

MARCO FILONI

Alexandre Kojève et Eric Weil

Chemins croisés

Une version antérieure de ce texte a été publiée avec le titre *La double fin de l'histoire. Alexandre Kojève et Eric Weil* chez Grin, München 2012

I. Dessiner le rapport entre Eric Weil et Alexandre Kojève expose à des risques, et avant tout à celui d'aboutir à un résultat abstrait, intellectualiste et, au fond, schématique, qui ne convient pas pour nos deux philosophes. De fait, un lien si complexe et si profond mériterait une étude approfondie et détaillée, bien plus ample que ce qui se peut faire ici. Je ne ferai donc pas le tort aux deux philosophes, ni non plus à vous, de proposer une simple liste qui enregistrerait les affinités et les divergences. Je chercherai au contraire à esquisser ce rapport en dégagant quelques uns de ses présupposés essentiels – qui, d'un autre point de vue, se révéleraient aussi être en quelque sorte ses effets. Cette manière de procéder permettra de mieux comprendre les thèmes, maintenant bien connus, qui se trouvent au cœur de la réflexion des deux auteurs. Je les rappelle dans leurs traits essentiels.

Qu'on pense à Kant, à l'importance que leur pensée accorde à Kant et aux deux interprétations qu'il en ont donné. Qu'on pense à l'importance accordée à la philosophie politique : la catégorie weilienne de l'*Action* et l'idée de l'Etat mondial analysée dans la *Philosophie politique*, semblable et en même temps profondément différente de l'Etat universel homogène kojévien – il suffit de rappeler le débat avec Léo Strauss sur tyrannie et sagesse, ou bien sur philosophie et politique : une discussion, comme l'a bien montré Francis Guibal, également investie par Weil¹.

Que l'on pense aussi, pour en rester à ce sujet, à l'idée de la fin de l'histoire tant débattue et discutée aujourd'hui. Kojève l'a engagée, de manière provocatrice, comme toujours, dans la fameuse note de la seconde édition de l'*Introduction* affirmant la coïncidence, incarnée par Napoléon, de l'esprit absolu et de l'Etat universel homogène, affirmant la fin de l'histoire et sa *prorogatio* du code napoléonien au stalinisme, au maoïsme et finalement au *japanese way of life*,

¹ F. Guibal, « Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa "relève" par Eric Weil », in *Revue philosophique de Louvain*, nr. 4, 1997, p. 689-730.

donc la fin de la philosophie². Weil était très loin de partager ces thèses de Kojève. Il considérait que tout cela n'avait rien à voir avec Hegel, ni avec la *Phénoménologie*. « C'est vrai, Hegel a vu à Iéna l'âme du monde sur un cheval, mais il s'est borné à l'écrire à un ami (à Niethammer, le 13 octobre 1806) ; il lisait, c'est bien connu, les journaux du matin comme une prière, et a par conséquent eu vent du Napoléon de Moscou, d'Espagne et Sainte-Hélène... Mais tout cela n'intéressait évidemment pas Kojève. En substance, son *Introduction* était l'image spéculaire athée d'une interprétation théologique : il n'entendait pas renoncer à une théologie qu'il avait trouvée chez les philosophes russes et au cours de ses études orientales, et il ne voulait pas l'admettre objectivement »³. Ainsi Livio Sichirollo interprétait-il quelques boutades « souriantes, sans polémique » de Weil. Et ce n'est pas par hasard que celui-ci se retint de donner sa propre interprétation et liquida toute l'affaire dans un essai splendide justement intitulé *La fin de l'histoire*. Weil y souligne que la fin de l'histoire c'est la fin de la vie immorale : « Ce n'est rien d'autre que ce que vise la morale, ce que toute morale, religieuse, traditionnelle, philosophique a visé depuis toujours. L'homme sera libre, il sera heureux en sa liberté, plus exactement, il aura dans la liberté la *possibilité* de découvrir le sens de la vie et du monde – car il pourra refuser et la liberté et le bonheur –, quand la morale aura réalisé son monde, dans la mesure où elle l'aura réalisé, et l'histoire sera finie, la mauvaise histoire sera arrivée à sa bonne fin, quand l'homme aura fait ce qu'il se sait être tenu de faire par la morale de la liberté (...) »⁴. Il est vraiment regrettable que, dans le débat philosophique, nous ayons perdu la signification de cette discussion. L'idée de la fin de l'histoire est certes très à la mode, mais prisonnière des nouvelles tendances dites post-modernes.

Que l'on pense à Fukuyama, élève d'Allan Bloom, qui vient de Leo Strauss. Le meilleur de la pensée de Kojève a franchi l'océan, revenant à l'ancien monde sans honneur ni gloire. Telle est l'aventure américaine de Kojève : une théologie de la fin de l'histoire, glorifiée par le triomphe du marché mondial dans une présumée démocratie libérale universelle. Et comme si cela ne suffisait pas, un fantomatique et à demi mystérieux « dossier Strauss » circule depuis quelque temps, dossier selon lequel Kojève – et son milieu, Weil et Raymond Aron y compris – serait le responsable de la guerre préventive américaine, ayant enseigné le concept de « violence régénératrice » aux milieux néo-conservateurs se réclamant de Leo Strauss – d'où est issue la *nomenclatura* qui aujourd'hui tire les ficelles de l'administration belliciste de Bush. L'unique consolation est de savoir que tant

² Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris 1962².

³ L. Sichirollo, « Snobismo di un hegeliano », in Id., *I libri gli amici*, il lavoro editoriale, Ancona 2002, p. 138.

⁴ E. Weil, « La fin de l'histoire » (1970), in Id., *Philosophie et réalité. Dernier essais et conférences*, Beauchesne, Paris 1982, p. 173.

Kojève que Weil cultivaient à degré élevé, en esprits universels qu'ils étaient, l'ironie et le sarcasme. Ils en auraient bien ri et tiré quelques « blagues ».

