

A LEITURA DE HEGEL DE ALEXANDRE KOJÈVE E SEU DUPLO LEGADO*

ALEXANDRE KOJÈVE'S READING OF HEGEL AND ITS DOUBLE LEGACY

Christine Blaettler**

RESUMO: Kojève representa um ponto axial não apenas para a recepção de Hegel no século XX, mas para a filosofia continental como um todo. Ao ler Hegel de maneira unilateral, com lupa na lógica da relação senhor-servo, Kojève implodiu a filosofia da história tradicional e antecipou, de dentro do hegelianismo, tratamentos da temporalidade histórica que se apresentariam em oposição a Hegel com a emergência do estruturalismo francês. Também o humanismo e a noção forte de um sujeito produtor do mundo colapsam por força de si mesmas na leitura de Kojève. A autora demonstra assim como essa “dupla indisponibilidade” – do homem e da história – que tão bem caracteriza a filosofia continental da segunda metade do século XX encontra sua precursora nos seminários de Kojève. (Resumo do tradutor).

PALAVRAS-CHAVE: Kojève; Hegel; fim da história; fim do homem

ABSTRACT: Kojève represents a pivotal point not only for the reception of Hegel in the 20th century, but for continental philosophy as a whole. By reading Hegel unilaterally, with a magnifying glass on the logic of the lord-bondsman relationship, Kojève imploded the traditional philosophy of history and anticipated, from within Hegelianism, treatments of historical temporality that would appear in opposition to Hegel with the emergence of French structuralism. In Kojève's reading, humanism and the strong notion of a subject who produces the world also collapse of their own weight. The author thus demonstrates how this “double unavailability” – of man and of history – that so well characterizes continental philosophy in the second half of the 20th century finds its precursor in Kojève's seminars. (Translator's abstract).

KEYWORDS: Kojève; Hegel; End of History; End of Man

No final de seu discurso de aceitação, quando recebeu o Prêmio Adorno em Frankfurt, em 2001, Jacques Derrida sonhava com um livro “para dissecar a história, a possibilidade e o favor desse prêmio”.¹ O primeiro capítulo, antes mesmo de Heidegger, seria dedicado a uma “história comparativa dos legados franceses e alemães de Hegel e Marx”² com relação à diferença entre crítica e desconstrução. “Aproximadamente 10.000 páginas” teriam que ser dedicadas às diferenças entre esses dois legados em ambos os lados do Reno, antes e depois da Segunda Guerra Mundial, mas também dentro das respectivas “paisagens”. Derrida não entrou

* Artigo convidado. Tradução de Luiz Philipe de Caux.

** Professora de Filosofia da Ciência na Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. E-mail: blaettler@philsem.uni-kiel.de.

¹ DERRIDA, J. **Fichus: Frankfurter Rede**. Wien: Passagen Verlag, 2003, p. 33.

² DERRIDA. **Fichus**, p. 33.

em mais detalhes nesse ponto. Nesse capítulo superdimensionado, por mais acidentado e labiríntico que ele pudesse se tornar, Alexandre Kojève ocuparia um lugar central. Não apenas porque ele desempenha um papel decisivo na compreensão de Hegel na França, mas também porque a filosofia francesa desde a década de 1930 não pode ser compreendida de forma adequada sem seu seminário sobre Hegel e sua leitura particular e ambígua: por um lado, ela transmite um Hegel limitado, desenvolvido muito especificamente sobre a *Fenomenologia do Espírito* e o paradigma senhor-servo. Kojève apresentou Hegel como o filósofo da modernidade por excelência, uma modernidade que ele caracterizou através do ser humano que trabalha e, portanto, leva a história adiante. Por outro lado, o teorema do fim da história de Kojève, com o qual ele avançou seu pensamento em relação a Hegel, apresentou uma maneira igualmente poderosa de pensar uma época e seus viventes *após* a modernidade delineada dessa maneira. Abordagens que criticavam a modernidade hegeliana visualizada por Kojève podiam se conectar a essa interpretação: em sua crítica, elas se afastaram da antropologia e do homem ativo, indo em direção ao sujeito descentralizado ou à morte do homem, mas também se afastaram da história – entendida em termos modernos como a história do progresso – em direção a um favorecimento do espaço, da estrutura e de conceitos alternativos de tempo, como a temporalidade do inconsciente ou da repetição.

Nesse capítulo virtual, no entanto, a leitura de Kojève de Hegel também pode ser considerada relevante para a incompreensão, a hostilidade e os mal-entendidos entre a Escola de Frankfurt da segunda e terceira gerações e a filosofia francesa (pós-)estruturalista. Com Theodor W. Adorno e Walter Benjamin, os pontos de contato, na verdade “afinidades subterrâneas”,³ são de natureza diferente, tanto estética quanto epistemologicamente.⁴ As gerações atuais da Escola de Frankfurt continuam a se concentrar tanto nas figuras de comunicação racional quanto nas de reconhecimento interpessoal em um sujeito moderno que é visto como capaz de

³ RAULFF, U. Im Teich der Zeichen. Die Frankfurter Schule und ihre Gegenspieler in Paris: Eine Verknüpfungsgeschichte aus gegebenem Anlass. *Süddeutsche Zeitung*, 21 set. 2001, p. 18. Cf. também FOUCAULT, M. *Strukturalisme et poststructuralisme* (1983). In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). *Dits et écrits*. 2. ed. Paris: Gallimard, 2001. v. 2, pp. 1250-1276.

