux aspects : réel, idéal. La Befriedigung est contenue non dans l'Etre qui se révèle, mais dans la Révélation de l'Etre. La Wahrheit, - c'est Napoléon révélé par Hegel, c'est Hegel révélant Napoléon. »

### **Kojève, Tyrannie et Sagesse », in Leo Strauss, De la tyrannie, éd. Gallimard, 1954**

« Si les philosophes ne donnaient pas du tout de « conseils » politiques aux hommes d'Etat, en ce sens qu'il serait impossible de tirer de leurs idées (directement ou indirectement) un enseignement politique quelconque, il n'y aurait pas de progrès historique, et donc pas d'Histoire au sens propre du mot ; mais si les



hommes d'Etat ne *réalisaient* pas un jour par l'action politique quotidienne les « conseils » à base philosophique, il n'y aurait pas de *progrès* philosophique vers la Sagesse ou la Vérité, et donc pas de philosophie au sens précis du terme... On peut dire par conséquent que si l'apparition du tyran réformateur est inconcevable dans l'existence préalable du philosophe, l'avènement du Sage doit nécessairement être précédé par l'action politique révolutionnaire du Tyran (qui réalisera l'Etat universel et homogène. » (p. 277)

« Il me semble que le philosophe est particulièrement mal placé pour critiquer la tyrannie en tant que telle. D'une part, le conseiller-philosophe est par définition extrêmement pressé : il voudrait bien contribuer à la réforme de l'Etat, mais il voudrait le faire en perdant le moins de temps possible. Or, s'il veut aboutir *rapidement*, il devra s'adresser de préférence au tyran, et non au leader démocratique. Effectivement, les philosophes qui ont voulu *agir* dans le présent politique ont de tout temps été attirés par la tyrannie. Lorsqu'il y avait un tyran puissant et efficace contemporain du philosophe, c'est précisément à lui que ce dernier prodiguait ses conseils, même si le tyran résidait en terre étrangère. D'autre part, on s'imagine mal un philosophe devenu lui-même (par impossible) homme d'Etat autrement que sous la forme du « tyran » d'un genre quelconque. Pressé « d'en finir » avec la politique et de revenir à de plus nobles occupations, le philosophe ne sera pas doué d'une patience politique exceptionnelle. Méprisant la grande masse, indifférent à ses louanges, il ne voudra pas jouer patiemment le rôle d'un gouvernant démocratique », attentif aux opinions des « foules » et des « militants ». » (p. 261)