Reste la table de jeu, si je puis dire, sur laquelle Weil et Kojève ont joué leurs cartes, à savoir Hegel. Beaucoup a déjà été écrit à ce propos et ce n'est pas la peine de le répéter (il suffit, par exemple, de se reporter au livre de Jarczyk et Labarrière⁵). Ainsi on peut compter comme assurée la connaissance de l'effet que les leçons hégéliennes de Kojève ont eues sur la philosophie française d'après-guerre. Ce qu'il vaut peut-être la peine de se demander, c'est dans quelle mesure l'un a influencé l'autre dans l'élaboration de leurs systèmes philosophiques respectifs.

II. Il faut dire tout d'abord qu'on ne peut comprendre l'influence réciproque entre Weil et Kojève si l'on ne tient pas compte de leurs rapports personnels. Tous deux émigrés en France, ils firent connaissance à Paris dans les années Trente par l'intermédiaire d'Alexandre Koyré. L'amitié avec Koyré fut fondamentale pour les deux : c'était une figure centrale de ce renouveau dans le champ philosophique qu'instaura l'importation de la philosophie allemande en France⁶. Kojève et Weil participèrent à cette diffusion des nouveaux courants philosophiques qui s'affirmait grâce aux rencontres dans des cercles informels (les désormais mythiques banquets du Café d'Harcourt), ou dans les salles de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, ou mieux encore dans les pages des *Recherches philosophiques*. Effectivement, tous deux collaborèrent activement aux *Recherches philosophiques* et formèrent avec Koyré le fameux trio d'« esprits supérieurs » dont parle Raymond Aron dans ses *Mémoires*⁷. L'amitié de Weil avec Koyré et Kojève remonte à ces années – Eric Weil arrive à Paris fin avril 1933. Les deux russes, en revanche, se sont connus en 1926 à Berlin, dans une occasion inhabituelle et, selon un témoin, « extraordinaire » :

C'est un peu comique, comment Kojève a connu Koyré. Il a enlevé la belle-sœur de Koyré (...). Et la famille de Koyré, le mari de cette dame en étaient très émus, très malheureux. Madame Koyré, qui était une amie intime de sa belle-sœur, a envoyé son mari voir qui était ce jeune homme, qui était d'ailleurs beaucoup plus jeune que la dame en question – elle avait une dizaine d'années de plus que lui – et essayer de le sermonner. Koyré, qui était un homme absolument délicieux, est revenu de cette entreprise aux anges ! Tout souriant ! Très content ! Alors sa jeune femme lui a demandé : “Tu l'as vu, c'est merveilleux, tu lui as expliqué...”. Et Koyré lui a répondu : “Ah, non,

⁵ D. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996.

⁶ Cf. L. Pinto, « (Re)traductions. Phénoménologie et “philosophie allemande” dans les années 1930 », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 145, déc. 2002, p. 21-33.

⁷ Cf. R. Aron, *Mémoires*, Juillard, Paris 1983, p. 94.

non, non... écoute, il est beaucoup, beaucoup mieux que mon frère. Elle a tout à fait raison". Et de là date l'amitié de Koyré et de Kojève⁸.

Quoiqu'il en soit, la figure de Koyré reste déterminante pour les deux et sera l'un des plus importants points de référence de la culture philosophique parisienne entre les deux guerres – et en ce sens il faudrait l'étudier et lui donner toute sa valeur. Directeur d'études à l'EPHE depuis 1930, il se fit remplacer trois ans plus tard à la tête de son séminaire de la v^{ème} section des sciences religieuses, lorsqu'il dut s'absenter pour une mission au Caire, par Kojève. La suite est connue : les leçons hégéliennes de Kojève constituent un *topos* légendaire. On peut dire qu'à partir de ce moment, les routes de Kojève et de Weil se rencontrèrent et convergèrent, liées par les mêmes intérêts. On le sait, Weil est l'un des auditeurs assidus du séminaire kojévien.

Ce qui ne se sait pas – et qu'on peut dire maintenant, je pense, ce n'est pas indiscret – c'est que l'*Introduction* est née au domicile de Weil. Kojève savait qu'il ne connaissait pas Hegel comme Koyré et Weil le connaissaient, et d'autre part il n'avait qu'un été pour se préparer. Il avait donc pris soin de rencontrer les personnes qu'il fallait. Weil aussi savait trouver les interlocuteurs à sa hauteur pour la culture, l'intelligence, la capacité de lire un texte. Et ce furent des discussions, acharnées, interminables, des nuits entières. Seule Catherine sait combien d'agneaux rôtis elle a dû préparer et combien de bouteilles furent vidées par ces philosophes qui étaient aussi des œnologues compétents. Kojève, l'homme et le penseur, était fascinant. Weil l'appréciait, aimait discuter avec lui, mais ne partageait pas même un mot de ses thèses sur Hegel...⁹.

Weil et Kojève initièrent donc cette longue discussion qui caractérise les années du séminaire hégélien – dont la proximité des domiciles des deux familles, dans la banlieue sud de Paris. En effet, Weil habitait à Clamart, à quelques centaines de mètres du n° 15 du Boulevard de Stalingrad, aujourd'hui Boulevard du Lycée, à Vanves, où Kojève habitait depuis 1931. Nina Ivanoff, compagne de Kojève depuis 1932 – récemment disparue, à laquelle va mon souvenir affectueux pour m'avoir accueillie dans sa maison de Vanves où elle a continué d'habiter jusqu'à sa mort l'an dernier, et pour avoir mis à ma disposition la totalité des archives de Kojève – gardait

⁸ D. Harari, témoignage du programme radiophonique de Jean Daive, « Une vie, une œuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire », émis par France-Culture (Bibliothèque Nationale, Paris, 11 novembre 1986), cité aussi dans D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris 1990, p. 154.