⁴ Cf. o interesse fundamental em questões de forma em Benjamin e Adorno, manifestado precisamente em seu pensamento sobre história e não-identidade; por exemplo, BENJAMIN, W. Über den Begriff der Geschichte (1940). In: TIEDEMANN, R.; SCHWEPPEHÄUSER, H. (Org.). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 691-704; BENJAMIN, W. Das Passagen-Werk. In: TIEDEMANN, R.; SCHWEPPEHÄUSER, H. (Org.). *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991; ADORNO, Theodor W. Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65). In: TIEDEMANN, R. (Org.). *Nachgelassene Schriften*. Abt. IV, Bd. 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

agir e idêntico a si mesmo.⁵ Portanto, não é de surpreender que tenha surgido uma ruptura entre essas abordagens e os pensadores franceses, que se afastaram de várias maneiras do conceito de sujeito anteriormente mencionado. Atribuições como “neoconservador” e “irracional”, incluindo acusações de fascismo, reforçaram uma fronteira hostil.⁶ Em contraste, os frankfurtianos posteriores permaneceram próximos a Sartre, que compartilhava as mesmas fontes do jovem Hegel e do jovem Marx e continuou a pensar o sujeito agente em termos sociais.⁷ A questão do ser humano domina, com foco na intersubjetividade. A questão da história parece ter sido abandonada; a crítica de “eventos sem sujeito” ou de uma “subjetividade anônima e criadora de história”⁸ não opera mais por meio de um conceito de história, mas apela à falta de um sujeito autônomo.

Nesse meio tempo, houve vários gestos de aproximação e tentativas de encontros; a concessão do Prêmio Adorno a Derrida em 2001 marcou um passo significativo nessa direção. Os caminhos que os legados de Hegel e Marx estão tomando agora no século XXI estão levando a novos e renovados emaranhamentos, movimentos de atração e repulsão com diferentes ênfases, nos quais a história desses legados continua no presente. Duas observações são sintomáticas desse fato: por um lado, as novas tecnologias, mas também as reflexões sobre a filosofia animal, perturbam a autoimagem do “homem” e permitem que a questão da “diferença antropológica” persista. Por outro lado, o século XX deixou para trás a experiência de uma filosofia da história corrompida totalitariamente e com isso deixou uma lacuna que, como será demonstrado, ainda está aberta hoje. Ambas as observações conferem relevância renovada à dupla questão, do homem e da história. Um olhar retrospectivo sobre os movimentos de pensamento do período entreguerras no século XX, que já após a Primeira Guerra Mundial testemunhavam uma crise do conceito tradicional de homem e história na modernidade, pode oferecer ao questionamento atual uma profundidade histórica. Ao identificar o seminário de Kojève como o centro das controvérsias franco-alemãs, mas também intrafrancesas, este artigo não atribui a ele uma função central meramente histórica e anedótica. Em vez disso, ele pode ser visto aqui como uma lição

⁵ Cf. por exemplo, a continuação de Habermas do “paradigma da produção” com a ajuda de um conceito de racionalidade em direção à teoria da ação comunicativa; os estudos de Axel Honneth sobre reconhecimento.

⁶ Cf. o discurso do Prêmio Adorno de 1980 de HABERMAS, J. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. In: HABERMAS, J. *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 444.

⁷ Cf. SARTRE, J-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

⁸ HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 210.

objetiva de que, ainda hoje, categorias como “pós-histórico” ou “pós-humano” devem ser entendidas certamente de modo polêmico, mas acima de tudo conceitual, e exigem contextualização na respectiva paisagem teórica para fazer jus à sua reivindicação sistemática.

1. O Seminário de Alexandre Kojève

Isto, senhores, é a filosofia especulativa, até onde cheguei em seu desenvolvimento. Considerem isso como um começo do filosofar que vocês continuarão. Estamos em uma época importante, uma fermentação, em que o espírito deu uma sacudida, foi além de sua figura anterior e está ganhando uma nova. Toda a massa de representações e conceitos anteriores, os laços do mundo, estão se dissolvendo e desmoronando como uma imagem de sonho. Um novo surgimento do espírito está sendo preparado. A filosofia precisa dar as boas-vindas ao seu aparecimento e reconhecê-lo, enquanto outros, impotentes para resistir a ele, se apegam ao passado e a maioria das pessoas inconscientemente compõe a massa de seu aparecer. A filosofia, entretanto, reconhecendo-o como o eterno, tem de prestar-lhe honra.⁹

Essas palavras de despedida da última palestra de Hegel em Jena, dedicada à *Fenomenologia*, precedem as notas do seminário de Kojève, *Introdução à leitura de Hegel*, publicado por Raymond Queneau em 1947.¹⁰ Com essas palavras de Hegel, a citação prepara para o tipo de leitura que Kojève apresentou em seu seminário de 1933-39 na *École pratique des hautes études* em Paris. Ao mesmo tempo, ela assinala o efeito que esse evento deve ter tido em seu público: Kojève apresentou Hegel aos seus ouvintes não apenas como um pensador que foi capaz de capturar o período da burguesia incipiente no pensamento. Em vez disso, ele evidentemente conseguiu traduzir Hegel não somente para o francês, mas também como um pensador para os dias de hoje, visualizando-o assim como o pensador que, com essa modernidade, também captou seu próprio presente.¹¹ Esse presente foi caracterizado pelas experiências da Primeira Guerra Mundial, pela ascensão do fascismo e, por fim, pela Segunda Guerra Mundial,

⁹ HEGEL, G.W.F. *Über ‚speculative Philosophie‘* (1806). In: **Gesammelte Werke**. Bd. 5. BAUM, M.; MEIST, K. R. (Org.). Hamburg: Meiner, 1998. pp. 473-476, aqui pp. 474s.

¹⁰ KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel**. In: QUENEAU, R. (Org.). Paris: Gallimard, 1968.

¹¹ Na França, o Seminário de Kojève representa um *lieu de mémoire* do entreguerras. Entre os ouvintes de Kojève estavam Raymond Aron, Georges Bataille, André Breton, Gaston Fessard, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Eric Weil; Jean-Paul Sartre parece ao menos ter estado informado sobre o seminário; cf. AUFFRET, D. **Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, pp. 350-365; FILONI, M. **Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève**. Paris: Verdier, 2010, p. 16. Sobre Bataille há a ligação com o Collège de sociologie, no qual Kojève deu uma conferência. O texto da conferência, porém, se perdeu e há apenas uma carta de resposta de Bataille; cf. HOLLIER, D. (Ed.). **Collège de sociologie (1937-1939). Textes**. Paris: Gallimard, 1995, pp. 61-82. Entre as mais recentes publicações sobre Kojève e a importância de seu seminário, cf.: BÜRGER,

que marcaram os desenvolvimentos nos quais a crítica a essa mesma modernidade estava centrada.

É um Hegel muito parcial que Kojève colocou e consolidou na paisagem discursiva francesa com seu seminário. Introduzir e apresentar o sistema completo de Hegel, porém, não era a intenção de Kojève. Tampouco pretendia apresentar sua própria teoria sobre Hegel, mesmo que sua leitura fosse muito além dele.¹² Com uma leitura informada por Marx e Heidegger, Kojève claramente conseguiu, ainda assim, acertar na pulsação de seu tempo. O foco restrito na *Fenomenologia* e, ademais, no paradigma senhor-servo é relevante para entender a imagem específica de Hegel que ele transmitiu a gerações de intelectuais franceses, e não apenas a seus ouvintes diretos.¹³

Na década de 1930, esse Hegel ganhou influência na França e figurou como um ponto de partida tão oportuno quanto rechaçado para uma ampla variedade de abordagens filosóficas. Imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, Maurice Merleau-Ponty listou o marxismo, a fenomenologia, o existencialismo e a psicanálise entre as correntes influenciadas por Kojève. Essa série poderia ser estendida, olhando de hoje, com abordagens que se enquadram no estruturalismo e no pós-estruturalismo. De modo transversal a diferentes discursos, um significado decisivo e atual foi atribuído a Hegel: “Pode-se dizer, sem nenhum absurdo, que apresentar uma interpretação de Hegel significa tomar uma posição em relação a todos os problemas filosóficos, políticos e religiosos de nosso século”.¹⁴ Já em 1946, e apenas para a situação em Paris,

P. **Ursprung des postmodernen Denkens**. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000; SCHNEIDER, U. J. (Org.). **Der französische Hegel**. Berlin: Kadmos, 2007; GROYS, B. Alexandre Kojève. In: **Einführung in die Anti-Philosophie**. München: Fink, 2009, pp. 177-201; RITTER, H. Alexandre Kojève. In: **Die Eroberer: Denker des 20. Jahrhunderts**. München: Beck, 2008, pp. 125-131; GEROULANOS, S. **An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought**. Stanford: Stanford University Press, 2010.

¹² Ele queria “atualizar” e “politizar Hegel”. FETSCHER, I. Vorwort zur Neuauflage. In: KOJÈVE, A. **Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes**. Org. de Iring Fetscher. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, pp. 11-19, aqui p. 16.

¹³ Peter Bürger também começa suas investigações sobre a origem do pensamento pós-moderno com o seminário de Kojève sobre Hegel; cf. BÜRGER. **Ursprung des postmodernen Denkens**, pp. 13-25. Fetscher observava já em 1953 na França uma “atenção praticamente exclusiva” no Hegel da *Fenomenologia*; cf. FETSCHER, I. Hegel in Frankreich. **Antares. Französische Hefte für Kunst, Literatur und Wissenschaft**, Nr. 3/1 (1953), p. 3-15, aqui p. 7. Cf. também FISCHBACH, F. Der französische Neo- und Anti-Hegelianismus als Quietismus. In: SCHNEIDER, U. J. (Org.). **Der französische Hegel**. Berlin: Kadmos, 2007, pp. 113-128, aqui p. 116.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M. **Sinn und Nicht-Sinn**. München: Fink, 2000, p. 84.

esse mesmo Merleau-Ponty observou: “há vários Hegels”;¹⁵ uma frase que foi repetida cinquenta anos depois em Derrida, “há mais de um Marx”.¹⁶ Iring Fetscher, o editor posterior da *Introdução* de Kojève em uma tradução parcial para o alemão, observou, quando era um jovem estudante de doutorado em Paris, logo após a guerra, um “conhecimento surpreendente de Hegel” e “uma admiração quase imoderada por Hegel”, “pouca reserva” e um “interesse irrestrito por Hegel”.¹⁷

2. O homem e o trabalho: Antropologia do homo faber

No centro da leitura que Kojève faz de Hegel está a dialética senhor-servo da *Fenomenologia*. Embora Kojève entenda a dominação como um “impasse existencial”,¹⁸ para ele a produtividade está na servidão: é isso que faz surgir a ciência, a tecnologia e as artes¹⁹ e caracteriza “todo o progresso humano, social e histórico”.²⁰ Na obra de Kojève, a dialética da autoconsciência – em Hegel, apenas uma figura exemplar para o movimento especulativo do pensamento – ganha, enquanto “relação social fundamental”²¹ e força motriz da história, uma preponderância que salta à vista, deixando de lado seu contexto sistematicamente desenvolvido em Hegel. Assim, Kojève se concentra no nível do espírito subjetivo, enquanto os outros níveis (espírito objetivo e absoluto) recuam. Além desse foco específico, Kojève recharacteriza seu Hegel, informado por Marx e Heidegger. Kojève lê a *Fenomenologia* não no sentido de Hegel como um momento de movimento dialético, mas fenomenologicamente no sentido de *Ser e Tempo* de Heidegger: “A *Fenomenologia do Espírito* é uma descrição fenomenológica da existência humana”.²² Assim, a dialética senhor-servo se torna uma figura existencial-ontológica do problema do reconhecimento na luta do senhor por prestígio e no medo servil do servo; ambos, por sua vez, representam dois modos humanos paradigmáticos de existência em face da

¹⁵ MERLEAU-PONTY. *Sinn und Nicht-Sinn*, p. 84.