⁹ L. Sichirillo, « Eric Weil », in *Eric Weil. Philosophie et sagesse*, « Cahiers Eric Weil v », Presses Universitaires du Septentrion, Lille 1996, p. 17.

mémoire des rencontres fréquentes avec Weil, et avant tout avec quelque ennui, des discussions interminables entre les deux philosophes. Tous deux, en effet, aimaient dîner ensemble, avec les familles respectives, mais l'après-dîner était réservé à la discussion philosophique à laquelle les dames n'assistaient pas. Aussi étaient-elles obligées d'attendre jusqu'aux heures tardives de la nuit...

Mais Hegel est seulement le point de départ, le présupposé de la discussion philosophique entre Weil et Kojève. Ce qui chez tous est, en ces années, en train de se constituer, c'est l'idée même de philosophie, sa détermination en tant que telle – et précisément *à partir de Hegel*. Ici aussi je ne puis procéder que de manière fragmentaire. En ce qui concerne Weil, je renvoie aux travaux de Gilbert Kirscher qui dégage la manière weilienne de recourir au système philosophique, à la fois systématiquement et ouverte.

Il est tout à fait remarquable que Weil, parlant de Hegel, caractérise moins le système philosophique tel que Hegel l'a réalisé – comme onto-théologie – que l'*idée* de la philosophie comme système, idée qui dépasse en quelque sorte sa réalisation par Hegel et qui convient aussi bien à la philosophie de Weil qu'à celle de Hegel. Autrement dit, l'idée de la philosophie comme système n'est pas restreinte à une science de l'Être, ou de l'Esprit, mais elle vaut aussi bien pour une « science du sens »¹⁰.

Avec et à travers Hegel, Weil découvre l'exigence d'un système formellement cohérent qui réponde au besoin philosophique d'exposer un discours universel. Il n'admet pas que cette exigence viendrait à disparaître avec Hegel, bien que celui-ci en soit chronologiquement le dernier représentant. Au contraire, il comprend Hegel et son système « par et dans un autre système philosophique qui saisit un sens du système hégélien que celui-ci n'apercevait pas »¹¹.

Kojève est sur ce point plus proche de Weil qu'on ne pourrait le croire. Il est vrai que celui-ci présente Hegel comme le dernier des philosophes : avec Hegel, tout est dit, rien de neuf ne peut se dire en philosophie. Pour Kojève le même Hegel doit son originalité au fait qu'il comprend tous les discours de l'universel concret en un système philosophique, en un *autre* discours qui comprend tous les autres et lui-même. Pour cette raison, à la différence de Weil, il n'a pas tenu pour nécessaire de construire un système qui soit le sien, mais plutôt de faire « une mise à jour » du système

¹⁰ G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, p. 62.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

hégélien. Après Hegel il n'y a plus de philosophes, mais seulement des sages, qui ont compris « que chacun d'entre nous ait aujourd'hui besoin de savoir ce qu'avait dit Hegel pour pouvoir prendre conscience de soi-même dans sa propre situation quelle qu'elle soit »¹². Je reviendrai sur ce point qui me paraît central. Mais auparavant on peut peut-être dégager la racine, commune à Weil et à Kojève, de cette manière de concevoir la philosophie comme système.

III. S'agissant de Weil, la question a été débattue amplement et avec profit. L'exposition d'un discours universel – ou selon sa propre expression : *universalisable* – cohérent en lui-même et par rapport à la réalité effective qui est objet du discours, est toujours posée comme une exigence, un présupposé, un objectif de *son* (de Weil) discours philosophique. C'est là la définition de « système », entendu au sens kantien d'architectonique, d'« esprit » du système, d'exigence systématique. Kant lui-même demande ce type d'interprétation lorsqu'il dit que le lecteur, ayant à juger une œuvre philosophique, doit toujours partir de l'idée qui est à sa base, c'est-à-dire précisément de son unité architectonique¹³. Et Weil avait eu l'expérience directe d'une telle idée par sa formation entre Berlin et Hambourg, par l'apprentissage auprès d'Ernst Cassirer et par les contacts avec les milieux du néo-kantisme, par la fréquentation d'Aby Warburg et de sa bibliothèque – qui, dans sa structure même donnait à voir la signification, comme orientation, de l'idée d'une unité architectonique du savoir. De tout cela nous avons eu connaissance et nous n'avons rien à y ajouter. Ce qui en revanche peut paraître inhabituel, c'est que Kojève eut lui aussi un tel contact avec les milieux du néo-kantisme.

On a coutume, en effet, en reconstituant sa formation, de rappeler l'intérêt pour l'Orient, l'étude de quelques unes de ses langues (le chinois, le sanscrit et le tibétain), les philosophes russes et la dissertation doctorale sur *La philosophie religieuse de Soloviev* discutée avec Karl Jaspers. Mais il y a encore autre chose. D'abord il faut rappeler le climat de l'humanisme bourgeois, type Weimar, qui accueille Kojève en juillet 1920 lorsque, parti de Moscou, il arrive en Allemagne après un voyage rocambolesque et aventureux de plus de sept mois (y compris, soupçonné d'être un espion bolchevique, une période d'incarcération en Pologne). Il décide là de s'inscrire à l'Université de Heidelberg, lieu universitaire prestigieux, mais également l'un des deux principaux lieux d'opposition au pouvoir prussien incarné à Berlin par Bismarck. Si Munich, plus précisément le quartier de Schwabing à Munich, est le siège de la révolte littéraire et esthétique, sexuellement

¹² A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, prés. de B. Hesbois, Gallimard, Paris 1990, p. 30.