¹⁶ DERRIDA, J. *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004. p. 29: “Há mais de um dele”. Mais detalhadamente, ver BLAETTLER, C. Die Wiederkehr der Geschichte nach ihrem proklamierten Ende. *Geschichtsphilosophie und Dekonstruktion. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. 38/2 (2013), pp. 169-189.

¹⁷ FETSCHER. Hegel in Frankreich, p. 4. Fetscher descreve aqui também a virada em direção a Hegel entre os anos 1930 e 1950.

¹⁸ KOJÈVE. *Hegel*, p. 64; ver também p. 68

¹⁹ KOJÈVE. *Hegel*, p. 176.

²⁰ KOJÈVE. *Hegel*, p. 37 s.

²¹ KOJÈVE. *Hegel*, p. 26.

²² KOJÈVE. *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 576 (não incluído na edição alemã de Fetschers); cf. também, KOJÈVE. *Hegel*, p. 159: “na realidade, o método de Hegel não é outro senão o que é designado hoje como ‘fenomenológico’”.

morte.²³ Essa leitura, marcada por Heidegger, não se expressa apenas no fato de que Kojève o incorpora sem nomear, mas é imediatamente identificável no modo como ressoa em sua apresentação de Hegel, por exemplo, em sua fala de um “nada que, como tempo no ser espacial, *nadifica* por meio da *negação* desse ser”,²⁴ ou: “O homem não é um ser que é *ai*: ele é um nada que *nadifica* por meio da *negação* do ser”.²⁵ Ele também “traduz” termos hegelianos com Heidegger. Enquanto Hegel fala de “ser” e “vida” ou “ser da vida”,²⁶ Kojève transforma isso em “existência”, um termo que não aparece em Hegel nesse capítulo. Na *Introdução* de Kojève, no entanto, há inúmeras referências à existência e, além das formulações de existência senhorial e servil, muitas vezes também se fala de “existência humana”: “autoconsciência, ou seja, existência verdadeiramente *humana*”,²⁷ que, ademais, não apenas aqui também é referida como existência filosófica. Hegel também não usa o singular coletivo “humano” em nenhum lugar aqui;²⁸ ele fala apenas de autoconsciência no caso de senhor e servo, e nem mesmo fala explicitamente da constituição de um sujeito.

Por último, mas não menos importante, com essa leitura e com essas expressões, Kojève faz com que Hegel participe do *sex appeal* intelectual de Heidegger à época. Na amplamente aclamada Disputa de Davos com Ernst Cassirer, em 1929, Heidegger já havia inspirado um público jovem internacional que incluía o mais tarde ouvinte de Kojève, Emmanuel Lévinas. Na medida em que Heidegger foi capaz de criar a impressão de radicalismo revolucionário, ele fez com que o cultivado e conciliador Cassirer aparecesse não apenas como uma contraparte, mas como um representante de uma geração que saíra da moda, como um “humanista conciliador, mas enfadonho”, como escreve Birgit Recki.²⁹ Kojève manifestamente transmitiu uma impressão semelhante de radicalismo, bem como uma visão dos contornos de um possível pós-

²³ Cf. KOJÈVE. *Hegel*, p. 65. O modo como Kojève lê Hegel como uma “filosofia da morte” e a “demão existencial” a ela relacionada é remontada por Peter Bürger ao “adiantar-se da morte” de Heidegger em *Ser e Tempo*; BÜRGER. *Ursprung des postmodernen Denkens*, p. 17, ver também pp. 9-10; cf. também HOLLIER. *Collège de sociologie*, p. 63. Sobre a ligação de Hegel e Heidegger, o próprio Kojève se manifesta em uma resenha, e ainda mais claramente em sua parte não publicada. Ver FILONI. *Le philosophe du dimanche*, pp. 236-240. Por isso, Filoni considera designar Kojève como “hegeliano pós-heideggeriano” (*Le philosophe du dimanche*, p. 236).

²⁴ KOJÈVE. *Hegel*, p. 66.

²⁵ KOJÈVE. *Hegel*, p. 72.

²⁶ Por exemplo, HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* (1807). In: WESSELS, H.-F.; CLAIRMONT, H. Hamburg: Meiner, 1988, p. 130.

²⁷ KOJÈVE. *Hegel*, p. 55.

²⁸ Kojève percebeu isso muito bem, ver KOJÈVE. *Hegel*, p. 126.

²⁹ RECKI, B. *Kampf der Giganten. Die Davoser Disputation 1929 zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*. Disponível em: <http://www.warburg-haus.de/eca/davos.html>. Acesso em: 13 maio 2013. Ver também GRÜNDER, K. Cassirer und Heidegger in Davos 1929. In: BRAUN, H.-J.; HOLZHEY, H.; ORTH, E. W. (Org.). *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, pp. 290-302.

humanismo para o seu público, que estava cansado de uma concepção kantiana-humanista, oferecendo-lhes uma concepção de modernidade caracterizada pela severidade e pela luta, e a filosofia “verdadeira” de Hegel como alternativa. Ele descreveu essa última como “uma filosofia da *consciência de si*, uma filosofia *consciente* de si mesma”,³⁰ distinta, portanto, da filosofia kantiana da consciência.

Quando Kojève se refere a Marx, é também a obra de juventude que serve como referência, enquanto a crítica da economia política e seus trabalhos preliminares são omitidos. Kojève, como muitos outros, lê os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx numa chave antropológica; ele apresenta, portanto, uma leitura na qual o trabalho como atividade criadora se torna uma característica essencial do homem, por meio da qual ele se determina a si mesmo. Assim, Kojève apresenta o conceito de trabalho que ele identifica em Hegel – ampliado através Marx – como decididamente antropológico e essencial ao homem. Nessa leitura, em primeiro lugar, é ignorado o índice histórico de tal compreensão do homem e do trabalho, ou seja, como uma compreensão específica da modernidade burguesa. Em segundo lugar, o caráter dual do conceito de trabalho de Marx, conforme desenvolvido em sua obra posterior,³¹ não desempenha nenhum papel, pois Kojève pensa o trabalho concreto, e não considera o trabalho abstrato e sua referência a processos de troca e circulação.

Kojève enfatiza que o trabalho concreto do servo realiza sua liberdade. Essa figuração do servo que trabalha introduz, portanto, um elemento revolucionário-emancipatório, como também, como se sabe, ocorre no marxismo do movimento trabalhista. Entretanto, Kojève não cai na retórica da luta de classes nem se apoia em um sujeito revolucionário de um tipo diferente. Em vez disso, ele procura abrir uma perspectiva sobre “a supressão ‘dialética’ ou revolucionária do mundo”, sobre a “transformação revolucionária do mundo”, porque somente isso pode “libertar e – conseqüentemente – satisfazer o homem”.³² Ao mudar o mundo por meio do trabalho para o senhor, “o servo muda a si mesmo e, assim, cria as novas condições objetivas que lhe permitem retomar a luta de libertação por reconhecimento”.³³ O burguês, como o servo, trabalha, mas não tem senhor, trabalha para si mesmo: ele se define por meio do trabalho ou,

³⁰ KOJÈVE. *Hegel*, p. 55.

³¹ O “duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias” é o “ponto ao redor do qual gira a compreensão da economia política”; MARX, K. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie I*. Berlin (Ost): Dietz Verlag, 1971, p. 56.

³² KOJÈVE. *Hegel*, p. 46.

³³ KOJÈVE. *Hegel*, p. 46.

precisamente, da produção. Ao trabalhar para si mesmo como uma “*pessoa jurídica*” e “*proprietário privado*”³⁴, ele trabalha para o capital. “A luta em questão não pode, portanto, ser uma luta de classes no sentido próprio, uma luta entre senhores e servos. O burguês não é nem servo nem senhor, mas – como servo do capital – seu *próprio* servo. Portanto, ele deve se libertar de si mesmo”.³⁵

3. Sobre a história e seu fim

O conceito de história de Kojève é marcado por *Ser e Tempo* de Heidegger, como também se evidencia pelas formulações ao longo do seminário; por exemplo, fala-se de “tempo histórico”, “o tempo é precisamente esse nadificar do mundo”,³⁶ “o tempo é o homem e o homem é o tempo”³⁷. O ponto central do conceito da dinâmica histórica de Kojève é a “essência da oposição senhor-servo, ou seja, o princípio que move a história mundial”,³⁸ como ele escreve. Ao vincular o curso da história à dialética senhor-servo, ele apresenta a história como um produto da luta por prestígio: a história resulta da ação humana. Essa ação se manifesta no trabalho (do servo) e, portanto, é o trabalho (humano) que “transforma o mundo puramente natural em um mundo habitado por seres humanos, técnico, ou seja, histórico”.³⁹ O fato de que, ao contrário de Kojève, Hegel faz isso por meio de uma objetivação que pode ser entendida como uma inversão, escapa de seu foco. O nome que Hegel dá a essa inversão é a famosa “astúcia da razão”. Para Kojève, entretanto, o homem é um lutador e, portanto, faz história; ele é o ser histórico por excelência. A história é, portanto, compreendida de maneira genuinamente antropológica e, para ele, é “a existência do homem”.⁴⁰

No entanto, Kojève aqui está mirando menos na história do que em seu fim. A figura empática da ideia do fim da história desempenha um papel especial como fórmula e ponto de fuga que vai significativamente além de Hegel, já que Kojève pensa Hegel mais além dele mesmo sem dizer que está fazendo isso.⁴¹ À sua maneira, Kojève leva a sério a “suprassunção” dialética: partindo da concepção de que a dialética da história é a da dominação e da servidão,

³⁴ KOJÈVE. *Hegel*, p. 84.

³⁵ KOJÈVE. *Hegel*, p. 88.

³⁶ KOJÈVE. *Hegel*, p. 125.

³⁷ KOJÈVE. *Hegel*, p. 126.

³⁸ KOJÈVE. *Hegel*, p. 62.

³⁹ KOJÈVE. *Hegel*, p. 130.

⁴⁰ KOJÈVE. *Hegel*, p. 121.

⁴¹ Sobre a interpretação de Hegel por Kojève, cf. a “tese da inoriginalidade filosófica radical” que Boris Groys atribui a Kojève; GROYS. *Alexandre Kojève*, p. 179.

a “reconciliação” sintética correspondente deve necessariamente significar que a história (entendida dessa maneira) “tem um ponto final”⁴²: “*L’Histoire s’arrête donc*”.⁴³ Kojève marca essa síntese no final de todas as sínteses com o que Peter Bürger chama de “segunda luta”⁴⁴: “Pois o servo *reconhece* a realidade humana e a dignidade do senhor. Portanto, ele só precisa impor *sua* liberdade ao senhor para alcançar a satisfação final que o reconhecimento *mútuo* concede e, assim, paralisar o processo histórico”.⁴⁵ Kojève até oferece a seus ouvintes esse fim da história no próprio Hegel, em sua experiência da entrada de Napoleão após a Batalha de Jena: as lutas bélicas por prestígio terminaram, a “síntese de senhor e servo [tornou-se] realidade”.⁴⁶ O antigo servo realizou sua liberdade no cidadão.⁴⁷ Com ele, o reconhecimento agora se torna “simétrico”⁴⁸ e, assim, abre-se a porta para a era pós-histórica.