¹³ Cf. I. Kant, *Kritik des reinen Vernunft*, B 314, et surtout B 862-863/A 835.

subversive, l'opposition de Heidelberg et de la région de Bade est celle du libéralisme réformateur, qui se lève pour défendre les valeurs des Lumières et de la rationalité. Aussi n'est-ce pas par hasard si notre Giuseppe Bevilacqua a décrit ce même climat à propos de Weil, dans cette splendide fresque du milieu culturel de Weimar que constitue le cénacle situé dans la Martinstrasse du quartier bohémien de Schwabing, décrit au chapitre 34 du *Doktor Faustus* de Thomas Mann. Les thèmes du salon de Kridwiss, le personnage de Mann, animateur des discussions du cercle réuni autour de lui, sont les thèmes mêmes de l'époque qui investissent la civilisation occidentale tout entière et qui se retrouvent quelques années auparavant, soit à Hambourg avec Weil, soit à Heidelberg avec Kojève¹⁴.

IV. On n'a jamais rien su des études universitaires de Kojève. Mais, grâce à divers documents, il est possible de reconstruire sa formation entre Heidelberg et Berlin, mettant en évidence la fréquentation assidue de milieux néo-kantiens. Selon le registre officiel de l'Université de Heidelberg, le jeune russe s'est inscrit à partir du semestre d'été de 1922¹⁵. Mais en réalité, Kojève suivait déjà depuis l'été de l'année précédente les cours de la faculté de philosophie : au semestre d'été 1921 et au semestre suivant, d'hiver 1921-22, n'ayant pas pu présenter la copie conforme traduite du certificat de maturité, il a demandé et obtenu l'inscription comme auditeur libre (*Gasthörer*). C'est seulement à partir de l'été 1922 qu'il est inscrit comme étudiant ordinaire. Le livret personnel conservé dans les archives de l'Université permet d'établir l'intégralité du parcours universitaire de Kojève. A partir de l'été 1922, il va à l'Université de Berlin où il étudie durant quatre semestres (du semestre d'hiver 1922-23 au semestre d'été 1924). Puis il est de nouveau à Heidelberg et la *Erkennungskarte* – la carte d'étudiant avec photo – atteste l'inscription pour deux semestres : le semestre d'hiver 1924-25 et le semestre d'été 1925. De la *Promotion* avec Jaspers ne se trouve aucune trace. Ici commence le polar politique. Le registre entier des examens de doctorat de 1926 a en effet disparu, soustrait par la Gestapo sur ordre de Goebbels qui ne voulait pas qu'on sache que son *Doktorvater* était juif¹⁶.

¹⁴ Cf. G. Bevilacqua, *In limine*, in E. Weil, *Questioni tedesche*, éd. par L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1982, p. 7-9.

¹⁵ Registre sur la base duquel ont compilées les informations présentées dans W. Birkenmaier, *Biographisches Lexikon des russischen Heidelberg*, Institut für Übersetzen und Dolmetschen der Universität Heidelberg – Russische Abteilung, Heidelberg 2002, vol. II, p. 76. Selon ce qui est reporté là, Alexander Koschewnikoff a été inscrit à la "Philosophische Fakultät" dans les semestres d'été 1922 (domicile : Rohrbacherstr. 30), d'hiver 1924-25 (Hauptstr. 150), d'été 1925 (Anlage 32), d'hiver 1925-26 (sans indication d'adresses mais en compensation figure l'annotation : *staatenlos*, « apatride »).

¹⁶ Universität-Archiv, Ruprecht-Karls Universität Heidelberg – Akte : « Koschewnikoff, A. ». Le fascicule comprend également un exemplaire d'un *Lebenslauf* rédigé à Berlin le 18 mai 1924.

A la faculté de philosophie de Heidelberg, Kojève avait trouvé à son arrivée une situation particulière d'éclatement entre tradition et innovation. La première était incarnée par Heinrich Rickert, la seconde par Karl Jaspers, une situation bien décrite récemment par Jean-Claude Gens¹⁷. Rickert était le « grand maître », il jouissait d'une renommée discrète depuis la fin du 19^e siècle et était le représentant principal de l'école de Bade, encore appelée du Sud-Ouest (*südwestdeutsche Schule*) – un des deux courants principaux du néo-kantisme allemand, à côté de l'Ecole de Marbourg. Rickert avait donc une position académique indiscutable, son enseignement avait de l'influence et faisait autorité. Le fait qu'il était considéré comme le maître de Heidegger, l'astre naissant de la philosophie allemande, vint en outre augmenter le prestige qu'il avait aux yeux des étudiants dans les années 20¹⁸. Voici comment l'a décrit Raymond Klibansky, qui se trouvait à Heidelberg dans les mêmes années que Kojève :

Il avait été un certain moment le maître du jeune Heidegger. Au moment où j'étudiais à Heidelberg, il était considéré comme un demi-dieu par une foule de chercheurs venant chaque année du Japon et d'autres pays. C'était un homme qui avait de grands mérites mais, comme chef d'école, il n'avait aucune patience pour les nouvelles tendances qu'il appelait Lebensphilosophie, pour la philosophie de la vie qui est devenue plus tard la philosophie de l'existence. Tout ce qui touchait à l'existence était pour lui tabou¹⁹.

Kojève a été sous le charme et, les trois premiers semestres, a fréquenté assidûment les leçons de Rickert. Ce dernier professait une philosophie qu'il voulait à tout prix *scientifique*, qui devait donc avoir une validité universelle et nécessaire. Sa *Wertphilosophie* devait établir la différence entre le monde des valeurs et le monde réel, différence surmontée par l'acte de fondation des valeurs qui réconcilie l'objectivité des valeurs et la subjectivité des actes valorisants. Pour cela le jugement sur la philosophie de la vie ne pouvait pas ne pas être hostile. L'enseignement de Rickert était en ce sens extrêmement rigide ; la philosophie devait se présenter comme système universel, et, sur la base d'une distinction absolue entre philosophie et psychologie (déjà postulée par son maître Windelband), l'existence et tout ce qui la concerne, restait pour lui, Klibansky le rappelle, « tabou » et laissé à la psychologie. Herbert Marcuse, qui avait suivi ses cours à Fribourg,

¹⁷ J.-C. Gens, *Karl Jaspers*, Bayard, Paris 2003, p. 97-104.