A fórmula do fim da história recebe duas reviravoltas nas famosas notas de rodapé de Kojève, que valem a pena ser enfatizadas devido à história dos seus efeitos; a primeira nota de rodapé já está contida na primeira edição de 1947; a segunda foi adicionada uns bons vinte anos depois como uma anotação a essa nota de rodapé. Nessas notas, Kojève vincula explicitamente o fim da história com a ideia do fim do homem e faz com que ambos coincidam com o fim da ação histórica.⁴⁹ Dessas notas também se pode extrair o que permaneceria após o fim da história e como isso está relacionado ao fim do homem. Depois que Kojève descreveu o homem como “a doença mortal da natureza”⁵⁰ e como fazedor de guerras ao menos em potencial,⁵¹ e apresentou o processo histórico como a “atualização da morte por meio de guerras e revoluções sangrentas”,⁵² o fim do homem e da história não o podia assustar, pelo contrário.

A segunda nota de rodapé, acrescentada à primeira, foi inspirada por uma viagem ao Japão, que levou Kojève a considerar um homem pós-histórico ao lado do que ele chamou de caminho americano para a animalidade: o esnobe. Mesmo que a segunda nota de rodapé não tenha sido incluída no livro até 1968, ela atesta a compreensão de Kojève sobre o homem e a

⁴² KOJÈVE. *Hegel*, pp. 26s.

⁴³ KOJÈVE. *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 114 (não incluído na edição alemã de Fetscher).

⁴⁴ BÜRGER. *Ursprung des postmodernen Denkens*, p. 24: “Enquanto a primeira luta inaugura o processo da história e funda a dominação e o trabalho, eles encontram seu fim com a segunda luta”. Kojève fala somente de uma “primeira luta”, cf. KOJÈVE. *Hegel*, p. 66, p. 69.

⁴⁵ KOJÈVE. *Hegel*, pp. 68s.

⁴⁶ KOJÈVE. *Hegel*, pp. 62.

⁴⁷ KOJÈVE. *Hegel*, pp. 87s.

⁴⁸ BÜRGER. *Ursprung des postmodernen Denkens*, p. 24.

⁴⁹ KOJÈVE. *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 434-437.

⁵⁰ KOJÈVE. *Hegel*, p. 246.

⁵¹ KOJÈVE. *Hegel*, p. 252.

⁵² KOJÈVE. *Hegel*, p. 251.

história exatamente como ele a desenvolveu em seu seminário. Nesse contexto, não apenas o “diagnóstico do fim da história”, mas também o do “fim do homem” e a ligação dessas duas figuras de finalidade, como Francis Fukuyama fez em seu best-seller de 1992, *O Fim da História e o Último Homem*, tornou-se o que Franck Fischbach declarou ser “o patrimônio comum da filosofia francesa”.⁵³

4. Um duplo legado

Na filosofia francesa após a Segunda Guerra Mundial, pode-se observar, de um lado, uma “febre de Hegel”⁵⁴ e, de outro, um antihegelianismo, ambos se referindo ao Hegel antropológico-existencialista de Kojève.⁵⁵ Ambos consideravam Hegel o pensador paradigmático da modernidade até o presente, que absolutizou filosoficamente o homem como *homo faber*, o cidadão produtor que trabalha e, portanto, molda o mundo, e que foi responsável pela grande narrativa da filosofia da história como a história do progresso exatamente desse homem trabalhador. Para muitos intelectuais críticos da modernidade, essas duas definições se mostraram projetos fracassados após a Primeira Guerra Mundial. Para eles, o Hegel de Kojève apreendia em pensamentos o mundo que eles não queriam mais.

Ao mesmo tempo, porém, a reviravolta específica que Kojève deu a Hegel forneceu a eles um possível ponto de partida para movimentos de rejeição e reorientação. O fim da história e o homem pós-histórico são duas figuras de pensamento interconectadas que não se manifestam no próprio Hegel, mas que Kojève desenhou como uma consequência forçosa do seu sistema. De acordo com a poderosa sugestão de Kojève, com essas duas figuras, o próprio Hegel não apenas ofereceu a oportunidade de criticar o mundo que concebeu, mas até mesmo de se despedir dele. É parte disso que Kojève apresenta o próprio Hegel como um sábio: Hegel é o sábio que não busca mais a dialética (como método), mas apenas a observa e a descreve na história dialética dos eventos, como lutas na forma de guerras e trabalho.⁵⁶ “Seu pensamento

⁵³ FISCHBACH. Der französische Neo- und Anti-Hegelianismus als Quietismus, p. 118.

⁵⁴ DORNUF, S. Korrespondenz zwischen Iring Fetscher und Alexandre Kojève. In: KOJÈVE, A. **Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens**. Bd. 1. FETSCHER, I. (Org.). Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, pp. 341-382, aqui p. 343 (essa edição foi aumentada apenas com a correspondência).

⁵⁵ Ver também FISCHBACH. Der französische Neo- und Anti-Hegelianismus als Quietismus, p. 116.

⁵⁶ KOJÈVE. **Hegel**, p. 148s. Também a figura do sábio é derivada do modo de leitura antropológico de Kojève e do foco na *Fenomenologia* como o primeiro momento (o discurso de Hegel seria “dito de modo bem simples, uma descrição ‘fenomenológica’ da dialética real do efetivo”, idem, p. 155). Groys também indica o sábio como uma figura do fim da história; cf. GROYS. Alexandre Kojève, p. 183.

simplesmente reflete o real”⁵⁷ após a “paralisação definitiva da história”.⁵⁸ O método de Hegel seria puramente descritivo e não dialético.⁵⁹ De acordo com o princípio que move a história mundial, a oposição entre senhor e servo, o movimento dialético também está ligado à modernidade de Hegel: “a história mundial não é, portanto, outra coisa senão a história da relação *dialética*, ou seja, *ativa* entre dominação e servidão”.⁶⁰ Além de uma perspectiva pós-histórica-pós-humana, Kojève também recomendou consistentemente uma metodologia pós-dialética, que simplesmente repete a dialética, citando-a. Sua obra de referência é a *Fenomenologia do espírito*, e essa “obra deve ser impressa sempre e repetidamente, seu conteúdo deve ser repetido, declamado e recitado sem cessar”.⁶¹ É esse “mecanismo reprodutivo” que leva Boris Groys a dizer: “Kojève encena a dialética hegeliana, tornando-a um *ready-made*”.⁶²

Em resumo, pode-se afirmar que Kojève apresentou uma concepção específica e restrita de Hegel a um público que, para a situação francesa, era extraordinariamente influente, e, ao mesmo tempo, abriu uma oportunidade para se afastar de Hegel – que era, é claro, acima de tudo o *seu* Hegel. Se considerarmos sua leitura ambígua como um ponto de virada, não há necessidade de se falar de um legado paradoxal de Kojève ou de seus mal-entendidos, como pode ser encontrado na literatura.⁶³ Mesmo o “anti-humanismo”⁶⁴ corretamente diagnosticado em Kojève pressupõe a leitura antropológica de Hegel descrita acima e é, em última análise, um exemplo do giro, por ele levado a cabo, de “Hegel contra Hegel”.

Para Kojève, a história é caracterizada por luta, revolução e guerra, impulsionada por pessoas que trabalham e agem. O proclamado fim da história marca o protesto em relação a uma compreensão da história que opera com categorias de progresso, teleologia ou causalidade e, em última análise, pressupõe um “significado” da história. Entretanto, mesmo após o anunciado fim da história, segue sendo válido, embora com um sinal trocado: a história não pode ser feita. Mesmo na pós-história, o problema de sua indisponibilidade e, portanto, o grande tema

⁵⁷ KOJÈVE. *Hegel*, p. 150.

⁵⁸ KOJÈVE. *Hegel*, p. 155.

⁵⁹ KOJÈVE. *Hegel*, p. 159.

⁶⁰ KOJÈVE. *Hegel*, p. 62.

⁶¹ GROYS. Alexandre Kojève, p. 179. Ver também BLAETTLER, C. Von Hegel zum Posthistoire in der Kunst. In: BLAETTLER, C. (Org.). *Der Gesandte. Alexandre Kojèves europäische Missionen*. Leipzig: Reclam, 2023, pp. 63-86.

⁶² GROYS. Alexandre Kojève, p. 179.

⁶³ Cf. FISCHBACH. Der französische Neo- und Anti-Hegelianismus als Quietismus, p. 120, que fala de um “paradoxo”. Na Introdução de Schneider também se fala várias vezes de más compreensões; cf. *Der französische Hegel*, pp. 7-18.

⁶⁴ Cf. GEROULANOS. An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought, pp. 133-172.

da filosofia da história, que Hegel procurou capturar como racional, continua a existir: um propósito mais elevado é realizado na história humana, mesmo que os seres humanos que atuam individualmente não estejam cientes disso e não tenham essa intenção. Após a Primeira Guerra Mundial, e ainda mais após a Segunda Guerra Mundial, o sentido da história não era mais concebível. No entanto, a questão da indisponibilidade surgiu com a mesma urgência, como Heinz Dieter Kittsteiner insistiu repetidamente: “ainda parece haver movimentos históricos que emergem além de nossa disponibilidade, mas que, no entanto, não são revestidos de um significado imanente”.⁶⁵ Perguntar como aquilo que é indisponível para as pessoas e é chamado de história pode ser compreendido de uma maneira que não seja como portadora de sentido, mas tão pouco como algo fatídico, continua sendo uma tarefa para o pensamento da história. Nesse sentido, falar de seu fim pode ser entendido como uma figura capaz de articular qual é o problema com a história.

Os existencialistas franceses percebiam que uma possibilidade de se contrapor a uma história que eles consideravam absurda e sem sentido estava em realizar o sentido por meio de repetidos “atos livres”.⁶⁶ Em contraste com essa ênfase no sujeito, foi precisamente na França que se fez sentir a crítica ao sujeito que se autoempodera e dispõe de si, que por meio de suas ações provoca lutas e guerras e – de acordo com a análise de Kojève – escreve a história dos eventos e do progresso. Se esse sujeito for identificado com o sujeito moderno iluminista-racional e, portanto, a crítica a ele for vista como uma crítica à modernidade, é fácil esquecer que a modernidade não pode ser reduzida à característica da racionalidade. A objeção francesa a um sujeito unilateral, que dispõe de si e é consciente (de si) buscou alternativas em conceitos psicanalíticos do inconsciente, em experiências individuais ou comunitárias de transgressão, portanto, na intoxicação e nos sonhos no surrealismo ou nos rituais no *Collège de sociologie*.⁶⁷ Desses contextos, personalidades como André Breton e Georges Bataille, que estudaram com Kojève, trouxeram consigo preocupações que tinham suas próprias ressonâncias com sua leitura ambígua de Hegel.⁶⁸

⁶⁵ KITTSTEINER, H. D. Die Listen der Vernunft. Über die Unhintergebarkeit geschichtsphilosophischen Denkens. In: **Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, pp. 7-42, aqui p. 10.

⁶⁶ Com isso, Fetscher explica o seu “traço ativista”; FETSCHER. Hegel in Frankreich, p. 13

⁶⁷ Cf. HOLLIER. *Collège de sociologie*; MOEBIUS, S. *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de sociologie (1937-1939)*. Konstanz: UVK, 2006.

⁶⁸ Ver também Bürger, que investiga a “origem do pensamento pós-moderno” através da leitura que Kojève faz de Hegel e do surrealismo; BÜRGER. *Ursprung des postmodernen Denkens*, por exemplo, p. 11.