¹⁸ Cf. B. Casper, « Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg, 1909-1923 », *Freiburger Diözesan Archiv*, C, 1980, p. 538, et H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a. M. 1988, p. 74-99.

¹⁹ R. Klibansky, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, entretiens avec G. Leroux, Les Belles Lettres, Paris 1998, p. 20.

dira avoir appris avec Rickert « ce qu'était la tyrannie philosophique »²⁰. De plus, Rickert s'opposait à Jaspers qui refusait le système pour son immobilité, sa pétrification, sa « rigidification » des expériences individuelles et historiques de la « vie » et de l'« existentialité ». Aux yeux d'un néo-kantien comme Rickert, il est impardonnable de ne pas reconnaître le caractère systématique de la philosophie de Kant et de réduire en « fragments colossaux » les trois Critiques du « chinois de Königsberg », comme le fait Jaspers. Pour celui que Ernst Troeltsch nommera « l'intolérant systématique », ce refus apparaissait certes incompréhensible et inadmissible. Rickert y voit une véritable « bataille contre le Système » au nom du concept alors tellement à la mode auprès des différentes philosophies de la vie (« les prophéties de la vie », selon sa propre expression), à savoir le concept de « fluidité »²¹. Fluidifier la philosophie, tel était l'impératif, le mot d'ordre pour se libérer du système immobile et immuable – et comme tel incapable de recueillir l'originalité des expériences de l'existence et de la vie humaines. Pour Rickert, le refus du système au nom de la fluidité et par opposition à l'immobilisme excluait a priori l'idée d'un système capable de se compléter et de se développer. Entre le système fermé et l'absence de système, il voyait une autre possibilité : un système philosophique *ouvert*, susceptible de développement et d'accomplissement. Un système comme celui qu'il retrouvait chez Kant. Un système qui nous paraît proche de celui de Kojève autant que de celui de Weil.

Inutile de poursuivre. Je pourrais le faire vu que Kojève aura suivi à Berlin les leçons des néo-kantiens Alois Riehl, Hans Maier, Johann Baptist Rieffert (élève de Benno Erdmann, l'un des grands artisans de la Kant-Forschung de la fin du 19^e siècle, qui est à la fois le produit et la condition de tout le mouvement néo-kantien) et aura étudié les œuvres de Ernst Cassirer et de Bruno Bauch. Il m'a paru intéressant de souligner que la formation philosophique de Kojève s'est elle aussi déroulée dans un atmosphère imprégnée de néo-kantisme. Certes, Jaspers était beaucoup plus proche, et comme homme et comme philosophe, des intérêts que Kojève nourrissait durant ces années-là. Ce n'est pas par hasard qu'il a décidé soutenir sa dissertation doctorale sous la direction de Jaspers. Rickert fut cependant un important point de référence de la formation du jeune russe. Kojève aura fait l'expérience au cours de ses leçons d'une manière « classique » de concevoir la philosophie et, plus précisément, de la comprendre comme système. Une hérédité *kantienne*, qui portera ses fruits lorsqu'il tentera de « mettre à jour », pour le 20^e siècle, le système hégélien, c'est-

²⁰ Cit. in J.-C. Gens, *Karl Jaspers*, p. 97.

²¹ Cf. H. Rickert, « Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte », *Logos*, IX/1920, Heft 1, p. 1-42; républié in *Karl Jaspers in der Diskussion*, hrsg. v. H. Saner, Piper, München 1973, p. 35-69 (en particulier p. 51-52). Sur la « fluidité » (*Verflüssigen*), cf. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München 1994, p. 66: « Fluidifier, c'était proprement une obsession en ce temps, pour la philosophie de la vie ».

à-dire celui qui lui paraîtra le plus adapté à l'explication rationnelle et concrète du monde. Mais dans les années suivantes, Rickert représentera pour lui le type du philosophe académique que Kojève n'arrive plus à supporter. Une idiosyncrasie de Kojève telle que, faisant allusion à Rickert au cours d'un entretien avec Gilles Lapouge, quelques semaines avant sa mort, il déclare, parlant de ses études en Allemagne, qu'il avait perdu son temps à suivre les cours « d'un professeur [...] tout à fait stupide »²². A propos de sa manière de professer une « philosophie en chaire », Kojève parle dans une lettre à Strauss de son propre embarras lors d'une conférence au *Collège philosophique* devant plus de trois cents personnes qui notaient tout ce qu'il disait bien qu'il s'efforçât d'être le plus provocant et le plus paradoxal possible : « (...) personne ne s'est indigné, personne ne songeait à protester. Tout fut tranquillement noté. J'ai eu l'impression d'être devenu une sorte de Rickert. Une sorte de « "vieux mandarin" »²³.

V. Si, comme j'espère l'avoir esquissé, la racine commune dans le néo-kantisme est manifeste, il convient de remarquer cette conséquence au sujet de la réponse que les deux philosophes ont donnée à l'exigence, qu'ils considéraient essentielle, de comprendre la réalité dans un discours philosophique universel et achevé. On a dit que la différence essentielle entre le système weilien et *la mise à jour* kojévienne tenait proprement au rôle attribué à Hegel dans le système même. Répétons-le : Weil comprend le système hégélien au sein de son système ; Kojève affirme qu'aucun système n'est possible au-delà de celui de Hegel, qu'on peut seulement « re-dire *tout* ce que Hegel avait *déjà* dit ». Mais j'ai l'impression que dans l'attitude de Kojève il y a un aspect paradoxal et provocateur qui va au delà de ce que Kojève aurait voulu laisser paraître – ce goût de la provocation qui marque toute son existence d'homme et de philosophe, qui, si l'on n'en tient pas compte, rend difficile de comprendre à fond sa pensée. Il a été dit, à juste titre, que la *Logique* weilienne et le système de Kojève proviennent de la même source. Et comme il a été dit souvent aussi, l'un devait beaucoup à l'autre. C'est Koyré qui écrit en avril 1954 à Hannah Arendt : (qui aurait pensé que Koyré et Hannah Arendt étaient des grands amis?): « Les amis parisiens prospèrent. (...) Weil prospère également et devient tout à fait célèbre et internationalement reconnu. Kojève, pour faire la pige à *La logique de la philosophie* écrit un *Système du logos* »²⁴. Et en effet, Kojève lui-même reconnaît sa dette à l'égard de Weil: « Enfin, en ce qui concerne la forme de ma mise à jour de