Nas abordagens estruturalistas e pós-estruturalistas que surgiram mais tarde com base nessa caixa de ressonância, a dupla indisponibilidade – a do homem e a da história – foi ainda mais articulada. Ao longo de toda a segunda metade do século XX, os antigos ouvintes de Kojève e seus alunos não pararam de se despedir do ser humano como sujeito da história, como um ser soberano, com poder próprio e controle sobre o mundo. Podemos encontrar exemplos na “morte do autor”, de Roland Barthes, na “morte do sujeito” ou na “morte do homem”,⁶⁹ de Michel Foucault, ou no simulacro alimentado pelo fantasma em Pierre Klossowski, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard e Jacques Derrida. Assim, no limiar da década de 1980, Jean-François Lyotard proclamou programaticamente o fim das “grandes narrativas” e, portanto, das filosofias hegeliana e marxista da história que justificavam o que havia acontecido. Cada um desses filósofos franceses testemunha, à sua maneira, como a dupla indisponibilidade destacada por Kojève liga a questão da história à do homem.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. **Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65). Nachgelassene Schriften**, Abt. IV, Bd. 13, org. por R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001
- AUFFRET, Dominique. **Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire**. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte (1940). In: **Gesammelte Schriften**, org. por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Bd.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 691-704.
- BENJAMIN, Walter. **Das Passagen-Werk**. In **Gesammelte Schriften**, org. por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- BLAETTER, Christine. Die Wiederkehr der Geschichte nach ihrem proklamierten Ende. Geschichtsphilosophie und Dekonstruktion. **Allgemeine Zeitschrift für Philosophie** 38/2, 2013, pp. 169–189
- BLAETTER, Christine. Von Hegel zum Posthistoire in der Kunst. In: BLAETTLER, C. (Org.). **Der Gesandte. Alexandre Kojèves europäische Missionen**. Leipzig: Reclam, 2023.
- BÜRGER, Peter. **Ursprung des postmodernen Denkens**. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000
- DERRIDA, Jacques. **Fichus: Frankfurter Rede**. Wien: Passagen Verlag, 2003.

⁶⁹ Michel Foucault fornece um exemplo significativo de como o humanismo, a antropologia e a dialética foram recebidos em conjunto e vinculados a Hegel e Marx, FOUCAULT, M. L'homme est-il mort? (1966). In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits**, Bd.I. Paris: Gallimard, 1994, pp. 568-572.

- DERRIDA, Jacques. **Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- DORNUF, Stefan. Korrespondenz zwischen Iring Fetscher und Alexandre Kojève. In: KOJÈVE, A. **Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens**, org. por I. Fetscher, Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- FETSCHER, Iring. Hegel in Frankreich. In: **Antares. Französische Hefte für Kunst, Literatur und Wissenschaft**, 3/1, 1953, pp. 3-15.
- FILONI, Marco. **Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève**, Paris: Verdier, 2010.
- FISCHBACH, Frank. Der französische Neo- und Anti-Hegelianismus als Quietismus. In: SCHNEIDER (Org.). **Der französische Hegel.** Berlin: Kadmos, 2007, pp. 113-128.
- FOUCAULT, Michel. Structuralisme et poststructuralisme (1983). In: DEFERT, D.; EWALD, F. (orgs.). **Dits et écrits.** 2. ed. Paris: Gallimard, 2001. v. 2, pp. 1250-1276.
- FOUCAULT, Michel. L'homme est-il mort? (1966). In: FOUCAULT, M. **Dits et écrits**, Bd. I. Paris: Gallimard, 1994.
- GEROULANOS, Stefanos. **An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought.** Stanford: Stanford University Press, 2010
- GROYS, Boris. Alexandre Kojève. In: **Einführung in die Anti-Philosophie.** München: Fink, 2009, pp. 177-201
- GRÜNDER, Karlfried. Cassirer und Heidegger in Davos 1929. In: BRAUN, H.-J., HOLZHEY, H., ORTH, E. W. (Org.). **Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, pp. 290-302.
- HABERMAS, Jürgen. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: **Kleine politische Schriften I-IV.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981
- HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985
- KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel.** Org. por R. Queneau. Paris: Gallimard, 1968.
- HEGEL, G. W. F. Über ‚speculative Philosophie‘ (1806). In: **Gesammelte Werke**, Bd.5, org por M. Baum e K. R. Meist. Hamburg: Meiner, 1998, pp. 473-476
- HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes** (1807). Org. por H.-F. Wessels e H. Clairmont, Hamburg: Meiner: 1988
- HOLLIER, Denis (ed.). **Collège de sociologie (1937-1939).** Paris: Gallimard, 1995.
- KITTSTEINER, Heinz Dieter. Die Listen der Vernunft. Über die Unhintergebarkeit geschichtsphilosophischen Denkens. In: **Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, pp. 7-42.
- MARX, Karl. **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie I.** Berlin (Ost): Dietz Verlag, 1971.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Sinn und Nicht-Sinn.** München: Fink, 2000.

- MOEBIUS, Stephan. **Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de sociologie (1937-1939)**. Konstanz: UVK, 2006
- RAULFF, Ulrich. Im Teich der Zeichen. Die Frankfurter Schule und ihre Gegenspieler in Paris: Eine Verkennungsgeschichte aus gegebenem Anlass. **Süddeutsche Zeitung**, v. 21/09/2001.
- RECKI, Birgit. „**Kampf der Giganten. Die Davoser Disputation 1929 zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger**“. In: <http://www.warburg-haus.de/eca/davos.html> (Último acesso em 13/05/2013).
- RITTER, Henning. Alexandre Kojève. In: **Die Eroberer: Denker des 20. Jahrhunderts**. München: Beck, 2008, pp. 125-131.
- SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique**. Paris: Gallimard, 1960
- SCHNEIDER, Ulrich Johannes (Org.). **Der französische Hegel**. Berlin: Kadmos, 2007.