²² G. Lapouge, "Entretien avec Alexandre Kojève", *La Quinzaine Littéraire*, n. 53, 1968, p. 19.

²³ *The Strauss-Kojève Correspondence*, in L. Strauss, *On Tyranny*, ed. by V. Gourevitch and M.S. Roth, The Free Press, New York 1991, p. 307-308 (tr. fr. Gallimard, Paris 1997, p. 365).

²⁴ "Lettres inédites de Alexandre Koyré à Hannah Arendt", éd. par P. Zambelli, *Nouvelles de la République des Lettres*, 1, 1997, p. 145.

Hegel, c'est l'influence d'Eric Weil que je dois évoquer, car c'est par lui que j'ai pris contact avec le moderne néopositivisme du Discours (Logos) ». Et d'ajouter à la suite: « Mais, bon hégélien au départ, lui aussi s'est égaré au cours d'une route qui le mène je ne sais où »²⁵. Ici Kojève fait allusion à la conclusion de la *Logique*, qu'il ne partage pas. En fait, c'est dans une lettre à Strauss qu'il dit clairement ce qu'il pense : « Weil a terminé son gros livre. Très imposant. Très "hégélo-marxiste" aussi, et certainement influencé par mon cours. Mais il s'achève à la Schelling : poésie-philosophie, et la sagesse comprise comme silence. Il faudra que vous le lisiez. *Et je regrette de ne pas l'avoir écrit moi-même*. Je le ferai peut-être si je laisse tomber l'administration, et... si je trouve un peu d'argent pour "ne rien faire" »²⁶.

Je ne crois pas, à titre personnel, qu'entre Weil et Kojève il y ait eu la volonté de se « faire la pige » l'un à l'autre. Je crois au contraire que leurs recherches se sont croisées, qu'ils ont parcouru en même temps les mêmes chemins. Certes il y a eu des influences réciproques et un échange mutuel d'idées. Mais Weil a achevé et livré son système alors que Kojève, comme vous le savez tous, l'a laissé inachevé. En fait, nous ne disposons que de parties de ce système, qui, écrites à partir de 1952, ont été publiées de manière posthume. Les trois volumes de *l'Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, son *Kant*, et enfin une part de l'introduction au *Système du Savoir* publié sous le titre *Le Concept, le Temps et le discours*, ne sont que des fragments du grand œuvre inachevé de Kojève. Il faut ajouter à ces fragments les pages encore inédites de *l'Energologie* : dans les parties publiées du système, la philosophie a pu *rendre compte discursivement* de l'être-donné dans l'Ontologie et de l'existence-empirique dans la Phénoménologie. Mais il manque le discours sur cet aspect intermédiaire de l'univers qu'est la Réalité-objective, c'est-à-dire celui que Kojève nomme *l'Energologie*. Qui n'est rien d'autre que le discours de la philosophie entre l'Ontologie et la Phénoménologie, leur médiation : c'est-à-dire la Métaphysique, ici rebaptisée *Energologie* – laquelle représente le cœur et la partie la plus importante du *Système du Savoir*²⁷. Mais en lisant ces pages je me suis rendu compte qu'elles demeurent dans le champ de la répétition discursive du système hégélien. Il est vrai que Kojève apporte de nouvelles thématiques propres au 20^e siècle, tant philosophiques (la finitude, le

²⁵ A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, cit., p. 33.

²⁶ Lettre de Kojève à Strauss, 8 avril 1947, in *The Strauss-Kojève Correspondence*, cit., p. 236 (tr. fr. cit., p. 277), ital. de moi.

²⁷ Pour une présentation du *Système du Savoir*, cf. B. Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève*, Dissertation, Université Catholique de Louvain, 1985, p. 3-82 ; et aussi M. Filoni, *Le philosophe du dimanche. La vie et l'œuvre d'Alexandre Kojève*, Gallimard, Paris 2011 et Id., « L'uomo d'un sol libro », in A. Kojève, *Il Concetto e il tempo. Introduzione alla storia della filosofia pagana*, Neri Pozza, Milano 2006, p. 223-235.

déchirement entre le mondain et l'absolu) que scientifiques (la physique quantique). Mais rien ne vient s'adjoindre au concept même de système.

Arrivé à ce point, je dois vous confier une impression personnelle – que je vous prie d'accueillir comme telle – au sujet de Kojève : en lisant les papiers de ses archives, j'ai eu la sensation que son discours philosophique n'était pas épuisé par la manière dont il en avait traité. Je ne parviens pas à comprendre pourquoi il a voulu terminer le discours philosophique avec Hegel quand la réalité dans laquelle il a vécu *pouvait* être comprise dans un discours philosophique nouveau. En utilisant la terminologie weilienne, je trouvai et je trouve toujours de la difficulté à penser qu'il n'a pas voulu penser les catégories postérieures à *l'Absolu*. Une explication possible est le recours au paradoxe de l'homme, comme s'il avait voulu construire un discours philosophique qui justifiait sa sortie de la philosophie et son entrée dans l'administration française. J'ai trouvé une réponse, très partielle, presque une fascination encore à vérifier, en lisant quelques parties de son manuscrit inédit. Ce manuscrit a une longue histoire : parmi les papiers de Kojève a été retrouvée un schéma et une seule page manuscrite, en russe, datée de 1941. Seulement, depuis la donation de Nina Ivanoff aux archives de la Bibliothèque Nationale, on a retrouvé le manuscrit entier. Il était resté à la Bibliothèque Nationale en été 1941 (probablement grâce à Georges Bataille) parce que Kojève a dû quitter la zone occupée. Mais avant de partir pour le sud, il avait conservé le schéma et le dernier feuillet avec l'intention de poursuivre la rédaction de l'œuvre. Il s'agit d'un manuscrit, en russe, d'environ mille pages, qui constitue une partie du système philosophique kojévien. C'est donc une erreur de croire, comme on fait jusqu'à présent, que Kojève aurait commencé à écrire son système au début des années cinquante. Le manuscrit porte en effet la date : novembre 1940 - juin 1941. Le fait qu'il était écrit en russe, non en français, m'a beaucoup intrigué. Cela peut s'expliquer par le contenu même de cette œuvre qui expose quelques considérations sur Marx, Lénine et Staline, et sur le communisme en général. Kojève a probablement pensé à l'écrire en russe pour rendre plus difficile le déchiffrement au cas où elle tomberait en de mauvaises mains. Je signalerai très sommairement quelques éléments de son contenu, grâce à la traduction de toute la première partie qu'avait commencée Nina Ivanoff et qu'elle m'avait confiée peu de semaines avant de mourir.

D'abord il convient de le situer par rapport au schéma originel de son propre système, que Kojève avait à l'esprit. Après le développement historique et théorique du discours – que nous connaissons seulement en partie – Kojève avait prévu une troisième section intitulée *Analyse du discours*, dédiée aux « modalités pratique, théorique et philosophique du discours humain ». Un Appendice devait compléter l'Exposé avec une théorie du Silence comme limite (l'autre) du Discours. On pouvait penser que Kojève avait rédigé seulement quelques notes et fragments de

cette section. Or je crois que le manuscrit en question, sommairement intitulé *Sophia : Philosophie et Phénoménologie*, devait constituer une partie de cette section, la première écrite par Kojève, mais souvenons-nous des dates de rédaction : 1940-1941 !

Venons-en au texte, qui est particulièrement clair : « Il ne faut pas croire que le système est universel *parce qu'il est circulaire*. Au contraire il est circulaire parce que il est universel. La circularité du système nous fait seulement *révéler* son caractère universel, mais ne le crée pas. Autrement dit, le Discours humain incorpore déjà tout ce qui peut être exprimé par le langage, qui permet de l'organiser en système circulaire (dialectique). Il faut que le langage réfléchisse, déjà par lui-même et en soi, toute l'existence (réelle et idéale). Et pour cela il faut et il est nécessaire que toutes les possibilités de l'existence se soient réalisées *effectivement* (dans le présent et dans le passé). Autrement dit, il faut que s'achève *l'Histoire* mondiale au cours de laquelle se réalisent les possibilités toujours nouvelles de l'existence humaine. Le système circulaire universel n'est possible qu'à la fin des temps. Evidemment, il n'y a rien d'idéaliste dans cette idée de Fin de l'Histoire (perçue par Marx) et dont il était déjà question plus haut. On supposait simplement qu'à un moment donné l'humanité atteindra l'Etat idéal définitif de la vie sociale et politique (comme nous le savons, le régime communiste). A ce moment l'Histoire (dans le sens habituel du mot) s'arrêtera en effet : il n'y aura plus de guerres et de révolutions ou en général de changements dans la forme politique de l'Etat. L'Histoire passera ainsi du Monde réel au Monde du Livre ».

Jusque là, rien de nouveau. L'humanité accomplie au terme de son développement historique retourne à son passé, c'est-à-dire à la répétition du passé en se souvenant de ce qui s'est passé, c'est-à-dire étudiant sa propre histoire achevée. C'est ainsi que le cercle du développement temporel s'arrête, révélant que toutes les possibilités sont réalisées. Alors seulement un système universel de la connaissance pourrait être atteint. Mais Kojève ajoute : « Hegel pensait que l'Histoire s'était achevée en son temps, et il a donné dans son *Encyclopédie* pratiquement le système circulaire du savoir Absolu, qui incorporait tout ce qu'on peut dire et ce qu'il est possible de savoir en général, et d'exprimer par un discours sensé. En cela il se trompait... ».

Hegel nous a donc montré la juste voie puisqu'il a indiqué que la philosophie aspire nécessairement à la sagesse, c'est-à-dire au savoir universel qui est constitué de toutes les questions que le philosophe peut poser, y compris au sujet de lui-même. Mais le caractère universel de ce savoir peut seulement être établi s'il est disposé en un système circulaire, nécessairement dialectique et historique. Or cela ne peut advenir tant que le processus réel du développement historique de l'humanité n'est pas terminé. Jusqu'à ce que cela arrive, l'humanité peut seulement *aspirer* à la sagesse (ici Kojève utilise une expression que l'on retrouve chez Weil: « sur la

voie... »). Cette aspiration c'est la philosophie, le chemin vers la sagesse et le savoir absolu. Voici pourquoi Hegel s'est trompé: il pensait avoir rejoint le savoir absolu.

« Mais sans l'avoir atteint il a su définir justement (définitivement) son caractère. Et on peut dire que c'est depuis Hegel que la philosophie *sait* à quoi elle aspire et en principe ne pourra donc pas se tromper quand, enfin elle verra son but se réaliser. Plus précisément, la philosophie hégélienne, c'est-à-dire le marxisme, le léninisme et le stalinisme ». Et de préciser ailleurs: « Mais depuis l'époque de Marx, nous avons incontestablement compris que dans ceci Hegel s'est trompé et que le processus historique jusqu'à maintenant n'est pas encore terminé. (...) Marx, en ayant compris que le processus dialectique historique n'était pas achevé ni au temps de Hegel, ni à son temps propre a voulu maintenir quand même l'idée de la fin de l'histoire. Et il comprenait que le savoir définitif et parfait de l'homme par l'homme ne peut être atteint qu'au stade final du processus de développement historique de l'homme dans la société communiste ».

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'ajouter quoi que ce soit. Les liens avec la *Logique* de Weil et la catégorie de *l'Action* me paraissent évidents. De même me paraît évident que, du moins ici, Kojève ne pensait pas nécessaire de répéter le système hégélien. Certes, il y a eu ensuite la fameuse note de 1968 ajoutée à la seconde édition de *l'Introduction*, qui a tant plu à Fukuyama et qui remet tout en question. Mais c'est là une autre histoire. Et je ne sais à quel point sérieuse.

Bibliographie

Toutes les archives de Kojève ont été déposées au département des manuscrits, division occidentale de la Bibliothèque nationale de France à Paris, en décembre 2001, et sont en cours de catalogage. Toutes les archives de Weil sont au Centre Eric Weil de l'Université de Lille III. En outre, ont été trouvés et consultés des documents auprès des centres d'archives suivants : Papiers Georges Bataille, BNF-Mss, n.a.f., n° 15853 ; Jaspers Nachlass, Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar ; Universität-Archiv, Ruprecht-Karls Universität, Heidelberg; Archives Nationales, Paris ; Archives de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, EPHE, Paris.

Livres cités :

- R. Aron, *Mémoires*, Juillard, Paris 1983
- D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris 1990
- G. Bevilacqua, *In limine*, in E. Weil, *Questioni tedesche*, éd. par L. Sichirollo, QuattroVenti, Urbino 1982, p. 7-9
- W. Birkenmaier, *Biographisches Lexikon des russischen Heidelberg*, Institut für Übersetzen und Dolmetschen der Universität Heidelberg – Russische Abteilung, Heidelberg 2002, vol. II
- B. Casper, « Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg, 1909-1923 », *Freiburger Diözesan Archiv*, C, 1980
- M. Filoni, *Le philosophe du dimanche. La vie et l'œuvre d'Alexandre Kojève*, Gallimard, Paris 2011
- M. Filoni, « L'uomo d'un sol libro », in A. Kojève, *Il Concetto e il tempo. Introduzione alla storia della filosofia pagana*, Neri Pozza, Milano 2006, p. 223-235
- J.-C. Gens, *Karl Jaspers*, Bayard, Paris 2003
- F. Guibal, « Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa "relève" par Eric Weil », in *Revue philosophique de Louvain*, nr. 4, 1997, p. 689-730
- D. Harari, témoignage du programme radiophonique de Jean Daive, « Une vie, une œuvre, Alexandre Kojève, la fin de l'histoire », émis par France-Culture (Bibliothèque Nationale, Paris, 11 novembre 1986)
- B. Hesbois, *Le Livre et la Mort. Essai sur Kojève*, Dissertation, Université Catholique de Louvain, 1985
- D. Jarczyk-P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996
- I. Kant, *Kritik des reinen Vernunft* (Akademie-Textausgabe, Bd. 3), De Gruyter, Berlin-New York 1970
- G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992
- R. Klibansky, *Le philosophe et la mémoire du siècle*, entretiens avec G. Leroux, Les Belles Lettres, Paris 1998
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris 1962²

- A. Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, prés. de B. Hesbois, Gallimard, Paris 1990
- G. Lapouge, "Entretien avec Alexandre Kojève", *La Quinzaine Littéraire*, n. 53, 1968
- H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a. M. 1988
- L. Pinto, « (Re)traductions. Phénoménologie et "philosophie allemande" dans les années 1930 », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 145, déc. 2002, p. 21-33
- R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München 1994
- H. Saner (hrsg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Piper, München 1973
- L. Sichirollo, « Snobismo di un hegeliano », in Id., *I libri gli amici*, il lavoro editoriale, Ancona 2002
- L. Sichirollo, « Eric Weil », in *Eric Weil. Philosophie et sagesse*, « Cahiers Eric Weil v », Presses Universitaires du Septentrion, Lille 1996
- *The Strauss-Kojève Correspondence*, in L. Strauss, *On Tyranny*, ed. by V. Gourevitch and M.S. Roth, The Free Press, New York 1991 (tr. fr. *De la tyrannie*, Gallimard, Paris 1997)
- E. Weil, « La fin de l'histoire » (1970), in Id., *Philosophie et réalité. Dernier essais et conférences*, Beauchesne, Paris 1982, p. 173
- P. Zambelli (éd.), "Lettres inédites de Alexandre Koyré à Hannah Arendt", *Nouvelles de la République des Lettres*, I, 1997

Autres livres d'Alexandre Kojève :

- *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, voll. I-III, Gallimard, Paris 1968-1973
- *Kant*, Gallimard, Paris 1973
- *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1982
- *L'idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, Le Livre de Poche, Paris 1990.
- *L'athéisme*, traduit du russe par Nina Ivanoff, Gallimard, Paris 1998
- *La notion de l'autorité*, édité par France Terré, Gallimard, Paris 2004
- *Identité et réalité dans le « Dictionnaire » de Pierre Bayle*, édité par Marco Filoni, Gallimard, Paris 2010

Autres livres d'Eric Weil :

- *Das Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*, Sittenfeld, Berlin 1932
- *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1967²
- *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris 1950
- *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956
- *Philosophie morale*, Vrin, Paris 1961
- *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1970²
- *Essais et conférences*, 2 voll., Vrin, Paris 1991,
- *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*, Beauchesne, Paris 1982
- *La philosophie de Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Vrin, Paris 1985
- *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1993
- *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 1999
- *Philosophie et réalité II*, Beauchesne, Paris 2003